

MAX STIRNER

TRADUÇÃO JOÃO BARRENTO



518/IFCH

A

Título original	DER EINZIGE UN SEIN EIGENTUM
Autor	Max Stirner
Tradução, glossário e notas	João Barrento
Posfácio	José A. Bragança de Miranda
Revisão	Carla da Silva Pereira
Capa	Antígona e Tadeu Barros (desenho de Friedrich Engels)
Paginação	Leonel Matias
Impressão	Guide - Artes Gráficas
Copyright	© 2004 Antígona e João Barrento para esta tradução
1.ª edição portuguesa	Março de 2004
Antígona	Editores Refractários Rua da Trindade, n.º 5-2.º F 1200-467 Lisboa - Portugal Telefone 213244170 - Fax 213244171 www.antigona.pt info@antigona.pt
Depósito legal	n.º 208259/04
ISBN	972-608-162-9

INDICE

A minha causa e a causa de nada	9
Primeira Parte – O HOMEM	13
I Uma vida humana	15
II Homens do tempo antigo e do moderno	21
I Os Antigos	21
II Os Modernos (Die Neuen)	28
§ 1. O espírito	30
§ 2. Os possessos	35
§ 3. A hierarquia	59
III Os livres	82
§ 1. O liberalismo político	82
§ 2. O liberalismo social	96
§ 3. O liberalismo humano	102
Segunda Parte – EU	125
I A singularidade-do-próprio	127
II O eu-proprietário	139
1. O meu poder	149
2. As minhas relações	167
3. O meu gozo pessoal	250
III. O único	283
Glossário	287
Stirner, o passageiro clandestino da história por José A. Bragança de Miranda	295

As notas numeradas pertencem à edição original; as notas assinaladas com †, assim como a informação entre parênteses rectos, são da responsabilidade do tradutor.

•

A minha causa é a causa de nada[†]

Há tanta coisa a querer ser a minha causa! A começar pela boa causa, depois a causa de Deus, a causa da humanidade, da verdade, da liberdade, do humanitarismo, da justiça; para além disso, a causa do meu povo, do meu príncipe, da minha pátria, e finalmente até a causa do espírito e milhares de outras. A única coisa que não está prevista é que a minha causa seja a causa de *mim mesmo!* «Que vergonha, a deste egoísmo que só pensa em si!»

Vejamos então como se comportam com *a sua* causa aqueles para cuja causa se espera que nós trabalhemos, nos sacrifiquemos e nos entusiasmemos.

Vós, que sabeis dizer tanta coisa profunda sobre Deus e durante milénios haveis «sondado os enigmas da divindade» e lhes perscrutastes o âmago, vós sabereis decerto dizer-nos como é que o próprio Deus trata a «causa de Deus», que nós estamos destinados a servir. E de facto vós não fazeis mistério nenhum do modo como o Senhor se comporta. Qual é então a sua causa? Terá ele, como de *nós* se espera, feito de uma causa estranha, da causa da verdade e do amor, a sua própria causa? A vós, este mal-entendido causa-vos indignação, e pretendeis ensinar-nos que a causa de Deus é sem dúvida a causa da verdade e do amor, mas que não se pode dizer que esta causa lhe seja estranha, já que Deus é, ele mesmo, a verdade e o amor; a vós, indigna-vos a suposição de que Deus possa, como nós, pobres vermes, apoiar uma causa estranha como se sua fosse. «Como poderia Deus assumir a causa da verdade se ele próprio não fosse a verdade?» Ele só se preocupa com a *sua* causa, mas como é tudo em tudo, também tudo é a *sua* causa! Nós, porém, não somos tudo em tudo, e a nossa é bem pequena e desprezível: é por isso que temos de «servir uma causa superior». Do exposto fica claro que Deus só se preocupa com o que é seu, só se ocupa de si mesmo, só pensa em si e só se vê a si — e ai de tudo aquilo que não caia nas *suas* graças! Ele não serve nenhuma instância superior e só a si se satisfaz. A sua causa é uma causa... puramente egoísta.

[†] «Ich hab' mein Sach' auf nichts gestellt», literalmente «Fundei a minha causa sobre nada», é a primeira linha do poema de Goethe intitulado *Vanitas! Vanitatum vanitas!*, de 1806.

E que se passa com a humanidade, cuja causa nos dizem que devemos assumir como nossa? Será a sua causa a de um outro, e serve a humanidade uma causa superior? Não, a humanidade só olha para si própria, a humanidade só quer incentivar o progresso da humanidade, a humanidade tem em si mesma a sua causa. Para que ela se desenvolva, os povos e os indivíduos têm de sofrer por sua causa, e depois de terem realizado aquilo de que a humanidade precisa, ela, por gratidão, atira-os para a estremeira da história. Não será a causa da humanidade uma causa... puramente egoísta?

Nem preciso de demonstrar a todos aqueles que nos querem impingir a sua causa que o que os move são apenas eles mesmos, e não nós, o seu bem-estar, e não o nosso. Olhem só para o resto do lote. Será que a verdade, a liberdade, o humanitarismo, a justiça desejam outra coisa que não seja o vosso entusiasmo para os servir?

Por isso todos se sentem nas suas sete quintas quando zelosamente lhes são prestadas honras. Veja-se o que se passa com o povo, protegido por dedicados patriotas. Os patriotas tombam em sangrentos combates, ou lutando contra a fome e a miséria. E acham que o povo quer saber disso? O povo «floresce» com o estrume dos seus cadáveres! Os indivíduos morreram «pela grande causa do povo», o povo despede-se deles com umas palavras de agradecimento e... tira daí proveito. É o que se chama um egoísmo rentável.

Mas vejam só aquele sultão que tão dedicadamente se ocupa dos «seus». Não será isto o altruísmo em estado puro, não se sacrifica ele hora a hora pelos seus? Exactamente, pelos «seus». Tenta tu mostrar-te uma vez, não como seu, mas como teu, e vais parar às masmorras por teres fugido ao seu egoísmo. A causa do sultão não é outra senão ele próprio: ele é para si tudo em tudo, é único, e não tolera ninguém que ouse não ser um dos «seus».

E todos estes brilhantes exemplos não chegam para vos convencer de que o egoísta leva sempre a melhor? Por mim, extraio daqui uma lição: em vez de continuar a servir com altruísmo aqueles grandes egoístas, sou eu próprio o egoísta.

Nada é a causa de Deus e da humanidade, nada a não ser eles próprios. Do mesmo modo, *Eu* sou a minha causa, eu que, como Deus, sou o nada de tudo o resto, eu que sou o meu tudo, eu que sou o único.

Se Deus e a humanidade, como vós assegurais, têm em si mesmos substância suficiente para serem, em si, tudo em tudo, então eu sinto que *a mim* me faltará muito menos, e que não terei de me lamentar pela minha «vacuidade». O nada que eu sou não o é no sentido da vacuidade, mas antes o nada criador, o nada a partir do qual eu próprio, como criador, tudo crio.

Por isso: nada de causas que não sejam unica e exclusivamente a minha causa! Vocês dirão que a minha causa deveria, então, ao menos ser a «boa causa». Qual bom, qual mau! Eu próprio sou a minha causa, e eu não sou nem bom nem mau. Nem uma nem outra coisa fazem para mim qualquer sentido.

O divino é a causa de Deus, o humano a causa «do homem». A minha causa não é nem o divino nem o humano, não é o verdadeiro, o bom, o justo, o livre, etc., mas exclusivamente o que é meu. E esta não é uma causa universal, mas sim... *única*, tal como eu.

Para mim, nada está acima de mim!

PRIMEIRA PARTE

O HOMEM

Para o homem, o ser supremo é o homem, diz Feuerbach.*

O homem só agora foi descoberto, diz Bruno Bauer.*

Vamos então ver mais de perto o que são esse ser supremo e essa nova descoberta.

Uma vida humana

A partir do momento em que vê a luz do mundo, um ser humano busca encontrar-se e conquistar-se a si próprio no meio da confusão em que, com tudo o que há nesse mundo, se vê lançado sem orientação.

Mas, por outro lado, tudo aquilo com que a criança contacta se rebela contra as suas intervenções e afirma a sua própria existência.

Assim sendo, e porque tudo *está centrado em si mesmo* e ao mesmo tempo entra em colisão com tudo o resto, a *luta* pela auto-afirmação é inevitável.

Vencer ou *sucumbir* — entre estas duas possibilidades oscila o desfecho da luta. O vencedor será *senhor*, o vencido *súbdito*: aquele exerce a *soberania* e os «direitos de soberania», este cumpre, com respeito e reverência, os seus «deveres de súbdito».

Mas os dois são *inimigos*, e estão sempre alerta, atentos às *fraquezas* do outro: as crianças em relação aos pais, os pais em relação aos filhos (por exemplo ao seu medo), e, ou o bastão vence o homem, ou o homem vence o bastão.

Na infância, a libertação segue por este caminho: queremos descobrir a razão de ser das coisas, ou o que se esconde «por detrás delas». Por isso, ficamos à espreita das fraquezas de todos (e as crianças têm um instinto apurado para isto); por isso, gostamos de quebrar objectos, de explorar recantos escondidos, de espiar o que está oculto e afastado, e medimos forças com tudo. Quando julgamos compreender as coisas, sentimo-nos seguros. Por exemplo: se descobrirmos que a vergasta é fraca de mais para a nossa teimosia, deixamos de a temer, «estamos acima dela». Por detrás da vergasta está, mais poderosa do que ela, a nossa teimosia, a nossa coragem obstinada. A pouco e pouco desvendamos tudo o que era para nós inquietante e assustador: o tremendo poder da vergasta, o semblante severo do pai, etc., e por detrás de tudo encontramos a nossa ataraxia, ou seja, ficamos imperturbáveis e impávidos na nossa oposição, na nossa supremacia, na nossa invencibilidade. Já não recuamos, atemorizados, diante daquilo que nos incutia medo e respeito, mas ganhamos *coragem*. Por detrás de tudo isso encontramos a nossa *coragem*, a nossa superioridade: por detrás da ordem rude dos superiores e dos pais está agora a nossa vontade corajosa ou a nossa esperteza

astuta. E quanto mais nos sentimos nós próprios, tanto mais ínfimo nos parece aquilo que antes tomávamos por insuperável. E o que é a nossa astúcia, a nossa esperteza, a nossa coragem, a nossa teimosia? O que é tudo isso senão... *espírito*?

Durante bastante tempo continuamos arredados de uma luta que mais tarde não nos dará descanso, a luta contra a *razão*. Passam os mais belos anos da infância sem que precisemos de nos debater com a razão. Nem lhe damos importância, não perdemos tempo com ela, não ganhamos «juízo». Não se chega a lado nenhum tentando *convencer-nos*, e somos surdos aos motivos sensatos, aos princípios, etc.; mas já resistimos com mais dificuldade às carícias, aos castigos e coisas semelhantes.

Essa dura luta com a *razão* só mais tarde surge, e com ela inicia-se uma nova fase: na infância saltamos e brincamos sem parar muito para pensar.

Espírito é o nome do primeiro encontro connosco próprios, da primeira desdivinização do divino, ou seja, do inquietante, dos fantasmas, dos «poderes superiores». Agora, o novo sentimento de juventude, este sentimento que nos confirma em nós, não se deixa impressionar facilmente: o mundo caiu em descrédito porque nós estamos acima dele, somos *espírito*.

Só agora percebemos que antes não víamos o mundo *com os olhos do espírito*, mas nos tínhamos limitado a olhá-lo atónitos.

Começamos por testar as nossas forças com as *forças da natureza*. Os pais impõem-se-nos como forças da natureza; mais tarde, é preciso abandonar pai e mãe, considerando-se vencidas todas as forças da natureza. Estas foram superadas. Para o homem de razão, isto é, para o «homem do espírito», a família não é uma força da natureza: manifesta-se então uma recusa dos pais, dos irmãos, etc. E se estes «renascem» sob a forma de *forças espirituais, racionais*, já não são em nada o que foram antes.

E não são apenas os pais os vencidos, nesta luta dos jovens, mas os *homens em geral*. Estes deixaram de ser um obstáculo, já não são levados em consideração, porque agora o mandamento é: é preciso obedecer mais a Deus do que aos homens[†].

A partir deste ponto de vista elevado, tudo o que é «*terreno*» é remetido para a distância e desprezado — porque o ponto de vista é agora o *celestial*.

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

[†] Alusão às palavras de Pedro e os apóstolos, *Actos* 5, 29.

Se na infância tínhamos de superar a resistência das *leis do mundo*, agora esbarramos, em tudo o que queremos fazer, nas objecções do espírito, da razão, da *consciência própria*. Este é irracional, anticristão, antipatriótico»: com estas e outras objecções nos chama e nos atemoriza a voz da consciência. O que agora tememos não é o poder das Euménides negativas, não é a ira de Posídon, não é o deus, por mais longe que ele veja o que está escondido, não é a vergasta do pai — o que agora tememos é... a *consciência*.

Agora, «abandonamo-nos aos nossos pensamentos» e seguimos os seus mandamentos, tal como antes tínhamos seguido os dos pais e das outras pessoas. Os nossos actos orientam-se pelos nossos pensamentos (ideias, representações, *crenças*), do mesmo modo que na infância seguiam as ordens dos pais.

Todavia, já em crianças nós pensávamos, mas os nossos pensamentos não eram desprovidos de corpo, não eram abstractos, *absolutos*, ou seja, pensamentos e apenas assim, um céu fechado, um puro mundo de pensamentos, pensamentos *lógicos*.

Pelo contrário, tratava-se sempre do pensamento que tínhamos de uma *coisa*: imaginávamos a coisa desta ou daquela maneira. Pensávamos do seguinte modo: o mundo que aí está é obra de Deus; mas não pensávamos («sondávamos») os «abismos da própria divindade». Pensávamos: «isto é o que há de verdadeiro em tal coisa», mas não pensávamos o verdadeiro ou a verdade em si, e nunca articulávamos as duas ideias na frase «Deus é a verdade». Nunca chegávamos a aflorar «os abismos da divindade que é a verdade». Pilatos não perde tempo com questões puramente lógicas, ou seja teológicas, como «O que é a verdade?» — embora não hesite em investigar, caso a caso, «o que é que há de verdadeiro em determinada coisa», isto é, se tal *coisa* é verdadeira.

Todo o pensamento ligado a uma *coisa* ainda não é *pensamento sem mais*, pensamento absoluto.

Trazer à luz o *pensamento puro*, ou tornar-se dependente dele, é paixão de juventude, e todas as figuras luminosas do mundo das ideias, a verdade, a liberdade, a humanidade, o *ser humano*, etc., iluminam e entusiasмам a alma juvenil.

Mas, uma vez reconhecido o espírito como o essencial, há uma diferença significativa entre o espírito ser pobre ou rico, e por isso se busca a todo o custo a riqueza de espírito: o espírito tende a expandir-se para fundar o seu reino, um reino que não é deste mundo, o mundo que acabou de ser superado. E assim o espírito aspira a ser tudo em tudo, ou seja: ainda que eu seja espírito, não sou espírito *perfeito* e acabado, e por isso tenho de procurar o espírito perfeito.

Mas, com isso, eu, que mal tinha acabado de me encontrar como espírito, volto logo a perder-me, inclinando-me perante o espírito perfeito, que não é meu, mas de um *além*, e caio assim num sentimento de vacuidade.

É verdade que só o espírito conta; mas será que todo e qualquer espírito é o espírito «justo»? O espírito justo e verdadeiro é o ideal do espírito, o «espírito santo».

Não é nem o meu nem o teu espírito, mas antes um espírito... ideal, do além, é «Deus». «Deus é espírito». E este transcendente «Pai que está nos céus concede-o àqueles que lho pedem»¹.

O que distingue o homem adulto do jovem é o facto de ele tomar o mundo tal como é, em vez de o imaginar sempre com as piores cores e querer melhorá-lo, isto é, moldá-lo à luz dos seus ideais. No primeiro ganha corpo a convicção de que, no mundo, o que importa é seguir os nossos *interesses* e não os nossos *ideais*.

Enquanto nos conhecermos apenas como *espírito* e colocarmos nisso todo o nosso valor (ao jovem é fácil sacrificar a sua vida, a vida «do corpo», por nada, por uma qualquer estúpida ofensa à sua honra), teremos apenas *pensamentos*, ideias que mais tarde, quando encontrarmos a nossa esfera de acção, esperamos poder concretizar; isto quer dizer que, nesse entretanto, temos apenas *ideais*, ideias ou pensamentos incompletos.

Só quando nos amarmos *em corpo* e tivermos prazer em nós próprios, no nosso corpo e na nossa vida — mas isto só pode acontecer no homem adulto —, só então teremos um interesse pessoal ou egoísta (*egoistisch*), ou seja, um interesse, não apenas, digamos, do nosso espírito, mas uma satisfação total, satisfação de todo o indivíduo, um interesse que sirva o próprio *ego* (*eigennützig*). Comparem um homem com um jovem, para ver se o primeiro vos parece mais duro, menos generoso, mais egoísta. Será ele, por isso, menos bom? Direis que não, que é apenas mais determinado, ou, como também dizeis, tornou-se mais «prático». Mas o essencial é que *ele próprio* se torna mais o centro de tudo, mais do que o jovem, que «se entusiasma» com outras coisas — por exemplo, Deus, a pátria, etc.

É por isso que o homem revela uma *segunda* descoberta de si próprio. O jovem encontrou-se como *espírito* e voltou a perder-se, entregando-se ao espírito *universal*, perfeito e sagrado, o ser humano, a humanidade, em suma, a todos os ideais; o homem descobre-se como espírito *corpóreo*.

Os rapazes só tinham interesses *não intelectuais*, isto é, sem pensamentos nem ideias, e os jovens apenas interesses *espirituais*; o homem tem interesses que se prendem com o corpo, pessoais, egoístas.

A criança, se não tiver um *objecto* que a ocupe, sente aborrecimento, porque ainda não sabe ocupar-se *consigo* própria. O jovem, pelo contrário, põe de lado o objecto, porque o objecto lhe sugeriu *ideias*: ele ocupa-se das suas ideias, dos seus sonhos, ocupa-se em espírito, ou «o seu espírito está ocupado».

O jovem inclui tudo aquilo que não é espiritual na categoria depreciativa das «coisas exteriores». Mas se, apesar de tudo, se prende às mais mesquinhas exterioridades (por exemplo, certas formalidades da vida estudantil, e outras), isso só acontece porque

¹ *Lucas* 11, 13.

ele descobre nelas algum *espírito*, ou seja, sempre que elas se transformam, para ele, em *símbolos*.

Do mesmo modo que eu me encontro por detrás das coisas, precisamente como espírito, assim também mais tarde *me encontro por detrás das ideias*, precisamente como seu criador e *eu-proprietário* (*Eigner*). Na fase dos espíritos, fiquei cheio de ideias até por cima da cabeça, de onde elas, aliás, tinham nascido: como fantasias febris, giravam à minha volta e assustavam-me com o seu terrível poder. As ideias tinham ganho *corpo* em si mesmas, eram espectros, tal como Deus, o imperador, o papa, a pátria, etc. Se eu destruir a sua corporalidade, assimilo-a à minha e digo: só eu tenho corpo. E então vejo o mundo como aquilo que ele é para mim, como *o meu* mundo, a minha propriedade: eu sou a referência única de tudo.

Se, enquanto espírito, repudiava o mundo com profundo desprezo por ele, enquanto eu-proprietário rejeito os espíritos ou as ideias e a sua «vanidade». Eles deixaram de ter poder sobre mim, tal como nenhum «poder terreno» tem poder sobre o espírito.

A criança era realista, presa às coisas deste mundo, até ir descobrindo, pouco a pouco, o que está por detrás dessas coisas; o jovem era idealista, entusiasmado com ideias, até chegar ao nível do homem, o egoísta, que joga com as coisas e as ideias à sua vontade e coloca o seu interesse pessoal acima de todas as coisas. E, por fim, como será o velho? Quando lá chegar, terei ainda tempo de falar disso.

Homens do tempo antigo e do moderno

Como se desenvolveu cada um de nós? A que coisas aspirou, quais conseguiu e quais não? Que objectivos seguiu no passado, e quais são os seus planos e desejos no presente? Que mudanças sofreram os seus pontos de vista, que abalos atingiram os seus princípios? Em suma, como chegou ele a ser hoje o que não era ontem ou há anos? Tudo isso ele vai buscar, com maior ou menor facilidade, à sua memória, e sente de forma particularmente viva as transformações por que passou quando tem diante dos olhos o desenrolar de uma outra vida.

Vejamos então de que modo conduziram os nossos antepassados as suas vidas.

1. Os Antigos

Como a tradição deu aos nossos antepassados pré-cristãos o nome de «os Antigos», não somos nós que iremos contra isso, dizendo que, face a nós, gente experimentada, eles deveriam mais propriamente ser apelidados de «crianças»; preferimos, como até aqui, continuar a honrá-los como os nossos respeitáveis pais. Mas, como é que eles chegaram a envelhecer, e quem é que os veio substituir com a sua pretensa modernidade?

Conhecemos bem o inovador revolucionário, o herdeiro desrespeitador que até dessacralizou o Sábado dos pais para consagrar o seu Domingo, e que interrompeu o curso do tempo para dar início a uma nova contagem sua. Conhecemo-lo e sabemos que ele é... o cristão. Mas continuará ele a ser eternamente jovem, é ele hoje ainda o novo, ou tornar-se-á ele também antigo, tal como fez com os «Antigos»?

Foram certamente os Antigos que geraram o jovem que os suplantou. Vejamos então mais de perto este nascimento.

«Para os Antigos, o mundo era uma verdade», diz Feuerbach, mas esquece-se de acrescentar o mais importante: uma verdade a cuja não-verdade tentaram chegar, e de facto chegaram. Facilmente reconheceremos o que querem dizer aquelas palavras de Feuerbach, se as relacionarmos com o postulado cristão da «vanidade e transitoriedade do mundo». Tal como o cristão jamais se poderá convencer da vanidade

da palavra de Deus, acreditando antes na sua eterna e inabalável verdade, uma verdade que, quanto mais a aprofundarmos, mais ela irá resplandecer e triunfar — assim também os Antigos viviam na convicção de que o mundo e as relações mundanas (por exemplo, os laços de sangue naturais) eram o verdadeiro, ante o qual o eu impotente se teria de vergar. Precisamente aquilo a que os Antigos atribuíam mais valor será rejeitado pelos cristãos como não tendo qualquer valor, e aquilo que aqueles reconheciam como verdadeiro será estigmatizado por estes como pura mentira: desaparece o grande significado da pátria, e o cristão deve ver-se como um «estrangeiro sobre esta terra»², a sacralidade dos ritos funerários, da qual nasceu uma obra de arte como a *Antígona* de Sófocles, é vista como coisa desprezível («Deixai os mortos enterrar os seus mortos»[†]), a verdade inviolável dos laços familiares é apresentada como inverdade da qual nos devemos libertar o mais cedo possível³, e assim por diante em tudo.

Se, no entanto, aceitarmos que ambas as partes reconhecem como verdade coisas opostas, para uns a natureza, para os outros o espírito, para uns as coisas e os assuntos terrenos e para outros o que é do céu (a pátria celeste, «a Jerusalém lá em cima», etc.), resta-nos ainda saber de que modo pôde a Antiguidade gerar a nova era e aquela indesmentível inversão de valores. Mas foram os próprios Antigos que trabalharam no sentido de transformar a sua verdade em mentira.

Entremos imediatamente na época mais brilhante da Antiguidade, o século de Péricles. Nessa altura, a cultura sofista expandia-se, e a Grécia divertia-se com tudo aquilo que antes levara muito a sério.

Os pais tinham estado demasiado tempo submetidos ao violento domínio de uma ordem estabelecida inamovível, e era natural que os seus descendentes comesçassem a aprender com as suas amargas experiências e a ganhar o *sentimento de si*. E é assim que surge a audaciosa e impertinente máxima dos *sofistas*: «Não te deixes surpreender!» São eles que espalham a doutrina iluminadora que diz: «Usa o teu entendimento contra todas as coisas, o teu engenho, o teu espírito; um entendimento lúcido e exercitado é a melhor arma para enfrentar o mundo, preparar um destino melhor e a mais agradável das *vidas*.» Ou seja, eles reconhecem no *espírito* a verdadeira arma do ser humano contra o mundo. É por isso que dão tanto valor à habilidade dialéctica, à eloquência, à arte da disputa, etc. 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: o seu espírito é o *entendimento* incorruptível.

Hoje em dia chamar-se-ia a isso uma cultura unilateral do entendimento, advertindo: Não cultivem apenas o vosso entendimento, mas também, e sobretudo, o

² *Hebreus* 11, 13.

[†] Cf. *Mateus* 8, 22.

³ *Marcos* 10, 29.

vosso coração. O mesmo acabaria por fazer *Sócrates*. De facto, se o coração não se libertasse dos seus impulsos naturais, mas permanecesse dominado pelos conteúdos mais contingentes e, na sua *avidez* sem crítica, sujeito ao total domínio das coisas, não sendo mais que um vaso para os mais diversos *apetites*, então o livre entendimento acabaria inevitavelmente ao serviço do «mau coração», justificando tudo aquilo que o coração corrupto desejasse.

Por isso, Sócrates diz que não basta utilizar em tudo o entendimento, mas que o mais importante é saber qual a *causa* na qual ele se empenha. Nós diríamos agora: é preciso servir a «boa causa». Mas servir a boa causa significa... ser moral. Por isso foi Sócrates o fundador da ética.

Mas o princípio da sofística levaria necessariamente a que o mais cego e dependente escravo dos seus apetites fosse um excelente sofista, capaz de interpretar e adaptar tudo em favor do seu coração bruto. Não há coisa nem causa para a qual não se pudesse encontrar uma «boa razão», para por ela lutar com unhas e dentes.

Por isso Sócrates diz: «tendes de ser puros de coração», se quiserdes que dêem valor à vossa inteligência. Aqui começa o segundo período da libertação intelectual grega, o período da *pureza do coração*. O primeiro tinha chegado ao fim devido à acção dos sofistas, quando estes proclamaram a onipotência do entendimento. Mas o coração continuou a *orientar-se pelo mundo*, continuou a ser escravo do mundo, sempre afectado pelos desejos mundanos. A partir de agora, era preciso educar este coração rude: é a época da *educação do coração*. Mas, como educar o coração? Aquilo que o entendimento, uma das faces do espírito, tinha alcançado — a capacidade de jogar livre e soberanamente com qualquer conteúdo —, será agora também tarefa para o coração: aos seus olhos, tudo o que é *do mundo* será vergonhoso, a ponto de até a família, a comunidade, a pátria, etc., serem rejeitadas pela causa do coração, ou seja, da *bem-aventurança*, da bem-aventurança do coração.

A experiência quotidiana confirma que o entendimento pode ter renunciado há muito tempo a uma coisa pela qual o coração ainda baterá durante muitos anos. Assim também o entendimento dos sofistas tinha dominado de tal modo as velhas forças dominantes que agora bastava escorraçá-las do coração, no qual habitavam imperturbadas, de maneira a que, por fim, nada delas restaria nos homens.

Esta guerra é declarada por Sócrates, e a paz só se fará no dia em que morre o mundo antigo.

Com Sócrates começa a grande prova do coração, todo o seu conteúdo é passado a pente fino. Nos seus últimos e violentos esforços, os Antigos esvaziaram o coração de conteúdos e não deixaram que batesse por mais nada: esta foi a obra dos cépticos. Na época dos cépticos alcançou-se a mesma pureza do coração que os sofistas tinham conseguido por meio do entendimento.

A cultura sofista conseguiu chegar a um ponto em que o entendimento *não se detinha* diante do que quer que fosse; e a céptica levou a que o coração se não deixasse *afectar* pelo que quer que fosse.

Enquanto o ser humano se deixar envolver pelo movimento do mundo e pela sua relação com ele — e isso acontece até ao fim da Antiguidade, porque o seu coração ainda tem de lutar pela libertação das peias mundanas —, não será ainda espírito, porque o espírito é sem corpo e não tem ligação com o mundo e com o corpóreo: para ele, não existe mundo nem dependência da natureza, mas tão-somente espiritualidade e relações espirituais. Por isso o homem teve de tornar-se primeiro frio e despreocupado, completamente independente, tal como a cultura céptica o apresenta, tão indiferente em relação ao mundo que nem a sua derrocada o afectava, antes de poder sentir-se privado de mundo, ou seja, espírito. É este o resultado do gigantesco trabalho dos Antigos: o ser humano passa a tomar consciência de si como ser sem ligações e sem mundo, como *espírito*.

Só agora, quando deixou para trás todos os cuidados com o mundo, ele é para si tudo em tudo, é apenas para si, ou seja, é espírito para o espírito, ou melhor: agora, a sua única preocupação é com o espírito.

Na astúcia de serpente e na inocência de pomba, próprias do cristianismo[†], as duas faces da libertação antiga do espírito, o entendimento e o coração, apresentam-se de tal modo acabadas que reaparecem como novas e modernas, e nem uma nem a outra se deixam confundir pelo que é mundano e natural.

Os Antigos elevaram-se, assim, até às alturas do *espírito*, e procuraram *espiritualizar-se*. Mas o indivíduo que queira agir pelo espírito sentir-se-á atraído para tarefas completamente diferentes daquelas que antes podia assumir, tarefas que ocupam verdadeiramente o espírito, e não apenas o sentido comum (*Sinn*) ou o sentido apurado, a *perspicácia* (*Scharfsinn*), que apenas se esforça por exercer o seu domínio sobre as *coisas*. O espírito só se preocupa com o espiritual, e busca em tudo as «marcas do espírito»: para o espírito *crente*, «tudo vem de Deus» e as coisas só lhe interessam na medida em que revelam esta origem; ao espírito *filosófico* tudo se lhe apresenta com o selo da razão, e só lhe interessa na medida em que consegue descobrir nas coisas essa razão, ou seja, o seu conteúdo espiritual.

Não foi o espírito — que não tem a ver com o não-espiritual, com as *coisas*, mas apenas com a essência que existe por detrás e acima das coisas, com o *pensamento* —, não foi ele que os Antigos exploraram, porque ainda o não tinham. Não, tiveram de lutar primeiro por ele, aspirar a ele, e por isso o aguçaram contra o seu inimigo todo-

[†] Alusão à recomendação de Cristo aos apóstolos, em *Mateus* 10, 16: «Lembra-vos de que eu vos envio como ovelhas no meio de lobos. Sede, pois, prudentes como as serpentes, mas simples como as pombas.»

impoderoso, o mundo sensível (mas que coisa podia, para eles, deixar de ser sensível, se Jervá ou os deuses pagãos estavam ainda a uma enorme distância do «Deus é espírito», se a pátria «celestial» ainda não tinha ocupado o lugar da sensível, etc.): os Antigos aguçaram então o *sentido*, o seu sentido apurado contra o mundo sensível. Ainda hoje os judeus, esses filhos precoces da Antiguidade, não passaram além disso, e, por mais subtis e fortes que sejam a sua inteligência e o seu entendimento, que facilmente termina as coisas e as obriga a servi-lo, não conseguem encontrar aquele *espírito* ao qual *as coisas em nada interessem*.

O cristão tem interesses espirituais porque se pode permitir ser um homem *espiritual*; o judeu nem sequer entende estes interesses na sua pureza, porque para ele é impensável não atribuir *valor nenhum* às coisas. Nunca chega à *espiritualidade* pura, uma espiritualidade como aquela que, no campo religioso, tem expressão na *fé* dos cristãos, uma fé que se legitima por si, isto é, sem obras. A *falta de espiritualidade* afasta definitivamente os judeus dos cristãos, porque o homem espiritual é incompreensível para o desprovido de espírito, do mesmo modo que o desprovido de espírito é desprezível aos olhos do homem espiritual. Os judeus possuem apenas o «espírito deste mundo».

O sentido apurado e profundo dos Antigos está tão longe do espírito e da espiritualidade do mundo cristão como a terra do céu.

Aquele que tiver um espírito livre não se sentirá oprimido e amedrontado pelas coisas deste mundo, porque não lhes dá importância; e se sentir ainda o seu peso, é porque a sua visão é ainda muito estreita e lhes atribui *peso*, o que, evidentemente, quer dizer que ainda se preocupa com a «vida que tanto ama». Aquele que apenas se preocupa em se saber espírito livre e em agir como tal, não se interessará muito com a mesquinhez da sua vida, e nem lhe passa pela cabeça pôr-se a pensar qual a melhor maneira de se organizar para *viver* uma vida verdadeiramente livre e plena de prazer. Os inconvenientes da vida dependente das coisas não o perturbam, porque só vive espiritualmente e só se alimenta do espírito, mas de resto, e quase sem o saber, limita-se a empanturrar-se e a engolir como um animal, e quando a comida lhe faltar morre fisicamente, mas sabe que é imortal como espírito, e que fechará os olhos com uma oração ou um pensamento. A sua vida é uma ocupação permanente com as coisas espirituais, é... *pensamento*, e o resto não lhe interessa. Pode ocupar-se com as coisas do espírito sempre que queira e possa — na oração, na meditação ou no conhecimento filosófico —, mas o fazer é sempre um pensar; por isso é que Descartes, para quem finalmente isto se tornou claro, pôde construir a proposição «penso, logo existo». O que aí se diz é: o meu pensamento é o meu ser ou a minha vida; só vivo quando vivo espiritualmente, só sou real como espírito, ou seja: sou espírito dos pés à cabeça, e nada mais que espírito. O infeliz Peter Schlemihl*, que perdeu a sombra, é o retrato pintado do homem que se tornou só espírito — porque o corpo do espírito não tem sombra. Que diferença, a do mundo dos Antigos! Por mais forte e viril que fosse o seu

comportamento em relação ao poder das coisas, tinham de reconhecer esse poder, e não conseguiram mais do que proteger, o melhor que podiam, a sua *vida* contra esse poder. Só mais tarde reconheceram que a sua «verdadeira vida» não era aquela que eles conduziam em luta contra as coisas do mundo, mas a «do espírito», a vida «apartada» das coisas, e quando se aperceberam disto tornaram-se... cristãos, ou seja, «modernos» e renovadores dos Antigos. A vida apartada das coisas, a vida espiritual, porém, não vai já buscar o seu alimento à natureza, mas «vive apenas de pensamentos», e por isso deixou de ser um «viver» para se tornar... um *pensar*.

Mas não se pense que os Antigos *não tinham pensamentos*, pois também não imaginamos o homem mais espiritual totalmente desprovido de vida. Muito pelo contrário, eles tinham as suas ideias a propósito de tudo, do mundo, dos homens, dos deuses, etc., e mostraram-se muito empenhados em trazer tudo isso à consciência. O que não conheciam era *o* pensamento, embora pensassem em toda a espécie de coisas e «se atormentassem com os seus pensamentos». Compare-se com isto o dito cristão: «Os meus pensamentos não são os vossos pensamentos, e tão certo como o céu ser mais alto do que a terra, assim também os meus pensamentos são mais altos do que os vossos»[†]; e lembre-se o que atrás se disse sobre os nossos pensamentos de criança.

Que busca então a Antiguidade? O verdadeiro *gozo de viver*, o gozo da *vida*! Vistas bem as coisas, a «vida verdadeira».

O poeta grego Simónides* canta: «A saúde é o mais precioso bem dos mortais, a seguir vem a beleza, depois a riqueza adquirida sem manhas, e por fim o gozo dos prazeres mundanos em companhia de amigos jovens.» Tudo isto são as *boas coisas da vida*, alegrias de vida. E que outra coisa buscava Diógenes de Sinope* senão o verdadeiro gozo de viver, que descobriu ser o de ter o mínimo de necessidades? E que outra coisa procurava Aristipo*, que com grande serenidade encontrou esse gozo em todas as situações? O que todos eles buscam é a coragem de viver, a alegria, procuram «viver bem *neste mundo*».

Os estóicos querem dar corpo ao ideal do *sábio*, do homem da *sabedoria de vida*, do homem que *sabe viver* — desejam realizar, assim, uma vida sábia; e encontram esse ideal no desprezo do mundo, numa vida sem evolução, sem crescimento, sem relações amigáveis com o mundo, ou seja, numa *vida isolada*, na vida enquanto vida, e não na vida com os outros: só o estóico *vive* — tudo o resto, para ele, está morto. Pelo contrário, os epicuristas buscam uma vida animada.

Como querem viver bem neste mundo, buscam uma *vida cheia de benesses* (os judeus, em especial uma vida longa, abençoada por filhos e riquezas), a eudemonia, o bem-estar em todas as suas formas possíveis. Demócrito*, por exemplo, faz o elogio da «paz de alma» em que se pode «*viver* tranquilamente, sem medo nem agitação».

[†] Stirner paraftaseia aqui *Isaias* 55, 8.

Pensa, assim, que essa paz será o melhor sustentáculo de uma vida, a melhor garantia de sorte e a melhor maneira de cumprir a jornada desta vida. Mas, como não se consegue libertar do mundo, nomeadamente porque todo o seu esforço se concentra em se libertar dele, portanto numa *rejeição do mundo* — para o que, no entanto, é necessário que aquilo que se pode rejeitar, e é rejeitado, tem de continuar a existir, porque de outro modo não haveria mais nada para rejeitar —, como assim é, ele alcança quando muito um grau extremo de libertação, e a sua diferença em relação aos menos livres é apenas uma questão de grau. Mesmo que alcançasse o grau de insensibilização terrena que apenas tolera o ciciar monótono da palavra «brahma», ainda assim, no essencial, não se distinguiria do homem *sensível*.

A própria atitude viril dos estóicos tem apenas como objectivo resistir e afirmar-se contra o mundo, e a ética dos estóicos (a sua única ciência, já que sobre o espírito não tinham nada a dizer, a não ser como ele se devia comportar para com o mundo, e da natureza — da Física — apenas que o sábio deveria afirmar-se contra ela) não é, por isso, uma doutrina do espírito, mas tão-somente uma doutrina da rejeição do mundo e da auto-afirmação contra o mundo. E esta última consiste na «imperturbabilidade e serenidade da vida», ou seja, na mais típica ideia romana de virtude.

E mais longe não chegaram os romanos (Horácio, Cícero, etc.), que se ficaram por esta *sabedoria de vida*.

O *bem-estar (hedone)* dos epicuristas é a mesma *sabedoria de vida* dos estóicos, apenas mais astuciosa, mais enganadora. A sua doutrina limita-se a ensinar uma diferente forma de *comportamento* para com o mundo, recomendando tão-somente uma atitude inteligente para com ele: o mundo tem de ser enganado, porque é meu inimigo.

Mas serão os *cépticos* que levarão mais longe esta rotura com o mundo. Toda a minha relação com o mundo é «sem valor e sem verdade». Timão* diz: «As sensações e as ideias que retiramos do mundo não contêm qualquer verdade.» «Que é a verdade?», exclama Pilatos. Segundo Pirro*, o mundo não é bom nem mau, nem belo nem frio, etc., estes são apenas *predicados* que eu lhe atribuo. Timão diz ainda: «Em si, nada é, nem bom nem mau, o homem é que *pensa* que assim é»; face ao mundo, o que nos resta é apenas a ataraxia (a impassibilidade) e a afasia (o emudecimento, ou, por outras palavras: a *interioridade* no seu isolamento). Não é já possível «reconhecer no mundo qualquer verdade», as coisas contradizem-se, os pensamentos sobre as coisas não se distinguem (bom e mau são a mesma coisa, de tal modo que aquilo que um acha bom, o outro acha mau); assim sendo, o conhecimento da «verdade» é uma utopia, e o que resta é o *homem sem conhecimento*, o *homem* que não encontra no mundo nada para conhecer, e este homem deixa entregue a si este mundo vazio de verdade, que lhe é totalmente indiferente.

É assim que a Antiguidade trata o *mundo das coisas*, a ordem do mundo, o todo do mundo; mas a essa ordem ou às coisas deste mundo pertencem, não apenas a natureza,

mas também todas as situações em que o homem se vê inserido por obra da natureza, por exemplo a família, a comunidade, em suma, os chamados «laços naturais». Com o *mundo do espírito* nasce depois o cristianismo. O homem que ainda se situa *na defensiva* contra o mundo é o homem antigo, o... *pagão* (categoria em que se inclui também o judeu, enquanto não cristão); o homem que não é guiado por mais nada a não ser a sua «alegria do coração», a sua abnegação e compaixão, o seu... *espírito*, é o homem moderno, o cristão.

Como os Antigos orientaram os seus esforços no sentido da *superação do mundo*, procurando libertar o indivíduo dos laços complexos e enredados das relações com as *outras coisas*, chegaram também, por fim, à própria dissolução do Estado e à preferência por tudo o que fosse privado. A comunidade, a família, etc., enquanto relações *naturais*, constituem obstáculos pesados que restringem a minha *liberdade de espírito*.

2. Os Modernos (*Die Neuen*)

«Se alguém é em Cristo, é uma *nova (neue) criatura*, o antigo passou, vede, tudo se tornou *novo*.»⁴

Dissemos antes: «Para os Antigos, o mundo era uma verdade»; agora teremos de dizer: «para os modernos, o espírito era uma verdade». Mas, num caso como no outro, não podemos esquecer o complemento: uma verdade a cuja não-verdade eles procuraram chegar, e por fim chegaram.

É possível observar no cristianismo um processo semelhante àquele que vimos na Antiguidade, na medida em que, até à época preparatória da Reforma, o *entendimento* permaneceu prisioneiro dos dogmas cristãos, mas no século anterior ao da Reforma se deu um levantamento *sofista* que entrou num jogo herético com todos os artigos da fé. Dizia-se então, especialmente em Itália e na corte romana: se o coração se mantiver na fé cristã, não há razão para o entendimento não desfrutar dos seus prazeres.

Muito antes da Reforma, já os espíritos estavam acostumados a estas «disputas» engenhosas, de tal modo que o Papa e muitos outros, a princípio, só viram no fenómeno Lutero mais uma «disputa de frades». O humanismo corresponde à sofística, e do mesmo modo que, na época dos sofistas, a vida grega tinha alcançado o seu apogeu (no século de Péricles), assim também a época moderna chegou ao seu maior brilho no período do humanismo, ou, como também se poderia dizer, do maquiavelismo (invenção da imprensa, Novo Mundo, etc.). Neste período, o coração estava ainda muito longe de se querer libertar do seu substrato cristão.

⁴ 2 Coríntios 5, 17.

Mas a própria Reforma, tal como Sócrates, levou finalmente a sério o *coração*, e desde então os corações tornaram-se, a olhos vistos... cada vez menos cristãos. Na medida em que, com Lutero, se começou a levar a peito a coisa, este passo da Reforma levaria necessariamente a que também o coração fosse aliviado da pesada carga da fé cristã. O coração, de dia para dia cada vez menos cristão, perde o conteúdo que o mantinha ocupado, até que por fim mais não lhe resta do que uma *cordialidade vazia*, todo o amor ao próximo na sua forma mais geral, o amor *dos* homens, a consciência da liberdade, a «consciência de si».

Só então o cristianismo está completo, porque se tornou árido, decrepito e sem conteúdo. Agora já não há qualquer conteúdo contra o qual o coração se não rebelde, a não ser que, inconscientemente ou sem «consciência de si», permita que ele se insinue. O coração *critica* e aniquila, de coração implacavelmente *impiedoso*, tudo aquilo que se quer intrometer, e é incapaz de qualquer amizade ou amor (a não ser de forma inconsciente ou de surpresa). Que coisa haveria nos homens para ser amada, uma vez que são todos «egoístas» e nenhum o homem em absoluto, isto é, nenhum *apenas espírito*? O cristão ama apenas o espírito — mas onde é que está o indivíduo que realmente seja espírito e nada mais?

Amar de corpo e alma o homem corpóreo não seria já cordialidade «espiritual», seria uma traição à cordialidade «pura», ao «interesse teórico». Porque não se deve confundir a pura cordialidade com aquela bonomia que estende a mão amigavelmente a qualquer um; pelo contrário, a pura cordialidade não é uma entrega de coração em relação a ninguém em particular, é apenas participação teórica, interesse no humano enquanto humano, e não na pessoa. A pessoa é-lhe odiosa, porque é «egoísta», porque não é o homem, uma ideia. Mas só existe interesse teórico em relação à ideia. Para a pura cordialidade ou a pura teoria, os homens só existem para serem criticados, ridicularizados, profundamente desprezados: para elas, não menos que para o padre fanático, eles são apenas «esterco», ou qualquer coisa de semelhante.

Levados até este ponto extremo da cordialidade desinteressada, teremos finalmente de nos dar conta de que o espírito, a única coisa que o cristão ama, não é nada, ou então que o espírito é... uma mentira.

As ideias que avancei, de forma concisa e talvez ainda pouco clara, clarificar-se-ão, esperamos, no que se segue.

Retomemos a herança dos Antigos e façamos com ela, trabalhadores activos que somos, o que com ela... puder ser feito! O mundo está de rastos aos nossos pés, desprezado, muito abaixo de nós e do nosso céu, aonde os seus poderosos braços já não chegam e o seu sopro inebriante dos sentidos, por mais sedutor que o mundo queira ser, só consegue enganar os nossos *sentidos*, mas o espírito — e espírito é a única coisa que verdadeiramente somos —, a esse não consegue ele confundir. Uma vez *para*

lá das coisas, o espírito está também *acima* delas e livre do seu abraço opressor — é o escravo liberto do além. É este o discurso da «liberdade de espírito».

A este espírito (que, depois de muito esforço, se libertou do mundo), ao espírito desprovido de mundo nada mais resta, depois desta perda do mundo e do que é mundano, do que... o espírito e o espiritual.

No entanto, como se limitou a *afastar-se* do mundo para se transformar num ser *dele liberto*, sem verdadeiramente o destruir, o mundo continua a ser para ele um obstáculo inamovível, um ser de descrédito; e como, por outro lado, não conhece nem reconhece nada que não seja espírito e espiritualidade, está condenado a viver eternamente com a nostalgia da espiritualização do mundo, ou seja, com o desejo de o libertar da «ignomínia». É por isso que ele, como um jovem, anda por aí possuído de planos de salvação ou melhoramento do mundo.

Os Antigos serviam, como vimos, a natureza e o mundo, a ordem natural do mundo, mas perguntando sempre a si próprios se não poderiam libertar-se dessa escravidão; e depois de se terem esforçado até ao limite das suas forças, rebelando-se permanentemente, nasceu-lhes com os últimos suspiros o *Deus*, o «dominador do mundo». Todo o seu agir mais não tinha sido do que *sabedoria de mundo*, uma tentativa de chegar ao que estava por detrás do mundo e acima dele. E que coisa é a sabedoria dos muitos séculos que se seguiram? Para lá de que coisa quiseram os modernos chegar? Já não se tratava de descobrir o que estava por detrás do mundo, porque isso já os Antigos o tinham feito, mas por detrás do deus que aqueles lhes deixaram em herança, por detrás do deus «que é espírito», por detrás de tudo aquilo que é do espírito, o espiritual. Mas a actividade do espírito, que explora «até as profundezas da divindade», é a *sapiência divina*, a teologia. Se os Antigos apenas têm para oferecer a sua sabedoria de mundo, os modernos não chegaram nem chegam mais longe do que à sapiência divina. Mais adiante veremos como até as mais recentes invectivas contra Deus mais não são do que o estrebuchar da «sapiência divina», ou seja, insurreições teológicas.

§1. O espírito

O reino dos espíritos é imensamente grande, o espiritual é infinito: vejamos então o que é realmente o espírito, esta herança que os Antigos nos legaram.

Ele nasceu das suas dores de parto, mas eles próprios não conheciam a linguagem do espírito, apenas puderam dá-lo à luz, mas era ele próprio que tinha de falar. Só o «Deus encarnado, o filho do homem» pronuncia pela primeira vez a palavra segundo a qual o espírito, isto é, ele, o Deus, não tem relação com as coisas e o fazer terrenos, mas apenas com o espírito e as relações espirituais.

Será a minha coragem inabalável perante todas as adversidades do mundo, a minha pertinácia e inflexibilidade, espírito no pleno sentido da palavra, só porque o mundo não lhes pode tocar? Sendo assim, esse espírito seria inimigo do mundo, e todo o seu agir se limitaria a escapar à sua dominação! Mas não é assim: ele não será *espírito livre*, mas apenas o «espírito deste mundo», preso a ele, antes de se ocupar única e exclusivamente do *seu* mundo, o espiritual. O espírito é espírito livre, isto é, verdadeiramente espírito, apenas num mundo que lhe seja *próprio*; «neste», no mundo terreno, ele é um estrangeiro. Só através de um mundo espiritual o espírito é verdadeiramente espírito, porque «este» mundo não o compreende e não sabe que fazer com «a rapariga que veio de longe»[†].

Mas, onde é que ele vai buscar este mundo espiritual? Onde, senão a si próprio? Tem de se revelar, e as palavras que pronuncia, as revelações em que se desvela, são o *seu* mundo. Do mesmo modo que um visionário vive apenas nas construções fantásticas que ele próprio cria e aí tem o *seu* mundo, do mesmo modo que um louco gera o seu próprio mundo de sonho, sem o qual ele não seria louco, assim também o espírito tem de criar o seu mundo de fantasmas, não sendo espírito se os não criar.

São, portanto, as suas criações que fazem dele espírito, e nas suas criaturas se reconhece o criador: é nelas que ele vive, elas são o seu mundo.

Mas o que é então o espírito? É o criador de um mundo espiritual! Também em ti e em mim alguém só reconhece espírito quando vê que nós nos apropriámos de algo de espiritual, ou seja, de pensamentos que, ainda que trazidos até nós por outros, só em nós e por nós ganharam vida; enquanto fomos crianças, bem podiam querer aliciá-nos com os mais edificantes pensamentos, mas nós, ou não queríamos, ou não estávamos em condições de os recriar em nós. Assim, também o espírito só é espírito quando cria algo de espiritual: só é real quando se junta ao espiritual, às suas criaturas.

Se reconhecemos o espírito pelas suas obras, teremos agora de perguntar que obras são essas. Ora, as obras ou os filhos do espírito mais não são do que... espíritos.

Se eu tivesse diante de mim judeus, judeus de cepa autêntica, teria de parar já aqui e deixá-los ficar à porta deste mistério, como eles próprios ficaram, há quase dois mil anos, incrédulos e ignaros. Mas como tu, prezado Leitor, não és com certeza judeu de puro sangue — se o fosses não te perderias por estas paragens —, vamos fazer juntos ainda um bom bocado de caminho, até que também tu talvez me voltes as costas, porque eu me rio na tua cara.

Se alguém te dissesse que tu eras só espírito, tocarias no teu corpo e não acreditarias no que te estavam a dizer. E responderias: É claro que *tenho* espírito, mas não existo apenas como espírito, sou um ser humano de carne e osso. Irias estabelecer uma

[†] «Das Mädchen aus der Ferne» («A rapariga que veio de longe») é o título de um poema de Schiller, escrito em 1796 e geralmente interpretado como uma alegoria da própria poesia.

distinção entre *ti* e o «teu espírito». Mas o outro respondia: ainda que agora estejas preso ao teu corpo, o teu destino é tornares-te um dia «espírito de bem-aventurança»; e seja qual for a ideia que tenhas deste espírito, uma coisa é certa: quando morreres, vais deixar este corpo, mas tu, isto é, o teu espírito, permanecerá para a eternidade. Assim sendo, o teu espírito é o que há de eterno e verdadeiro em ti, o corpo é apenas uma morada deste mundo, que podes abandonar e talvez até trocar por outra.

Agora acreditarás nele! Por agora, é certo, *tu* não és apenas espírito, mas quando um dia tiveres de deixar o teu corpo mortal, terás de te desvincular sem o corpo, e por isso é necessário precaveres-te e cuidar a tempo do teu verdadeiro eu. «De que serviria ao homem conquistar todo o mundo, se a sua alma sofresse?»[†]

Mas suponhamos que as dúvidas levantadas ao longo do tempo contra os princípios da fé cristã te levaram a perder a fé na imortalidade do teu espírito. Num desses princípios, porém, tu não tocaste, e continuas a acreditar sem reservas nessa verdade: a de que o espírito é a melhor parte de ti e que o espiritual tem mais direitos sobre ti do que qualquer outra coisa. Apesar de todo o teu ateísmo, no teu zelo contra o *egoísmo* encontras-te com os que crêem na imortalidade.

Mas, quem é para ti o egoísta? Um ser humano que, em vez de viver para uma ideia, ou seja, uma causa espiritual, sacrificando a ela os seus interesses pessoais, serve estes últimos. Um bom patriota, por exemplo, sacrifica-se no altar da pátria. E não se pode negar que a pátria seja uma ideia, porque não há pátria nem patriotismo para os animais incapazes de espírito e para crianças ainda sem espírito. Ora, se alguém não revelar ser um bom patriota, está a revelar o seu egoísmo em relação à pátria. E o mesmo se passa em inúmeras outras situações: aquele que, na sociedade humana, tira vantagem de um privilégio, peca de forma egoísta contra a ideia da igualdade, aquele que exerce a tirania é apodado de egoísta contra a ideia da liberdade, etc.

É por isso que tu desprezas o egoísta, porque ele remete para segundo plano o espiritual para privilegiar o pessoal, e pensa em si quando tu esperarias vê-lo agir por amor a uma ideia. A diferença entre vós dois é que tu colocas no centro o espírito, e ele, a si próprio; ou que tu divides o teu eu ao meio e elevas o teu «verdadeiro eu», o espírito, a senhor do resto, a que não atribuis valor, enquanto ele não quer saber de tais divisões e segue *a seu bel-prazer* interesses espirituais e materiais. Tu achas que só fazes guerra àqueles que não têm qualquer interesse espiritual, mas na verdade amaldiçoas todos aqueles que não vêm no interesse espiritual o seu «verdadeiro e supremo» objectivo. E levas o serviço a esta dama ao ponto de afirmar que ela é a única beldade do mundo. Não vives para *ti*, mas para o teu *espírito* e para o que é próprio dele, ou seja, as ideias.

[†] Referência às condições necessárias para se ser discípulo de Jesus: cf. *Matheus* 16, 26.

Como o espírito apenas existe se criar algo de espiritual, vejamos então qual foi a sua primeira criação. Uma vez concretizada esta, o que se segue é a reprodução natural de uma série de criações; também no mito apenas os primeiros seres humanos precisaram de ser criados, o género humano que veio depois reproduziu-se por si. A primeira criação, pelo contrário, tem de sair «do nada», isto é, para a concretizar, o espírito dispõe apenas de si próprio; ou melhor, nem de si próprio dispõe, tem de se criar a si próprio: por isso, a sua primeira criação é ele próprio, *o espírito*. Por mais místico que isto pareça, é de facto uma experiência quotidiana. Serás tu um ser pensante antes de pensares? Ao criares o primeiro pensamento, crias-te a ti próprio, o pensador; pois não pensas antes de pensares um pensamento, ou seja, antes de o teres. Não será o teu cantar que te faz cantor, o teu falar que te faz ser falante? Então também só a produção de algo de espiritual te torna espírito.

Ora, tal como tu *te* distingues do pensador, do cantor, do falante, não menos te distingues do espírito, e sentes claramente que és mais qualquer coisa do que apenas espírito. Acontece, porém, que, tal como o eu pensante, no entusiasmo do pensar, se esquece de que é capaz de ver e ouvir, assim também o entusiasmo do espírito se apoderou de ti e tu aspiras agora com todas as forças a ser apenas espírito, a anulares-te no espírito. O espírito é o teu *ideal*, o não alcançado, a transcendência: o espírito é o nome do teu... deus, e «Deus é espírito».

Tu és um fanático contra tudo o que não é espírito, e por isso te insurges contra *ti próprio* por não conseguires livrar-te de um resto de matéria não espiritual. Em vez de dizeres: «*Eu sou mais* do que espírito», dizes, num acto de contrição: «Eu sou menos do que espírito, e só posso imaginar o espírito, o espírito puro ou o espírito que é apenas espírito; mas não sou esse espírito, e como não o sou, um outro o será, e a esse chamo 'Deus'».

É da natureza da coisa: o espírito que tenha de existir como espírito puro tem de ser transcendente. Como eu não posso sê-lo, ele só pode existir *fora* de mim; como um ser humano não pode subsumir-se plenamente no conceito de «espírito», o espírito puro, o espírito enquanto tal, só pode existir fora do homem, para lá do mundo dos humanos, não pode ser deste mundo, mas é do reino dos céus.

Só com base neste dualismo em que eu e o espírito estamos envolvidos, só porque eu e o espírito não são um nome para a mesma coisa, mas nomes diferentes para coisas muito diversas, só porque o eu não é espírito e o espírito não é o eu, só por estas razões se explica, de forma totalmente tautológica, a necessidade de o espírito ter a sua morada no além, ou seja, de ser Deus.

Mas tudo isso também mostra como a liberdade que Feuerbach⁵ se esforçou por nos dar é puramente teológica, isto é, plena de sabedoria divina. Ele diz nomeadamente

⁵ *Das Wesen des Christentums* [L. Feuerbach, *A Essência do Cristianismo*], 2.^a ed. aumentada (Leipzig, 1843).

que nós apenas nos enganámos no conhecimento da nossa própria essência, e por isso a procurámos no além; mas agora que tomamos consciência de que Deus é apenas a nossa essência humana, teremos de a reconhecer de novo como coisa nossa e transferi-la do além para este mundo. Ao Deus que é espírito chama Feuerbach «a nossa essência». Mas poderemos nós aceitar tal coisa? Que a «nossa essência» seja posta em oposição a *nós*, que sejamos divididos num eu essencial e outro não-essencial? Não regressaremos assim àquela triste situação de nos vermos banidos de nós próprios?

O que é que nós ganhamos ao transferir o divino, para variar, de fora de nós para dentro de nós? *Somos nós* aquilo que é em nós? Somo-lo tão pouco como somos aquilo que está fora de nós. Eu sou tão pouco o meu coração como sou a amada do meu coração, esse meu «outro eu». Precisamente por não sermos o espírito que vive em nós é que temos de o fazer sair para fora de nós: ele não era nós, não formava uma unidade connosco, e por isso nós não podíamos conceber a sua existência a não ser fora de nós, para além de nós, no além.

Feuerbach apropria-se com a força do *desespero* de todo o conteúdo do cristianismo, não para o deitar fora, mas para o trazer a si, para, num último esforço, retirar ao céu aquilo por que tanto ansiara e que sempre esteve tão longe, guardando-o para sempre em si. Não é mesmo um gesto de radical desespero, uma decisão de vida ou de morte? E não é ao mesmo tempo a nostalgia e o desejo cristãos do além? O herói antigo não quer partir para o além, mas trazer o além até si e obrigá-lo a tornar-se deste mundo! E desde então não anda toda a gente a gritar, com maior ou menor consciência disso, que o importante é «este mundo», que o céu tem de descer à terra e ser vivido já aqui?

Confrontemos brevemente o ponto de vista teológico de Feuerbach com a nossa contradição. «A essência do homem é o *ser supremo* do homem; o ser supremo, é certo, é designado pela religião como *Deus* e visto como um ser *objectivo*, mas na verdade ele é apenas a essência do próprio homem; por isso, o ponto de viragem da história universal é aquele que, a partir de agora, nos permite afirmar que *Deus* deixará de aparecer ao homem como Deus, para lhe aparecer como homem.»⁶

A isto, nós respondemos: «O ser supremo é, na verdade, a essência do homem, mas é-o precisamente por ser a sua *essência*, e não ele próprio; por isso, é perfeitamente indiferente vê-lo fora dele como 'Deus' ou querer encontrá-lo nele e chamar-lhe 'essência do homem' ou 'o homem'. *Eu* não sou, nem Deus, nem o homem, nem o ser supremo nem a minha essência, e por isso, no fundamental, é indiferente se penso a essência em mim ou fora de mim. De facto, nós pensamos sempre o ser supremo num duplo além, o interior e o exterior: pois o 'espírito de Deus' é, na concepção cristã, também 'o nosso espírito' e 'mora em nós'⁷. Mora no céu e mora em nós; nós, coitados, somos

⁶ Veja-se, por exemplo, *Das Wesen des Christentums* [ed. cit.], p. 402.

⁷ Veja-se, por exemplo: *Romanos* 8-9; *I Coríntios* 3, 16; *João* 20, 22; e inúmeras outras passagens.

apenas a sua 'morada', e quando Feuerbach destrói a morada divina do espírito e o obriga a mudar-se de armas e bagagens cá para baixo, nós, a sua morada terrena, vamos ficar muito superlotados».

Mas, depois desta digressão (que, se nos tivéssemos proposto seguir uma via mais sistemática, teríamos de deixar para futuras páginas, para evitar repetições), vamos voltar à primeira criação do espírito, que é o próprio espírito.

O espírito é então uma coisa, e eu sou outra. Mas, o que é essa outra coisa?

§ 2 Os possessos

Alguma vez viste um espírito? «Não, eu não, mas a minha avó sim.» Pois é, comigo acontece o mesmo: eu próprio nunca vi nenhum, mas à minha avó estavam sempre a atravessar-se-lhe no caminho, e, como confiamos na honestidade da nossa avó, também acreditamos na existência de espíritos.

Mas não tivemos nós também avôs, e não encolhiam eles os ombros de cada vez que a avó falava dos seus fantasmas? Pois é, eram mesmo homens ímpios, que muito prejudicaram a nossa boa religião, aqueles iluministas! Ainda havemos de sentir as consequências disso! Que coisa explicará esta viva crença nos fantasmas, senão a crença na «existência de seres espirituais em geral»? E esta última não sofrerá um lamentável abalo se se permitir que esses insolentes adeptos da razão comecem a atacar a primeira? Os românticos sentiram bem como a própria crença em Deus sofreu um rude golpe com a recusa da crença em espíritos e fantasmas; e procuraram colmatar as suas funestas consequências, não só fazendo renascer o mundo dos contos de fadas, mas, por fim, especialmente com os seus «mundos superiores que invadem o nosso», mundos de sonâmbulos, videntes de Prevorst, etc. Os crentes ingénuos e os padres da Igreja nem sonhavam que a crença nos fantasmas iria abalar os fundamentos da religião, que, desde então, paira no ar sem apoio. Àqueles que já não acreditavam em fantasmas, bastava-lhes prosseguir de forma consequente a sua incredulidade, para constatar que por detrás das coisas não há nenhum ser particular, nem fantasma nem — o que, ingenuamente, o uso das palavras toma por sinónimo — «espírito».

«Os espíritos existem!» Olha para o mundo à tua volta e diz lá se não há um espírito que te olha a partir de todas as coisas. Da flor, pequena e delicada, fala contigo o espírito do criador que lhe deu a sua forma maravilhosa; as estrelas manifestam o espírito que as ordenou, dos cumes das montanhas sopra o espírito do sublime, das águas sobe o sussurro de um espírito da nostalgia, e... dos seres humanos milhões de espíritos nos falam. As montanhas podem afundar-se, as flores secar, as constelações ruir, os homens morrer — mas que importa o fim destes corpos visíveis? O espírito, o «invisível», é eterno!

É verdade, o mundo está cheio de espectros! Mas, há espectros só *nele*? Não, ele próprio é espectral, misterioso e inquietante em tudo, é o corpo, ilusório e móvel, de um espírito, é uma assombração. E que outra coisa será um fantasma, senão um corpo aparente, mas um espírito real? Ora, o mundo é «vão», é «nulo», é apenas «aparência» que ilude; a sua verdade é apenas o espírito; ele é o corpo ilusório de um espírito.

Se olhares para perto ou para longe, estás rodeado por um *mundo espectral*: estás sempre a testemunhar «aparições» ou visões. Tudo aquilo que vês é apenas a aparência de um espírito que informa as coisas, é uma «aparição» espectral, o mundo é para ti apenas um «mundo de aparências» por detrás do qual o espírito anda à solta. Tu «vês espíritos».

Estarás por acaso a pensar em te comparar aos Antigos, que viam deuses em tudo? Deuses, meu caro moderno, não são espíritos; os deuses não reduzem o mundo a mera aparência, não o espiritualizam.

Mas, para ti, todo o mundo está espiritualizado, tornou-se um fantasma cheio de enigmas. Por isso, não te admires se em ti próprio não encontras mais que um espectro. O teu espírito não é um fantasma do teu corpo? E não é aquele o verdadeiro e o real, e este apenas o «transitório e nulo», ou simples «aparência»? Não somos nós todos fantasmas, seres estranhos que esperam pela «redenção», ou seja, «espíritos»?

Desde que o espírito apareceu neste mundo, desde que «o Verbo se fez carne»[†] que o mundo se espiritualizou, se encantou, se espectralizou.

Tu tens espírito porque tens pensamentos. O que são os teus pensamentos? Seres espirituais. Então não são coisas? Não, são o espírito das coisas, o essencial de todas as coisas, o que elas têm de mais íntimo, a sua... ideia. Então o que tu pensas não é apenas o teu pensamento? Pelo contrário, é o que há de mais real, o verdadeiramente verdadeiro do mundo: é a verdade em si — se eu pensar de forma verdadeira, penso a verdade. Posso, é certo, enganar-me e *não reconhecer* a verdade; mas se *conheço* de forma verdadeira, então o objecto do meu conhecimento é a verdade. Sendo assim, tudo o que sempre procuras é conhecer a verdade? Para mim, a verdade é sagrada. Pode acontecer que eu ache uma verdade imperfeita e a substitua por outra, mas a verdade, essa não posso suprimi-la. Eu *acredito* na verdade, e é por isso que a minha busca se orienta para ela; não há nada acima dela, ela é eterna.

Sagrada e eterna é a verdade, ela é o sagrado, o eterno. Mas tu, que te deixas possuir e guiar por este sagrado, tu próprio serás consagrado. E o sagrado não é para os teus sentidos, não. Se te deixares levar pelos sentidos nunca o descobrirás, porque ele está destinado à tua fé, ou melhor ainda, ao teu *espírito* — pois ele próprio é matéria espiritual, um espírito, um espírito para o espírito.

[†] Cf. *João* 1, 14.

Não é nada fácil eliminar o sagrado, contrariamente ao que hoje afirmam alguns, que deixaram de pronunciar esta palavra «inconveniente». Se me *insultarem* chamando-me «egoísta», ainda que apenas por uma única razão, ainda me resta o pensamento de qualquer outra coisa que devo servir mais do que a mim próprio, e que deve ser para mim mais importante do que tudo o resto, em suma, qualquer coisa na qual eu possa procurar a minha verdadeira salvação, uma coisa... «sagrada». Ainda que esse sagrado pareça ser muito humano, ainda que seja o humano propriamente dito, isso não lhe retira o seu carácter sagrado, quando muito transforma-o de sagrado transcendente em sagrado terreno, de divino em humano.

O sagrado só existe para o egoísta que não se reconhece, para o *egoísta involuntário*, para aquele que se coloca sempre em primeiro lugar sem, no entanto, se considerar o ser supremo, que só serve a si próprio e ao mesmo tempo pensa servir a um ser superior, que não conhece nada acima de si e todavia anseia por algo de superior, em suma, para o egoísta que não quer ser egoísta e se rebaixa, ou seja, combate o seu egoísmo, mas ao mesmo tempo só se rebaixa «para poder ser elevado», que o mesmo é dizer, para satisfazer o seu egoísmo. Como quer deixar de ser egoísta, procura no céu e na terra seres superiores a quem servir e a quem se sacrificar; mas, por mais que se sacuda e mortifique, ao fim e ao cabo tudo o que faz fá-lo tão-somente por interesse pessoal e o seu famigerado egoísmo nunca o abandona. Por isso lhe chamo o egoísta involuntário.

Os seus afanosos esforços para se libertar de si mais não são do que o impulso incompreendido de dissolução de si. Se estiveres preso ao teu passado, tens de falar hoje porque palraste ontem⁸, não podes mudar a cada momento: e sentes que tens os grilhões do escravo e estás paralisado. Por isso, em cada minuto da tua existência há um minuto novo do futuro que te acena, e ao evoluíres afastas-te «de ti», ou seja, do teu eu do momento. Aquilo que tu és em cada instante é criação tua, e tu, o criador, não queres nem deves perder-te na tua «criatura». Tu próprio és um ser superior a ti, superas-te a ti mesmo. Mas o que tu, enquanto egoísta involuntário, desconheces, é que *tu* és aquele que é superior a ti, ou seja, que não és apenas criatura, mas também o teu criador; e é por isso que o «ser superior» é para ti um... estranho. Todo o ser superior, como a verdade, a humanidade, etc., é um ser *acima* de nós.

A estranheza é uma marca do «sagrado». Em tudo o que é sagrado há qualquer coisa de «inquietante», isto é, estranho, que não nos é familiar e não nos aquieta. Aquilo que é sagrado para mim, não é *meu*; e se, por exemplo, a propriedade dos outros não fosse sagrada para mim, eu via-a como *minha*, e na primeira ocasião apropriava-me dela; se, por outro lado, o rosto do imperador chinês é sagrado para

⁸ *Como eles tocam, os padrecas, e tão bem, / Para o porvinho acorrer e paltrar, hoje como ontem. / Não digam mal dos padres! Eles sabem do que nós precisamos: / Fica tão feliz quem paltra amanhã como palrou hoje!* [J. W. Goethe, *Epigramas de Veneza*, 11.

mim, ele será estranho ao meu olhar, e eu fecho os olhos de cada vez que ele aparece.

Mas por que razão não será sagrada uma verdade matemática incontroversa, a que poderíamos mesmo, no sentido corrente do termo, chamar eterna? Porque não é uma verdade revelada, não é a revelação de um ser superior. Se entendermos por reveladas apenas as chamadas verdades religiosas, enganamo-nos redondamente e desconhecemos totalmente toda a amplitude do conceito de «ser supremo». Os ateus troçam do ser superior, também adorado sob o nome de «supremo» ou *être suprême*, e deitam por terra todas as «provas da sua existência», sem se aperceberem de que, por necessidade de um ser superior, se limitam a destruir o velho para dar lugar a um novo. Não será «o homem» um ser superior ao homem individual? E as verdades, direitos e conceitos que derivam desse conceito não são adoradas como manifestações reveladas desse mesmo conceito, tendo por isso de ser vistas como... sagradas? De facto, ainda que tivéssemos de voltar a acabar com alguma verdade que parecesse ter-se manifestado através deste conceito, isso só revelaria um mal-entendido da nossa parte, sem afectar minimamente o conceito de sagrado, sem retirar a sua natureza sagrada àquelas verdades que, «de direito próprio», têm de ser vistas como revelações dele. O homem está para lá de todo o indivíduo e, sendo «a sua essência», de facto não é a *sua* essência, que será tão individual como o próprio indivíduo; aquela outra é, na verdade, um ser geral e «superior», para os ateus mesmo «o ser supremo». E, do mesmo modo que as revelações divinas não foram escritas pelo punho do próprio Deus, mas manifestadas através dos «instrumentos do Senhor», também este novo ser supremo não escreve as suas revelações, antes fá-las chegar ao nosso conhecimento através dos «homens verdadeiros». A nova essência, porém, trai uma natureza ainda mais espiritual do que o velho Deus, porque este era ainda representado com forma corpórea, enquanto a nova mantém intacta toda a sua espiritualidade e não lhe atribuído nenhum corpo material. E, apesar disso, não lhe falta completamente corporeidade, que é ainda mais aliciante porque parece mais natural e mundana: consiste, nada mais nada menos do que em todo o homem com corpo ou simplesmente na «humanidade» ou «todos os seres humanos». Vemos como se tornou outra vez sólida e muito popular a spectralidade do espírito manifestada num corpo ilusório.

Sagrado é então o ser supremo e tudo aquilo em que ele se revela e revelará. santificados são todos aqueles que reconhecem este ser supremo e aquilo que é seu: seja, as suas revelações. O sagrado, por sua vez, santifica os seus adoradores, que através do próprio culto, se tornam também santos, do mesmo modo que tudo aquilo que eles fazem é sagrado: sagrados são a vida, o pensamento e a acção, a imaginação e as aspirações, etc.

† Em francês no original.

Aquilo que é adorado como ser supremo só pode ser discutido com sentido enquanto até os seus mais ferozes adversários reconhecerem o postulado fundamental de que existe um tal ser, a quem é devido culto e serviço. Se alguém sorrisse desdenhosamente perante toda esta luta por um ser supremo — por exemplo, um cristão face ao duelo de palavras entre um xiita e um sunita ou de um brâmane com um budista —, isso significaria que ele não aceita a hipótese de um ser supremo, e toda a disputa cairia pela base como um jogo sem finalidade. Para aquele que nega o ser supremo, é indiferente se esse ser supremo é o deus uno ou o deus da trindade, se o deus luterano ou o *être suprême* ou Deus sem mais, ou se ele é «o homem»; pois, aos seus olhos, aqueles servidores de um ser supremo são todos... gente devota: e o mais aguerrido dos ateus não o é menos do que o mais crente dos cristãos.

No topo da esfera do sagrado está, pois, o ser supremo e a fé nele, o nosso «espírito santo».

Os espectros

Com os fantasmas, entramos no reino dos espíritos, no reino das *essências*.

Aquilo que assombra o universo, e aí manifesta o seu modo de ser oculto e «insondável», é precisamente esse misterioso espectro a que chamamos ser supremo. E o que durante milénios os homens fizeram foi tentar desvendar este *espectro*, *entendê-lo*, descobrir nele a *realidade* (provar a «existência de Deus»). E torturaram-se com essa terrível impossibilidade, com esse trabalho infindo de Danaides* que foi o de transformar o espectro em não-espectro, o irreal em real, o *espírito* em pessoa completa e com *corpo*. Por detrás do mundo existente buscavam «a coisa em si», a essência, buscavam por detrás da *coisa* a *não-coisa*, o absurdo (*das Unding*).

Quando vamos ao *fundo* de uma coisa, ou seja, quando buscamos a sua *essência*, muitas vezes encontramos coisas muito diferentes do que ela *parece* ser: um discurso delíco doce e um coração mentiroso, palavras pomposas e pensamentos mesquinhos, etc. Ao dar mais importância à essência, estamos a reduzir a simples *aparência*, a ilusão, o fenómeno até aí ignorado. A essência do mundo, aparentemente tão atraente e admirável, é, para aquele que desce aos seus fundos, a sua... vanidade: a vanidade é a essência do mundo (o movimento do mundo). Quem é religioso não se preocupa com as aparências ilusórias nem com os fenómenos vãos, mas olha para a essência, e nela encontra... a verdade.

As essências que resultam de certos fenómenos são más, enquanto aquelas que resultam de outros são boas. A essência da sensibilidade (*Gemüt*) humana, por exemplo, é o amor, a essência da vontade humana é o bem, a do seu pensamento é a verdade, etc.

Aquilo que, a princípio, era visto como a existência, o mundo e coisas afins, é agora mera aparência, e aquilo que *verdadeiramente existe* é, pelo contrário, a essência, cujo reino se enche de deuses, espíritos, demónios, ou seja, de boas ou más essências, de bons ou maus seres (*Wesen*). Só este mundo às avessas, o mundo das essências, existe agora de verdade. O coração humano pode ser sem amor, mas a sua essência existe, o deus «que é amor»; o pensamento humano pode afundar-se no erro, mas a sua essência, a verdade, existe: «Deus é a verdade», etc.

Conhecer e aceitar as essências e nada mais que as essências, é isso a religião: o seu reino é um reino de essências, de espectros e de fantasmas.

O impulso para tornar o espectro palpável, ou para concretizar o absurdo, gerou um *fantasma corpóreo*, um fantasma ou um espírito com um corpo real, um fantasma encorpado. Como se martirizaram os mais vigorosos e geniais cristãos para entender esta aparição espectral! Mas não ultrapassaram a contradição de duas naturezas, a divina e a humana, ou seja, a espectral e a sensível: restou o mais estranho espectro jamais visto, uma coisa absurda e monstruosa (*ein Unding*). Nunca um fantasma martirizou mais a alma, nenhum xamã, por mais que espicace o corpo até ao furor louco e aos espasmos destruidores dos nervos, para banir o espectro, pode suportar um sofrimento anímico como aquele que os cristãos sofreram por obra daquele incompreensível fantasma.

Mas com Cristo veio também a lume a verdade da coisa: o verdadeiro espírito, ou o verdadeiro fantasma, é... o homem. O espírito *corpóreo* ou «encorpado» é precisamente o homem: ele próprio é o ser de horror e, ao mesmo tempo, a aparência e a existência ou o ser-aí desse ser. A partir de então, o homem já não tem horror dos fantasmas *fora* de si, mas de si mesmo: assusta-se consigo próprio. No fundo do seu peito vive o *espírito do pecado*, até o mais leve *pensamento* (que é também um espírito) pode ser um *demónio*, etc. O fantasma vestiu um corpo, o deus tornou-se homem, mas o homem é agora, ele mesmo, o terrível espectro que ele procura superar, banir, compreender, que ele quer tornar real e pôr a falar: o homem é... *espírito*. O corpo pode secar, se se salvar o espírito: porque o espírito é o que há de mais importante, e toda a atenção se concentra sobre a «salvação da alma» ou do espírito. O homem tornou-se um fantasma para si próprio, um espectro sinistro ao qual até foi atribuído um lugar no corpo (vejam-se as disputas sobre o lugar da alma, se é na cabeça, etc.).

Tu não és para mim nem eu sou para ti um ser superior. E, apesar disso, pode estar escondido em cada um de nós um ser superior que suscita a veneração mútua. Para chamar já as coisas pelo seu nome mais universal, pode dizer-se que em ti e em mim habita o homem. Se eu não visse em ti o homem, que coisa poderia levar-me a respeitá-lo? É certo que tu não és o homem na sua forma verdadeira, apenas um invólucro mortal dele, do qual ele pode sair sem deixar de ser ele; mas, por agora, este ser universal e superior vive em ti; e como um espírito imortal assumiu em ti um corpo mortal, com o que a tua forma é apenas uma forma «adquirida», tu representas para

mim um espírito que se manifesta, se manifesta em ti sem estar ligado ao teu corpo e à sua aparência específica, ou seja... um espectro. Por isso eu te não vejo como um ser superior, mas respeito apenas aquele ser superior que «circula» em ti: «respeito em ti o homem». Isto é qualquer coisa que os Antigos não encontravam nos seus escravos, e o ser superior, «o homem», tinha ainda um lugar diminuto. O povo é um ser superior ao indivíduo e, tal como o homem ou o espírito humano, um espírito que assombra cada um dos indivíduos: o espírito do povo (*Volksgeist*). Por isso eles veneravam este espírito, e só na medida em que servia este espírito ou outro a ele semelhante, por exemplo, o espírito familiar, etc., o indivíduo podia ter alguma importância; só em função de um ser superior, do povo, se atribuía algum valor a um «membro do povo». Do mesmo modo que tu és para nós sagrado através do «homem» que em ti se aloja, naqueles tempos era-se sagrado devido à mediação de um qualquer ser superior, como o povo, a família e outros. Desde sempre, a veneração só se deu em função de um qualquer ser superior, só nos atribuem importância enquanto espectros ao serviço de uma pessoa santificada, ou seja, protegida e reconhecida. Mas quando eu te dou o meu afecto, porque te amo, porque o meu coração encontra em ti alimento, e o meu desejo satisfação, isso não acontece em nome de nenhum ser superior cujo corpo santificado tu sejas, nem por eu descobrir em ti um fantasma, um espírito que se manifesta, mas tão-somente por prazer egoísta: aquilo a que eu dou valor és tu próprio com o teu modo de ser, porque o teu ser não é um ser superior, não é superior a ti, nem mais universal, é apenas como tu próprio, porque tu és esse ser.

Mas não é apenas o homem que está assombrado, tudo sofre de assombração. O ser superior, o espírito que tudo anima, ao mesmo tempo não está ligado a nada — apenas se «manifesta» nas coisas. Há espectros em todos os cantos!

Seria agora altura de deixar desfilar ante os nossos olhos todos estes espíritos que nos assombram, se eles não tivessem de regressar mais adiante, para se desvanecerem diante da força do egoísmo. Por isso, mencionaremos apenas alguns deles a título de exemplo, para passarmos de seguida à questão do nosso comportamento em relação a eles.

Sagrado é, acima de tudo, por exemplo, o «espírito santo», sagrada é a verdade, sagrados a justiça, a lei, a boa causa, a majestade, o casamento, o bem comum, a ordem, a pátria, etc.

As obsessões

Cuidado, rapaz, tens a cabeça cheia de fantasmas, tens obsessões a mais! Imaginas coisas grandiosas e inventas todo um mundo de deuses à tua disposição, um reino de espíritos que te chama, um ideal que te acena. Tens uma ideia fixa!

É não penses que estou a brincar ou a falar por metáforas quando considero os homens presos a esta ideia do superior (de facto, quase toda a humanidade, porque a maior parte é deste tipo) como verdadeiros loucos, loucos de manicómio. O que é afinal isso de uma «ideia fixa»? É uma ideia à qual uma pessoa se subjugou. Se reconhecerdes nessa ideia fixa um sinal de loucura, meteis o escravo dela num manicómio. Mas não serão também «ideias fixas» a verdade da fé de que se não duvida, a majestade — por exemplo, do povo — em que não se pode tocar (e quem o fizer comete crime de lesa-majestade), a virtude, contra a qual o censor não deixará passar nem uma palavra, para que a moralidade permaneça intacta, etc.? E não o será toda a conversa fiada — por exemplo, da maior parte dos jornais —, o blá-blá dos alienados que sofrem das ideias fixas da moralidade, da legalidade, da cristandade, etc., e só andam por aí em liberdade porque o manicómio aonde vão parar ocupa um espaço tão grande? Toque-se na ideia fixa de um desses alienados, e quem o fizer terá imediatamente de se precaver contra a resposta traiçoeira desses loucos. Pois também noutra coisa estes grandes loucos se parecem com os pequenos: atacam traiçoeiramente aqueles que tocam nas suas ideias fixas. Começam por lhes roubar a arma, a palavra livre, e depois caem sobre eles de garras afiadas. Não há dia que não ponha a nu a cobardia e a sede de vingança destes loucos, e o povo estúpido aclama a sua actuação. É preciso ler os jornais deste tempo e ouvir falar o filisteu para nos convenceremos de uma verdade terrível, a de que estamos metidos num manicómio cheio de loucos. «Não deves chamar louco ao teu irmão, senão...»[†] Mas eu não tenho medo desta maldição, e digo: os meus irmãos são doidos varridos. Se um pobre diabo encerrado num manicómio está dominado pela ideia louca de ser Deus-pai, o imperador do Japão, o espírito santo, etc., ou se um burguês acomodado imagina que o seu destino é o de ser um bom cristão, um protestante crente, um cidadão leal, um homem virtuoso, etc. — ambas as coisas são uma e a mesma «ideia fixa». Quem nunca tentou nem ousou não ser um bom cristão, nem um protestante crente, nem um homem virtuoso, etc., ficou *preso* na credence, dependente da virtuosidade, etc. Os escolásticos filosofavam apenas *adentro* da fé da Igreja, o papa Bento XIV* escreveu grossos livros *adentro* da superstição papista sem alguma vez duvidar dessa crença, os escritores enchem fólios e fólios sobre o Estado sem pôr em questão a ideia fixa do Estado, os nossos jornais regurgitam de política porque vivem na ilusão de que o homem nasceu para ser um *zóon politikón*^{††}; e do mesmo modo os súbditos vegetam na sujeição, os homens virtuosos na virtude, os liberais na «humanidade», etc., sem jamais submeterem à faca cortante da crítica estas suas ideias fixas. Persistentes e inamovíveis como o delírio de um louco.

[†] Cf. *Matens* 5, 22.

^{††} Um «animal político», ou da *polis* (cf. Aristóteles, *Política* 1253 a3).

aquelas ideias assentam em base firme, e quem delas duvida comete um *sacrilégio!* A ideia fixa é, na verdade, o que há de mais verdadeiramente sagrado!

Encontramos nós apenas gente possesora do demónio, ou será que vêm ao nosso encontro outro tipo de *possessos*, obcecados pelo bem, pela virtude, a moralidade, a lei ou outro qualquer «princípio»? As possessões diabólicas não são as únicas. Sobre nós age Deus e age o diabo: a acção do primeiro é da ordem da «graça», a do segundo é diabólica. Possessos são aqueles que se *fixam* nas suas opiniões.

Se não vos agrada a palavra «possesso», podeis substituí-la por convencido, ou então, e dado que é o espírito quem vos vence e possui, e é dele que vem toda a «inspiração», por... entusiasmo espiritual. Por mim, acrescentarei que o entusiasmo perfeito — porque não nos podemos ficar por indecisões e meias-tintas — se chama fanatismo.

É nos mais cultos que mais se encontra o *fanatismo*, porque o homem é culto a partir do momento em que se interessa pelas coisas espirituais, e este interesse pelo espiritual, se for vivo, é precisamente o *fanatismo*, e tem de o ser: é um interesse fanático pelo sagrado (*fanum*[†]). Veja-se só o que se passa com os nossos liberais, olhe-se para o jornal *Sächsische Vaterlandsblätter**, ouça-se o que Schlosser* aí diz: «A sociedade de Holbach* era um verdadeiro antro de conspiração contra a doutrina tradicional e o sistema vigente, e os seus membros eram tão fanáticos na sua impiedade como os monges e os padres, os jesuítas e os pietistas, os metodistas e as sociedades missionárias e bíblicas na rigidez do seu serviço religioso e da sua ortodoxia.»⁹

Repare-se no modo como se comporta um «homem moral», que hoje em dia acha que já resolveu o problema de Deus e rejeita o cristianismo como coisa do passado. Se lhe perguntarem se alguma vez duvidou de que a cópula entre irmão e irmão é incesto, de que a monogamia é a verdade do matrimónio, de que a piedade é um dever sagrado, etc., a simples ideia de alguém poder tocar na sua irmã como mulher provocará nele um arrepio moral. E de onde vem esse arrepio? Vem do facto de ele *acreditar* naqueles mandamentos morais. Esta *crença* moral está fundamente enraizada na sua alma. Por mais que se insurja contra os cristãos *devotos*, ele próprio não deixou de ser cristão, um cristão *moral*. O cristianismo continua a fazer dele seu prisioneiro sob a forma da moralidade, prisioneiro de uma *crença*. A monogamia é apresentada como qualquer coisa de sagrado, e quem viver em bigamia é *criminalizado*, quem comete incesto é acusado de *crime*. Nisto estão de acordo todos aqueles que reclamam do Estado que

† Templo, lugar consagrado e dedicado a uma divindade.

⁹ Friedrich Christoph Schlosser, *Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts und des neunzehnten bis bis zum Sturz des französischen Kaiserreichs. Mit besonderer Rücksicht auf geistige Bildung* [História do Século XVIII e do XIX até à queda do regime imperial francês, com especial incidência na cultura espiritual]. Vol. II. Heidelberg, 1837, p. 519.

não se imiscua na religião e que reconheça ao judeu o mesmo direito de cidadania que ao cristão. Não serão o incesto e a monogamia, assim vistos, *dogmas de fé*? Quem ousar tocar nesses dogmas sentirá na pele como este homem moral é também um *herói moral*, não menos que Krummacher* ou Filipe II*. Estes lutaram pela fé da Igreja, ele luta pela fé do Estado ou pelas leis morais do Estado, e ambos condenam, em nome de um artigo de fé, aqueles que agem de modo diverso daquele que *a sua fé* permite. Quem o fizer será estigmatizado como «criminoso», e apodrecerá em casas de correção e masmorras. A fé moral é tão fanática como a fé religiosa! E a isso chama-se depois «liberdade de crença», e é isso que manda para a prisão dois irmãos que entram numa relação que só têm de justificar perante a sua consciência. Mas acontece que «deram um exemplo pernicioso!» E é verdade: outros poderiam cair na tentação de pensar que o Estado não tem nada que se meter na sua relação, e isso seria o fim da «pureza de costumes». E é por isso que os heróis da fé religiosa são fanáticos que zelam pelo «Deus sagrado», e os da fé moral pelo «bem sagrado».

Os fanáticos do sagrado são muitas vezes bem diferentes uns dos outros. Que diferença entre um ortodoxo estrito ou um crente à antiga dos paladinos da «verdade, da luz e da justiça», dos Filaretos*, Amigos da Luz*, Iluminados* e outros! E todavia essa diferença não contém nada de essencial. Quando se toca em algumas velhas verdades (por exemplo, os milagres, o poder absoluto dos príncipes, etc.), os iluminados dão uma mãozinha, e só os crentes da escola antiga se queixam. Mas se abanarmos as bases da própria verdade, teremos os dois tipos de *crentes* à perna. O mesmo se passa com os costumes e a moralidade: os ortodoxos são inflexíveis, os iluminados são mais tolerantes. Mas quem atacar a própria moralidade pode contar com a oposição de ambos. «Verdade, moralidade, justiça, luz da razão, etc.» têm de ser e permanecer «sagradas». Aquilo que qualquer um pode encontrar de condenável no cristianismo, é para estes iluminados «não-cristão»; mas o cristianismo tem de continuar a ser a «fortaleza», e pretender abalá-lo é sacrílego, é um «sacrilégio». É claro que o herege já não se expõe hoje à fúria da perseguição de antigamente, mas arrisca muito mais nas suas posições contra a pureza dos costumes.

A devoção tem sofrido no último século tantos golpes, tem tido de suportar tantas acusações de «inumanidade» para a sua essência sobre-humana, que já não sentimos vontade de nos insurgirmos contra ela. E no entanto aqueles que descem à arena têm sido quase só homens morais que vêm combater o ser supremo em nome de um... outro ser supremo. Assim, Proudhon* diz sem reboço: «O homem está destinado a viver sem religião, mas a lei moral (*la loi morale*) é eterna e absoluta. Quem é que hoje

ousaria atacar a moral?»¹⁰ Os homens morais recolheram da religião a melhor gordura, deliciaram-se com ela e agora têm enormes problemas para se livrarem da escrófula que apanharam. Por isso, quando acentuamos o facto de a religião não ser minimamente atingida no seu âmago enquanto nos limitarmos a apontar-lhe a sua essência sobre-humana, e de ela em última instância apelar apenas para o «espírito» (pois Deus é espírito), isso é mais que suficiente para sugerir a plena concordância entre religião e moralidade e deixar para trás a luta feroz entre as duas. Em ambos os casos se trata de um ser supremo, e pouco me afecta o ele ser sobre-humano ou humano, porque em qualquer dos casos se trata de um ser acima de mim ou, por assim dizer, de um supra-eu. No final de contas, a atitude em relação ao ser humano ou ao «homem», uma vez largada a pele de cobra da velha religião, acabará por vestir uma nova pele de cobra religiosa.

Assim, Feuerbach diz-nos que «se *virarmos* simplesmente *do avesso* a filosofia especulativa, isto é, se fizermos do predicado sujeito, e desse sujeito objecto e princípio, chegamos à verdade nua, pura, autêntica»¹¹. Mas com isso perdemos o ponto de vista estritamente religioso, perdemos o *Deus* que, deste ponto de vista, é o sujeito; mas, em compensação, obtemos a outra parte do ponto de vista religioso, a *moral*. Deixamos, por exemplo, de dizer «Deus é o amor», e dizemos «o amor é divino». Se colocarmos ainda no lugar do predicado «divino» o seu sinónimo «sagrado», as coisas voltam exactamente ao ponto de onde partiram. O amor será então o que há de *bom* no homem, o seu lado divino, aquilo que o honra, a sua verdadeira *humanidade* (é ele que «verdadeiramente o torna homem», que dele verdadeiramente faz um ser humano). Postas as coisas de forma mais exacta, poderia dizer-se: o amor é o *humano* no homem, e o inumano é o egoísta desprovido de amor. Mas precisamente tudo aquilo que o cristianismo e, com ele, a filosofia especulativa, a teologia, têm para oferecer como sendo o bem e o absoluto não é, para a singularidade-do-próprio (*Eigenheit*), o bem (ou, o que vai dar ao mesmo, é *apenas o bem*); deste modo, com a transformação do predicado em sujeito, a *essência* do cristianismo — e é o predicado que contém a essência — acaba por fixar-se de forma ainda mais opressiva. E Deus e o divino confundir-se-iam ainda mais inextricavelmente comigo. Nenhuma pretensão de vitória total pode fundar-se na expulsão de Deus do seu céu e da *transcendência*, se com isso apenas o empurramos para o coração humano e lhe oferecemos uma *imanência* indelével. Agora diremos: o divino é o que há de mais verdadeiramente humano!

10 Pierre-Joseph Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité, ou Principes d'organisation politique*. Paris/Besançon, 1843, p. 38.

11 Ludwig Feuerbach, «Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie» [Teses provisórias para uma reforma da filosofia], in: *Anekdoten zur neuesten Philosophie und Publizistik* [Pequenas histórias sobre a filosofia e o jornalismo deste tempo], ed. por Arnold Ruge. Vol. 2. Zúrique e Winterthur, 1843, p. 64.

As mesmas pessoas que recusam o cristianismo como fundamento do Estado, isto é, o chamado Estado cristão, não se cansam de repetir que «a moralidade é o pilar fundamental da vida social e do Estado». Como se o poder da moralidade não correspondesse a uma total dominação do sagrado, a uma «hierarquia»!

Podemos, por isso, aflorar aqui as tendências iluministas, que, depois de os teólogos terem insistido durante muito tempo na ideia de que só a fé está em condições de apreender as verdades da religião, de que Deus só se revela ao crente, etc., de que, portanto, só o coração, o sentimento, a imaginação do crente são religiosos, vieram contrapor a isso a afirmação de que também o «natural entendimento», a razão humana, é capaz de reconhecer Deus. E que é isto, senão a afirmação de que também a razão pretende ser uma instância tão fantasiosa como a própria fantasia? A partir deste ponto de vista escreveu Reimarus* *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* [As mais notáveis verdades da religião natural]. Era inevitável que se chegasse à ideia de que a *totalidade* do ser humano, com todas as suas faculdades, se revelaria como *religiosa*: coração e alma, razão e entendimento, sentimento, saber e vontade, em suma, tudo aquilo que é próprio do homem seria religioso. Hegel mostrou que até a filosofia é religiosa. E quantas coisas hoje em dia não são vistas como religiosas? Há «a religião do amor», a «religião da liberdade», a «religião política», enfim, qualquer entusiasmo é religião. E, de facto, é este o ponto a que as coisas chegaram.

Ainda hoje usamos a palavra de origem latina «religião», que exprime o conceito de «*estar preso a*». Presos estaremos, de facto, enquanto a religião se apoderar da nossa interioridade; mas estará também o espírito preso? Pelo contrário, o espírito está livre, é o único senhor, não é o nosso espírito, é absoluto. Por isso, a tradução correcta e afirmativa da palavra religião deveria ser: *liberdade de espírito*! Aquele cujo espírito é livre será religioso do mesmo modo que se chama homem sensual àquela que dá livre curso aos sentidos. Um está preso ao espírito, o outro aos prazeres. *Religio* no sentido de «*estar preso a*» é então a religião na sua relação comigo (eu estou preso); e é também liberdade em relação ao espírito (o espírito é livre ou tem liberdade de espírito). Muitos terão passado pela experiência da sensação de mal-estar que *nos* invade quando os prazeres dos sentidos, livres e desenfreados, se apoderam de nós; mas o que não sentimos, e não podemos sentir, se não formos conscientemente egoístas, é que o espírito livre, a esplêndida espiritualidade, o entusiasmo pelos interesses espirituais — não importa o nome que se dê a esta jóia — ainda *nos* coloca em apertos piores do que a mais desenfreada libertinagem.

Reimarus e todos aqueles que mostraram que também a nossa razão, o nosso coração, etc., podem conduzir a Deus, mostraram com isso precisamente como nós somos intrinsecamente possessos. Eles irritaram certamente os teólogos, a quem roubaram o privilégio da edificação religiosa, mas também ganharam com isso mais terreno à religião, à liberdade de espírito. Porque se o espírito deixa de estar limitado

ao sentimento ou à fé, mas pertence a si próprio, ao espírito, sob a forma de entendimento, razão e pensamento em geral, se, portanto, participa das verdades espirituais e celestiais sob a forma do intelecto, etc., então todo o espírito só se ocupa de matéria espiritual, ou seja, de si próprio, e assim é livre. Agora somos tão inteiramente religiosos que os «jurados» nos condenam à morte e qualquer servidor da instituição policial, como bom cristão que é, nos põe atrás das grades por obra e graça do seu «juramento oficial».

Só a partir deste momento a moralidade pôde entrar em oposição com a devoção, no momento em que o ódio estridente contra tudo o que se parecesse com uma «ordem» (decretos, mandamentos, etc.) explodiu em revolta e o «senhor absoluto» personalizado foi desprezado e perseguido: a moralidade só pôde, por isso, ganhar autonomia com o advento do liberalismo, cuja primeira forma, o liberalismo «burguês», teve uma enorme importância histórica e enfraqueceu os poderes especificamente religiosos (ver, adiante, a secção «Liberalismo»). Porque o princípio de uma moralidade que não é já mero apêndice da devoção, mas anda pelo seu próprio pé, deixou de se basear nos mandamentos divinos para se apoiar na lei da razão, da qual aqueles, para poderem manter alguma legitimidade, tinham de receber a justificação. Na lei da razão o homem determina-se a partir de si próprio, porque o ser humano é racional, e aquelas leis derivam, por necessidade, da «essência do homem». A devoção e a moralidade separaram-se pelo facto de o legislador da primeira ser Deus, e o da segunda o homem.

A partir de um certo ponto de vista da moralidade, raciocina-se mais ou menos nos seguintes termos: ou o motor do agir humano são os sentidos, e o homem é, conseqüentemente, um ser *imoral*; ou então esse motor é o bem que, assimilado à vontade, recebe o nome de predisposição moral (predisposição ou intenção de se orientar pelo princípio do bem), e então o indivíduo é um ser *moral*. Deste ponto de vista, como se poderia, por exemplo, designar de imoral o acto de Sand* contra Kotzebue?* Se nos reportarmos ao sentido corrente de altruísmo, esse acto foi tão altruísta como, entre outros, os roubos de S. Crispim* em favor dos pobres. «Ele não deveria ter matado, porque está escrito: Não matarás!» Ou seja: servir a causa do bem, do bem comum, que era a intenção de Sand, ou o bem dos pobres, como queria S. Crispim, é moral, mas matar e roubar é imoral: os fins são morais, os meios são imorais. E porquê? «Porque matar, assassinar, são actos maus em absoluto.» Quando as guerrilhas† emboscavam os inimigos da pátria nos desfiladeiros para, escondidos nos arbustos, os abaterem, isso não era assassinio? Seguindo o princípio da moralidade que ordena que se sirva o bem, poderíeis perguntar se matar em caso algum pode ser um meio para a concretização do bem, e teríeis de aceitar o assassino cujo acto contribuiu para a

† Stirner refere-se provavelmente aos guerrilheiros espanhóis das Guerras Peninsulares contra Napoleão (1808-14).

concretização do bem. Não podeis de modo algum condenar o acto de Sand: ele foi moral, porque esteve ao serviço do bem, porque foi altruísta; foi um castigo levado a cabo por um indivíduo isolado, uma... *execução* perpetrada com risco da própria vida. A sua acção não terá sido, em última análise, apenas a anulação violenta de certos escritos pela força? E não conheceis vós esse mesmo tipo de actuação como sendo «legal» e sancionado? E o vosso princípio da moralidade, que pode ele objectar contra aquele acto? «Mas tratou-se de uma execução à margem da lei!» Então o imoral da coisa foi a sua ilegalidade, a desobediência à lei? Com isso, reconheceis que o bem mais não é do que... a lei, que a *moralidade* mais não é do que a *observância da lei*. Era inevitável que a vossa moralidade descesse até este nível exterior da «observância da lei», até esta santidade das obras no respeito pela lei; mas acontece que esta é, ao mesmo tempo, mais tirânica e revoltante do que a antiga beatificação das obras. Nestas, a única coisa que se pedia era a *acção*, mas vós precisais também da *intenção*: agora, é preciso trazer também em si a lei, o estatuto, e será tanto mais moral quem mais tiver a intenção de respeitar a lei. Até o último vestígio da alegria da vida católica tinha de morrer às mãos deste legalismo protestante. Só aqui se consuma plenamente o domínio da lei. O que agora conta não é o princípio do «eu vivo», mas «a lei vive em mim». Cheguei, assim, ao ponto de ser «o recipiente da sua glória» (da glória da lei). Como dizia um alto oficial da Prússia: «Todo o prussiano traz o seu gendarme no peito.»

Por que será que certas *oposições* não se impõem? Pela simples razão de que não querem abdicar desta via da moralidade ou da legalidade. Daí a enorme massa da hipocrisia da dedicação, do amor, etc., que repugna e diariamente nos enoja com a sua atitude corrupta e hipócrita de «oposição legal». Nesta atitude *moral* do amor e da fidelidade não pode haver lugar para uma vontade dividida e oposta: a atitude harmoniosa fica perturbada se um quer isto e outro aquilo. Na prática actual, e seguindo o velho preconceito da oposição, o que importa acima de tudo preservar é a atitude moral. E que resta então à oposição? Querer uma liberdade que o ser amado acha por bem negar-lhe? De modo nenhum! Ela não pode *querer* a liberdade, só pode *desejá-la*, ou seja, «solicitá-la», balbuciar um «por favor, por favor!» O que seria se a oposição realmente *quisesse*, se quisesse com toda a energia da sua vontade? Não, o que ela tem de fazer é renunciar à vontade, para viver pelo *amor*, renunciar à liberdade... por amor da moralidade. Nunca pode «reclamar como um direito seu» aquilo que apenas lhe é permitido «pedir como favor». O amor, a dedicação, etc., exigem com determinação inflexível que só exista uma vontade a que os outros se submetam, que sirvam, que sigam, que amem. Não importa se essa vontade é vista como racional ou irracional: em qualquer dos casos age-se de forma moral se a seguirmos, e de forma imoral se nos furtarmos a ela. A vontade imposta pela censura é para muitos irracional, mas quem, num país com censura, furta um livro seu ao controlo desta, está a agir de forma imoral, e quem o submete à censura age de forma moral. Se alguém se libertasse do

seu sentido moral e fundasse, por exemplo, uma tipografia clandestina, teríamos de lhe chamar imoral, e ainda por cima pouco esperto, se se deixasse apanhar; mas será que um tal indivíduo dá importância ao facto de ter valor aos olhos dos «homens morais»? Talvez — mas só se pensasse que estava a servir uma «moralidade superior».

O tecido da actual hipocrisia está preso entre os limites de dois domínios, entre os quais o nosso tempo oscila, colando a eles os seus finos fios da ilusão e da auto-ilusão. Como já não é suficientemente vigoroso para servir a *moralidade* sem dúvidas e sem fraquezas, e não é suficientemente radical para viver plenamente segundo os princípios do egoísmo, vai tremendo na teia de aranha da hipocrisia, inclinando-se, ora para um lado, ora para o outro, e, paralisado pela maldição das *meias-tintas*, vai apanhando apenas uns miseráveis e estúpidos mosquitos. Se alguém alguma vez ousou fazer uma proposta «livre», logo a torna de novo aguada com as suas promessas de amor e... cai na *resignação hipócrita*; se, por outro lado, alguém teve a frontalidade de rejeitar a proposta livre com os argumentos *morais* da fidelidade, etc., logo a coragem moral se apouca e se afirma que aquelas palavras livres foram recebidas com especial comprazimento, etc.: neste caso... cai-se na *aceitação hipócrita*. Em suma: quer-se ter uma coisa sem se prescindir da outra, quer-se ter uma *vontade livre*, mas de modo nenhum abrir mão da *vontade moral*. Juntai-vos, liberais, com os lealistas servis: vós adocicareis todas as palavras da liberdade com um olhar de confiança lealista, e eles vestirão o seu servilismo com as mais adadoras expressões da liberdade. Depois, cada um vai para seu lado, e eles, tal como vós, pensam: Bem te conheço, raposa velha! Eles farejam em vós o diabo, e vós neles o velho e sinistro Deus-pai.

Nero é um homem «mau» apenas aos olhos dos «bons»; aos meus, é apenas um *possesso*, tal como os bons. Os bons vêem nele o cúmulo da malvadez, e mandam-no para o inferno. Por que é que nada nem ninguém o impediu de levar a cabo tantas arbitrariedades? Por que é que se aceitou tanta coisa? Seriam os dóceis romanos, a quem o tirano retirou toda a sua vontade, melhores do que ele? Na velha Roma, teria sido imediatamente executado, ninguém seria seu escravo. Mas os «bons» entre os romanos do império apenas lhe responderam com a exigência moral, não com a sua *vontade*; suspiravam e lamentavam-se, porque o seu imperador não respeitava a moralidade como eles: eles próprios continuaram a ser «súbditos morais», até que por fim um encontrou coragem para mandar às urtigas a «sujeição moral e obediente». E depois, os mesmos «bons romanos», que, como «súbditos obedientes» que eram, tinham suportado toda a vergonha da sua ausência de vontade, rejubilaram com o acto ímpio e imoral do rebelde. Onde estava então, nos «bons», a coragem da *revolução* que agora tanto louvavam, depois de um outro a ter tido? Os bons nunca poderiam ter tido essa coragem, porque uma revolução, e mais ainda uma insurreição, é sempre qualquer coisa de «imoral», que só nos podemos decidir a fazer depois de deixarmos de ser «bons» e, ou nos tornamos «maus», ou... nem uma coisa nem outra. Nero não

era pior do que o seu tempo, um tempo em que só se podia ser uma de duas coisas, bom ou mau. O seu tempo só tinha um juízo a fazer sobre ele: ele era mau, e no mais alto grau, não um frouxo mas um celerado. Qualquer homem moral só pode fazer sobre ele este juízo. Os patifes como ele continuam aí, no meio dos homens morais (vejam-se, por exemplo, as memórias do cavaleiro von Lang*). É certo que de modo nenhum se pode viver tranquilo entre os maus, porque nunca estamos seguros da nossa vida; mas será que a vida entre os homens morais é mais fácil? Também aí a nossa vida não está segura, a diferença é que somos enforcados «por via legal»; e o que está ainda menos seguro é a honra, e a covarda nacional desaparece num abrir e fechar de olhos. O punho brutal da moralidade trata de forma implacável a nobre essência do egoísmo.

«Mas, como é que é possível colocar ao mesmo nível um patife e um homem honrado?» Ora, ninguém faz isso mais vezes que vós, juizes da moral. Fazeis mesmo muito mais que isso: meteis na prisão, como um criminoso, o homem honrado que fala abertamente contra o regime vigente, contra as sagradas instituições, etc., e a um refinado patife entregais-lhe carteira e «pasta» e outras coisas ainda mais importantes. Ou seja: na prática, não tendes nada a reprovar-me. «Mas na teoria sim!» Bom, quanto a isso tenho de dizer que coloco as duas ao mesmo nível, como dois pólos opostos: ao nível da lei moral. Ambas só têm sentido no mundo «moral», tal como, no mundo pré-cristão, um judeu legal e outro ilegal só tinham sentido em relação com a lei judaica, enquanto perante Cristo, o fariseu não era mais que os «pecadores e publicanos»[†]. Assim, perante a singularidade, o fariseu moral conta tanto como o pecador imoral.

Nero, possesso como era, tornou-se muito incómodo. Mas um homem consciente de si não lhe iria opor, de forma idiota, o «sagrado» para se lamentar, porque o tirano não quer saber do sagrado; opor-lhe-ia a sua vontade. Quantas vezes se chama a atenção do inimigo dos sagrados e inalienáveis direitos humanos, quantas vezes se prova e demonstra uma qualquer liberdade como um «sagrado direito do homem»! Os que fazem isso merecem que se riam deles, como de facto acontece, se não escolherem também, ainda que de forma inconsciente, o caminho que leva a esse objectivo. Eles têm a intuição de que, logo que a maioria seja ganha para aquela liberdade, ela a quererá e se apoderará daquilo que *quer*. O carácter sagrado da liberdade e todas as provas dessa sacralidade, a esses eles nunca chegarão: só os pedintes, *bélas*, se lamentam e suplicam.

O homem moral está naturalmente limitado pelo facto de não conhecer outro inimigo que não seja o «imoral». «Quem não é moral, é imoral!» — e com isso condenável, desprezível, etc. Por isso, o homem moral nunca poderá compreender o egoísta.

[†] Vd. a parábola do fariseu e do publicano: *Lucas* 18, 10.

O coito fora do matrimónio não é uma imoralidade? Por mais voltas que dê, o homem moral não poderá fugir a este postulado; Emilia Galotti* deu a vida por esta verdade moral. E, na verdade, trata-se de uma imoralidade. Uma donzela virtuosa poderá tornar-se uma velha solteirona; um homem virtuoso poderá passar o tempo a debater-se com as suas pulsões naturais, até talvez as apagar, poderá até castrar-se, como fez o santo Orígenes* por amor do céu: assim, ele honrará o santo matrimónio, a santa castidade, como coisas intocáveis, e isso é... moral. O carácter dissoluto nunca poderá levar a acções morais. Ainda que o homem moral ajuize de forma benevolente o dissoluto e lhe perdoe, os seus actos nunca deixarão de ser uma falta e um pecado contra um mandamento moral, sobre eles recai uma mácula indelével. A castidade, outrora parte do voto monacal, faz hoje parte da conduta moral. A castidade é... um bem. Para o egoísta, pelo contrário, a castidade não é bem nenhum, e ele não tem de a observar: para ele, ela não tem nada de importante. Que consequências tem isto para o juízo do homem moral? A de que ele insere o egoísta naquela única classe de homens que conhece, exceptuando os homens morais — ou seja, a classe dos imorais. Tem de ser assim, ele tem de achar o egoísta imoral em tudo aquilo em que este não dá importância à moralidade. Se o não visse assim, ele próprio seria um renegado; sem o reconhecer, já não seria plenamente um homem moral. Tais casos, que hoje em dia, aliás, já não são assim tão raros, não deviam confundir-nos; melhor seria vermos como aqueles que concedem alguma coisa à moralidade são tão pouco homens verdadeiramente morais como Lessing* era um cristão devoto, ele que, na conhecida parábola, compara a religião cristã, tal como a maometana e a judaica, a um «anel falso». Muitas vezes as pessoas já vão mais longe do que ousam confessar a si mesmas. Para Sócrates, que já se encontrava no nível cultural da moralidade, seria uma imoralidade ceder aos sedutores apelos de Críton* e fugir do cárcere; ficar era a única decisão moral possível. Mas a decisão foi essa simplesmente porque Sócrates... era um homem moral. Os revolucionários «imorais e sacrílegos», pelo contrário, tinham jurado fidelidade a Luís XVI e decretaram a sua deposição, e mesmo a sua morte, e o acto foi um acto imoral que horrorizará por toda a eternidade os homens morais.

* * *

Tudo isto atinge, porém, mais ou menos apenas a «moralidade burguesa», que os mais livres olham com desprezo. Ela está ainda, de facto, tal como o mundo burguês em geral, que é o seu terreno, muito pouco distante e liberta do céu religioso para não se limitar a transplantar de forma automática e sem crítica as suas leis, em vez de produzir as suas doutrinas próprias e autónomas. Outro é o comportamento da moralidade quando chega a tomar consciência da sua dignidade e eleva a princípio

determinante único a essência do homem ou «o homem». Aqueles que assim alcançaram com esforço essa consciência decidida rompem radicalmente com a religião, cujo Deus já não tem lugar ao lado do seu «homem»; e, como são eles próprios a abrir rombo no navio do Estado (vd. infra), acabam por esboroar também a «moralidade» que só no Estado medra, e como tal nem sequer podem doravante usar essa palavra. Pois aquilo a que estes «homens críticos» chamam moralidade distingue-se de forma muito clara da chamada «moral burguesa ou política», e tem de surgir aos olhos do cidadão como uma «liberdade sem sentido e sem freio». No fundo, porém, a sua vantagem é apenas a da «pureza do princípio» que, liberto da contaminação com o elemento religioso, agora se tornou todo-poderoso na sua determinidade purificada, sob a forma de... «humanitarismo». Por isso, não nos devemos admirar pelo facto de o termo moralidade se manter, lado a lado com outros, como liberdade, filantropia, auto-consciência, etc., com o mero complemento de ser uma moralidade «livre», do mesmo modo que o Estado — e apesar das injúrias que chovem sobre o Estado burguês — deverá renascer como «Estado livre» — ou, pelo menos, como «sociedade livre».

O facto de esta moralidade, levada à perfeição do humanitarismo, se ter separado totalmente da religião, da qual provém historicamente, não a impede de se tornar também religião por conta própria, pois entre a religião e a moralidade só existe diferença enquanto as nossas relações com o mundo dos homens forem regulamentadas e santificadas através da nossa ligação com um ser sobre-humano, ou enquanto o nosso agir for um agir «em nome de Deus». Se, no entanto, se chegar ao ponto de considerar «o homem como o ser supremo para o homem», aquela diferença desaparece e a moralidade, assim subtraída à sua posição subordinada, aperfeiçoa-se e torna-se... religião. Então, o homem, até aqui o ser superior subordinado ao ser supremo, alcança a altura absoluta, e nós relacionamo-nos com ele como sendo o ser supremo, ou seja, com uma atitude religiosa. E assim a moralidade e a devoção religiosa se tornam sinónimos como nos primórdios do cristianismo; e só porque o ser supremo é agora um outro é que uma conduta santa deixa de ser «santa» para se tornar «humana». Quando a moralidade sai vencedora... anuncia-se uma completa *mudança de senhores*.

Depois da destruição da fé, Feuerbach sonha com a entrada na baía pretensamente segura do *amor*. «A lei suprema e primeira deve ser o amor do homem pelo homem. *Homo homini deus est*[†] — é este o princípio prático superior, é este o ponto de viragem da história universal.»¹² Mas, na verdade, só o «Deus» mudou, o amor ficou; de um lado, o amor ao Deus sobre-humano, do outro, o amor ao Deus humano, ao *homo* enquanto *deus*. Ou seja: o homem é para mim... sagrado. E tudo aquilo que é «verdadeiramente humano» é para mim... sagrado! «O casamento é sagrado em si

† «O homem é (um) deus para o homem.»

12 *Das Wesen des Christentums*, 2.^a ed. aumentada. Leipzig, 1843, p. 402 (citação: «O homem é o Deus [ser supremo] do homem.»).

mesmo. E o mesmo se passa com todas as outras relações morais. *Sagrada* é e deve ser para ti a amizade, sagrada a propriedade, sagrado o matrimônio, sagrado o bem-estar de todo o ser humano, mas sagrados *em si e por si* mesmos.»¹³ Não se ouvem aqui novamente os padres? Quem é o seu Deus? O homem? E o que é o divino? O humano! Deste modo, bastou trocar o predicado pelo sujeito, e em vez da frase «Deus é o amor» temos «o amor é divino», em vez de «Deus tornou-se homem» temos «o homem tornou-se Deus», etc. Não temos aqui mais do que uma nova... *religião*. «Todas as relações morais só o são, só são cultivadas com um sentido moral, quando se afirmam por si mesmas como *religiosas* (sem a bênção religiosa do sacerdote).»¹⁴ A frase de Feuerbach segundo a qual a teologia é antropologia reza simplesmente: «A religião tem de ser uma ética, só a ética é religião.»

Feuerbach, aliás, opera apenas na base desta troca de sujeito e predicado, privilegiando este último. Mas, como ele próprio afirma que «o amor não é sagrado por ser um predicado de Deus (nem o homem é considerado sagrado por isso), mas é um predicado de Deus porque é divino, em si e por si»¹⁵, por essa razão achou que podia abrir as hostilidades contra os próprios predicados, contra o amor e todas as santidades. Mas como podia ele esperar que os homens voltassem costas a Deus, se lhes deixou o divino? E se para eles, como Feuerbach diz, Deus nunca foi o que mais importou, mas tão-somente um predicado seu, apesar disso deixou-lhes ficar ainda as lanterna, uma vez que a boneca, o cerne da matéria, acabou por se manter. Ele próprio reconhece que o que faz mais não é do que «a destruição de uma ilusão», mas acha que ela «teve um efeito altamente pernicioso sobre os homens, uma vez que até o amor, no fundo o mais profundo e autêntico ideário, se transformou pela acção da religião em coisa insignificante e ilusória, na medida em que o amor religioso só ama o homem por amor de Deus, ou seja, só aparentemente ama o homem, pois na verdade ama Deus»¹⁶. E será diferente o que se passa com o amor moral? Será que ele ama o homem, *este* homem, por amor *deste* homem, ou por amor da moralidade, por amor *do* homem, que o mesmo é dizer — porque *homo homini Deus* — por amor de Deus?

* * *

As obsessões têm ainda uma série de outros aspectos formais, e poderá ser útil enunciar aqui mais alguns.

13 *Ibid.*, p. 403.

14 *Ibid.*, p. 403.

15 *Ibid.*, p. 406.

16 *Ibid.*, p. 408. [Stirner faz alguns acrescentos à citação; em vez de «insignificante», Feuerbach escreve «apenas aparente».]

Por exemplo, a *renúncia a si mesmo*, que é própria tanto do santo como do não-santo, do puro como do impuro. O impuro *renuncia* a todos os «melhores sentimentos», a toda a vergonha, mesmo ao temor natural, para seguir apenas os desejos que o dominam. O puro renuncia à sua relação natural com o mundo («renuncia ao mundo»), para seguir apenas o «anelo ideal» que o domina. Movido pela avidez do dinheiro, o avarento renuncia a todos os avisos da consciência moral, a todo o sentimento de honra e a toda a compaixão: deita fora toda a consideração, porque a força do desejo é avassaladora. O mesmo faz o santo. Torna-se objecto da «chacota do mundo», é um homem firme e «rigoroso», porque o que o move é um anelo ideal. Tal como o não-santo renuncia *a si mesmo* ante a força de Mamom*, assim também o santo renuncia *a si* perante Deus e as leis divinas. Vivemos hoje num tempo em que o *despudor* dos santos se sente e se descobre mais a cada dia que passa, o que, ao mesmo tempo, obriga cada vez mais a revelar-se e a dar a cara. O despudor e a estupidez dos argumentos com que se contesta o «progresso dos tempos» não superam há muito tempo todos os limites e todas as expectativas? Mas tinha de ser assim. Aqueles que renunciam a si mesmos têm de seguir o mesmo caminho, sejam ou não santos: estes afundam-se a pouco e pouco numa renúncia que leva à mais funda vulgaridade e *baixeza*, aqueles elevam-se à mais ignominiosa das *sublimidades*. O Mamom da terra e o Deus do céu exigem ambos o mesmo grau de... renúncia a si. Os sujeitos da baixeza e os da sublimidade aspiram ambos a um «bem», o primeiro ao bem material, o segundo ao ideal, o chamado «bem supremo», e ambos se completam, na medida em que o do «ideário materialista» sacrifica tudo a um esquema ideal (o da sua *vaidade*), e o do «ideário espiritual» a um prazer material (o de uma *vida de bem*).

Aqueles que exortam o homem a ser «altruísta» acham que têm muitíssimo a dizer. E o que entendem eles por isso? Qualquer coisa de muito semelhante a «renúncia a si mesmo». Mas quem é este «si mesmo», que tem de ser renegado e não pode ter interesses? Parece que deves ser *tu* próprio. E que interesse se esconde por detrás da exortação altruísta à renúncia a ti mesmo? É também o *teu* interesse e proveito, para que tu, por altruísmo, alcances o teu «verdadeiro interesse».

Deves então agir no *teu* interesse, e todavia não deves procurar o *teu* interesse.

O altruísta é o *benfeitor* da humanidade, um Francke*, fundador de orfanatos, um O'Connell*, que trabalha incansavelmente pelo seu povo irlandês; mas também o *fanático* que, como S. Bonifácio*, deu a vida pela conversão dos pagãos, ou como Robespierre*, que tudo sacrifica à virtude, como Körner*, que morre por Deus, pelo Rei e pela Pátria. Por isso, os adversários de O'Connell procuram fazer ver que por detrás da sua acção há interesses e sede de lucro, e para isso não têm mais que se reportar à renda de O'Connell; pois, se fosse possível pôr em dúvida o seu «altruísmo», seria fácil cavar um fosso entre ele e os seus correligionários.

E que mais poderiam eles provar senão que O' Connell trabalha com um *fim* que não é aquele que declara? Mas, se a sua finalidade é ganhar dinheiro ou libertar o povo, se ele persegue um objectivo que é *o seu* objectivo, num caso ou noutra uma coisa é certa: há interesse (egoísmo) numa coisa e noutra, a diferença é que o seu interesse próprio e nacional aproveitará *também a outros*, transformando-se com isso em *interesse comum*.

Será o altruísmo irreal, não existirá ele em lugar algum? Pelo contrário, não há nada de mais vulgar. Podemos até dizer que é um artigo em moda no mundo civilizado, tomado por tão indispensável que, quando é muito caro no estado de matéria sólida, alguns se enfeitam com o brilho das suas lantejoulas e fingem que o têm. Onde começa o altruísmo? Precisamente no ponto em que um fim deixa de ser *o nosso fim* e a nossa *propriedade*, com a qual, proprietários que somos, podemos fazer o que quisermos; no ponto em que ele se torna uma finalidade ou uma... ideia fixa, onde começa a entusiasmar-nos, a fanatizar-nos, em suma, no ponto em que ele degenera em obsessão e se transforma... em nosso senhor. Não somos altruístas enquanto dominamos os nossos fins; só nos tornamos altruístas quando chegamos ao «Aqui estou eu, não tenho outra saída!»[†], a fórmula de todos os obcecados, coisa em que nos transformamos quando se juntam um fim *sagrado* e o correspondente zelo sagrado.

Não sou altruísta enquanto o fim for o meu *próprio*, e eu, em vez de ser o meio cego para a sua concretização, o deixar sempre como questão em aberto. O meu zelo não precisa, por isso, de ser menor que o do maior fanático, mas ao mesmo tempo eu ficarei completamente frio, incrédulo e serei o seu mais implacável inimigo: continuo a ser o seu *juiz*, porque sou o seu proprietário.

O altruísmo propaga-se rapidamente, desde que seja suficientemente obsessivo, a situações que tanto podem ser de possessão pelo demónio como pelos bons espíritos: num caso, dá vício, loucura, etc., no outro, humildade, dedicação, etc.

Olhemos para onde olharmos, damos com vítimas da renúncia a si mesmas. Ali, à minha frente, está uma rapariga que talvez já há dez anos submete a alma a violentos sacrifícios. Sobre a figura voluptuosa inclina-se uma cabeça cansada de morte, e as faces pálidas denunciam a lenta agonia da sua juventude. Pobre mulher, quantas vezes as paixões não terão batido à porta do teu coração e a força da juventude reclamado os seus direitos! Quando a tua cabeça se virava e revirava nas almofadas, como a natureza desperta estremecia nos teus membros, como o sangue te enchia as veias, como as fantasias ardentes lançavam o brilho da volúpia nos teus olhos! Mas, nessa altura, aparecia-te o espectro da alma e da sua santidade. Assustavas-te, punhas as mãos, o

[†] Esta terá sido a resposta de Lutero às acusações que lhe foram feitas na Dieta de Worms (abril de 1521). Recusando-se a retractar-se perante o imperador Carlos V, Lutero terá dito: «Aqui estou eu, não tenho outra saída! Que Deus me ajude. Amen!»

teu olhar sofredor voltava-se para cima, e tu... rezavas. Calavam-se as tempestades da natureza, a calma descia sobre o oceano dos teus desejos. Pouco a pouco caíam as pálpebras cansadas sobre a vida que se apagava debaixo delas, os membros túrgidos perdiam lentamente a tensão, no coração apaziguavam-se as vagas tumultuosas, as mãos postas pousavam, sem força, no peito dócil, ouvia-se ainda um último suspiro, e... *a alma estava tranquila*. Adormecias, e despertavas de manhã para novas lutas e para novas... orações. Agora, o hábito da renúncia arrefece o calor do teu desejo e as rosas da tua juventude empalidecem na... anemia da tua beatitude. A alma está salva, que importa se o corpo morre? Ó, Lais*, ó Ninon*, como vocês fizeram bem em desprezar esta anémica virtude! Mais vale a luz livre de uma *grisette** que mil virgens que a virtude fez cinzentas!

A ideia fixa também se manifesta como «máxima, princípio, ponto de vista» e coisas afins. Para que a Terra se movesse, Arquimedes achava que era necessário um ponto de vista *fora* dela. Os homens continuaram em busca deste ponto de vista, e cada um o assumiu como podia. Este ponto de vista estrangeiro é o *mundo do espírito*, das ideias, dos pensamentos, dos conceitos, das essências, etc.; é o *céu*. O céu é o «ponto de vista» a partir do qual a Terra se move, a vida terrena é observada e... desprezada. Como a humanidade lutou dolorosa e incansavelmente para assegurar o céu, para assumir de forma estável e eterna o ponto de vista celestial!

O objectivo do cristianismo foi o de nos libertar da nossa determinação natural (da determinação pela natureza), dos desejos e dos seus impulsos; com isso, pretendia-se que o homem não se deixasse determinar pelos seus desejos. Isso não significa que ele não possa *ter* desejos, mas sim que os desejos não o devem ter a ele, que eles não se devem tornar *fixos*, indomáveis e indissolúveis. Ora, aquilo que o cristianismo (a religião) tramou contra os desejos, não poderemos nós aplicá-lo ao seu próprio preceito segundo o qual é o *espírito* (pensamento, representações, ideias, fé, etc.) que nos deve determinar? Não poderíamos nós exigir também que não fosse o espírito ou a representação a ideia a determinar-nos, que eles não se deveriam tornar *fixos* e intocáveis ou «sagrados»? Se assim fosse, estaria aberto o caminho para a *dissolução do espírito*, para a dissolução de todos os pensamentos ou representações. E tal como antes se dizia que nós podemos ter desejos, mas os desejos não nos devem ter a nós, agora dir-se-ia: podemos ter *espírito*, mas o espírito não nos deve ter a nós. Quem não encontrar sentido nesta última proposição, que pense por exemplo naquele para quem uma ideia se torna uma «máxima», transformando-o em seu prisioneiro, de tal modo que não é ele que tem a máxima, mas esta que o tem a ele. E com a máxima ele tem de novo um «ponto de vista estável». As doutrinas do catecismo tornam-se, sem que dêmos por isso, as nossas *regras fundamentais*, e não é possível rejeitá-las depois. O pensamento que as anima — ou seja, o espírito — detém o poder exclusivo, e não dá ouvidos a nenhuma objecção da «carne». E, no entanto, é apenas através da «carne» que eu posso quebrar a tirania

do espírito, pois só quando se apercebe da voz da carne é que um ser humano se apercebe completamente de si, e só quando se apercebe completamente de si é que ele é um ser verdadeiramente perceptivo ou racional. O cristão não se apercebe da miséria da sua natureza amordaçada, mas vive em «humildade», e é por isso que não resmunga contra a injúria feita à sua *pessoa*: sente-se satisfeito com a «liberdade de espírito». Mas se a carne se impõe e o seu tom, como não pode deixar de ser, se torna «apaixonado», «indecoroso», «incorrecto», «mal intencionado», etc., ele julga ouvir vozes do diabo, vozes *contra o espírito* (porque a decência, a ausência de paixão, a correcção, etc., são... o espírito), e insurge-se, compreensivelmente, contra elas. Se as quisesse tolerar, não seria cristão. Só dá ouvidos à moralidade e combate a imoralidade, só dá ouvidos à legalidade e amordaça a palavra sem lei. O *espírito* da moralidade e da legalidade são a sua prisão, um *senhor* que o domina de forma rígida e inflexível. A isso, eles chamam o «poder do espírito» — e é, ao mesmo tempo, o *ponto de vista* do espírito.

E os senhores liberais, tão vulgares hoje, quem querem eles libertar? Por que liberdade gritam e anseiam? Pela liberdade do *espírito*! Do espírito da moralidade, da legalidade, da devoção, do temor de Deus, etc.. Mas isso é o mesmo que querem os senhores antiliberais, e toda a polémica que os divide anda à volta de um benefício: os últimos querem ter a palavra sozinhos, enquanto os primeiros exigem «ter parte activa no usufruto desse benefício». Para ambos, o *espírito* é *senhor* absoluto, e só disputam entre si para saber quem vai ocupar o trono hierárquico devido ao «regente do Senhor». O melhor de tudo isto é que podemos ficar tranquilamente a ver toda essa agitação com a certeza de que as feras da história se irão comer umas às outras como as da natureza; e os seus cadáveres a apodrecer vão adubar o terreno para... os nossos frutos.

Falaremos mais adiante de outras obsessões, como a profissão, a veracidade, o amor, e outras.

* * *

Quando se contrapõe aquilo que nos é próprio àquilo que nos *impõem*, de nada vale a objecção de que não podemos ter nada isolado, mas que recebemos tudo no contexto universal, através da impressão daquilo que nos rodeia, portanto como qualquer coisa «imposta»; porque há uma grande distância entre os sentimentos e as ideias que são *despertados* em mim por acção de algo de exterior e aqueles que me são *dados*. Deus, a imortalidade, a liberdade, o humanitarismo, etc., são-nos insuflados desde a infância como ideias e sentimentos que, de modo mais forte ou mais leve, atingem a nossa interioridade e, ou nos dominam inconscientemente, ou, em naturezas mais ricas, se exprimem em sistemas e obras de arte; mas trata-se sempre de sentimentos impostos, não despertados em nós, porque neles acreditamos e deles dependemos. A ideia de

que existe um absoluto e que esse absoluto tem de ser assimilado, sentido e pensado por nós, era a base sólida da fé daqueles que punham toda a força do seu espírito ao serviço do seu reconhecimento e da sua representação. O *sentimento* do absoluto existe então como qualquer coisa que nos foi imposta e que a partir daí assumirá as mais diversas manifestações de si mesmo. Assim, em Klopstock* a imagem religiosa foi algo de imposto que apenas ganhou forma artística no seu *Messias*. Se, pelo contrário, a religião que ele encontrou tivesse sido apenas um estímulo ao sentimento e ao pensamento, e se ele tivesse sabido contrapor-lhe qualquer coisa de *próprio*, o resultado teria sido, não o entusiasmo religioso, mas a dissolução e destruição do objecto. Em vez disso, na idade madura limitou-se a dar continuidade aos sentimentos infantis, recebidos passivamente em criança, e desperdiçou as forças da sua virilidade a revestir de ornatos os seus jogos infantis.

A diferença está então em saber se os sentimentos me são impostos ou apenas despertados em mim. Os últimos são sentimentos próprios, egoístas, porque não me foram insuflados, ditados, impostos *como sentimentos*; os outros, recebo-os de braços abertos, acolho-os como uma herança, cultivo-os e fico *possuído* deles. Quem é que, de forma mais ou menos consciente, nunca reparou que toda a 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, quaisquer que eles sejam? Se ouvimos o nome de Deus, queremos sentir temor de Deus, se ouvimos o da majestade real, esse sentimento deve ser recebido com respeito, veneração e submissão, se ouvimos o da moral, espera-se que ouçamos qualquer coisa de intocável, se ouvimos falar do mal e dos malvados, espera-se que tremamos de medo, etc. Tudo está preparado para produzir estes *sentimentos*, e quem, por exemplo, se lembrasse de receber as acções dos maus com agrado, teria de ser «castigado e educado» com a vergasta. Atafalhados assim de *sentimentos impostos*, apresentamo-nos no tribunal da maioria e somos «declarados adultos e responsáveis». O nosso equipamento para a viagem consiste em «sentimentos edificantes, pensamentos sublimes, máximas inspiradoras, princípios eternos». Os jovens são dados como adultos quando papagueiam os mais velhos; na escola enchem-lhes os ouvidos com a velha ladainha, e uma vez assimilada esta, concede-se-lhes acesso à maioria.

A cada assunto e a cada nome que nos ocorre, *não podemos* pensar o que desejaríamos e poderíamos pensar; por exemplo, ao ouvir o nome de Deus não podemos pensar em nada de ridículo nem desrespeitoso, mas prescrevem-nos e impõem-nos como e o que devemos sentir e pensar nessa situação.

É este o sentido da *pastoral das almas*: a minha alma ou o meu espírito têm de afinar pelo que outros acham correcto, e não pelo que eu próprio desejo. Que esforço não nos custa, pelo menos perante alguns nomes, garantir um sentimento *próprio* e rirmo-nos na cara de alguns que, com os seus discursos, esperam de nós um ar beato

e expressão séria! O que nos é imposto é-nos *estranho*, não nos é próprio, e é por isso que é «sagrado» e nos é difícil superar o «sagrado temor» que nos incute.

Hoje em dia voltamos a ouvir louvar a «seriedade», a «seriedade no tratamento de questões e factos altamente importantes», a «seriedade alemã», etc. Este tipo de seriedade mostra à evidência como são velhos, e um caso sério, a idiotice e as obsessões cegas. De facto, não há nada de mais sério do que os idiotas quando tocam no cerne da sua idiotice: tanto zelo fá-los perder totalmente o sentido de humor (basta olhar para os manicómios).

§ 3. A hierarquia

A reflexão histórica sobre o nosso mongolismo, que trago aqui de forma episódica, não é apresentada com pretensões de muito rigor e solidez, mas apenas porque acho que pode contribuir para esclarecer o resto.

A história universal, cujo desenvolvimento se deve totalmente à raça caucásica, parece ter percorrido até agora duas eras caucásicas: na primeira tivemos de desenvolver e esgotar a nossa *negritude* inata, e na segunda o nosso *mongolismo* (carácter chinês), ao qual é igualmente necessário pôr fim de forma terrível. A negritude, o nosso carácter negro, é representada pela Antiguidade, o tempo da dependência das *coisas* (a comida dos galos, o voo das aves, o espirro, o trovão e o relâmpago, o rumorejar das árvores sagradas, etc.); o mongolismo corresponde ao tempo da dependência dos pensamentos, a era *cristã*. Ao futuro pertencem as palavras: «Sou o dono do mundo das coisas e sou o dono do mundo do espírito.»

Na era negróide integram-se as campanhas de Sesóstris* e, em geral, a importância que tiveram o Egipto e o Norte de África. À época mongolóide pertencem as invasões dos Hunos e Mongóis, até às mais recentes dos Russos.

O valor de *mim próprio* nunca poderá ser muito grande enquanto o duro diamante do *Não-Eu* continuar a ter preços altíssimos, como aconteceu, a seu tempo, com Deus e com o mundo. O Não-Eu é ainda muito pétreo e resistente para poder ser digerido e absorvido por mim; pelo contrário, os homens rastejam, com uma extraordinária *actividade*, sobre este objecto *estático*, sobre esta *substância*, como pequenos parasitas sobre um corpo de cujas seivas tiram alimento sem o consumirem por completo. É a actividade do insecto, a diligência dos mongóis. Entre os Chineses, tudo fica na mesma, nada de «essencial» ou de «substancial» se altera; tanto mais activamente se empenham, por isso, em trabalhar *naquilo* que permanece, e que leva o nome dos «antigos», dos «antepassados», etc.

Assim sendo, na nossa era mongolóide toda a mudança foi sempre apenas reforma ou melhoria, nunca eliminação, consumpção ou destruição. A substância, o objecto,

esses *permanecem*. Toda a nossa actividade foi apenas trabalho de formiga e salto de pulga, malabarismos sobre a corda imóvel do objectivo, servidão sob o jugo do imutável ou «eterno». Os Chineses serão provavelmente o povo mais *positivo*, porque estão completamente afundados em regulamentos; mas também a era cristã não saiu do *positivo*, ou seja, da «liberdade limitada», da liberdade «adentro de certos limites». No seu nível mais avançado da cultura, esta actividade merece o nome de *científica*, do trabalho sobre um pressuposto estático, de uma *hipótese* intocável.

Na sua primeira e mais incompreensível forma, a moralidade apresenta-se como *hábito*. Agir de acordo com os usos e costumes do país — é a isso que se chama agir moralmente. Por isso, a China é o país em que se pratica da forma mais simples um comportamento moral puro, uma moralidade límpida e genuína: basta permanecer fiel aos velhos usos e costumes e odiar, como delito merecedor da pena de morte, qualquer forma de inovação. Porque a *inovação* é o inimigo figadal do *hábito*, do *antigo*, da *permanência*. De facto, não há dúvida que o homem se defende, pelo hábito, da pressão das coisas e do mundo, construindo um mundo próprio no qual está verdadeiramente em casa, isto é, no qual pode construir o seu *céu*. Afinal, o «céu» não tem outro sentido que não seja o de ser a verdadeira pátria do homem, onde nada de estranho o poderá determinar e dominar, onde nenhuma influência das coisas terrenas o aliena, em suma, onde as escórias deste mundo são deitadas fora e tem um fim a luta contra o mundo, onde, finalmente, nada lhe pode ser *negado*. O céu é o fim da *renúncia*, é o lugar da *livre fruição*. Aí, o homem não tem de renunciar a mais nada, porque nada mais lhe é estranho e hostil. Mas o hábito corresponde a uma «outra natureza», que separa e liberta o homem da sua natureza primeira e original, ao protegê-lo da arbitrariedade desta. O culto do hábito pelos Chineses pensa em todas as eventualidades, e tudo está «previsto»; seja o que for que aconteça, o Chinês sabe como se comportar, sem ter de se orientar primeiro pelas circunstâncias: nenhuma queda o fará sair do céu da sua paz. O Chinês, habituado a viver segundo a moralidade, não se deixa surpreender nem apanhar desprevenido; comporta-se sempre de forma equânime, ou seja, com igual disposição de ânimo, uma vez que esse seu ânimo, protegido pela providência dos usos tradicionais, não perde o equilíbrio. Na escada da cultura ou da civilização a humanidade sobe, assim, o primeiro degrau apoiando-se no hábito; e como imagina que, ao fazer a escalada da cultura, está também a subir ao céu, ao reino da cultura ou da segunda natureza, acaba por subir realmente o primeiro degrau da... escada para o céu.

Se o mongolismo estabeleceu a existência de seres espirituais, de um mundo de espíritos, se criou um céu, os caucasianos lutaram durante milénios com esses seres espirituais, buscando-lhes os fundamentos. E que fizeram eles, senão partir de solo mongol? Não construíram sobre areia, mas no ar, lutando com o mongolismo, tomando de assalto o céu mongol, o Tien. Quando irão eles finalmente destruir esse

céu? Quando é que se tornarão *verdadeiros caucasianos* e se irão encontrar a si próprios? Quando é que a «imortalidade da alma», que nos últimos tempos se achava ainda mais segura ao apresentar-se como «imortalidade do espírito», se transformará finalmente na *mortalidade do espírito*?

Na laboriosa luta da raça mongol, os homens tinham *construído um céu* quando os descendentes da estirpe caucásica, no que neles é ainda coloração mongol e tem a ver com o céu, se propuseram a tarefa oposta, a tarefa de deitar abaixo o céu da moral, uma obra *de titãs*. A sua acção limita-se a isto: revolver desde o fundo as instituições humanas, para criar outras, melhores, sobre o terreno limpo, corromper toda a moral para pôr no seu lugar uma outra, nova e melhor. Mas será essa acção já, de forma pura e autêntica, aquilo que se propôs ser, e alcançará ela o seu objectivo último? Não. Neste seu afã de criar algo de «*melhor*», ela está presa ao mongolismo. Só assalta o céu para criar outro céu, ataca um velho poder para legitimar outro poder: a única coisa que faz é... *melhorar*. Apesar disso, a meta final, ainda que se perca de vista a cada nova tentativa, é a da queda real e definitiva do céu, da moralidade, etc., em suma, do homem que se sente seguro apenas contra o mundo, do *isolamento* ou da *interioridade* do homem. Através do céu da civilização, o homem procura isolar-se do mundo, quebrar a sua força hostil. Mas também este isolamento celeste tem de ser quebrado, e o verdadeiro objectivo do titanismo, do ataque ao céu é... a queda do céu, a sua destruição. *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 por apenas esmagar uns com 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. Se os homens *titânicos* de sangue caucásico deixarem cair a sua pele mongol, enterrarão o homem da emoção sob o entulho do monstruoso mundo das emoções, o homem isolado sob o seu mundo isolado, o que olha para o céu sob o seu céu. E o céu é o *reino dos espíritos*, o reino da *liberdade de espírito*.

O reino dos céus, o reino dos espíritos e dos espectros, encontrou a sua justa sistematização na filosofia especulativa. Aqui, ele encontrou a sua formulação enquanto reino dos pensamentos, dos conceitos e das ideias: o céu está povoado de pensamentos e ideias, e este «reino dos espíritos» é agora a verdadeira realidade.

Querer assegurar liberdade ao *espírito*, é isso o mongolismo; a liberdade de espírito é a liberdade mongólica, liberdade das emoções e do ânimo, liberdade moral e de costumes, etc.

É costume atribuir à palavra «moralidade» o mesmo significado que autonomia e autodeterminação. Mas estas não estão incluídas naquela; o espírito caucásico simplesmente mostrou ser autónomo, *apesar* da sua moralidade mongol. O céu mongol ou a moral continuaram a ser a fortaleza inexpugnável, e o caucasiano só podia mostrar que era um homem moral atacando sem parar essa fortaleza; se ele não estivesse ainda

ligado à moral, se ela não fosse ainda o seu inimigo invencível e constante, a relação com a moral acabaria, e com ela a moralidade. A sua autonomia é ainda moral, e essa é a sua marca mongol, é um sinal de que essa autonomia não levou o caucasiano a encontrar-se a si próprio. A autonomia moral corresponde plenamente à «filosofia religiosa e ortodoxa», à «monarquia constitucional», ao «Estado cristão», à «liberdade adentro de certos limites», à «liberdade de imprensa limitada» ou, para fundir tudo numa imagem, ao herói amarrado ao leito de doença.

O homem só superará verdadeiramente o xamanismo e os seus espectros quando tiver força para sacudir, não apenas a crença nos fantasmas, mas também a crença no espírito, não apenas a fé nos espíritos, mas também a fé no espírito.

Quem acredita em espectros não aceita mais «a invasão do nosso mundo por um outro, superior», do que aquele que acredita no espírito; ambos buscam, por detrás do mundo dos sentidos, um outro, supra-sensível. Em resumo: criam e acreditam num *outro* mundo, e esse outro *mundo, criação do seu espírito*, é um mundo espiritual. Os seus sentidos não apreendem nem sabem nada de um outro mundo, não sensível, porque só o seu espírito aí vive. Não é difícil a passagem desta crença mongol na *existência de seres espirituais* para outra, a de que também o *verdadeiro ser* do homem é o seu *espírito*, e que tudo se deve orientar para aí, para a «salvação da sua alma». Assim se assegura a sua acção sobre o espírito, a chamada «influência moral».

Salta à vista, por isso, que o mongolismo é a mais acabada forma de negação dos direitos dos sentidos, a negação da sensualidade e da naturalidade, e que o pecado e a consciência do pecado foram, durante milénios, a nossa praga mongol.

Mas quem é que irá dissolver também o espírito no seu *nada*? 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. Numa palavra: pode fazê-lo... o *egoísta*.

* * *

Perante o sagrado perdemos toda a sensação de poder e toda a coragem: comportamo-nos de forma *impotente e humilde*. E, no entanto, nada é em si mesmo sagrado, mas apenas quando eu o *declaro sagrado*, pela minha fala, o meu juízo, a minha genuflexão, em suma, pela minha... consciência.

Sagrado é tudo aquilo de que o egoísta não se deve aproximar, intocável, fora de seu *poder*, isto é, acima *dele*: sagrada é, numa palavra, toda a... *questão de consciência*. pois, quando se diz «isto para mim é uma questão de consciência», quer-se dizer: «para mim, isto é sagrado».

Para as crianças pequenas e para os animais não há nada de sagrado, porque, para poder conceder lugar a esta ideia, temos de ter já chegado a ser capazes de distinguir entre «bem e mal, justo e injusto», etc.: só a esse nível de reflexão ou capacidade de juízo — o ponto de vista por excelência da religião — o *temor* natural pode dar lugar à veneração não natural (isto é, provocada apenas pelo pensamento), ao «*temor sagrado*». Isto implica que consideramos qualquer coisa fora de nós como mais poderosa, maior, mais justa, melhor, etc., ou seja, que reconhecemos o poder de um estranho; e não o sentimos apenas, mas reconhecemo-lo de facto, aceitamo-lo, cedemos a ele, rendemo-nos, deixamo-nos prender (é a dedicação, a humildade, a submissão, a sujeição, etc.). Quando aí chegamos, o espaço está assombrado por toda a panóplia espectral das «virtudes cristãs».

Todas aquelas coisas diante das quais sentis respeito ou veneração merece o nome de sagrado; vós próprios dizeis que a ideia de lhes tocardes vos inspira um «sagrado temor». E dais até ao que não é sagrado esta coloração (a força, o crime, etc.). Tendes horror de lhe tocar. Há nisso qualquer coisa que vos foge e é negativo: a *ausência* do familiar, do conhecido, do *próprio*.

«Se o homem não reconhecesse nada como sagrado, estariam abertas todas as portas para a arbitrariedade e a subjectividade desenfreada!» No princípio de tudo está o temor, e até ao mais rude dos homens se pode incutir temor, constituindo isso já uma barreira contra a sua insolência. Mas no temor permanece, porém, sempre a tentativa de nos libertarmos do temido pela astúcia, pela fraude, pela esperteza, etc. Já com a veneração, as coisas se passam de modo diverso. Nesse caso, não só se teme como se adora: aquilo que se teme tornou-se uma força interior a que me não posso furtar, qualquer coisa que eu adoro, que me domina e me submete. A adoração que lhe dedico deixa-me totalmente nas suas mãos, e eu nem penso já em me libertar. Agora, estou preso ao que temo com toda a força da fé — agora, *acredito*. Eu e aquilo que eu temo somos um só: «Não sou eu que vivo, é aquilo que eu venero que vive em mim!» Como o espírito, que é infinito, não pode ter fim, é também imutável: teme a *morte*, não pode separar-se do seu menino Jesus, os seus olhos cegos já não reconhecem a grandeza da finitude. O que se temia, e agora foi elevado ao nível do que se venera, passou a ser intocável. A veneração é eternizada e o seu objecto divinizado. O homem deixou de ser criativo para se tornar *aprendiz* (pelo saber, a investigação, etc.), ou seja, ocupa-se de um *objecto* estável, mergulha no seu estudo e não é capaz de voltar a si próprio. A relação com este objecto é uma relação de saber, de investigação e de fundamentação, etc., e não da sua *dissolução* (para o abolir). «O homem deve ser religioso», isso não se põe em dúvida, a questão é apenas a de saber como se chega aí, qual é o verdadeiro sentido da religiosidade. Outra coisa seria pôr em causa e em dúvida o próprio axioma, ainda que isso implicasse a sua derrocada. A moralidade é também uma dessas ideias sagradas: temos de ser morais, e o problema é apenas o de

encontrar o modo justo e o caminho certo de o ser. Não se arrisca questionar a moralidade para saber se ela própria não será uma ilusão: ela está acima de toda a suspeita, sublime e intangível. E assim se constrói a escala do sagrado, degrau a degrau, do «sagrado» até ao «sacrossanto».

* * *

Por vezes, dividem-se os seres humanos em duas classes, os *cultos* e os *incultos*. Os primeiros, para serem dignos do seu nome, ocupavam-se das ideias, do espírito, e no período pós-cristão, cujo princípio é o do pensamento e no qual eles dominaram, exigiam um respeito submisso para as ideias que reconheciam. Essas ideias ou esses espíritos, que existem apenas para o espírito, são o Estado, o imperador, a Igreja, Deus, a moralidade, a ordem, etc. Um ser que apenas vive, um animal, preocupa-se tanto com elas como uma criança. Mas os incultos, na verdade, não são mais que crianças, e quem quer que seja que siga apenas as suas necessidades vitais é indiferente em relação àqueles espíritos; mas, como é igualmente fraco no confronto com eles, submete-se ao seu poder e é dominado pelos... pensamentos. É este o sentido da hierarquia.

A hierarquia é o domínio dos pensamentos, o domínio do espírito!

Até hoje, continuamos a ser hierárquicos, oprimidos por aqueles que se apoiam nos pensamentos. Os pensamentos são o sagrado.

Mas os dois, o culto e o inculto, e vice-versa, estão sempre a esbarrar um no outro, e não apenas no choque de dois indivíduos, mas num e no mesmo homem. Porque nenhum homem culto é tão culto que não encontre prazer nas coisas, sendo, por isso, inculto; e também não há homem inculto totalmente desprovido de pensamentos. Com Hegel vem finalmente a lume a nostalgia do homem culto pelas *coisas* e o seu horror de toda a «teoria oca». E agora ao pensamento deve corresponder perfeitamente a realidade, o mundo das coisas, e nenhum conceito deve ser sem realidade. Isso valeu ao sistema de Hegel o atributo de objectividade, como se nele o pensamento e a coisa celebrassem a sua união. De facto, o que aí acontece é a mais extrema violência do pensamento, o maior despotismo e a maior tirania do pensar, o triunfo do espírito, e com ele o triunfo da *filosofia*. A um ponto mais alto não pode chegar a filosofia, porque o seu clímax é o *poder absoluto do espírito*, a onipotência do espírito¹⁷.

Os homens do espírito *meteram na cabeça* qualquer coisa que achavam que tinha de ser levada à prática. Formaram determinados *conceitos* do amor, da bondade e outros.

17 Rousseau, os filantropos e outros, eram hostis à cultura e à inteligência, mas esqueceram-se de que elas se encontram em todos os indivíduos da era cristã, e limitaram-se a atacar a cultura erudita e sofisticada.

e queriam vê-los *realizados*; por isso, queriam construir o reino do amor sobre a Terra, um reino onde ninguém mais agiria por egoísmo, mas tão-somente «por amor». A *lei* devia ser a do amor. Mas isso que eles meteram na cabeça, que outro nome pode ter a não ser o de... *ideia fixa*? «A cabeça deles está cheia de *fantasmas*.» E o mais opressivo desses fantasmas é o homem. Pense-se no ditado que diz: «De boas intenções está o inferno cheio.» A boa intenção de ver a humanidade plenamente realizada em si mesma, de ver o homem tornar-se plenamente homem, é uma dessas intenções infernais; dela fazem parte as intenções de o homem se tornar bom, nobre, ser de amor, etc.

No sexto fascículo das suas *Denkwürdigkeiten*, Bruno Bauer diz: «Aquela classe burguesa que iria ter um tremendo peso na história recente é incapaz de qualquer acção que exija sacrifício, de qualquer entusiasmo por uma ideia, de qualquer elevação: não se dedica a nada que não sejam os interesses da sua mediocridade, ou seja, fica sempre limitada ao seu próprio horizonte e acaba por vencer apenas devido à sua massificação, que a levou a esgotar toda a energia da paixão, do entusiasmo, da coerência, devido à sua superficialidade, na qual absorveu uma parte das novas ideias.»¹⁸ E na página 6: «Ela aproveitou em seu exclusivo proveito, e sem qualquer sacrifício, as ideias revolucionárias pelas quais se sacrificaram homens altruístas e apaixonados, e transformou o espírito em dinheiro. Obviamente, depois de ter retirado àquelas ideias a radicalidade, a coerência, o empenho demolidor e fanático contra todo o egoísmo.» Esta gente não conhece, portanto, o espírito de sacrifício, a exaltação, o idealismo, a coerência, não se trata de entusiastas de uma causa, mas, na acepção mais corrente, de egoístas, gente interesseira que apenas pensa no seu proveito de forma fria e calculista.

Mas quem é que está «disposto a sacrificar-se»? Verdadeiramente, só aquele que aposta tudo no serviço de *uma* causa, de um fim, de uma vontade, de uma paixão. O amante, que abandona pai e mãe, que se submete a todos os perigos e privações para alcançar o seu objectivo, não sacrifica ele tudo o que tem? E o ambicioso, que oferece a uma única paixão todos os seus anseios, desejos e satisfações? Ou o avaro, que renuncia a tudo para acumular tesouros? Ou o hedonista, e outros? Todos são dominados por uma paixão a que sacrificam todas as outras.

E não serão interesseiros e egoístas estes homens que tudo sacrificam? Como têm apenas uma paixão, buscam uma única satisfação, mas de forma tanto mais fanática: todo o sentido da sua vida se esgota nela. Egoísta é tudo o que fazem, mas de um egoísmo unilateral, limitado, estreito: estão possuídos por uma obsessão.

18 Bruno Bauer, «Die Septembertage 1792 und die ersten Kämpfe der Parteien der Republik in Frankreich» [Os dias de Setembro de 1792 e as primeiras lutas dos partidos da República em França], I parte (Charlottenburg, 1844, p. 7). In: *Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit in der Französischen Revolution*. Nach den Quellen und Original-Memoiren bearbeitet und herausgegeben von Bruno Bauer und Edgar Bauer [Factos Memoráveis para a História dos Tempos Modernos na Revolução Francesa. Adaptado e editado a partir de fontes e memória originais por Bruno Bauer e Edgar Bauer].

«Mas estas são paixões mesquinhas que, pelo contrário, não devem subjugar os homens. O homem deve sacrificar-se por grandes ideias e grandes causas!» Uma «grande ideia», uma «boa causa» são, por exemplo, a honra de Deus, pela qual milhões encontraram a morte, o cristianismo, que encontrou os seus mártires voluntários, a Igreja, única via da salvação, que se alimentou avidamente do sacrifício dos hereges, a liberdade e a igualdade, que estiveram ao serviço de sangrentas guilhotinas.

Aquele que vive para uma grande ideia, uma boa causa, uma doutrina, um sistema, uma missão sublime, não pode entregar-se a nenhum prazer mundano, a nenhum interesse egoísta. Temos aqui o conceito do *clericalismo*, ou, como ele também pode ser designado para ter eficácia pedagógica, do pedantismo de mestre-escola, porque a acção dos ideais em nós é como a de um mestre-escola. O homem espiritual tem precisamente a missão de viver de acordo com a ideia e para ela, para a causa verdadeiramente boa. Por isso, o povo acha que não lhe fica bem mostrar arrogância mundana, querer levar uma vida boa, prazeres como a dança e o jogo, em suma, ter interesses que não sejam «interesses sagrados». É isso que explica também o miserável soldo dos professores, que só se sentem recompensados pelo carácter sagrado da sua profissão e devem «renunciar» a outros prazeres.

Nem sequer nos falta uma lista de ideias sagradas, das quais uma ou várias são vistas como vocação natural de todos os homens. A família, a pátria, a ciência, etc., podem encontrar em mim um fiel servidor.

Encontramos aqui a velha ilusão do mundo que ainda não aprendeu a libertar-se do clericalismo que lhe diz que a vocação do homem é viver e trabalhar *por uma ideia* e que o seu *valor humano* se mede pela fidelidade na sua realização.

Este é o domínio da ideia ou do clericalismo. Robespierre, por exemplo, ou St. Just*, e outros, foram padres até à medula, entusiasmados pela ideia, fanáticos, instrumentos consequentes de uma ideia, homens idealistas. St. Just exclama num dos seus discursos: «Há qualquer coisa de terrível no sagrado amor à pátria; é um amor tão exclusivista que sacrifica tudo ao interesse público, sem contemplações, sem medo, sem respeito pelo humano. Lança Manlius* no abismo; sacrifica as suas inclinações privadas; conduz Régulo* a Cartago, lança um Romano na lama e põe Marat, como vítima da sua dedicação, no Panteão.»¹⁹

Estes representantes de interesses ideais ou sagrados confrontam-se com um mundo de inúmeros outros interesses, «pessoais» e profanos. Não há ideia, nem sistema, nem causa sagrada tão grandes que não sejam um dia superados ou transformados por estes interesses pessoais. Podem ficar adormecidos por momentos e em fases de grande

19 St. Just, «Discurso contra Danton», pronunciado em 31 de Março de 1794 na Convenção Nacional. In: *Bibliothek politischer Reden aus dem 18. und 19. Jahrhundert* [Biblioteca de Discursos Políticos dos Séculos XVIII e XIX]. Org. Adolf Rutenberg. Vol. 3. Berlim, 1844, p. 146.

ira e fanatismo, mas não demoram muito a despertar pela acção do «saudável bom senso do povo». Aquelas ideias só vencem definitivamente quando deixam de ser inimigas do interesse pessoal, ou seja, quando satisfazem o egoísmo.

O homem que agora mesmo apregoa arenques fumados diante da minha janela tem um interesse pessoal numa boa venda, e quando a sua mulher ou outra pessoa lhe desejam boas vendas, esses são também interesses pessoais. Mas se um ladrão lhe roubasse o cesto, gerava-se imediatamente um interesse de muitos, de toda a cidade, de todo o país ou, numa palavra, de todos aqueles que condenam o roubo: um interesse para o qual é indiferente a pessoa do vendedor, agora substituída pela categoria do «roubado». Mas também aqui tudo poderia ir dar a um interesse pessoal, porque todos os implicados pensariam que tinham de contribuir para o castigo do ladrão, pois de outro modo o roubo não punido poderia generalizar-se e levar-lhes também o que é seu. No entanto, é difícil prever que sejam muitos os que fariam um tal raciocínio, sendo mais previsível que se ouvisse dizer que o ladrão é um «criminoso». Temos aqui um juízo, na medida em que a acção do ladrão é expressa através do conceito de «crime». Agora, a coisa muda de figura: mesmo que um crime me não traga dano a mim nem a ninguém em quem eu possa ter interesse, apesar disso eu insurjo-me contra ele e *denuncio-o*. Porquê? Porque eu estou possuído pela *moralidade*, pela *ideia* da moralidade: persigo tudo aquilo que lhe é hostil. Proudhon, por exemplo, não tem dúvidas de que o roubo é condenável, e é por isso que julga que pode anatemizar a propriedade apenas com a simples frase: «A propriedade é roubo.» À luz dos princípios da mentalidade clerical, o roubo é um *crime*, ou pelo menos uma infracção.

Aqui chegados, chega também ao fim o interesse pessoal. Aquela pessoa que roubou o cesto é absolutamente indiferente para a minha pessoa; o meu interesse vai exclusivamente para o roubo, para este conceito do qual aquela pessoa é um exemplo. Para o meu espírito, o ladrão e o ser humano são opostos inconciliáveis, pois não se pode ser verdadeiramente ser humano se se é ladrão: quando se rouba, retira-se a dignidade *ao* homem, ou à «humanidade». Saindo da participação pessoal, caímos na *filantropia*, no amor da humanidade, geralmente confundida com o amor pelos indivíduos, por cada um em particular. De facto, ela é um amor *pelo* homem, pelo conceito irreal, pelo fantasma. O que o filantropo acolhe no seu coração não é τὸς ἀνθρώπους, os homens, mas sim τὸν ἀνθρώπον, o ser humano. É certo que ele se preocupa com cada homem singular, mas apenas porque gostaria de ver concretizado por toda a parte o seu ideal.

Ou seja: não se pode falar aqui de preocupação comigo, contigo, connosco. Isso seria interesse pessoal e pertence ao capítulo do «amor mundano». A filantropia é um amor celestial, espiritual..., clerical. É preciso construir em nós *o homem*, mesmo que isso signifique o fim de cada um de nós, pobres diabos. Está aqui presente o mesmo

princípio clerical do célebre *fiat iustitia, pereat mundus*[†]: o homem e a justiça são ideias, fantasmas, por amor dos quais tudo se sacrifica. Por isso é que os espíritos clericais estão prontos a «sacrificar-se».

Quem se empenha *no* homem deixa para trás as pessoas, até ao ponto extremo desse empenho, para flutuar no mar de um interesse ideal e sagrado. O homem, de facto, não é uma pessoa mas um ideal, um espectro.

Ao homem pode pertencer tudo, a isso tudo pode ser atribuído. Se a exigência maior é posta na devoção, temos o clericalismo religioso; se for na moralidade, então é o clericalismo moral que levanta a cabeça. Por isso, os espíritos clericais do nosso tempo gostariam de fazer de tudo uma «religião», uma «religião da liberdade, religião da igualdade, etc.», e todas as ideias se transformam para eles em «causas sagradas», até mesmo a cidadania, a política, a esfera pública, a liberdade de imprensa, o tribunal de jurados, etc.

Que significa então, neste sentido, «altruísmo»? Significa ter apenas um interesse ideal, perante o qual cai por terra o respeito pela pessoa!

Contra isto insurge-se a cabeça dura do homem do mundo, mas durante milénios ele perdeu a aposta, pelo menos enquanto foi obrigado a dobrar a sua cerviz rebelde para «honrar poderes superiores»: o clericalismo obrigou-o a vergar-se. Se o egoísta mundano conseguia sacudir um desses poderes superiores — por exemplo, a lei do Antigo Testamento, o Papa da cúria romana, etc. —, tinha logo sobre ele outro, sete vezes mais alto — por exemplo, a crença no lugar da lei, a transformação de todos os leigos em sacerdotes no lugar do corpo limitado do clero, etc. Aconteceu-lhe como ao possesso, no qual entraram sete demónios quando ele já se julgava livre de um só.

Na passagem atrás citada nega-se que a classe burguesa tenha qualquer espécie de idealidade. É certo que ela manobrou contra a coerência ideal por meio da qual Robespierre quis pôr em prática esse princípio. O instinto do seu próprio interesse dizia-lhe que essa coerência se harmonizava pouco com aquilo que a guiava, e que agiria contra si própria se se empenhasse muito num tal entusiasmo de princípio. Por que razão haveria de se comportar de forma tão altruísta, abandonando todos os seus objectivos, para levar à vitória uma teoria tão áspera? Naturalmente que os padres exultam quando as pessoas seguem o seu apelo. «Deixa tudo e segue-me», ou: «Vende tudo o que tens e dá-o aos pobres, e assim terás um tesouro no céu; e depois vem e segue-me.»^{††} Alguns idealistas decididos obedecem a este apelo; mas a maior parte age como Ananias* e Safira*, comportando-se de forma em parte clerical ou religiosa, em parte profana, servindo a Deus e a Mamon.

[†] «Faça-se justiça, ainda que o mundo vá abaixo»: é a divisa atribuída a Fernando I (1503-64), imperador do Sacro-Império Romano-Germânico.

^{††} *Matheus* 19, 21.

Não censuro a classe burguesa por não se deixar desviar dos seus objectivos por Robespierre, isto é, por interrogar o seu egoísmo para saber até que ponto devia ir atrás da ideia revolucionária. Mas já se poderiam censurar aqueles (se é que censura faz algum sentido neste contexto) que, seguindo os interesses da classe burguesa, se vissem defraudados nos seus. E não aprenderão estes também, mais tarde ou mais cedo, a conhecer melhor os seus próprios interesses? August Becker* diz: «Para ganhar o apoio dos produtores (proletários), não basta uma negação dos conceitos jurídicos tradicionais. Infelizmente, as pessoas interessam-se pouco pelo triunfo teórico de uma ideia. É preciso demonstrar-lhes *ad oculos*[†] de que maneira esse triunfo pode dar frutos na vida prática.»²⁰ E mais adiante, a páginas 32: «Se quiserem ter alguma influência sobre as pessoas, têm de as atrair com os interesses reais que as movem.» E logo a seguir mostrava como, entre os nossos camponeses, se vem desenvolvendo uma bela imoralidade, porque eles preferem seguir os seus interesses reais a obedecer aos preceitos da moralidade.

Por quererem servir o homem, os padres e mestres-escolas revolucionários cortaram a cabeça a tantos *indivíduos*. Os leigos e profanos da revolução não tinham assim tanto pudor pelo corte de cabeças, estavam apenas muito mais interessados nos seus direitos do que nos direitos humanos, ou seja, nos direitos *do* homem.

Mas como é que se explica então que o egoísmo daqueles que afirmam o seu interesse pessoal e agem sempre de acordo com ele tenha sempre de se submeter ao interesse dos padres e dos mestres-escolas, isto é, a um interesse ideal? Eles próprios acham a sua pessoa demasiado pequena e insignificante — e de facto assim é — para poder exigir tudo e afirmar-se plenamente. Um sinal inequívoco disso é o facto de eles se dividirem em duas pessoas, uma eterna e uma temporal, e de cuidarem ora de uma ora de outra, ao domingo da eterna e durante a semana da temporal, de uma na oração, da outra no trabalho. Têm o padre dentro de si, e por isso se não libertam dele e se ouvem a si próprios a fazer o sermão ao domingo.

Muita luta e muito cálculo dos homens foram precisos para *descobrir* estas essências dualistas! Eram ideias, princípios, sistemas atrás uns dos outros, e nenhum conseguia conter definitivamente a contradição do homem «profano», do chamado «egoísta». Não será isto uma prova de que todas essas ideias eram demasiado fracas para absorver em si toda a minha vontade e satisfazê-la? Eram e continuaram a ser-me hostis, ainda que essa hostilidade ficasse por muito tempo escondida. E será assim também com a *singularidade*? Será ela também apenas uma tentativa de mediação? Fosse qual fosse o princípio para o qual me voltava — por exemplo, o da *razão* —, acabava por me afastar

† «Pôr-lhes debaixo dos olhos».

20 August Becker, *Die Volksphilosophie unserer Tage* [A Filosofia Popular dos Nossos Dias]. Neumünster perto de Zurique, 1843, p. 22.

sempre dele. Ou será que posso agir sempre à luz da razão, orientar por ela toda a minha vida? Posso com certeza *aspirar* à racionalidade, posso *amá-la*, tal como a Deus e a qualquer outra ideia: posso ser filósofo, um amante da sabedoria, tal como amo a Deus. Mas aquilo que eu amo e a que aspiro existe apenas na minha ideia, na minha imaginação, nos meus pensamentos: está no meu coração, na minha cabeça, está em mim como o coração, mas não é eu, e eu não sou isso.

A eficácia dos espíritos clericais caracteriza-se sobretudo por aquilo a que vulgarmente se chama a «*influência moral*». E essa influência moral começa onde principia a *humilhação*, não é mesmo outra coisa senão essa humilhação, que quebra e faz vergar a coragem (*Mut*), reduzindo-a a *humildade* (*Demut*). Se grito a alguém que está perto de um penhasco que vai ser dinamitado, pedindo-lhe para se afastar, não estou a exercer com isso qualquer influência moral; quando digo a uma criança «vais passar fome se não comeres o que vem à mesa», também isso não corresponde a nenhuma influência moral. Mas se eu lhe disser que tem de rezar, de honrar pai e mãe, de respeitar o crucifixo, de dizer sempre a verdade, etc., porque isso faz parte da natureza do homem e é a sua vocação, ou mesmo que essa é a vontade de Deus, nesse caso trata-se de influência moral: espera-se que um indivíduo concreto se vergue ante a *vocação* do homem, que seja obediente e humilde, que renuncie à sua vontade em favor de uma outra que lhe é estranha e quer valer como mandamento e lei. Ele deve então *humilhar-se* perante algo de *superior*: auto-humilhação. «Aquele que se humilhar será exaltado.»[†] Pois é, as crianças têm de ser educadas a tempo no sentido da devoção, da religiosidade e da honradez; um indivíduo de boa educação é aquele a quem os «bons princípios» foram *ensinados* e *inculcados*, metidos na cabeça à força pela sova e pela doutrina.

Se alguém encolhe os ombros diante disto, os bons erguem logo as mãos e exclamam: «Valha-nos Deus! Se não educarmos as crianças nos bons princípios, elas vão cair nas garras do pecado e tornam-se uns inúteis!» Calma, profetas da desgraça! Elas serão uns inúteis no vosso sentido, mas acontece que o vosso sentido é que é um sentido inútil. As pestinhas, os refilões, não vão deixar-se enrolar pela vossa conversa e as vossas lamúrias, e não terão qualquer simpatia pelas ideias absurdas que vos empolgam e vos fazem delirar há tanto tempo: eles vão acabar com as leis hereditárias, ou seja, não vão querer *herdar* a vossa estupidez, como vós a herdastes dos vossos pais: e vão eliminar de vez o pecado que herdaram, o *pecado original*. Quando lhes ordenardes: «Curva-te perante o Altíssimo!», eles vão responder: «Se Ele nos quer fazer vergar, que venha cá e o faça, que nós não o faremos de livre vontade.» E quando os ameaçardes com a Sua ira e o Seu castigo, eles vão reagir como se os ameaçásseis com o papão. E se não conseguirdes meter-lhes medo com fantasmas, isso é sinal de que chegou ao

[†] *Matheus* 23, 12.

fim o domínio dos fantasmas e de que as histórias da carochinha já não encontram quem nelas tenha... *fê*.

E digam lá se não são outra vez os liberais que insistem na necessidade de uma boa educação e da reforma do sistema educativo? Naturalmente, senão como é que o seu liberalismo, a sua «liberdade adentro dos limites da lei» iria afirmar-se sem disciplina? Se é certo que eles não educam propriamente no sentido do temor a Deus, também é verdade que exigem tanto mais energicamente o *temor dos homens*, ou seja, o temor do homem, e despertam, pela disciplina, o «entusiasmo pela verdadeira vocação humana».

* * *

Durante muito tempo viveu-se na ilusão de ter a *verdade*, sem se pensar seriamente na necessidade de sermos nós próprios verdadeiros para possuímos a verdade. Esse tempo foi a *Idade Média*. Imaginava-se que se podia chegar a realidades não materiais e não sensíveis por meio da consciência comum, ou seja a consciência «material», aquela forma de consciência que só é receptiva a coisas materiais ou sensíveis e sensoriais. E mortificava-se o corpo das mais diversas formas, para acolher em si o supra-sensível, do mesmo modo que esforçamos o olhar para ver o que está longe, ou exercitamos a mão até ela ter a destreza que lhe permita tocar as cordas e produzir arte. Mas aquilo que se mortificava era apenas o homem com sentidos, a consciência comum, o chamado pensamento finito ou material. E como este pensamento, esta forma de entendimento, que Lutero vitupera sob o nome de razão, é incapaz de apreender o divino, a mortificação contribuiu tanto para entender a verdade como se exercitássemos os pés, ano após ano, para a dança, esperando que desse modo eles aprendessem a tocar flauta. Lutero, que pôs fim à Idade Média, foi o primeiro a compreender que o homem terá de se tornar outro se quiser apreender a verdade: terá de se tornar tão verdadeiro como a própria verdade. Só quem incluir já a verdade na fé, só quem *acreditar* nela, pode ter parte nela, isto é, só o crente encontra o acesso à verdade e descobre as suas profundezas. Só aquele órgão humano que é capaz de expirar o ar dos pulmões pode chegar também a tocar flauta; só terá parte na verdade aquele que dispuser do órgão adequado para a alcançar. Quem apenas for capaz de pensar o sensível, o objectal e o coisal, imaginará também a verdade de forma sensível, como coisa. Mas a verdade é espírito, está totalmente fora da esfera do sensível, e por isso é qualquer coisa apenas para a «consciência superior», e não para aquela que se rege pelas «coisas terrenas».

Por isso, com Lutero começa a compreender-se que a verdade, sendo *pensamento*, só existe para o homem *pensante*. E isso significa que, a partir de agora, o homem terá de assumir um ponto de vista totalmente diferente, o ponto de vista do divino, da fé, da ciência, ou o ponto de vista do *pensar* em relação ao seu objecto, ao *pensamento* — ou

seja, o ponto de vista do espírito em relação ao espírito. Por outras palavras: só o igual reconhece o seu igual! «Tu és igual ao espírito que entendes...»[†]

Como o protestantismo dobrou a hierarquia medieval, pôde generalizar-se a ideia de que tinha sido quebrada em absoluto a hierarquia, esquecendo-se por completo que ele tinha sido uma «Reforma», ou seja uma renovação da velha hierarquia. A outra, a medieval, tinha sido uma fraca hierarquia, porque teve de aceitar, a seu lado, toda uma barbárie profana; só a Reforma revigorou a força da hierarquia. Bruno Bauer escreve: «Do mesmo modo que a Reforma foi, fundamentalmente, a separação abstracta do princípio religioso em relação à arte, ao Estado e à ciência, portanto a sua libertação daquelas forças com as quais se tinha aliado nas origens da Igreja e na hierarquia medieval, assim também as orientações teológicas e religiosas saídas da Reforma são apenas a realização consequente desta abstracção do princípio religioso em relação às outras forças da humanidade.»²¹ Quanto a mim, é exactamente ao contrário: o domínio dos espíritos e a liberdade do espírito — o que vem a dar no mesmo — nunca foram tão universais e poderosos, porque os actuais, em vez de separarem o princípio religioso da arte, do Estado e da ciência, os elevaram totalmente acima do secular para os integrarem no «reino do espírito» e os tornarem religiosos.

Lutero e Descartes foram, pertinentemente, associados no «Quem tem fé é um Deus» e no «Penso, logo existo» (*cogito, ergo sum*). O céu do homem é o pensamento, o... espírito. Tudo lhe pode ser retirado, mas não o pensamento nem a fé. Uma determinada fé, por exemplo em Zeus, Astarte*, Jeová, Alá, etc., pode ser destruída; mas a fé em si mesma é indestrutível. No pensar está a liberdade. Aquilo de que eu preciso e de que tenho fome, não há graça nenhuma que mo conceda, nem a Virgem Maria, nem a intercessão dos santos, nem a Igreja com o seu poder de separar e ligar: tenho de ser eu próprio a buscá-lo. Em suma: o meu ser (o *sum*) é uma vida no céu do pensamento, do espírito, um *cogitare*. Mas eu próprio não sou mais do que espírito, espírito que pensa (segundo Descartes), espírito que crê (segundo Lutero). Eu não sou o meu corpo; a minha carne pode *sofrer* de apetites e sofrimentos. Eu não sou a minha carne, eu sou espírito, apenas espírito.

Esta ideia atravessa toda a história da Reforma, até hoje.

Só a filosofia moderna, desde Descartes, levou a sério a tarefa de conduzir o cristianismo a uma eficácia completa, ao elevar a «consciência científica» ao estatuto de única forma de consciência verdadeira e válida. É por isso que começa com a *dúvida*

† Palavras do Espírito da Terra para Fausto, na cena «Noite» da Primeira Parte do *Fausto* de Goethe, v. 512 (tradução portuguesa de João Barrento, Lisboa, Relógio d'Água, 1999).

21 Bruno Bauer, recensão de Theodor Kliefoth, *Einleitung in die Dogmengeschichte* [Introdução à História Dogmática], Parchim e Ludwigslust, 1839. In: Arnold Ruge (ed.), *Anedokta zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*, p. 152-53.

metódica, com o *dubitare*, com o «esmagamento» da consciência comum, com a recusa de tudo o que não possa ser legitimado pelo «espírito», pelo «pensamento». Para ela, de nada vale a *natureza*, de nada a opinião dos homens, os seus «preceitos humanos», e não descansa antes de pôr a razão em tudo e poder dizer que «o real é o racional e só o racional é real»[†]. Assim levou à vitória o espírito, a razão, e tudo é espírito, porque tudo é racional, e a razão está tanto na natureza como nas mais erróneas opiniões dos homens: pois «tudo tem de servir para o melhor», que o mesmo é dizer para a vitória da razão.

O *dubitare* de Descartes contém a afirmação decidida de que só o *cogitare*, o pensamento, o espírito... é. Uma rotura total com a consciência «comum», que atribui realidade às coisas *irracionais*! Só o racional é, só o espírito é! Este é o princípio da nova filosofia, o princípio autenticamente cristão. Já Descartes separou rigorosamente o corpo do espírito, e Goethe dizia que «é o espírito que constrói o corpo»^{††}.

Mas também esta filosofia, a cristã, se não liberta do racional, e por isso se insurge contra o «puramente subjectivo», contra «as fantasias, o acaso, o arbitrário», etc. O que ela quer é que o *divino* seja visível em todas as coisas, que toda a consciência se torne um saber do divino e que o homem veja Deus em toda a parte — mas acontece que Deus nunca existe sem o *Diabo*.

Por isso, não se pode chamar filósofo àquele que, tendo embora os olhos abertos para as coisas do mundo, um olhar claro e não ofuscado, um juízo correcto do mundo, se vê nesse mundo o mundo, nos objectos apenas os objectos, em suma, tudo prosaicamente como é. Um filósofo é apenas aquele que no mundo vê o céu, no terreno o sobrenatural, no mundano o... *divino*, e mostra e demonstra isso. O primeiro até pode ser muito sábio, mas o que está escrito não se altera: «O que o siso dos sisudos não alcança, / Singela o faz um' alma de criança.»^{†††} É essa alma de criança que faz o filósofo, esse olho que descobre o divino. Aquele tem apenas uma consciência «comum», mas quem souber do divino e o souber comunicar, tem uma consciência «científica». Por esta razão, Bacon* foi excluído do reino da filosofia. E aquilo a que se chama a filosofia inglesa parece não ter ido mais longe que as descobertas das chamadas «mentes abertas», como Bacon e Hume*. Os ingleses não souberam elevar ao nível do significado filosófico a singeleza da alma de criança, das almas de criança não souberam fazer... filósofos. O que quer dizer que a sua filosofia não soube tornar-se *teológica* ou *teologia*, quando é sabido que só como teologia ela se pode *viver a si mesma* plenamente, chegar

† A citação, muito conhecida e discutida, vem do Prefácio de Hegel aos *Elementos de Filosofia do Direito*.

†† A citação não é de Goethe, mas da peça de Schiller *Wallensteins Tod* [A Morte de Wallenstein].

††† A citação é do poema de Schiller *Die Worte des Glaubens* [As Palavras da Fé] (tradução de João Barrento in: *A Rosa do Mundo*. Lisboa, Assírio & Alvim 2001, p. 999).

à perfeição. A teologia é o lugar de eleição da agonia da filosofia. Bacon não se preocupou com questões teológicas e pontos cardeais.

O conhecimento tem na vida o seu objecto. O pensamento alemão procura, mais do que o dos outros, chegar aos começos e às fontes da vida, e vê apenas no próprio conhecimento a verdadeira vida. O *cogito, ergo sum* cartesiano tem o sentido de «só se vive quando se pensa». Vida pensante significa «vida do espírito»! Só o espírito vive, a sua vida é a verdadeira vida. E do mesmo modo, na natureza, apenas as «leis eternas», o espírito ou a razão da natureza, são a sua verdadeira vida. No homem, tal como na natureza, só o pensamento vive, tudo o resto está morto! A vida do espírito tinha de levar a esta abstracção, à vida dos conceitos gerais ou daquilo que *não tem vida*. Só Deus, que é espírito, vive. Nada mais vive, a não ser o fantasma.

Como se pode então afirmar que a nova filosofia ou os tempos modernos nos trouxeram a liberdade, se essa filosofia não nos libertou do poder da objectividade? Ou será que eu estou livre de um déspota quando não temo a pessoa do ditador, mas me assusto com a possibilidade de ofender a reverência que julgo dever-lhe? E o mesmo se passa com os tempos modernos. Eles limitaram-se a transformar os objectos *existentes* — o detentor real do poder, etc. — em *imaginários*, isto é, em *conceitos* perante os quais, não só o antigo respeito não se perdeu, como até se intensificou. Se é certo que se brincava com Deus e o Diabo na sua antiga e crassa materialidade, também é verdade que se passou a dar muito mais atenção aos seus conceitos. «Livraram-se do mau, mas o mal está aí.»[†] Não houve grandes escrúpulos em virar do avesso o estado vigente, em deitar abaixo as leis em vigor, porque se estava empenhado na libertação do existente e do palpável. Mas quem ousaria pecar contra o *conceito* do Estado, não se submeter ao *conceito* da lei? Assim, mantiveram-se os «cidadãos», «legalistas» fiéis; pensava-se até que se era mais legalista quanto mais racionalista fosse a forma de abolir a lei anterior, deficiente, para servir «o espírito da lei». No meio de tudo isto, apenas os objectos tinham sofrido uma transformação, mas mantiveram a sua supremacia e soberania. Em resumo: continuava-se imerso em obediência e obsessão. vivia-se na *reflexão*, e havia um objecto sobre o qual se reflectia, que se respeitava e perante o qual se sentia veneração e temor. Nada mais tinha acontecido senão a transformação das *coisas* em *representações* das coisas, em ideias e conceitos, tornando a *dependência* ainda mais íntima e indissolúvel. Assim, por exemplo, não é difícil emanciparmo-nos dos mandamentos dos pais, livrarmo-nos das admoestações do tio e da tia, dos pedidos do irmão e da irmã; mas a obediência recusada acaba por facilmente nos pesar na consciência, e quanto menos cedemos às várias pressões, porque, de forma racionalista, a partir da nossa própria razão, as tomamos por irracionais, tanto

[†] Citação ligeiramente modificada do v. 2509 da Primeira Parte do *Fausto* de Goethe (cena «Cozinha de bruxa»).

mais conscientemente mantemos o respeito e o amor familiar, e tanto mais difícil nos é perdoar a nós mesmos uma culpa que vá contra a *representação ideal* que nos fazemos do amor familiar e do dever do respeito. Libertos da dependência da família concreta, caímos na mais forte dependência do conceito de família: somos dominados pelo espírito da família. A família formada por Hans, Grete, etc., cujo poder e autoridade se perdeu, foi apenas interiorizada, restando somente como «família» em absoluto, à qual se aplica agora o velho ditado: «É preciso obedecer mais a Deus que aos homens»[†], o que significa que «eu posso não obedecer às vossas absurdas exigências, mas, enquanto minha 'família', continuareis a ser o objecto do meu amor e da minha preocupação»; porque «a família» é um conceito sagrado que o indivíduo isolado não pode ofender. E esta família, assim interiorizada e desmaterializada em ideia e representação, é agora vista como coisa «sagrada», cujo despotismo é dez vezes mais irritante, porque a sua voz ecoa na minha consciência. Esse despotismo só pode ser quebrado se também a família idealizada se tornar para mim um *nada*. As palavras cristãs: «Mulher, que tenho eu a ver contigo?»²² e «Eu vim trazer a divisão entre o filho e o pai, entre a filha e a mãe»²³, e outras, são acompanhadas pela referência à família celeste, a verdadeira, e indicam a exigência do Estado de, em caso de colisão entre ele e a família, obedecer aos *seus* mandamentos.

Algo de semelhante é o que se passa com a moralidade. De um costume moral muitos se libertam, mas poucos da ideia de «moralidade». A moralidade é a «ideia» do costume moral, o seu poder espiritual, o seu poder sobre as consciências; o costume moral, pelo contrário, é demasiado material para dominar o espírito, e por isso não consegue prender um homem «espiritual», um chamado independente, um «espírito livre».

O protestante poderá dizer o que quiser, que a «sagrada escritura», a «palavra de Deus», continuará a ser sagrada para ele. Aquele para quem isto deixar de ser «sagrado», deixou de ser protestante. Mas, sendo assim, é também sagrado para ele o que essa escritura «prescreve», a autoridade instituída por Deus, etc. Tais coisas são para ele indissolúveis, intocáveis, estão «acima de toda a dúvida»; e como a *dúvida*, que, na prática, se transforma num *abalo*, é o que há de mais próprio do ser humano, essas coisas continuam a ser «superiores» ao próprio homem. Quem se não consegue *libertar* disso, terá... *fé*; pois ter fé nisso significa estar *preso* a isso. O facto de no protestantismo a *fé* se ter interiorizado mais, levou a que também a *sujeição* se interiorizasse: aquelas coisas sagradas foram acolhidas em si pelo indivíduo, tornaram-se inseparáveis de toda a sua actividade, uma *questão de consciência*, ele fez delas um «dever sagrado».

† Cf. *Actos dos Apóstolos* 5, 29.

22 *João* 2,4.

23 *Mateus* 10, 35.

É por isso que, para o protestante, é sagrado aquilo de que a sua consciência se não consegue libertar, e o *rigorismo da consciência moral* é o que melhor define o seu carácter.

O protestantismo fez do ser humano um verdadeiro «Estado-de-polícia-secreta». A «consciência», um espião sempre alerta, vigia todos os movimentos do espírito, e tudo o que faz e pensa é para ele uma «questão de consciência», ou seja, questão de polícia. O protestante é feito desta dilaceração do ser humano, entre «impulso natural» e «consciência moral» (plebe interior e polícia interior). A razão da Bíblia (que substituiu a «razão da Igreja», católica) é vista como sagrada, e este sentimento e esta consciência do carácter sagrado da palavra bíblica é aquilo a que se chama... consciência moral. Com isso, a sacralidade foi-lhes «metida à força na consciência». Se não se libertar da consciência moral, que é a consciência do sagrado, o indivíduo pode eventualmente agir de forma moralmente menos recta, mas nunca sem consciência moral.

O católico satisfaz-se em obedecer à *ordem*, o protestante age de acordo com a sua «melhor ciência e consciência». O católico é simplesmente *leigo*, o protestante é em si mesmo *homem espiritual*. É este o progresso em relação à Idade Média, e ao mesmo tempo a maldição do período da Reforma: *o espiritual* chegou à sua completude e plenitude.

O que foi, afinal, a moral jesuíta, senão a continuidade do comércio das indulgências? A diferença estava agora em que aquele que beneficiava da indulgência podia deitar um *olhar* ao mecanismo da remissão dos pecados e dar-se conta de como era realmente redimido desses pecados, porque em certos casos (casuísticos) o seu acto não era verdadeiramente pecado. O comércio das indulgências tinha legitimado todos os pecados e todas as faltas, fazendo calar qualquer alarme da consciência. A sensualidade podia prosperar, bastava comprar-se à Igreja a sua legitimidade. Os Jesuítas continuaram a favorecer a sensualidade, enquanto os protestantes moralistas, austeros, fanáticos, penitentes, dilacerados e sempre a orar, apenas aceitavam o homem espiritual e o sacerdote do espírito (vendo-se, assim, como os verdadeiros representantes de um cristianismo pleno). O catolicismo, e em particular os Jesuítas, favoreceram deste modo o egoísmo, encontraram, no próprio protestantismo, muitos adeptos involuntários e inconscientes, e salvaram-nos da decadência e da extinção da *sensualidade*. Apesar disso, o espírito protestante amplia cada vez mais o seu domínio, e como o espírito jesuíta, comparado com ele, o «divino», mais não representa que o seu complemento inseparável, o «diabólico», ele nunca se pode afirmar sozinho e tem de assistir, por exemplo em França, ao triunfo do protestantismo filisteu, com o espírito a progredir de vento em popa.

É costume reconhecer ao protestantismo a capacidade de ter voltado a dar boa reputação às coisas mundanas, como o casamento, o Estado, etc. Mas a verdade é que, para o protestantismo, o mundano como tal, o profano, é ainda mais indiferente do que para o catolicismo, que aceita o mundo profano e lhe permite desfrutar dos seus

prazeres, enquanto o protestante, racional e conseqüente, se prepara para aniquilar totalmente o mundo profano, pura e simplesmente porque o *sacraliza*. Assim, ao casamento é retirada a sua naturalidade ao torná-lo sagrado — não no sentido do sacramento católico, em que ele só da Igreja recebe a sua consagração, sendo, no fundo, não sagrado, mas no sentido de que ele será, em si e por si, sagrado, uma relação sagrada. O mesmo se passa com o Estado, e assim por diante. Antes, ele e os seus príncipes recebiam a sua consagração e a sua bênção do Papa; agora, o Estado é, em si mesmo, sagrado, a sua majestade não precisa da bênção sacerdotal. Até a ordem da natureza ou o direito natural foram sacralizados, como «ordem divina». Por isso se pode ler na Confissão de Augsburgo*, Artigo 11: «É então justo que se mantenha a sábia e sensata posição dos jurisconsultos segundo a qual é uma lei natural que homem e mulher se juntem um com o outro. E, sendo *lei natural, é ordem divina*, assim posta na natureza e, com isso, *lei divina*.» E será Feuerbach mais do que um protestante iluminado quando declara que as relações morais são sagradas, não já como ordem divina, mas ainda assim em virtude do *espírito* que as habita? «Mas o casamento — naturalmente enquanto laço livre do amor — *é sagrado em si mesmo*, pela *natureza* da união que aqui se estabelece. Só é *religioso* o casamento que é *verdadeiro*, aquele que corresponde à *essência* do casamento, ao amor. E o mesmo se passa com todas as relações morais, que só são *morais*, só são cultivadas com um sentido moral, quando valem *como religiosas em si mesmas*. A verdadeira amizade só existe quando os *limites* da amizade são respeitados com uma consciência religiosa, a mesma consciência que leva o crente a respeitar a dignidade do seu Deus. *Sagrada é e deve ser a amizade, a propriedade, o casamento, o bem-estar de todos os homens, mas sagrados em si e por si.*»²⁴

Este é um momento verdadeiramente fundamental. No catolicismo, o profano pode, de facto, ser consagrado ou sacralizado, mas sem estas bênçãos sacerdotais não é sagrado; no protestantismo, pelo contrário, as relações mundanas são, *por si mesmas*, sagradas, sagradas pelo simples facto de existirem. A sagração, pela qual a sacralidade é atribuída, tem tudo a ver com a máxima jesuíta que diz: «Os fins santificam os meios.» Nenhum meio, em si mesmo, é sagrado ou deixa de o ser; é apenas a sua relação com a Igreja e a sua utilidade para a Igreja que torna os meios sagrados. O regicídio era um desses meios: se fosse levado a cabo para o bem da Igreja, podia contar com a sua bênção, ainda que não publicamente. Para o protestante, a majestade é em si mesma sagrada, para o católico só o era a majestade santificada pelo sumo pontífice, e só o é porque o Papa lhe conferiu essa condição de uma vez por todas, ainda que isso não exija um acto específico. Se ele lhe retirasse a sua bênção, o rei seria para os católicos apenas um «homem do mundo ou um leigo», «não consagrado».

24 *Das Wesen des Christentums*, 2.^a ed. Leipzig, 1843, p. 403.

Se o protestante procura descobrir no mundo dos sentidos alguma coisa de sagrado, para depois se ater apenas ao que é sagrado, o católico aspira antes a afastar de si toda a dimensão sensorial, remetendo-a para um domínio especial, onde ela, tal como a restante natureza, mantém o seu valor próprio. A Igreja católica excluiu da sua ordem sacerdotal o casamento profano e proibiu o seu clero de constituir família; a protestante declarou sagrados o casamento e os laços de família, que por isso são compatíveis com o estatuto dos seus pastores.

Um Jesuíta, como bom católico que é, pode santificar qualquer coisa. Só precisa de dizer a si mesmo, por exemplo: Eu sou necessário à Igreja enquanto padre, mas sirvo-a com mais zelo se aplacar na altura devida os meus desejos; logo, quero seduzir aquela rapariga, mandar envenenar aquele meu inimigo, etc. Os meus fins são sagrados, porque são os fins de um sacerdote, logo, eles santificam os meios. O que acontece, acontece em última análise para bem da Igreja. Por que razão haveria o padre católico de ter escrúpulos em dar ao imperador Henrique VII* a hóstia envenenada, se o fazia para... salvação da Igreja?

Os protestantes mais zelosos insurgiam-se contra todos os «prazeres inocentes», porque inocente só o podia ser o sagrado, o espiritual. Por isso, condenavam tudo aquilo em que não podiam demonstrar a presença do Espírito Santo: o teatro, a dança, o fausto (por exemplo, na Igreja), e coisas afins.

Contra este calvinismo puritano, o luteranismo orienta-se, uma vez mais, pelo sentido religioso, espiritual, é mais radical. Aquele elimina sem meio termo uma série de coisas que considera ligadas aos sentidos e mundanas, e *purifica* a Igreja; o luteranismo, por seu lado, procura encontrar a todo o custo o *espírito* nas coisas, descobrir em tudo o Espírito Santo como essência, *santificando* assim tudo o que é mundano («Beijo sem malícia não pede polícia»: o espírito da honestidade, sem malícia, santifica-o). Foi por isso que o luterano Hegel (ele próprio o declara, numa qualquer passagem da sua obra: «quero continuar a ser luterano») conseguiu encontrar em tudo a presença da ideia. Em tudo está presente a razão — isto é, o Espírito Santo —, ou: «o real é racional». De facto, o real é tudo aquilo que é; e como em todas as coisas, em cada mentira, por exemplo, é possível descobrir a verdade, então não existe a mentira absoluta, o mal absoluto, etc.

As grandes «obras do espírito» foram criadas quase só por protestantes, porque eram eles os verdadeiros discípulos ou executores do *espírito*.

* * *

Como é pouco aquilo que o homem consegue controlar! Tem de deixar que o Sol siga a sua órbita, que o mar agite as suas ondas, que os montes se elevem para o céu.

É impotente diante do *incontrolável*. Como pode ele defender-se da impressão de ser *impotente* perante este mundo gigantesco? Ele é uma *lei* imutável a que tem de se submeter, é ele que determina o seu *destino*. Em que sentido trabalhava então a humanidade pré-cristã? No sentido de se libertar do desmoronar dos destinos, de não se deixar *alterar* por eles. Os estóicos chegaram lá através da apatia, declarando-se *indiferentes* aos ataques da natureza e não se deixando afectar por eles. É Horácio quem proclama a famosa máxima *Nil admirari*[†], pela qual anuncia também a indiferença do *outro*, do mundo: este não deve exercer influência sobre nós, não deve despertar o nosso espanto. E a outra máxima, a do *impavidum ferient ruinae*^{††} exprime a mesma *imperturbabilidade* que se encontra no Salmo 46, 3: «Nós não sentimos temor, ainda que o mundo vá abaixo.» Em tudo isto se abre o espaço em que nasce a ideia cristã de que o mundo é vão, do *desprezo* cristão pelo mundo.

O espírito *imperturbável* do «sábio», com o qual o mundo antigo foi ao encontro do seu fim, sofreu agora um *abalo interior* do qual nenhuma ataraxia, nenhuma coragem estóica o podia proteger. O espírito, protegido de todas as influências do mundo, insensível aos seus golpes e *superior* aos seus ataques, não admirando nada, não se deixando perturbar por nenhuma derrocada do mundo — esse espírito voltou a transbordar incessantemente, porque no seu próprio interior se desenvolveram gases (espíritos) e, depois de o *choque mecânico*, vindo de fora, se ter revelado ineficaz, *tensões químicas*, agitando-se no interior, deram início ao seu jogo prodigioso.

De facto, a história antiga encerra-se com este acontecimento: *eu* faço do mundo a minha propriedade. «Todas as coisas me foram legadas pelo meu pai» (*Mateus* 11, 27). O mundo deixou de ser, para mim, todo poderoso, inacessível, sagrado, divino, etc., «*desdivinizou-se*» e agora eu trato-o de tal modo a meu bel-prazer que, se quisesse, poderia retirar-lhe todo o poder mágico, isto é o poder do espírito, mover montanhas, ordenar às amoreiras que se arrancassem a si próprias pela raiz e se transferissem para o mar (*Lucas* 17, 6), e concretizar tudo o que é possível, ou seja *pensável*: «Todas as coisas são possíveis para aquele que nelas crê.»²⁵ Eu sou o *senhor* do mundo e minha é a «*magnificência*» do grande senhor. O mundo tornou-se *prosaico*, porque dele desapareceu o divino: é a minha propriedade, e posso fazer com ele o que me der na real gana (ou seja, o que o espírito quiser).

Ao elevar-me assim à posição de *eu-proprietário* (*Eigner*) do mundo, propicieei ao egoísmo a sua primeira e plena vitória; ele tinha superado o mundo, ficou *sem mundo* e guardou a sete chaves os tesouros de uma longa era.

Tinha sido conquistada a primeira propriedade, a primeira «magnificência»!

† «Não se espantar com coisa nenhuma» (Horácio, *Epístolas*, Livro I, Ep. 6, 1).

†† «Abate-se sobre ele sem medo» (Horácio, *Odes*, Livro III, Ode 3, 7).

²⁵ *Marcos* 9, 23.

Mas o senhor do mundo ainda não é senhor dos seus pensamentos, dos seus sentimentos, da sua vontade: não é senhor e proprietário do espírito, porque este ainda é santo, é o «Espírito Santo», e o Cristo «sem mundo» não sabe como tornar-se «sem Deus». Se a luta dos Antigos era uma luta contra o *mundo*, a medieval (cristã) é uma luta contra *si*, contra o espírito, a primeira contra o mundo exterior, a segunda contra o mundo interior. O homem medieval está voltado «para o seu interior», é o homem do pensamento e da meditação.

Toda a sabedoria dos Antigos é *sabedoria do mundo*, toda a sabedoria dos modernos é *sapiência do divino*.

Os pagãos (e entre eles contam-se os judeus) resolveram os seus problemas com o *mundo*; mas agora era preciso resolver os problemas consigo próprio, com o *espírito*, isto é, tornar-se sem espírito ou sem Deus.

Andamos a trabalhar nisso há quase dois mil anos, tentando sujeitar o Espírito Santo à nossa vontade, e a pouco e pouco fomos arrancando e pisando alguns bocados de santidade; mas aquele gigantesco adversário volta sempre a erguer-se sob outras formas e nomes. O espírito ainda não foi desdivinizado, dessacralizado, desconsagrado. É certo que já não esvoaça em forma de pomba sobre as nossas cabeças, é certo que já não desce apenas sobre os seus santos, mas deixa-se captar também pelos leigos, etc., mas, sob a forma de espírito da humanidade, espírito humano, ou seja *do* homem, continua a ser para mim, para ti, um espírito *estranho*, muito longe ainda de se tornar na nossa exclusiva *propriedade*, com a qual pudéssemos fazer o que muito bem nos apetecesse. Todavia, uma coisa aconteceu certamente, e conduziu sem dúvida o desenrolar da história pós-cristã: os esforços para tornar *mais humano* o espírito santo, para o aproximar mais dos homens, ou os homens dele. E assim ele foi visto, finalmente, como «espírito da humanidade» e, com diversos nomes — «ideia da humanidade, género humano, humanitarismo, amor humano universal» —, tornou-se mais próximo, mais familiar, mais acessível.

Quase se pensaria que agora cada um poderia possuir o espírito santo, absorver em si a ideia da humanidade, dar em si forma e existência a essa humanidade. Mas não: o espírito não foi despido da sua santidade, não perdeu a sua inacessibilidade, não está ao nosso alcance, não é propriedade nossa — porque o espírito da humanidade não é o *meu* espírito. Ele pode ser o meu *ideal*, e eu posso chamar-lhe meu enquanto ideia: é a *ideia* de humanidade que é minha propriedade, e provo-o à evidência quando o imagino segundo a minha própria concepção e o configuro de modos diferentes: concebemos essa ideia das mais diversas formas. Mas ele é ao mesmo tempo um fideicomisso, um bem que não posso alienar e do qual me não posso desembaraçar.

Tais mudanças fizeram do Espírito Santo, no decorrer do tempo, a «*ideia absoluta*», que se desdobrou por sua vez em várias outras ideias, do amor humano, da racionalidade, da virtude burguesa, etc.

Mas será que posso dizer que a ideia é propriedade minha, se ela é a ideia da humanidade, e será que posso dizer que superei o espírito, se tenho de o servir e

«sacrificar-me» a ele? A Antiguidade, na sua fase final, só conseguiu fazer do mundo sua propriedade depois de quebrar a sua supremacia e a sua natureza «divina», e depois de ter reconhecido a sua impotência e «vanidade».

O mesmo se passa com o *espírito*. Só quando eu conseguir degradá-lo à condição de *espectro* e reduzir o seu poder sobre mim à condição de mera *obsessão* poderei vê-lo como dessacralizado, desconsagrado, desdivinizado, e então *faço uso* dele como se faz uso da *natureza*, a nosso bel-prazer.

Diz-se que a «natureza da coisa» e o «conceito de relação» é que me devem guiar no tratamento da coisa e na instituição da relação. Como se existisse, em si, um conceito da coisa, e não o conceito que fazemos da coisa! Como se uma relação em que entramos não devesse a sua especificidade apenas à daqueles que nela entram! Como se tudo dependesse do modo como outros a classificam! Mas, tal como se separou a «essência do homem» do homem concreto e este passou a ser avaliado à luz daquela, também se separa dele a sua acção e esta é avaliada em função do «valor humano». O que deve ser determinante em tudo, diz-se, são os *conceitos*; são eles que regulamentam a vida, são eles que *dominam*. Mas isso é o mundo religioso, que Hegel sistematizou, ao dar método ao absurdo e ao aperfeiçoar a ordem dos conceitos, transformando-os em dogma acabados e solidamente fundados. Tudo se torna uma ladainha de conceitos, e o homem concreto, eu, é obrigado a viver segundo essas leis conceptuais. Poderá haver mais dura tirania da lei? E não confessou o cristianismo, logo no início, que pretendia tornar ainda mais rigorosa a tirania da lei do judaísmo? («Nem uma letra da lei se perderá!»)[†]

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.

Agora só o *espírito* domina o mundo. Uma quantidade inumerável de conceitos enche a cabeça das pessoas. E que fazem os paladinos do progresso? Negam esses conceitos, para colocar outros no 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 nós vos propomos agora. E assim vai progredindo a confusão dos conceitos.

A história universal tratou-nos de forma cruel, e o espírito alcançou um poder absoluto. O que tu tens a fazer é respeitar os meus pobres sapatos, que poderiam proteger os teus pés descalços, o meu sal, que poderia tornar tragáveis as tuas batatas, o meu coche sumptuoso, cuja posse te tiraria de todas as misérias: mas não podes estender a mão para ficares com estas coisas. O homem deve aprender a reconhecer a *independência* de tudo isto e de muitas coisas mais; tudo isto é para ele intocável e inatingível, proibido. O que tem a fazer é respeitar tudo isso — e aí dele se estender a mão! Chama-se logo a isso «deitar a unha»!

[†] Cf. *Mateus* 5, 17-18.

Fomos reduzidos a uma condição de miséria, pouco nos restou, mesmo nada! Tudo nos foi retirado, não podemos ter pretensões a nada que não nos seja dado por outros: vivemos apenas da *graça* de quem dá. Nem um alfinete podes apanhar, se não tiveres obtido permissão para o *poderes* fazer. E quem é que te dá permissão? O *respeito*! Só quando ele te concede o alfinete, só quando tu o souberes *respeitar* como tua propriedade, só então lhe podes deitar a mão. Mas mesmo assim não deves ter nenhum pensamento, pronunciar nenhuma sílaba, fazer nenhuma acção que só tu possas justificar! Não, essa justificação tem de te ser dada pela moralidade, a razão, o humanitarismo... Feliz ingenuidade *despreconceituada* do homem ávido de qualquer coisa, com que impiedade tentaram imolar-te no altar dos *preconceitos*!

Mas à volta do altar ergue-se uma igreja, e as suas paredes alargam cada vez mais o seu território. Aquilo que elas encerram é... *sagrado*. E tu não consegues lá chegar, muito menos tocá-lo. Gritando, esfomeado, andas à volta dessas paredes, procurando o pouco que resta de profano, mas os círculos que tens de descrever tornam-se cada vez maiores. Em breve aquela igreja cobrirá a terra inteira, e tu és empurrado para os bordos mais longínquos; mais um passo, e o *mundo do sagrado* venceu, lançando-te no abismo. Por isso, ganha coragem enquanto é tempo, não te percas mais nas pastagens secas do profano, arrisca o salto e arromba as portas para entrares no santuário. No dia em que *devorares o sagrado*, ele torna-se tua *propriedade*! Mastiga a hóstia e livras-te dela!

2. Os livres*

Ao apresentarmos atrás os Antigos e os Modernos em duas secções poderemos ter criado a impressão de que os livres seriam apresentados numa terceira de forma autónoma e separada. Mas de facto assim não é. Os livres são apenas os mais modernos e os moderníssimos entre os «modernos», e atribuímos-lhes uma secção própria apenas porque *fazem parte do nosso presente*, e agora a nossa atenção concentrar-se-á toda nesse presente. Para mim, os «livres» são apenas uma tradução dos liberais; mas, no que se refere ao conceito de liberdade, como a tantos outros a que não posso deixar de me referir já, remeto o leitor para as considerações que farei mais adiante.

§ 1. O liberalismo político

Depois de ter esvaziado praticamente até ao fundo o cálice da chamada monarquia absoluta, o século XVIII deu-se subitamente conta de que esta bebida não tinha sabor humano, e nasceu então o desejo de deitar mão a outra caneca. Os nossos avós consideravam-se «homens», e como tal quiseram finalmente ser vistos.

Quem vir em nós outra coisa que não homens será visto por nós, não como um homem, mas como um monstro desumano (*Unmensch*); pelo contrário, quem nos reconhecer como homens e nos proteger do perigo de sermos tratados de forma desumana, a esse veneramo-lo como nosso protector e patrono.

Unamo-nos então, e protejamos o homem em cada um de nós; se assim for, encontraremos na nossa *união* a protecção necessária, e em nós, os *unidos*, a comunidade daqueles que conhecem a sua dignidade humana e se unem na sua qualidade de «homens». A nossa unidade é o *Estado*, e nós, os que nos unimos, formamos a *nação*.

Na nossa comunidade de nação ou Estado, nós somos apenas homens. O modo como nos comportamos enquanto indivíduos, os impulsos egoístas que nos possam mover, isso diz apenas respeito à nossa *vida privada*; a nossa vida *pública*, ou como membros de um Estado, é *puramente humana*. Tudo o que de desumano ou «egoísta» possamos ter é rebaixado à condição de «coisa da esfera privada», e separamos claramente o Estado da «sociedade civil», onde reina o «egoísmo».

O homem autêntico é a nação, o indivíduo é sempre um egoísta. Por isso, despi-vos da vossa singularidade e do vosso isolamento, que acolhem a desigualdade egoísta e a discórdia, e dedicai-vos totalmente ao homem autêntico, à nação ou ao Estado. Assim, sereis reconhecidos como homens e tereis tudo o que ao homem é dado; o Estado, o homem autêntico, dar-vos-á o direito a participar no que é seu, conceder-vos-á os «direitos humanos»: o homem concede-vos os seus direitos!

Este é o discurso da burguesia.

A burguesia mais não é do que a ideia de que o Estado é tudo, o verdadeiro homem, e que o valor humano do indivíduo consiste em ser um cidadão desse Estado. A honra suprema é ser um bom cidadão; não há nada de mais elevado do que isso, quando muito o antiquado... ser um bom cristão.

A burguesia desenvolveu-se na luta contra as classes privilegiadas, que a trataram *cavalièrement*[†] como «terceiro estado» e a colocaram ao nível da *canaille*[†]. Até agora, portanto, o Estado «reconhecia a desigualdade pessoal». O filho de um nobre estava predestinado a exercer cargos a que o mais qualificado filho da burguesia nunca poderia aspirar, etc. Foi contra este estado de coisas que se rebelou o sentimento burguês, exigindo o fim dos privilégios, das discriminações pessoais, das distinções de classe! Todos serão iguais! Os objectivos do futuro não deveriam ser os dos *interesses particulares*, mas sim os do *interesse geral de todos*. O Estado devia ser uma comunidade de homens livres e iguais, e todos e cada um dedicar-se ao «bem comum», dissolver-se no Estado, fazer dele o seu próprio objectivo e o seu ideal. «Estado! Estado!», é agora o grito geral, e o que se procura é a «forma correcta do Estado», a melhor constituição, ou seja, o Estado na sua forma mais perfeita. A ideia do Estado tomou conta de todos os

[†] Em francês no original.

corações e despertou o entusiasmo; servir este deus mundano era agora a nova forma do serviço divino e do culto. Tinha começado uma nova época, verdadeiramente *política*. O ideal supremo era o serviço do Estado ou da nação, o interesse do Estado era o interesse supremo, o serviço do Estado a maior honra (e para isso não é forçosamente necessário ser-se funcionário público).

E assim se afugentaram os interesses *particulares* e a personalidade, e o sacrifício pelo Estado tornou-se um *schibboleth*[†]. É preciso renunciar a *si* e viver apenas para o Estado. Há que agir de forma «desinteressada», não buscar a vantagem *própria*, mas a do Estado. Este tornou-se, assim, a verdadeira pessoa, perante a qual se esvai a personalidade singular: eu não tenho vida, porque ele vive em mim. Por isso, comparada com o antigo egoísmo (busca de si), a nova atitude era verdadeiramente desinteressada e *impessoal*. Diante deste deus — o Estado —, todo o egoísmo desaparecia; perante ele, todos eram iguais: eram, sem mais diferenças, homens, nada mais que homens.

O material inflamável da *propriedade* fez deflagrar a revolução. Os governos precisavam de dinheiro. Agora, tinham de afirmar o princípio de que o governo é *absoluto*, e portanto senhor de toda a propriedade, único proprietário; tinha de se *apoderar* do *seu* dinheiro, que apenas se encontrava na posse dos súbditos, mas não era propriedade sua. Em vez disso, o governo convoca os estados gerais para assegurar que esse dinheiro lhe será *concedido*. O receio das últimas consequências destruiu a ilusão de um governo *absoluto*: quem precisa que alguma coisa lhe seja «concedida» não pode ser visto como absoluto. Os súbditos perceberam que eram eles os *verdadeiros proprietários*, e que o que lhes pediam era o *seu* dinheiro. Aqueles que, até aí, tinham sido súbditos, tomaram consciência de que eram *proprietários*. Bailly* descreve o processo em poucas palavras: «Se vós não podeis dispor da minha propriedade sem meu consentimento, muito menos podereis dispor da minha pessoa e de tudo aquilo que diz respeito à minha posição espiritual e social. Tudo isso é propriedade minha, como o pedaço de terra que cultivo, e eu tenho o direito e o interesse de ser eu próprio a fazer as leis.»²⁶ Das palavras de Bailly poderia deduzir-se que agora *cada um* é proprietário. O que aconteceu foi que, em vez do governo, em vez do príncipe, a *nação* se tornou proprietária e senhora. A partir de agora, o ideal é o da «liberdade do povo», do «povo livre», etc.

Logo em 8 de Julho de 1789, a declaração do Bispo de Autun e Barrères* destruiu a ilusão de que cada um, cada *indivíduo*, seria importante para o legislador, mostrando a total *impotência* dos constituintes: quem *domina* agora é a *maioria dos representantes*.²⁷

† O termo hebraico usado por Stirner significa «sinal de reconhecimento», «divisa».

26 *Apud* Edgar Bauer, *Bailly und die ersten Tage der Französischen Revolution* [Bailly e os primeiros dias da Revolução Francesa]. Charlottenburg, 1843, p. 89.

27 *Id.*, *ibid.*, pp. 102-103.

Quando, em 9 de Julho, é apresentado o plano de distribuição dos trabalhos para a elaboração da constituição, Mirabeau* comenta: «O governo é apenas detentor do poder, não do direito; só no *povo* se encontra a fonte de todo o *direito*.»²⁸ E, em 16 de Julho, é o mesmo Mirabeau quem pergunta: «E não é o povo a fonte de todo o *poder*?»²⁹ Temos então o povo como fonte de todo o direito e de todo o poder! Abra-se aqui um parêntesis para observar como nestas afirmações se manifesta o conteúdo do «direito»: ele é o poder. «Quem tem o poder, tem o direito.»

A burguesia é herdeira das classes privilegiadas. De facto, o que se passou foi que os direitos dos barões, que lhes foram retirados por serem «usurpações», passaram para a burguesia. Porque agora ela dava pelo nome de «nação». Todos os *privilégios*, ou direitos exclusivos, foram entregues «nas mãos da nação». E com isso deixaram de ser «direitos exclusivos»: passaram a ser «direitos». A partir de agora, era a nação a exigir o dízimo, a jeira, herdou os tribunais feudais, os direitos sobre a caça, os... servos da gleba. A noite de 4 de Agosto decretou o fim dos privilégios ou «direitos exclusivos» (também as cidades, as comunas, os magistrados eram privilegiados, dispendo de direitos exclusivos e senhoriais), e o dia seguinte acordou para os novos «direitos», os «direitos do Estado e da nação»³⁰.

O monarca, na pessoa do «senhor e soberano», tinha sido um pobre monarca, quando confrontado com o novo, a «nação soberana». Esta *monarquia* era mil vezes mais feroz, rigorosa e coerente. Contra o novo monarca não havia direito, não havia privilégios; o novo envergonhava o «rei absoluto» do antigo regime. A revolução provocou a transformação da *monarquia limitada* em *monarquia absoluta*. A partir de agora, todo o direito que não for concedido por este monarca é considerado «usurpação», e só os privilégios por ele concedidos são «direitos». Os tempos pediam a *monarquia absoluta*, e por isso caiu a chamada monarquia absoluta que tão pouco soube ser absoluta, ao deixar-se limitar por milhares de pequenos senhores.

A burguesia conseguiu concretizar aquilo que durante milénios se desejou e por que se lutou: nomeadamente encontrar aquele senhor absoluto ao lado do qual não seriam tolerados outros grandes e pequenos senhores que limitassem o seu poder. Foi ela que revelou o único senhor que pode conceder «títulos de direito» sem cuja concessão *nada é de direito*. «E assim ficámos a saber que um ídolo é nada neste mundo, e que nenhum Deus existe além do único.»³¹

Contra o direito, de nada valem as objecções, feitas a *um* direito, acusando-o de ser «torto», uma injustiça. O mais que se pode dizer é que ele é absurdo ou ilusório. Se lhe

28 *Id.*, *ibid.*, p. 113.

29 *Id.*, *ibid.*, p. 133.

30 *Id.*, *ibid.*, pp. 141-142.

31 I *Coríntios* 8, 4.

chamásemos «torto» ou injusto, teríamos de lhe opor um *outro direito*, confrontá-lo com ele. Mas, se rejeitarmos o direito enquanto tal, o direito em si, de forma radical, estamos também a rejeitar o conceito de «torto», de injustiça, dissolvendo assim todo o conceito de «direito» (no qual se integra o de «torto»).

Que significa a afirmação de que todos gozamos de «igualdade de direitos políticos»? Apenas uma coisa: que para o Estado a minha pessoa não conta, que para ele eu sou, como qualquer outro, apenas um homem, sem outro significado relevante para ele. Não é relevante eu ser nobre, filho de fidalgo, ou herdeiro de um funcionário cujo cargo me pertence por herança (como acontecia na Idade Média com os condados, etc., e mais tarde com a monarquia absoluta, onde há cargos hereditários). Agora, o Estado tem um sem número de direitos que concede — por exemplo, o direito de comandar um batalhão, uma companhia, etc., o direito de ensinar numa universidade, etc.; e é ele a concedê-los porque eles são direitos seus, do Estado, ou seja, direitos «políticos». E, no entanto, é-lhe indiferente saber a quem os concede, desde que o beneficiário cumpra os deveres associados aos direitos concedidos. Para o Estado somos todos cidadãos às direitas e... *iguais*, nenhum vale mais ou menos do que o outro. É-me absolutamente indiferente saber quem recebe a ordem militar, diz o Estado soberano, desde que esteja à altura da ordem recebida. A «igualdade de direitos políticos» significa então que qualquer um pode adquirir os direitos que o Estado concede, desde que preencha as condições a ele associadas, condições essas que só devem ser procuradas na especificidade do direito em questão, mas não numa preferência por esta ou aquela pessoa (*persona grata*): a especificidade do direito de se ser oficial implica, por exemplo, que se deve ter uma boa constituição física e um determinado grau de conhecimentos, mas não exige uma origem aristocrática. Mas se um indivíduo da classe burguesa, por mais méritos que tivesse, não conseguisse chegar a um cargo desses, teríamos um caso de desigualdade de direitos políticos. Os Estados modernos, uns mais, outros menos, tentam todos aplicar este princípio de igualdade.

A monarquia de classes (chamemos assim à monarquia absoluta, ao tempo dos reis *antes* da Revolução) mantinha o indivíduo na dependência de muitas pequenas monarquias. Tratava-se de confrarias (sociedades), como as corporações artesanais, a classe nobre, o clero, a burguesia, as cidades, as comunas, etc. Por toda a parte, o indivíduo tinha de se considerar *primeiro* membro destas pequenas sociedades e prestar obediência cega, como a um soberano, ao seu espírito, o *esprit de corps*. Para o indivíduo nobre, por exemplo, o mais importante não era ele próprio, mas a sua família, a honra do seu clã. O indivíduo só se relacionava com a grande corporação, o Estado, através da sua *corporação*, do seu nível social, tal como no catolicismo o indivíduo só se relaciona com Deus através do sacerdote. A este estado de coisas pôs fim o terceiro estado, ao revelar a coragem de se recusar a *aceitar-se como estado social*. Decidiu que não queria continuar a ser e a ser visto como um *estado social* entre outros, preferindo transfigurar-

-se e universalizar-se sob a forma da «nação». Com isso, criou uma monarquia muito mais perfeita e absoluta, acabando com o *princípio* antes dominante, o *dos estados sociais*, o princípio das pequenas monarquias dentro da grande. Mas não se pode dizer que a revolução tenha sido feita para os dois primeiros estados privilegiados, ela destinou-se antes às pequenas monarquias dos estados sociais. No entanto, a partir do momento em que chegam ao fim os estados sociais e a sua dominação (e também o rei era apenas um rei dessa ordem dos estados, e não um rei burguês), restam os indivíduos libertos da desigualdade da ordem antiga. E agora, iam ficar fora da sua ordem, desgovernados, sem o estado social (*status*) nem outro laço mais geral a uni-los? Não; afinal, o terceiro estado só se tinha declarado nação para não continuar a ser um estado *entre* outros, para se tornar no *único estado*. Esse estado único é a nação, o «Estado» (*status*). E que aconteceu entretanto ao indivíduo? Tornou-se um protestante político, porque entrou numa religião directa com o seu deus, o Estado. Já não era o fidalgo na monarquia da nobreza, o artesão na monarquia das corporações, mas tanto ele como todos os outros reconheciam e aceitavam apenas... *um senhor*, o Estado, e como seus servidores receberam todos o mesmo título honorífico de cidadãos.

A burguesia é a *aristocracia do mérito*, e o seu lema: «O mérito deve ser recompensado.» Lutou contra a nobreza «preguiçosa», porque, segundo ela, a aristocracia do trabalho e do mérito, não se «nasce» livre; mas também eu não sou livre, se não «merecer» essa liberdade, se não for o leal *servidor* (do rei, do Estado, do povo nos Estados constitucionais). A liberdade, isto é, o «mérito» ganha-se *servindo*, ainda que se sirva a... Mamon. É preciso saber merecer o Estado, ou seja, o princípio do Estado, o seu espírito moral. Quem *servir* esse espírito do Estado será um bom cidadão, qualquer que seja o ramo de actividade de que vive. Aos seus olhos, os «inovadores» praticam uma «arte que não dá pão». Só o «merceeiro» é «prático», e o seu espírito é tanto o daquele que busca a todo o custo um lugar de funcionário do Estado, como o de qualquer outro comerciante que faz tudo para juntar um pé de meia ou para ser útil a si próprio e aos outros.

Mas se os indivíduos de mérito são vistos como livres (pois ao burguês amante do conforto, ao fiel funcionário, nada lhes falta daquela liberdade a que o seu coração aspira), por outro lado, os «*servidores*» são... os livres! O servidor obediente é o homem livre! Que contradição mais chapada! E, no entanto, é esse o sentido da burguesia, e o seu poeta, Goethe, e o seu filósofo, Hegel, bem souberam glorificar a dependência do sujeito em relação ao objecto, a obediência ao mundo objectivo, etc. Só quem serve uma causa e «se lhe entrega de corpo e alma» poderá alcançar a verdadeira liberdade. E essa causa era, para as cabeças pensantes, a... *razão*, essa mesma que, como o Estado e a Igreja, fornece leis universais e agrilhoa o indivíduo com a *ideia da humanidade*. É ela que determina o que é «verdadeiro», o que deve servir de guia e orientação. E não há melhores seguidores da razão do que os leais servidores que, enquanto servidores do Estado, são os primeiros a ser reconhecidos como bons cidadãos.

O Estado da burguesia deixa-te ser podre de rico ou miserável, desde que o teu ideário seja «correcto». Ele exige isso de ti, e considera sua tarefa prioritária inculcá-lo em todos os outros. Por isso te protege dos «maus conselhos», reprimindo os «mal intencionados», silenciando os seus discursos subversivos com censuras e coimas, ou atrás das grades, escolhendo para censores indivíduos de «ideário correcto» e levando de todas as maneiras possíveis os «bem intencionados e bem pensantes» a exercer sobre ti uma *influência moral*. E, depois de te ter tornado surdo aos maus conselhos, apressa-se logo a abrir-te os ouvidos aos *bons*.

A época da burguesia é também a do *liberalismo*. Por toda a parte se exige o que é «racional», «adequado ao espírito dos tempos», etc. A seguinte definição do liberalismo, que só o honra, caracteriza-o de forma cabal: «O liberalismo mais não é do que o conhecimento da razão, aplicado à situação vigente.»³² O seu objectivo é o do estabelecimento de uma «ordem da razão», de um «comportamento moral», de uma «liberdade moderada», e não a anarquia, o vazio legal, o individualismo. Mas se a razão domina, a *pessoa* é reprimida. Há muito tempo que a arte não só permitiu que o feio se afirmasse, como viu nele algo de necessário à sua sobrevivência, e por isso o assimilou: precisa dos malvados, etc. Também no campo religioso os liberais mais radicais vão ao ponto de pretender que até o mais religioso dos homens deva ser considerado um cidadão de pleno direito, isto é, como o malvado da religião; e não se interessam já pelos processos por heresia. Mas que ninguém se rebele contra a «lei da razão», porque é logo ameaçado com a mais severa... punição. O que se pretende não é a liberdade de movimentos e o valor autónomo da pessoa, do meu eu, mas da razão, o que vem a dar num domínio da razão, na pura dominação. Os liberais são *zelosos*, não da fé, de Deus, etc., mas certamente da *razão*, sua mestra e senhora. Não suportam a má educação, logo, não aceitam o desenvolvimento próprio e a autodeterminação do indivíduo: querem *tutelar*, nisso fazendo concorrência ao mais absoluto dos governantes.

«Liberdade política»: que devemos nós entender por esta expressão? A libertação do indivíduo *em relação* ao Estado e às suas leis? Não, pelo contrário: a *sujeição* do indivíduo ao Estado e às suas leis. Por que razão se fala então de «liberdade»? Porque já não estamos separados do Estado por intermediários, mas em relação directa com ele, porque somos... cidadãos desse Estado, e não súbditos de outro, nem mesmo do rei enquanto pessoa, mas apenas na sua qualidade de «chefe de Estado». A liberdade política, essa doutrina fundamental do liberalismo, mais não é do que uma segunda

32 Carl Witt (sob anonimato), «Preußen seit der Einsetzung Arndts bis zur Absetzung Bauers» [A Prússia, da nomeação de Arndt à deposição de Bauer], in: *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* [Da Suíça: Vinte e um cadernos tipográficos], ed. Georg Herwegh. Zurich e Winterthur, 1843. pp. 12-13.

fase do protestantismo, e corre em paralelo com a «liberdade religiosa».³³ Ou será que por esta última se entende uma libertação *em relação* à religião? Nada de mais errado. O que se tem em mente é apenas a liberdade em relação aos intermediários, aos sacerdotes, a abolição da condição de «leigo», etc., ou seja, a relação directa e sem mediações com a religião e com Deus. Só se pode desfrutar de liberdade religiosa se se tiver religião; liberdade de religião não significa que não se tenha religião, mas sim intimidade da fé, uma relação não mediatizada com Deus. Para aquele que é «livre em matéria de religião», a religião é uma causa do coração, é para ele *causa própria*, uma coisa «sagradamente séria». Do mesmo modo, aquele que é «livre em matéria de política» faz do Estado uma coisa sagradamente séria: ele é a causa que o move, a sua causa fundamental, a sua causa própria.

A liberdade política afirma que a *polis*, o Estado, é livre; a liberdade religiosa que a religião é livre, tal como a liberdade de consciência quer dizer que a consciência é livre; portanto, não se quer dizer que eu estou livre (me *libertei*) do Estado, da religião, da consciência moral. Essa liberdade não é a *minha* liberdade, mas a liberdade de um poder que me domina e me oprime; significa que um dos meus *opressores*, o Estado, a religião, a consciência moral, é livre. O Estado, a religião, a consciência moral são tiranos que fazem de mim seu escravo, e a *sua* liberdade é a *minha* escravidão. Percebe-se bem por que razão eles não podem deixar de seguir o princípio de que «os fins justificam os meios». Se o bem do Estado é um fim, então a guerra é um meio abençoado; se a justiça é um fim do Estado, então o homicídio é um meio santificado a que se dá o nome santo de «execução», etc.: o sagrado Estado *santifica* tudo aquilo que o serve e lhe serve.

A «liberdade individual», que o liberalismo burguês vigia zelosamente, de modo nenhum significa uma autodeterminação totalmente livre, pela qual as acções se tornariam totalmente as *minhas* acções, mas tão-somente independência em relação a *peçoas*. Dispõe de liberdade individual aquele que não tem de responder perante *ninguém*. Neste sentido — e não é possível fazer outra leitura —, não é apenas o detentor do poder que é individualmente livre, isto é, *não responsável perante os homens* («perante Deus», diz ele, é responsável), mas todos aqueles «que só são responsáveis perante a lei». Este tipo de liberdade foi alcançada pelo movimento revolucionário do século, pela independência em relação à arbitrariedade, ao *tel est notre plaisir*[†]. Por isso, o príncipe constitucional tinha de ser despojado de toda a marca pessoal, de toda a

³³ Louis Blanc diz (em *Histoire de dix ans. 1830-1840*, tomo I, Paris, 1841, p. 138) sobre a época da restauração: «Le protestantisme devint le fond des idées et des moeurs.» (O protestantismo tornou-se o fundamento das ideias e dos costumes.)

[†] Em francês no original. A expressão era a fórmula de assentimento dos reis franceses para que fosse promulgada uma nova lei.

capacidade de decisão individual, para não violar, enquanto pessoa, *homem individualizado*, a «liberdade individual» dos outros. A *vontade pessoal do soberano* desapareceu no príncipe constitucional; é natural que os príncipes absolutos reajam contra este estado de coisas. Apesar disso, são precisamente estes que pretendem ser, no melhor sentido do termo, «príncipes cristãos». Mas para isso terão de se tornar um poder *puramente espiritual*, já que o cristão apenas obedece *ao espírito* («Deus é espírito»). Só o príncipe constitucional representa, verdadeira e coerentemente, o poder puramente espiritual, porque se apresenta sem qualquer significado pessoal e espiritualizado, na medida em que representa um perfeito e inquietante «espírito», uma *ideia*. O rei constitucional é o rei verdadeiramente *cristão*, a mais coerente manifestação do princípio cristão. Com a monarquia constitucional chegou ao fim o poder individual — ou seja, a figura de um soberano realmente *dotado de vontade*; por isso, domina agora a *liberdade individual*, a independência de toda a dominação individual, de alguém que me pudesse dominar com o seu *tel est mon plaisir*. Esta é a forma de vida estatal perfeitamente *cristã*, uma vida espiritualizada.

A burguesia comporta-se, em todos os planos, de forma *liberal*. Toda a intrusão *pessoal* na esfera do outro irrita o sentido burguês: se o burguês vê que alguém está dependente do capricho, da arbitrariedade, da vontade de um indivíduo singular (isto é, não autorizado por um «poder superior»), ostenta logo todo o seu liberalismo e grita: «arbitrariedade»! Enfim, o burguês afirma a sua própria liberdade em relação àquilo a que se chama dar *ordens* (*ordonnance*): «A mim ninguém me dá ordens!» *Ordem* assume o sentido de que aquilo que se quer que *eu* faça corresponde à vontade de outro, enquanto a *lei* não implica uma violência pessoal do outro. 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. A liberdade de imprensa, entre outras, é uma dessas liberdades do liberalismo, que só combate a violência da censura porque vê nela a arbitrariedade pessoal, mas se mostra complacente com as «leis da imprensa» que tiranizam aquela liberdade. Ou seja: os liberais burgueses querem a liberdade de expressão escrita *para si*, porque, como eles próprios são *legalistas*, não cairão com os seus escritos sob a alçada da lei. Só o que é liberal, isto é, legal(ista), deve poder ser impresso; nos outros casos, as «leis de imprensa» ameaçam com «punições» próprias. Sentindo-se a liberdade pessoal assegurada, nem se repara que, continuando por esse trilho, se instala a mais gritante falta de liberdade. Porque das *ordens* já nos livrámos, e «ninguém nos dará ordens», mas ficámos muito mais submetidos à força da... *lei*. E assim se é escravizado de todas as maneiras e da maneira mais legal.

No Estado burguês só há «pessoas livres», que são *obrigadas* a fazer milhares de coisas (por exemplo a respeitar, a fazer profissão de fé, etc.). Mas que importa isso, se afinal quem as obriga é apenas... o Estado, a lei, e não uma pessoa qualquer?

Que pretende a burguesia ao se insurgir contra toda e qualquer ordem pessoal, isto é, não fundamentada pela «causa», pela «razão», etc.? Luta apenas no interesse da «causa», contra o domínio da «pessoa»! Mas a causa do espírito é o que é racional, bom, legal, etc.: estas são as «boas causas». A burguesia quer um soberano *impessoal*.

Se, para além disso, o princípio é o de que a causa deve dominar o homem, nomeadamente a causa da moralidade, da legalidade, etc., então também nenhuma forma de limitação de alguém por um outro poderá ser sancionada (limitações pessoais deste tipo eram, por exemplo, no passado as do burguês, que não tinha acesso a cargos da nobreza, as da nobreza, que não exercia o artesanato, etc.) — ou seja, tem de instaurar-se a *livre concorrência*. Só a coisa e a causa (*Sache*) justificam a limitação de alguém por um outro (por exemplo o rico que limita, pelo dinheiro — uma causa — aquele que não tem meios), mas não a pessoa. A partir de agora só há uma forma de poder, a do *Estado*; em termos pessoais, ninguém é já senhor do outro. As crianças pertencem ao Estado logo à nascença; aos pais, apenas em nome do Estado, que não admite o infanticídio, exige o baptismo das crianças, etc.

Mas o Estado trata também de forma igual todos os seus filhos (é a «liberdade burguesa, ou política»); entre si, cada um que trate de se arranjar com os outros, isto é, de entrar na *concorrência*.

A livre concorrência significa apenas que cada um pode afrontar o outro, afirmar-se, lutar contra ele. Contra isto se defendia, naturalmente, o senhor feudal, já que a sua existência dependia da não existência de concorrência. As lutas do período restauracionista em França não tiveram outro conteúdo a não ser o de que a burguesia lutava pela livre concorrência, ao passo que os feudais tentavam restabelecer o sistema corporativo.

Ora, a livre concorrência venceu, e não podia deixar de vencer essa luta contra o corporativismo (veja-se o que sobre isto se escreve adiante).

Se a revolução degenerou em reacção, isso só veio revelar o que a revolução *realmente* era. De facto, toda a aspiração acaba em reacção quando intervém a *reflexão sensata*, e só avança com ímpeto na sua acção inicial enquanto é *inebriamento*, «insensatez». «Sensatez» será sempre o lema da reacção, porque a sensatez põe limites e liberta aquilo que verdadeiramente se deseja do «desregramento» e dos «excessos» do início. Os jovens rebeldes, os estudantes fanfarrões, que nada levam em consideração, são os *verdadeiros* filisteus, uma vez que tanto neles como nestes tal consideração é o suporte da sua acção, com a diferença de que os primeiros se rebelam, com as suas fanfarronadas, contra toda a consideração, comportando-se negativamente, para mais tarde, no papel do filisteu, se acomodarem e assumirem um ponto de vista positivo. Em qualquer dos

casos, toda a sua acção e todo o seu pensamento gira em torno das «considerações», mas o filisteu, comparado com o jovem rebelde, é *reaccionário*, é o rebelde que ganhou sensatez, tal como este é o filisteu insensato. A experiência quotidiana confirma a verdade desta viragem, e mostra como os fanfarrões, com o decorrer do tempo, se tornam pacatos burgueses.

É também assim que, na Alemanha, a chamada reacção demonstra como foi apenas a continuação *sensata* da berraria guerreira pela liberdade.

A revolução não foi dirigida contra *a ordem estabelecida*, mas contra *esta ordem estabelecida*, contra um determinado *estado de coisas*. Acabou com *este* soberano, mas não com *os* soberanos: pelo contrário, os Franceses sentiram na pele, da forma mais desapiedada, a nova soberania. Ela matou os velhos viciosos, mas quis garantir aos virtuosos uma existência segura, ou seja, limitou-se a colocar a virtude no lugar do vício, etc. (o vício e a virtude, por seu lado, apenas se distinguem como o jovem rebelde do filisteu).

Até ao dia de hoje, o princípio da revolução mais não fez do que lutar contra *esta* ou *aquela* ordem estabelecida, isto é, limitou-se a ser *reformista*. Por mais que o «progresso sensato» seja melhorado, por mais que os seus pressupostos se mantenham, o que acontece sempre é que um *novo senhor* ocupa o lugar do antigo, e a derrocada acaba por ser... uma reconstrução. A diferença é sempre a mesma, entre o jovem e o velho filisteu. A revolução começou com uma inspiração pequeno-burguesa, com a sublevação do terceiro estado, a classe média, e vai estiolando em estilo pequeno-burguês. Quem foi libertado não foi o *homem singular* — e só este é o homem —, mas o *cidadão burguês*, o *citoyen*, o homem *político*, que por isso mesmo não é o homem, mas um exemplar do género humano, mais particularmente um exemplar do género burguês, um *cidadão livre*.

Quem agiu na revolução para transformar a história universal não foi o *indivíduo*, mas um *povo*: a *nação*, soberana, queria ser a única actante. Um eu imaginário, uma ideia, como é a da nação, entra em cena e age, ou seja, os indivíduos prestam-se a ser instrumentos dessa ideia e agem enquanto «cidadãos».

A burguesia tem o seu poder, e ao mesmo tempo os seus limites, na *lei fundamental do Estado*, numa Carta, num príncipe legítimo ou «justo» que se orienta e governa segundo «leis racionais», em suma, na *legalidade*. A era da burguesia é dominada pelo espírito britânico da legalidade. Uma assembleia de Estados provinciais, por exemplo, está sempre a trazer à memória que as suas competências só vão até um certo ponto, que só pôde ser convocada por obra e graça de uma instância que a qualquer momento, se ela cair em desgraça, a pode dissolver. E está sempre a recordar a si própria a sua... *vocação*. De facto, não posso negar que o meu pai me gerou; mas, uma vez gerado, deixam de me interessar as suas intenções no acto de me gerar e as razões por que me *convocou* para a vida — eu faço o que eu quero. Por isso, no início da

Revolução Francesa, uma assembleia convocada, como foi a dos Estados Gerais, entendeu, e bem, que era independente de quem a tinha convocado. Ela *existia*, e seria pouco esperta se não fizesse valer esse direito à existência, em vez de se imaginar dependente, como se tivesse um pai. Aquele que é convocado não tem já que perguntar: que queria aquele que me convocou quando me criou? A sua pergunta será outra: que quero eu, agora que respondi à chamada? Para ele, nada será já uma força sagrada e intocável, nem quem convoca, nem os constituintes, nem a Carta que motivou a sua reunião em assembleia. Ele *tem autorização* para fazer tudo o que estiver nos limites do seu poder; não conhecerá nenhuma «autorização» restritiva, não quererá ser *loyal*. Esta situação — se se pudesse esperar tal coisa de uma câmara — resultaria numa câmara totalmente *egoísta*, liberta do cordão umbilical e sem consideração fosse pelo que fosse. Mas as câmaras são sempre devotas, e por isso não é de estranhar que nelas se instale tanto «egoísmo» tíbio e indeciso, isto é, hipócrita.

Espera-se que os membros dos vários estados não excedam os *limites* que lhes foram ditados pela Carta, pela vontade do rei, etc. Qual seria o cidadão consciente do seu dever que agiria de outro modo, que colocaria *acima de tudo* a sua convicção e a sua vontade? Quem poderia ser tão imoral que pretendesse afirmar a *sua* vontade, mesmo que isso implicasse o afundamento da corporação e tudo o resto? Todos se mantêm escrupulosamente adentro dos limites da sua *autorização*; adentro dos limites da sua *força* cada um terá de ficar, porque não pode mais do que aquilo que pode. «A *minha* força ou a minha impotência seria o meu único limite, mas as autorizações são apenas... preceitos restritivos? Deverei eu seguir este ponto de vista totalmente subversivo? Não, porque sou um... cidadão respeitador da lei!»

A burguesia professa uma moral que está intimamente ligada à sua própria essência. A sua primeira exigência é a de que se deve ter um trabalho seguro, uma profissão honesta, uma boa conduta moral. Deste ponto de vista, são imorais o cavalheiro de indústria, a cortesã, o ladrão, o salteador e o assassino, o jogador, o homem sem recursos e sem emprego, o leviano. À atitude que se insurge contra estes «imoralistas» chama o bom burguês «a sua mais profunda indignação». A todos eles lhes falta a estabilidade, a *solidez* do negócio, uma vida tranquila e respeitável, o rendimento certo, etc.; em suma, como a sua existência não assenta numa *base segura*, eles pertencem àquela perigosa raça dos «indivíduos solitários ou isolados», ao perigoso *proletariado*: são «rebeldes isolados», que não oferecem quaisquer «garantias» e não têm «nada a perder», que o mesmo é dizer, nada a arriscar. Constituir família, por exemplo, *prende* o indivíduo, aquele que assim é preso inspira confiança, está sob controlo; mas já a prostituta não. O jogador arrisca tudo, arruína-se a si e a outros — não oferece a mínima garantia. Poderíamos subsumir todos aqueles que o burguês considera suspeitos, inimigos e perigosos na designação de «vagabundos»; ao burguês desagrada todo o tipo de vida de vagabundagem. E também há vagabundos do espírito, para os

quais o lugar de vida dos pais é demasiado estreito e opressivo para se poderem contentar com esse espaço limitado. Por isso, em vez de se manterem nos limites de um modo de pensar moderado e de aceitarem como verdade intocável aquilo que dá consolação e tranquilidade a muitos milhares, saltam por cima de todas as barreiras da convenção e entregam-se à vagabundagem da crítica descarada e do cepticismo desbragado, estes vagabundos extravagantes. Eles formam a classe dos inquietos, dos desassossegados, dos mutáveis, ou seja, dos proletários, e, quando dão largas ao seu modo de vida instável, são apelidados de «espíritos inquietos».

Tão amplo é, de facto, o sentido atribuído ao chamado proletariado ou ao pauperismo. Enganar-nos-íamos redondamente se acreditássemos que a burguesia tem o desejo de eliminar a miséria (o pauperismo) com todas as suas forças. Pelo contrário, o bom burguês socorre-se sempre da convicção incomparavelmente consoladora de que «os bens de fortuna estão desigualmente distribuídos e assim continuarão — de acordo com os sábios desígnios de Deus». A pobreza com que depara em cada canto, apenas o incomoda ao ponto de ele limpar a consciência, distribuindo umas esmolas ou arranjando trabalho e alimentação a um qualquer rapaz «honesto e trabalhador». Mas sente a sua felicidade tranquila muito mais ameaçada pela pobreza dos *mantacos da novidade* e dos *insatisfeitos*, por aqueles pobres que não estão dispostos a suportar tudo *em silêncio*, mas se comportam de forma *extravagante* e inquieta. Ponham os vagabundos atrás das grades, lancem os agitadores para as mais fundas masmorras! Ele só quer «suscitar o descontentamento e agitar contra as instituições vigentes» — apedrejai-o, apedrejai-o!

Ora, são precisamente esses descontentes que fazem o seguinte raciocínio: para os «bons burgueses» é indiferente saber quem protege os seus princípios, se um rei absoluto ou constitucional, se uma república, etc., desde que alguém os proteja. E qual é esse seu princípio, cujo protector eles «amam» sempre? Não é certamente o do trabalho, nem o do nascimento, mas o da *mediania*, da medida certa: um pouco de nascimento e um pouco de trabalho, ou seja uma *posse que dê lucro*. A posse é aqui a parte estável, o que é dado, a hereditariedade (o nascimento), o lucro é o esforço despendido (trabalho), e o resultado é um *capital que trabalha*. O que não se aceita é o excesso, o extremismo, o radicalismo! Direitos hereditários, sim, mas apenas sob a forma do que se possui por hereditariedade; trabalho, sim, mas pouco ou nenhum trabalho próprio, antes o trabalho do capital e dos... súbditos trabalhadores.

Se uma época se enreda num erro, há sempre aqueles que tiram vantagens disso, enquanto outros sofrem as consequências. Na Idade Média havia um erro generalizado entre os cristãos, a ideia de que a Igreja devia ter todo o poder e toda a autoridade sobre a Terra; a hierarquia não acreditava menos nesta «verdade» do que os leigos, ambos estavam presos ao mesmo erro. A diferença era que a hierarquia extraía daí a *vantagem* do poder, e os leigos as *consequências* negativas da submissão. Mas, como se

costuma dizer, «só se aprende passando por elas», e assim os leigos finalmente aprenderam e deixaram de acreditar na «verdade» medieval. A relação entre a burguesia e a classe trabalhadora é a mesma. Burgueses e trabalhadores acreditam na «verdade» do *dinheiro*; e aqueles que o não têm nem por isso acreditam menos nele do que aqueles que o possuem, ou seja, tanto os leigos como os padres.

«O dinheiro governa o mundo», é a tônica da época burguesa. Um aristocrata sem posses e um operário sem posses não têm qualquer valor político, porque são ambos «esfomeados»: o que importa não é o nascimento nem o trabalho, o *dinheiro* é que *vale* e dá *valor*. Os possidentes dominam, mas o Estado escolhe e educa entre os que nada têm os seus «servidores», a quem dá o dinheiro (salário) em conformidade com o modo como eles dominam (governam) em seu nome. Eu recebo tudo do Estado. Poderei eu ter alguma coisa sem o *assentimento do Estado*? O que eu tenho sem esse consentimento, o Estado *leva-mo* logo que descubra a falta de um «título legal». Não é então verdade que tudo o que tenho, tenho-o por graça sua e por seu assentimento?

É é nisso e só nisso, no *título legal*, que se apoia a burguesia. O burguês é aquilo que é devido à *protecção do Estado*, por graça do Estado. No dia em que o poder do Estado se perdesse, ele temeria igualmente perder tudo o que tem.

Mas, o que se passa com aquele que não tem nada a perder, o proletário? Como não tem nada a perder, ele não precisa da protecção do Estado para esse «nada». Pelo contrário, só tem a ganhar se o Estado retirar a sua protecção aos seus protegidos.

Por isso, o não possidente vê o Estado como uma força que protege os possidentes e os privilegia, enquanto a ele só lhe suga o sangue. O Estado é um *Estado burguês*, é o Estado da burguesia. Não protege os indivíduos de acordo com o seu trabalho, mas pelo seu grau de servilismo («lealdade»), ou seja, pelo modo como eles gozam e administram os direitos concedidos pelo Estado, em conformidade com a vontade, isto é, com as leis desse Estado.

No regime burguês, os trabalhadores estão sempre nas mãos dos possidentes, ou seja, daqueles que têm à sua disposição um qualquer bem estatal (e tudo o que se pode possuir é bem estatal, pertence ao Estado, é apenas um empréstimo para o indivíduo), em especial dinheiro e bens; estão, assim, nas mãos dos capitalistas. O trabalhador não pode *valorizar* o seu trabalho na medida do valor que ele tem para quem dele desfruta. «O trabalho é mal pago!», e o maior lucro vai para o capitalista. Bem, e mais que bem, pagos são apenas os trabalhos daqueles que elevam o brilho e o *poder* do Estado, os trabalhos dos *servidores* do Estado. O Estado paga bem para que os seus «bons burgueses», os possidentes, possam pagar mal sem perigo; assegura os seus servidores, com os quais forma uma força de protecção, 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 aos seus trabalhadores.

Mas a classe dos trabalhadores, porque, essencialmente, é uma classe desprotegida (não é como trabalhadores que eles dispõem da protecção estatal, mas como seus súbditos, gozando por essa via de protecção policial, da chamada protecção legal), continua a ser uma força inimiga deste Estado, deste Estado dos possidentes, desta «monarquia burguesa». O seu princípio, o trabalho, não é reconhecido pelo seu *valor*: é explorado, como os *despojos de guerra* dos possidentes, dos inimigos.

Os trabalhadores têm a mais gigantesca força nas mãos, e se um dia tomassem verdadeiramente consciência dela e a usassem, nada se lhes poderia opor: bastava que suspendessem o trabalho e tomassem e desfrutassem daquilo que produziram. É este o sentido das revoltas operárias que surgem aqui e ali,

O Estado assenta na *escravização do trabalho*. Quando o *trabalho* se tornar *livre*, o Estado está perdido.

§ 2. O liberalismo social

Somos homens que nasceram livres, mas, para onde quer que olhemos, vemos como nos transformaram em servos de egoístas! Deveríamos tornar-nos egoístas também nós? Deus nos livre! O que queremos é acabar com os egoístas, fazer de todos eles «canalha esfarrapada» (*Lumpen*), queremos todos ter nada, para que «todos tenham...

É o que dizem os socialistas.

Quem é essa pessoa a quem chamais «todos»? — É a «sociedade»! Mas onde está o seu corpo? — *Nós* somos o seu corpo! — Vocês? Mas vocês não são um corpo; tu és um corpo vivo, e tu, e tu, mas todos juntos sois apenas corpos, não um corpo. Talvez a sociedade unida tenha corpos ao seu serviço, mas não tem corpo uno e próprio. Será apenas, tal como a «nação» dos políticos, «espírito», e o corpo dela apenas ilusão.

No liberalismo político, a liberdade do indivíduo é a liberdade de *peçoas*, do poder pessoal, de *senhores*: a segurança de cada pessoa individual contra todas outras pessoas. liberdade pessoal.

Ninguém tem aí nada a dizer, tudo é dito pela lei.

Mas, mesmo que as pessoas se tornem iguais, não é igual *aquilo que possuem*. E no entanto o pobre *precisa* do rico, o rico do pobre, aquele do dinheiro do rico, este do trabalho do pobre. 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 tem ou possui. O *homem* é então aquilo que *tem*. E no que *têm*: nos «haveres», as pessoas não são iguais.

Assim sendo, conclui o liberalismo social, *ninguém* tem de *ter*; e o liberalismo político conclui que *ninguém* deve *mandar*, isto é: tal como neste caso o *Estado* é o único a comandar, assim também a *sociedade* é a única a ter.

Portanto, ao proteger a pessoa e a sua propriedade dos outros, o Estado *divide-os*: cada um *é* uma parte autónoma e *tem* uma parte autónoma. Aquele que se contenta com aquilo que *é*, tem, terá o seu proveito neste estado de coisas; mas quem quiser ser e ter mais, procura esse mais e encontra-o no poder de outras *pessoas*. E aqui topamos com uma contradição: como pessoa, ninguém *é* menos que o outro, e no entanto uma pessoa *tem* aquilo que a outra não tem, mas gostaria de ter. Teremos de concluir que uma pessoa *é* mais do que a outra, porque aquela tem o que precisa e esta não, aquela *é* rica e esta *é* pobre.

Devemos então — perguntamo-nos — ressuscitar aquilo que, com razão, enterrámos? Devemos aceitar esta nova desigualdade das pessoas, restabelecida por vias travessas? Não, o que temos a fazer é levar até ao fim aquilo que ficou a meio. À nossa liberdade em relação à pessoa do outro falta ainda a liberdade em relação àquilo de que a pessoa do outro pode dispor, àquilo que tem em seu poder pessoal, em suma, a liberdade em relação à «propriedade pessoal». Temos então de abolir a *propriedade pessoal*. Ninguém deve ter nada; todos devem ser miseráveis (*Lumpen*). A propriedade deve ser *impessoal*, pertencer à... *sociedade*.

Perante o *senhor* supremo, o único *comandante*, já éramos todos iguais, pessoas iguais, isto é, nada.

Perante o *proprietário* supremo, seremos todos igualmente... *miseráveis*. Por enquanto, alguns ainda são, na apreciação dos outros, «miseráveis», «Zés-Ninguéns»; mas depois esta apreciação acaba, passamos a ser todos miseráveis, e, no nosso papel de massa global da sociedade comunista, poderíamos dizer que somos todos uma «cambada de miseráveis».

Quando o proletário fundar realmente a «sociedade» que sonhou, onde desaparecerão as diferenças entre ricos e pobres, então ele *será* miserável, porque nessa altura sabe que ser miserável *é* qualquer coisa, e a palavra «miserável» poderá ganhar o sentido de tratamento de honra, tal como aconteceu com a palavra «burguês» na Revolução. O miserável *é* o seu ideal, e todos devemos tornar-nos miseráveis.

Esta foi a segunda rapina cometida sobre o «pessoal», no interesse do «humanitarismo». Rouba-se ao indivíduo o comando e a propriedade; o Estado leva o primeiro, a sociedade a segunda.

Como *é* na sociedade que se fazem notar os mais opressivos males, os mais oprimidos, os membros das zonas inferiores da sociedade, acham que a culpa *é* da sociedade, e propõem-se descobrir a *sociedade justa*. *É* apenas o fenómeno, já conhecido, de querermos encontrar a culpa em tudo menos em *nós próprios*; neste caso, no Estado, no egoísmo dos ricos, etc., coisas que afinal existem por culpa nossa.

As reflexões e conclusões do comunismo parecem muito simples. Tal como as coisas se apresentam, ou seja, nas condições actuais do Estado, uns estão em desvantagem em relação aos outros, uma maioria em relação a uma minoria. No estado actual das coisas, uns encontram-se num *estado de abundância*, os outros num *estado de miséria*. Por isso, o estado actual das coisas, isto é, o Estado (*status* = estado), tem de ser abolido. E que poríamos em seu lugar? Em vez do estado de abundância para alguns — um *estado de abundância geral*, um *estado de abundância para todos*.

A Revolução deu todo o poder à burguesia, e eliminou toda a desigualdade ao elevar ou rebaixar cada um à dignidade de *cidadão*: o homem comum foi elevado, o nobre rebaixado. O terceiro estado transformou-se na única condição social, nomeadamente a dos cidadãos do Estado. Agora, o comunismo objecta: A nossa dignidade e a nossa essência não consiste em sermos todos *igualmente filhos* do Estado, a nossa mãe, todos nascidos com o mesmo direito ao seu amor e à sua protecção, mas em existirmos todos *uns para os outros*. Esta é a nossa igualdade: nós somos *iguais* pelo facto de eu, tal como tu e todos vós, agir ou «trabalhar» para os outros, ou seja, pelo facto de todos sermos *trabalhadores*. O que nos importa não é o que nós somos *para o Estado*, isto é, cidadãos, a nossa *cidadania*, mas aquilo que somos *uns para os outros*, o facto de cada um de nós só existir através do outro, que, atendendo às minhas necessidades, vê igualmente satisfeitas por mim as suas. Por exemplo, ele trabalha para me dar a roupa que visto (o alfaiate), e eu para que ele se divirta (autor de comédias, saltimbanco, etc.), ele para a minha alimentação (agricultor, etc.), eu para a sua educação (erudito, etc.). O sermos *trabalhadores* é a base da nossa dignidade e da nossa... igualdade.

Que vantagens nos traz a burguesia? Só encargos! E qual é o valor que dão ao nosso trabalho? O mais baixo possível! Mas o trabalho é o único valor de que dispomos: o melhor em nós é sermos *trabalhadores*, é o que nos dá importância no mundo, e por isso tem de ser esse também o nosso valor, e tem de ser *valorizado*. E o que é que vós podeis opor a isto? Também apenas... *trabalho*. Só vos devemos uma recompensa pelo vosso trabalho ou pelos vossos serviços, e não pelo simples facto de existirdes; e também não por aquilo que sois *para vós próprios*, mas tão-somente pelo que sois *para nós*. O que é que vos dá direitos sobre nós? Será o vosso ilustre nascimento? Não, apenas aquilo que para nós produzis de desejado ou útil. Façamos então assim: nós queremos ter para vós apenas o valor daquilo que para vós fazemos; mas vós sereis tratados por nós da mesma maneira. O valor é determinado por *aquilo que se faz*, ou seja, por aquilo que para nós tem algum valor, os *trabalhos que fazemos uns para os outros*, os *trabalhos úteis e bem comum*. Que cada um seja um *trabalhador* aos olhos do outro. Quem faz alguma coisa de útil não fica atrás de nenhum outro, ou: todos os trabalhadores são iguais (trabalhadores, naturalmente, no sentido do «bem comum», isto é, trabalhadores

comunistas). E como o valor de um trabalhador é o seu salário[†], então também os salários devem ser iguais.

Enquanto a fé foi suficiente para conferir honra e dignidade ao indivíduo, nada havia a objectar a nenhum trabalho, por mais pesado que fosse, desde que não interferisse com a fé. Agora, pelo contrário, quando se pretende que todos evoluam no sentido de se humanizarem, amarrar um homem a um trabalho mecânico é como transformá-lo em escravo. O operário fabril que tem de fazer um trabalho esgotante durante doze horas, e mais, foi destituído de toda a dignidade humana. Todo o trabalho deve ter como finalidade a satisfação do homem. Por isso, ele tem de ser *mestre* nesse trabalho, isto é, desenvolvê-lo como uma totalidade. Se alguém, numa fábrica de alfinetes de peito, se limitar a aplicar as cabeças, ou a esticar o arame, etc., faz um trabalho mecânico, é como uma máquina: será sempre um remendão, nunca um mestre, e o seu trabalho não lhe dará *satisfação*, mas apenas *cansaço*. O seu trabalho, *em si mesmo*, não tem qualquer finalidade — em si, ele não é uma coisa acabada; o operário trabalha apenas para fornecer a alguém um produto não acabado, e é *utilizado* (explorado) por ele. Este trabalhador ao serviço de outrem não pode saber o que é o *prazer de um espírito culto*; o mais que pode ter é um divertimento rude: a *cultura* é para ele um mundo inacessível. Para se ser um bom cristão basta *ter fé*, e isso pode acontecer nas condições de maior opressão. Por isso, os espíritos cristãos preocupam-se apenas com a devoção dos operários oprimidos, com a sua paciência, a sua submissão, etc. As classes oprimidas só puderam suportar toda a sua miséria enquanto foram *cristãos*, porque o cristianismo não deixa que se manifestem as suas lamentações e a sua revolta. Agora, o *apaziguamento* dos desejos já não é suficiente; agora, pede-se a sua *satisfação*. A burguesia anunciou o evangelho do *prazer mundano*, do gozo material, e agora admira-se se esta doutrina encontra entre nós, os pobres, os seus adeptos; ela mostrou que aquilo que nos pode fazer felizes não é a fé e a pobreza, mas a cultura e a riqueza: e isso também nós, os proletários, entendemos.

A burguesia libertou-nos das ordens e da arbitrariedade de indivíduos isolados. Restou apenas aquela arbitrariedade que resulta da conjuntura das situações, e a que poderíamos chamar a contingência das circunstâncias; restaram a *sorte* que favorece, e os «favorecidos pela sorte».

Quando, por exemplo, um ramo qualquer da indústria abre falência e milhares de operários ficam sem pão, acha-se que basta dizer que o culpado não é o indivíduo, que «o mal é da situação».

Pois então mude-se a situação, mas radicalmente, e de modo a tornar impotente a sua contingência e a fazer dela *lei*! Não continuemos a ser escravos do acaso! Criemos uma nova ordem que ponha termo às *oscilações*. E que essa ordem seja sagrada!

[†] Alusão a *Lucas* 10, 7.

Antigamente era preciso contentar os *senhores* para se conseguir alguma coisa. Depois da Revolução a palavra de ordem era: Agarra a *sorte*! Caça à fortuna ou jogo de azar, nisso se esgotava a vida burguesa. E, como complemento, o princípio de que quem conseguiu alguma coisa não deve pô-la de novo em jogo levemente.

Estranha contradição, mas por outro lado perfeitamente natural. A concorrência, que é o quadro único da vida civil e política, é um jogo de sorte do princípio ao fim, da especulação na Bolsa até aos concursos do funcionalismo público, à caça ao cliente, à procura de trabalho, às movimentações para obter promoções e condecorações, aos negócios de ferro-velho do judeu traficante, etc. Se se consegue superar e eliminar os concorrentes, isso é um «golpe de sorte»; porque é de facto uma sorte que o vencedor se veja como alguém dotado de capacidades naturais (embora adquiridas com o maior esforço e diligência) contra as quais os outros não conseguem afirmar-se, ou seja, que não haja outros mais dotados do que ele. E aqueles que fazem tranquilamente a sua vida quotidiana no meio destas vicissitudes da fortuna são tomados da maior indignação moral quando o seu próprio princípio se revela de forma nua e crua e, como *jogo de azar* que é, «provoca desgraças». O jogo de azar é uma concorrência mais que evidente, e quando se expõe fere, como toda a nudez ostensiva, o sentido de pudor das pessoas respeitáveis.

Os socialistas pretendem travar este descontrolo do acaso e construir uma sociedade em que os indivíduos não estejam dependentes da *sorte*, mas sejam livres.

Esta aspiração começa por se manifestar, da forma mais natural, como ódio dos «desafortunados» contra os «afortunados», isto é, daqueles por quem a sorte fez pouco ou nada contra aqueles por quem ela fez tudo.

Na verdade, o mal-estar não tem a ver com os afortunados, mas com a própria *fortuna*, essa úlcera podre da burguesia.

Ao declararem que só a livre actividade constitui a essência do homem, os comunistas precisam, como toda a mentalidade dos «dias úteis», de um domingo, tal como toda a aspiração material precisa de um deus, de elevação e edificação, paralelamente ao seu «trabalho» destituído de espírito.

Quando o comunista vê em ti o ser humano, o irmão, esse é apenas o lado dominical do comunismo. Do ponto de vista do «dia útil», ele não te vê como ser humano sem mais, mas antes como trabalhador humano, ou homem trabalhador. O primeiro ponto de vista denota o princípio liberal, no segundo esconde-se o iliberalismo. Se tu fosses um «preguiçoso», ele não iria desconhecer o homem em ti, mas procuraria purificá-lo da preguiça, para te converter à crença de que o trabalho é «o destino e a vocação» de ser humano.

É por isso que ele mostra um duplo rosto: por um lado, preocupa-se com a satisfação do homem espiritual, por outro, busca os meios que satisfaçam o homem material ou corporal. Oferece ao homem uma dupla *ocupação*, que lhe possibilita as aquisições materiais e as espirituais.

A burguesia tinha tornado *livres e disponíveis* bens espirituais e materiais, deixando a cada um a iniciativa de os conquistar quando bem entendessem. O comunismo consegue-os realmente para cada um, impõe-nos e obriga cada um a conquistá-los. Leva muito a sério a ideia de que só seremos homens se dispusermos de bens espirituais e materiais, e que por isso temos de adquirir esses bens sem contestação, se quisermos ser humanos. A burguesia tornou a aquisição de bens livre, o comunismo *obriga* a essa aquisição, e só reconhece aquele que os *adquire* e disso faz a sua vida de trabalho. Não basta que o comércio seja livre, tu tens de te *apoderar* dele.

Nestas condições, a única coisa que a crítica tem de fazer é demonstrar que a aquisição desses bens de modo nenhum nos torna mais humanos.

O mandamento liberal segundo o qual cada um tem de fazer de si um ser humano, tem de humanizar-se, implicava a necessidade de cada um ganhar tempo para investir nesse trabalho de humanização, ou seja, que deveria ser possível a cada um trabalhar na *sua própria* formação.

A burguesia julgou ter tornado isso possível ao remeter para a concorrência tudo o que é humano, mas autorizando também o indivíduo a apropriar-se de tudo o que é humano. «Todos podem aspirar a tudo!»

O liberalismo social acha que aquele «podem» não é suficiente, porque apenas significa que «é permitido», mas não «é possível» para cada um. E afirma que a burguesia só é liberal a falar, nas palavras, mas nos actos é extremamente iliberal. Ele, porém, vai dar-nos a todos os *meios* que nos permitam trabalhar para a nossa formação humana.

O princípio do trabalho, porém, suplanta o da fortuna ou da concorrência. Mas ao mesmo tempo o trabalhador desenvolve a consciência de que o essencial nele é «o trabalhador», longe do egoísmo, e submete-se à autoridade suprema de uma associação de trabalhadores, do mesmo modo que o burguês aderiu com toda a dedicação ao Estado da concorrência. Continua a sonhar-se o belo sonho de um «dever social». Volta-se a acreditar que a sociedade nos *dá* o que nós precisamos, e por isso *temos um dever* para com ela, lhe devemos tudo.³⁴ Continuamos a querer *servir* uma suprema instância que concede todos os bens». Que a sociedade não é nenhum Eu que possa dar, conceder ou garantir, mas um instrumento ou meio que nos pode ser útil; que nós não temos deveres sociais, tão-somente interesses, para cuja concretização a sociedade deveria servir; que nós não devemos sacrifícios à sociedade, mas que antes, a sacrificar alguma coisa, então a nós próprios — em tudo isto não pensam os socialistas, porque, como liberais que são, continuam presos ao princípio religioso, esforçando-se zelosamente por alcançar qualquer coisa que até agora era o Estado — uma sociedade sagrada!

³⁴ Proudhon (em *De la création de l'ordre dans l'humanité ou Principes d'organisation politique*. Paris/Besançon, 1843, p. 414) proclama por exemplo: «Na indústria, como na ciência, a publicação de uma invenção é o primeiro e o mais sagrado dos deveres!»

A sociedade que tudo nos dá é uma nova dominadora, um novo espectro, um novo «ser supremo» que nos obriga a «prestar-lhe serviço!»

Uma apreciação mais exacta do liberalismo político e social terá de esperar para encontrar o seu lugar. Por agora, iremos confrontá-la com o tribunal do liberalismo humano ou crítico.

§ 3. O liberalismo humano

Como o liberalismo só se completa ao criticar-se 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».

O trabalhador é visto como o mais materialista e egoísta dos homens. Não faz nada *pela humanidade*, faz tudo *por si* e para o seu bem-estar.

A burguesia, como só declarou *o homem* livre à nascença, deixou-o, quanto ao resto, nas garras dos desumanos (egoístas). Por isso, o egoísmo tem um campo imenso à sua disposição sob o liberalismo.

Tal como o burguês usava o Estado, assim também o trabalhador *usará* a sociedade para os seus fins *egoístas*. «Tu só tens um fim em vista, o egoísmo do teu bem-estar!». é o que o humanista aponta ao socialista. «Segue um *interesse puramente humano*, e podes contar comigo!» «Mas para isso é preciso uma *consciência* mais forte e mais alargada do que a *de um trabalhador*.» «O trabalhador não faz nada, e por isso não tem nada: mas não faz nada porque o seu trabalho é sempre isolado, calculado para as suas próprias necessidades do dia a dia.»³⁵ Perante isto, podemos pensar o seguinte: o trabalho de Gutenberg não ficou isolado, mas gerou inúmeros filhos e vive ainda hoje, porque foi calculado para as necessidades da humanidade, um trabalho eterno e imperecível.

A consciência humanitária despreza tanto a consciência do burguês como a do trabalhador: porque o burguês fica apenas «indignado» com os vagabundos (todos aqueles que não têm uma «ocupação definida») e a sua «imoralidade»; o trabalhador «irrita-se» com o *preguiçoso* («madrão») e os seus princípios «imorais», porque parasitários a associais. Contra isto, o humanista responde: A instabilidade de tantos é um produto teu, filisteu! Mas tu, proletário, queres que todos se *esfalfem*, queres tornar universal o *trabalho de escravo*, mas isso vem de até agora teres sido sempre um burro

35 Edgar Bauer (sob anonimato), recensão de Flora Tristan, *Union ouvrière*. Éditions Populaires. Paris. 1843. In: *Allgemeine Literatur-Zeitung*. Monatsschrift (Charlottenburg), dir. de Bruno Bauer, n.º 5 (Abril de 1844), p. 18.

de carga. O que tu queres é que *todos* se matem a trabalhar, para aliviar o próprio trabalho, mas apenas para que todos possam ter a mesma dose de *ócio*. Mas o que é que eles vão fazer com o seu ócio? Que coisa faz a tua «sociedade» para que esse ócio seja passado de forma *humana*? Tem de deixar outra vez ao arbítrio egoísta o ócio conquistado, e precisamente o *lucro* que a tua sociedade exige irá beneficiar o egoísta, do mesmo modo que o lucro da burguesia, a *ausência de dominação pessoal do homem*, não pôde ser preenchido pelo Estado com um conteúdo humano, e por isso foi deixado à arbitrariedade.

É claro que é preciso que o homem se liberte de senhores; mas isso não pode implicar que o egoísta se torne novamente senhor do homem, pois é o homem que deve dominar o egoísta. É claro que o homem tem de ter ócio, mas se o egoísta se aproveita dele, ele de nada aproveitará aos homens; por isso, deveríeis dar ao ócio um significado humano. Mas vós, trabalhadores, até o vosso trabalho executais a partir de impulsos egoístas, porque o que quereis é comer, beber, viver; por que é que haveríeis de ser menos egoístas quando se trata do ócio? Vós só trabalhais porque depois do trabalho é bom festejar (preguiçar), e deixais ao *acaso* o preenchimento dos vossos tempos de ócio.

Mas se fecharmos todas as portas ao egoísmo, teremos de aspirar a uma acção totalmente «desinteressada», ao desinteresse *total*. Só isto é humano, porque só o ser humano é desinteressado, e o egoísta sempre interessado.

* * *

Se deixarmos por algum tempo valer o princípio do desinteresse, teremos de perguntar: não queres interessar-te por nada, entusiasmar-te — por exemplo, pela liberdade, a humanidade, etc.? Claro que *sim*, mas isso não é interesse egoísta, não significa ser-se *interesseiro*, mas um interesse humano, isto é, *teórico*, um interesse, não por um indivíduo ou pelos indivíduos («todos»), mas pela *ideia*, pelo homem!

E não percebes que também te entusiasmas apenas com a *tua* ideia, a *tua* ideia de liberdade? E também não percebes como o teu desinteresse, tal como o religioso, é de novo um interesse celestial? Sabemos que o ganho do indivíduo isolado te deixa frio, e tu poderias exclamar, em tom abstracto: *fiat libertas, pereat mundus*[†]. Também não te preocupas com o dia seguinte e não pensas nas necessidades dos indivíduos, nem no teu próprio bem-estar nem do dos outros; mas tudo isso te não interessa porque tu és... um sonhador.

[†] «Haja liberdade, ainda que o mundo vá abaixo»: versão parodiada da divisa atribuída a Fernando I, imperador do Sacro-Império (*Fiat iustitia, pereat mundus*).

Será o liberal humanista tão liberal que considere *humana* toda a possibilidade humana? Pelo contrário! É certo que não partilha do juízo moral do filisteu sobre a prostituta, mas o facto de «esta mulher transformar o corpo numa máquina de fazer dinheiro»³⁶ torna-a para ele desprezível enquanto «ser humano». E pronuncia o seu juízo: a prostituta não é um ser humano; ou: se uma mulher for prostituta, não é humana, desumanizou-se. Outros exemplos: o judeu, o cristão, o privilegiado, o teólogo, etc., não são humanos; na medida em que és judeu, etc., não és humano. É outra vez o imperativo categórico: lança para longe de ti tudo o que te possa distinguir, elimina-o pela crítica! Não sejas judeu, nem cristão, etc., mas homem, homem e nada mais! Afirma a tua *humanidade* contra todas as determinações que te limitam, torna-te com ela um ser humano *liberto* de todas as barreiras, faz de ti um «homem livre», isto é, reconhece a humanidade como a *essência* que determina tudo o que és.

Eu digo: tu és, sem dúvida, mais do que judeu, mais do que cristão, etc., mas também és mais do que ser humano. Tudo isso são ideias, mas tu tens um corpo. Acreditas que alguma vez chegarás a ser «o homem enquanto tal»? Achas que os nossos descendentes não acabarão com alguns preconceitos e barreiras para os quais as nossas forças foram insuficientes? Ou acreditas que, uma vez chegado aos 40 ou 50 anos, os teus dias a partir daí não terão mais nada para dissipar em ti, e que já és um homem? Os homens do futuro lutarão ainda por muitas liberdades de que nós nem sentimos a falta. De que te serviria aquela liberdade futura? Se achares que o teu valor é nada antes de te tornares «homem», então terás de esperar até ao dia do Juízo, até àquele dia em que o homem ou a humanidade terá alcançado a perfeição. Mas como vais certamente morrer antes, onde é que fica o prémio da vitória?

Por isso, é melhor virares a coisa do avesso e dizer: *Eu sou um homem!* Não preciso de construir primeiro em mim uma imagem do homem, porque esse homem já me pertence, tal como todas as minhas qualidades.

Mas — pergunta o crítico — como é possível ser-se ao mesmo tempo judeu e homem? Em primeiro lugar, é a minha resposta, não *se* pode ser, nem judeu, nem homem, se se pretender que esse «se» signifique o mesmo que judeu ou homem; o «se» está sempre para além daquelas determinações específicas; Isaac pode ser profundamente judeu, mas nunca poderá ser judeu e mais nada, pela simples razão de que é *este* judeu. Em segundo lugar, sendo-se judeu não se pode ser homem, porque ser homem significa não ser nada de particular. Em terceiro lugar — e este é o ponto importante —, enquanto judeu eu posso ser completamente... tudo aquilo que posso ser. Dificilmente afirmareis de Samuel e Moisés que eles deveriam ter-se elevado acima

36 Edgar Bauer (sob anonimato), «Béraud über die Freudenmädchen» [Béraud sobre as raparigas de vida fácil], recensão de F. F. A. Béraud*, *Les filles publiques de Paris et la police qui les régit*. Tomos 1-2 Paris / Leipzig, 1939. *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n.º 5 (Abril de 1844), p. 26.

do Judaísmo, embora tenhais de dizer que eles ainda não eram «homens»: eram precisamente aquilo que podiam ser. E a situação é diferente com os judeus de hoje? Pelo facto de vós terdes descoberto a ideia da humanidade, será que todo o judeu tem de se converter a ela? Se ele o puder fazer, não deixará de o fazer, e se o não fizer... é porque não pode. Que tem ele a ver com a vossa pretensão e com a *vocação* humana que lhe quereis impor?

* * *

Naquela «sociedade humana» que o socialista humanitário promete, nada do que um ou outro tenham de «específico» deverá ser reconhecido, nada do que tenha a marca do «privado» será valorizado. Deste modo se fecha plenamente o círculo do liberalismo, cujo bom princípio está no homem e na liberdade humana, o mau no egoísta e em tudo o que seja privado, nos primeiros o seu deus, nos últimos o seu demónio; e se no «Estado» a pessoa particular ou privada perdeu o seu valor (não tem privilégios pessoais), e na «sociedade dos trabalhadores ou dos miseráveis» se sacrifica o reconhecimento da propriedade particular (privada), na «sociedade humana» será ignorado tudo o que seja particular ou privado; e quando a «crítica purista» tiver consumado a sua difícil tarefa, então saberemos claramente o que é privado e aquilo que, «no agudo sentimento da nossa nulidade», teremos de deixar onde está.

Como o liberalismo humano não se contenta com o Estado e a sociedade, nega ambos e ao mesmo tempo preserva-os. Assim, por um lado afirma-se que a tarefa essencial deste tempo «não é política, mas social», mas por outro volta a prometer-se o «Estado livre» do futuro. Na verdade, a «sociedade humana» é as duas coisas, o mais universal dos Estados e a mais universal das sociedades. Apenas se diz que um Estado limitado dá demasiada importância aos interesses privados de ordem religiosa (por exemplo a fé religiosa das pessoas), e que uma sociedade limitada se ocupa de mais dos interesses materiais privados. E que ambos devem deixar aos particulares os interesses privados, e preocupar-se, como sociedade humana que são, apenas com os interesses humanos gerais.

Os políticos, ao procurarem abolir a *vontade própria* (*eigener Wille*), o capricho pessoal ou a arbitrariedade, não repararam que a *propriedade* (*Eigentum*) oferecia um refúgio seguro aos *caprichos próprios* (*Eigenwille*).

Os socialistas, ao quererem abolir também a *propriedade* (*Eigentum*), não repararam que esta assegura a sua sobrevivência naquilo que tem *carácter ou singularidade próprios* (*Eigenheit*). Será propriedade apenas o dinheiro e os haveres, ou será cada opinião (*Meinung*) uma coisa minha (*ein Mein*), própria?

Toda a *opinião* tem, assim, de ser eliminada ou tornada impessoal. À pessoa não é concedida opinião: tal como a vontade própria foi atribuída ao Estado e a propriedade à sociedade, assim também a opinião tem de ser atribuída a uma instância universal, ao «homem», tornando-se assim opinião geral do homem.

Se a opinião persiste, eu tenho o *meu* Deus (Deus é sempre apenas «o meu Deus», uma opinião minha ou a minha «fé»); e assim tenho a *minha* fé, a minha religião, os meus pensamentos, os meus ideais. É por isso que tem de surgir uma fé humana geral, o «*fanatismo da liberdade*». Esta seria de facto 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.

Do mesmo modo que a vontade própria e a propriedade se tornam *impotentes*, o mesmo tem também de acontecer à singularidade ou ao egoísmo.

Neste superior desenvolvimento do «homem livre», o egoísmo e a singularidade são combatidos por princípio, e assim alguns objectivos secundários, como o «bem-estar» social dos socialistas, etc., desaparecem perante a sublime «ideia da humanidade». Tudo aquilo que não tem um «sentido humano geral», é qualquer coisa de particular, satisfaz apenas alguns ou um, ou, quando satisfaz todos, fá-lo com eles enquanto indivíduos, não como homens, e é visto, por isso, como «egoísta».

Para os socialistas, o *bem-estar* é ainda o objectivo supremo, tal como para os liberais políticos o era a livre *concorrência*; entretanto, o bem-estar também é livre e pode tentar conseguir aquilo que quer, do mesmo modo que quem queria entrar na competição (*concorrência*) a podia escolher.

Mas, para participar na *concorrência*, apenas precisais de ser *burgueses*, e para participar do bem-estar, apenas *trabalhadores*. Nem uma coisa nem outra são ainda o equivalente de «homem». O homem só se sente «verdadeiramente bem» se for também «espiritualmente livre»! Pois o homem é espírito, e por isso todas as forças que lhe são estranhas, a ele, espírito, todas as forças sobre-humanas, celestiais, desumanas, têm de ser destruídas, para que o nome do «homem» suplante todos os outros.

E assim, nesta fase final da Idade Moderna (o tempo dos Modernos), a questão principal volta a ser aquilo que, no seu começo, era a questão principal: a «liberdade de espírito».

O liberal humanista diz, em especial ao comunista: se a sociedade te prescreve a tua actividade, esta estará de certo livre da influência dos indivíduos isolados, isto é, dos egoístas, mas isso ainda não faz dela uma actividade *puramente humana*, nem de ti um órgão pleno da humanidade. Seja qual for a actividade que a sociedade de ti reclama, isso é ainda obra do *acaso*: ela podia dar-te trabalho na construção de um templo, ou coisa parecida, ou, se não fosse esse o caso, também tu podias, por iniciativa própria, ocupar-te de qualquer coisa disparatada, não digna do humano. Mas há mais: tu só trabalhas para te alimentares, para viveres, por amor desta bela vida, e não para

glorificar a humanidade. Logo, só se poderá falar de actividade livre quando te libertares de toda a estupidez, de tudo o que não é humano, ou seja, do egoísmo (de tudo o que é apenas do indivíduo isolado, e não do homem nele), quando acabares com todo o pensamento não verdadeiro, que obscurece a ideia do homem ou da humanidade, em suma, quando não só exerceres sem obstáculos uma actividade, mas também quando o conteúdo da tua actividade for humano e tu viveres e trabalhares apenas para a humanidade. Mas isso não acontece enquanto o objectivo do teu esforço for apenas o teu *bem-estar* e o de todos: aquilo que tu fazes pela sociedade dos miseráveis ainda não é nada para a «sociedade humana».

O simples trabalho não chega para fazer de ti homem, porque é qualquer coisa de formal, e o seu objecto obra do acaso; o que importa é saber quem és tu, o trabalhador. Trabalhar, podes fazê-lo sempre por impulso egoísta (material), para teres que comer e tudo o resto: mas tem de ser um trabalho que contribua para o desenvolvimento da humanidade, ou seja, que sirva esse desenvolvimento — em suma, um trabalho *humano*. Para isso, duas coisas são necessárias: primeiro, que esse trabalho seja útil à humanidade; depois, que ele seja executado por um «homem». Apenas a primeira acontece com qualquer trabalho, uma vez que também os trabalhos da natureza (por exemplo, dos animais) são utilizados pela humanidade para o desenvolvimento da ciência, etc.; a segunda exige que o trabalhador conheça a finalidade humana do seu trabalho — e como ele só pode ter uma tal consciência quando *se conhece como homem*, a condição decisiva é a... *consciência de si*.

Muito se ganha certamente se o trabalho que fazes deixar de ser parcelar; mas com isso tu apercebes-te apenas da totalidade do teu trabalho, tomas consciência dele, o que está ainda muito longe de uma autoconsciência, de uma consciência de um «si mesmo» próprio, de uma «essência», do homem. Ao trabalhador resta-lhe ainda o desejo de uma «consciência superior», que ele satisfaz nas horas de lazer, porque a actividade laboral o não pode satisfazer. Por isso, o seu trabalho é acompanhado pelo lazer, e ele vê-se obrigado a considerar humanos tanto um como o outro, e mesmo a atribuir a verdadeira elevação ao preguiçoso, àquele que goza do lazer. Só trabalha para se libertar do trabalho: quer libertar o trabalho apenas para se libertar do trabalho.

Em suma, o seu trabalho não tem um conteúdo que o satisfaça, porque é apenas uma imposição da sociedade, uma obrigação, uma tarefa, uma profissão; por outro lado, a sua sociedade não pode satisfazê-lo, porque lhe dá apenas trabalho.

O trabalho deveria satisfazê-lo como homem, e em vez disso satisfaz a sociedade; a sociedade deveria tratá-lo como homem, mas trata-o como... trabalhador miserável ou miserável que trabalha.

Trabalho e sociedade são-lhe úteis, não para satisfazer as suas exigências de homem, mas de «egoísta».

Assim se exprime a crítica da vida de trabalho. Aponta para o «espírito», conduz a luta do «espírito contra as massas»³⁷, e considera o trabalho comunista trabalho de massas sem espírito. Avessas ao trabalho, as massas gostam de aligeirar quanto podem o trabalho. Na literatura que hoje é produzida em massa, aquela resistência ao trabalho gera a conhecida *superficialidade* que não se preocupa minimamente com «o esforço da pesquisa»³⁸.

Por isso, o liberalismo humanista diz: Vós quereis o trabalho. Muito bem, nós também, mas queremos-lo de forma plena. Não o queremos para podermos ter lazer, mas para encontrar nele próprio toda a satisfação. Queremos o trabalho porque ele é o fundamento do nosso desenvolvimento pessoal.

Mas então o trabalho terá de estar à altura dessa exigência! Só o trabalho humano, autoconsciente, honra o homem, o trabalho que não tem como objectivo intenções «egoístas», mas o homem, o trabalho que seja a auto-revelação do homem, de modo a que se possa dizer: *laboro, ergo sum*, trabalho, logo sou um homem. O liberal humanista pede um labor do *espírito* que *elabore*, transformando-a, toda a matéria, o espírito que não deixe nada intocado ou como é, o espírito que não se deixa aquietar, que analisa e submete a renovada crítica os resultados obtidos. Este espírito inquieto é o verdadeiro trabalhador, que anula os preconceitos, destrói barreiras e limitações e eleva o homem acima de todas as coisas que pretendem dominá-lo, enquanto o comunista trabalha apenas para si, e nem sequer por livre escolha, mas por necessidade — em suma, concebe o trabalho como forçado.

Um trabalhador deste tipo não é «egoísta», porque não trabalha para indivíduos, nem para si próprio nem para outros indivíduos, portanto não para indivíduos *privados*, mas para a humanidade e o seu progresso; não alivia dores individuais, não resolve necessidades individuais, mas levanta as barreiras que oprimem a humanidade, destrói preconceitos que dominam épocas inteiras, supera obstáculos que atravancam o caminho de todos, elimina erros que confundem os homens, descobre verdades que valerão para todos e para todos os tempos, em suma... vive e trabalha para a humanidade.

Acontece que, em primeiro lugar, o descobridor de uma grande verdade sabe muito bem que ela poderá ser útil aos outros; e, como não lhe dá qualquer prazer guardá-la zelosamente só para si, comunica-a aos outros; mas, apesar de ter consciência de que a sua comunicação pode ter valor para os outros, isso não significa que a tenha buscado e encontrado por amor dos outros, mas para si próprio, porque sentia esse

37 Bruno Bauer (sob anonimato), recensão de H. F. W. Hinrichs*, *Politische Vorlesungen* [Lições de política]: Vol. 2. Halle, 1843. *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n.º 5 (Abril de 1844), p. 24. [Bruno Bauer escreve de facto: «Luta das massas contra o espírito».]

38 *Id.*, *ibid.*

desejo, porque o obscurantismo e o erro lhe não davam descanso até ele, empenhando o melhor das suas forças, alcançar a luz e o esclarecimento.

Ou seja, ele trabalha para si e para satisfazer os *seus* desejos. O facto de, com isso, poder ser útil aos outros e até à posteridade, em nada afecta o carácter *egoísta* do seu trabalho.

Por outro lado, se também ele só trabalha para si, por que razão havia a sua acção de ser humana, e a dos outros desumana, ou «egoísta»? Será porque este livro, este quadro, esta sinfonia, etc., são o trabalho de todo o seu ser, porque ele deu o seu melhor, se empenhou totalmente e é possível reconhecê-lo plenamente nesse trabalho, enquanto o trabalho de um operário reflecte apenas o operário, a sua habilidade manual, e não «o homem»? Schiller oferece-se-nos inteiro nas suas obras, mas em centenas de fogueiros só temos diante de nós o construtor de fogueiros, não «o homem».

Mas significa isto mais do que: numa dessas obras vedes-*me* da forma mais completa possível, na outra apenas a minha habilidade? Mas não sou *eu* também aquilo que a obra exprime? E não será um gesto mais egoísta alguém apresentar-*se* assim ao mundo, dar forma a *si próprio*, do que ficar escondido atrás da obra? Respondes, é claro, que tu revelas o homem. Mas o homem que tu revelas és tu: só te revelas a ti próprio; a diferença em relação ao operário é que este não é capaz de se revelar de forma condensada numa única obra, e, para ser reconhecido como ele próprio, tem de ser procurado nas outras relações da sua vida; a outra diferença é que o teu desejo, cuja satisfação gerou aquela obra, era de ordem... teórica.

Mas replicarás ainda que aquilo que tu revelas é um outro homem, mais digno, superior, maior, um homem que é mais homem do que aquele outro. Admitamos que tu realizas as mais altas aspirações humanas, que concretizas qualquer coisa que mais ninguém é capaz de fazer. Em que consiste então a tua grandeza? No facto de tu seres mais do que outros homens (as «massas»), mais do que os homens *habitualmente* são, mais do que as «pessoas vulgares», precisamente devido a essa tua posição superior. O que te distingue perante os outros homens não é o facto de seres homem, mas de seres um homem «único». Mostras certamente aquilo que um homem é capaz de fazer, mas pelo facto de tu, que és um homem, o fazeres, isso não significa que outros, também eles homens, o possam fazer: o que realizaste, realizaste-o como homem *único*, e nisso és único.

Não é o homem que constitui a tua grandeza, és *tu* que a crias, porque és mais do que homem e tens mais poder que outros... homens.

E ainda se acredita que não podemos ser mais do que homens! A verdade é que não podemos ser menos!

E acredita-se também que tudo aquilo que fizermos será para o bem do homem. Na medida em que eu sou homem em cada momento da minha vida (ou suábio, como Schiller, prussiano, como Kant, míope, como Gustavo Adolfo*, essas minhas qualidades

transformam-me num homem — ou suábio, prussiano, míope — notável. Mas isso não torna a minha situação melhor que a da bengala de Frederico, o Grande, que se tornou famosa porque lhe pertencia.

Ao velho «Glória a Deus...»[†] corresponde o moderno: «Glória ao Homem...» Eu, no entanto, pretendo reservá-la só para mim.

A crítica, exigindo dos homens que sejam «humanos», dá voz à condição essencial da sociabilidade: pois só enquanto homem entre homens somos *sociáveis*. Com isso, essa crítica manifesta a sua finalidade *social*, a construção da «sociedade humana».

Entre as teorias sociais, a crítica é sem dúvida a mais perfeita, porque afasta e desvaloriza tudo aquilo que *separa* o homem do homem: todos os privilégios, até ao privilégio da fé. Nela, o princípio cristão do amor, o autêntico princípio social, encontra a sua forma mais perfeita, e nela se faz a última experiência possível para retirar ao homem o exclusivismo e a rejeição: uma luta contra o egoísmo na sua forma mais simples, e por isso mais dura, a própria forma da unicidade e da exclusividade.

«Como podereis vós viver verdadeiramente em sociedade enquanto existir entre vós uma forma que seja de exclusivismo?»

A minha pergunta é ao contrário: Como podereis vós ser verdadeiramente únicos enquanto existir entre vós um laço social que seja? Se vos ligais, não podeis existir de forma independente, se um «laço» vos une, só *a dois* sereis alguma coisa, e os vossos doze fazem uma dúzia, os vossos milhares um povo, os vossos milhões a humanidade.

«Só se fordes humanos podereis conviver como homens, tal como só vos podereis entender como patriotas se fordes patrióticos!»

Pois é, mas eu respondo: Só se fordes únicos podereis relacionar-vos com os outros na qualidade daquilo que sois.

O crítico mais duro é precisamente aquele que mais duramente será atingido pela maldição do seu princípio. Ao rejeitar tudo o que é exclusivo, ao sacudir o clericalismo, o patriotismo, etc., está a desatar laços atrás de laços e afasta-se daqueles que são clericais, patriotas, etc., até que, por fim, quebrados todos os laços... fica só. Precisamente ele tem de excluir todos aqueles que têm alguma coisa de exclusivo ou privado, e, por fim, que pode haver de mais exclusivo do que a pessoa singular, exclusiva e única?

Ou será que ele pensa que as coisas estariam melhor se *todos* se tornassem «homens», renunciando a toda a forma de exclusivismo? Mas há nisto uma contradição gritante, porque, se «todos» significa «cada um em particular», então a «pessoa singular» é a própria exclusividade. Se o liberal humanista não deixar ao indivíduo nada de privado ou exclusivo, nem uma ideia privada, nem uma loucura privada, a sua crítica radical tira-lhe tudo, e como o seu ódio contra o privado é absoluto e fanático, ele não conhece tolerância, porque tudo o que é privado é *desumano*: afinal, a sua crítica não pode

[†] Cf. *Samuel* 6, 5; *Tobias* 12, 6; *Apocalipse* 14, 7.

acabar com a pessoa privada, porque esta é suficientemente sólida para lhe resistir, e tem de se contentar em declará-la «pessoa privada», para, na realidade, lhe voltar a conceder tudo o que ela tem de privado.

Que fará a sociedade que deixou de se preocupar com tudo o que é privado? Impossibilitar o privado? Não, mas sim «subordiná-lo ao interesse social deixando, por exemplo, que a vontade privada decida quantos dias feriadados quer conceder, desde que não entre em conflito com o interesse geral»³⁹. Tudo o que é privado é *permitted*; ou seja, não tem interesse para a sociedade.

«Demarcando-se da ciência, a Igreja e a religiosidade vieram confirmar que continuam a ser aquilo que sempre foram; mas isso escondia-se sob uma outra aparência quando elas foram proclamadas a base e o fundamento necessário do Estado — uma questão da esfera puramente privada. Também antes, quando eram indissociáveis do Estado, tornando-o um Estado cristão, elas eram apenas a prova de que o Estado ainda não tinha desenvolvido a sua ideia política geral, que apenas instituíra direitos privados — e estes eram apenas a mais alta expressão de que o Estado era coisa privada e só se ocupava de coisas privadas. Quando, um dia, o Estado tiver a coragem e a força necessárias para concretizar a sua vocação universal e se tornar livre, quando, portanto, estiver em condições de atribuir o seu verdadeiro lugar também aos interesses privados e às questões privadas — então a religião e a Igreja serão livres, tão livres como nunca o foram até hoje. Terão autonomia própria como questão absolutamente privada e meio de satisfação de anseios de carácter puramente pessoal, e cada indivíduo, cada paróquia ou congregação religiosa poderão ocupar-se da salvação da alma como quiserem e do modo que acharem necessário. Cada um tratará da salvação da sua alma, desde que isso seja uma necessidade pessoal sua, e aceitará e recompensará como conselheiro espiritual aquele que lhe der mais garantias de satisfazer as suas necessidades espirituais. E então a ciência ficará completamente fora deste jogo.»⁴⁰

Mas, quais são então as perspectivas futuras? Deverá a vida social acabar, e com isso desaparecerem todas as formas de sociabilidade, de fraternidade, tudo aquilo que foi criado pelo princípio do amor e do social?

Como se uns não continuassem a procurar os outros, porque *precisam* deles! Como se uns não se submetessem aos outros quando deles *precisam*! A diferença estará, no entanto, em que então o indivíduo se *unirá* verdadeiramente com o indivíduo, ao passo que antes estava *associado* a ele por um qualquer laço: há um laço que liga pai e filho antes da maioridade deste; depois, eles podem aparecer juntos, mas cada um é

39 Bruno Bauer, *Die Judenfrage* [A Questão Judaica]. Braunschweig, 1843, p. 66. [Bauer fala, mais exactamente, do «interesse do Estado» e do «interesse geral do Estado».]

40 Bruno Bauer, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* [A boa causa da liberdade e a minha questão pessoal]. Zúrique / Winterthur, 1842, pp. 62-63.

independente. Antes, eram membros da família e tinham esse laço de pertença (eram «parte passiva» dessa família); depois, unem-se como egoístas, mantêm-se a paternidade e a filiação, mas pai e filho não estão já dependentes delas.

O último dos privilégios é, de facto, «o homem»; com ele, todos são privilegiados ou investidos de bens, pois, como diz Bruno Bauer: «O privilégio mantêm-se, mesmo quando se torna extensível a todos.»⁴¹

Assim, o liberalismo sofre as seguintes transformações:

Primeiro: O indivíduo não é o homem, e por isso a sua personalidade singular não conta para nada: nem vontade pessoal, nem arbítrio, nem ordens ou comandos!

Segundo: O indivíduo não *tem* nada de humano, por isso não contam, nem o meu, nem o teu, nem a propriedade.

Terceiro: Como o indivíduo não é homem nem tem nada de humano, não deve sequer existir, deve ser destruído pela crítica, enquanto egoísta e com tudo o que nele há de egoísta, para dar lugar ao homem, «ao homem que só agora foi encontrado».

Mas, embora o indivíduo não seja homem, o homem está presente no indivíduo e tem, como todo o fantasma e tudo o que é divino, existência através dele. É por isso que o liberalismo político atribui ao indivíduo tudo aquilo que lhe é dado enquanto «homem por nascimento», homem nascido, e onde cabem a liberdade de consciência, a posse, etc., em suma, os «direitos humanos»; o socialismo concede ao indivíduo o que lhe é dado enquanto homem *activo*, como homem «trabalhador»; finalmente, o liberalismo humanista dá ao indivíduo aquilo que ele tem enquanto «homem», ou seja, tudo aquilo que pertence à humanidade. Assim sendo, o indivíduo não tem nada, a humanidade tem tudo, e por isso se proclama, de forma inequívoca e plena, a necessidade de um «renascer», que já o cristianismo pregava. Torna-te outra criatura, torna-te «homem»!

Até nos poderíamos recordar do final do Pai-Nosso. O *domínio* é do homem (a «força», ou *dynamis*); por isso, nenhum indivíduo pode dominar, só o homem e senhor dos indivíduos: o *reino*, isto é, o mundo, é do homem, e por isso o indivíduo não deve ser proprietário, só o homem, «todos», manda no mundo enquanto propriedade: ao homem cabe a glória de tudo, é ele que recebe a *glorificação* ou «magnificência» (*doxa*), pois o homem, ou a humanidade, é a finalidade do indivíduo, para o qual trabalha, pensa, vive, e para cuja glorificação ele se deve tornar «homem».

Até agora, os homens esforçaram-se sempre por inventar uma comunidade em que as suas outras desigualdades se tornassem «não-essenciais»; esforçaram-se por alcançar uma igualização, ou mesmo *igualdade*, e queriam ficar todos unidos, o que

41 Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, p. 60. [Em Bruno Bauer a citação refere-se aos judeus, para os quais «apenas houve troca de um privilégio por outro», se a sua emancipação tivesse como condição: «converterem-se ao cristianismo».]

significava simplesmente isto: buscavam um senhor, um laço, uma fé («Cremos todos num só Deus»). Para o homem não pode haver nada de mais comunitário ou igual do que o próprio homem, e foi nesta comunidade que o desejo de amor encontrou a sua satisfação: não descansou enquanto não introduziu esta última igualização, aplanando todas as desigualdades e juntando os homens num abraço universal. Mas a decadência e a ruína são ainda mais gritantes nesta nova comunidade. No âmbito de uma comunidade mais limitada, tínhamos ainda o Francês contra o Alemão, o cristão contra o maometano, etc. Agora, pelo contrário, é o homem contra os homens, ou, uma vez que os homens não são o homem, é o homem contra o monstro inumano (*Unmensch*).

Ao postulado «Deus fez-se homem», segue-se um outro: «O homem fez-se Eu.» Este é o *Eu humano*. Mas nós invertemos os termos e dizemos: Eu não consegui encontrar-me enquanto me procurei como homem. Como, porém, agora parece que o homem anda em busca de se tornar Eu e ganhar um corpo em mim, eu apercebo-me de que, afinal, tudo depende apenas de mim e de que o homem, sem mim, está perdido. Mas eu não pretendo tornar-me no santuário deste Eu sacrossanto, e daqui em diante não perguntarei se, na minha actividade, sou homem ou monstro inumano: quero é que este *espírito* me deixe em paz!

O liberalismo humanista age de forma radical. Basta que sejas ou queiras ter, num aspecto apenas, qualquer coisa de especial, basta queres conservar um privilégio que seja na relação com os outros, reclamar um direito que não seja um «direito humano universal» — e és um *egoísta*.

Pois seja. Eu não quero ter ou ser nada de especial frente aos outros, não quero reclamar nenhum privilégio, mas... também não me avalio pelos outros, e não quero em absoluto ter nenhum *direito*. Quero ser e ter tudo aquilo que posso ser e ter. É-me absolutamente indiferente saber se outros são ou têm algo de *semelhante*. A mesma coisa, coisa idêntica, isso é que eles não podem ser nem ter. Não lhes causo *dano*, tal como não causo dano ao rochedo por ter sobre ele a «vantagem» do movimento. Se eles *pudessem* ter o que eu tenho, tê-lo-iam.

Não causar *dano* aos outros: é esse o significado da exigência de não querer ter privilégios. Renunciar a todas as «vantagens»: esta é a mais radical de todas as teorias da *renúncia*. Ninguém deve considerar-se «especial», por exemplo judeu ou cristão. Acontece, porém, que eu não me considero especial, mas *único*. Tenho, é claro, *semelhanças* com outros; mas isso só se aplica à comparação ou à reflexão; na realidade, eu sou incomparável, único. A minha carne não é a carne deles, o meu espírito não é o espírito deles. Se os colocardes sob o chapéu universal de «carne, espírito», isso são apenas *pensamentos* vossos, que não têm nada a ver com a *minha* carne e o *meu* espírito, e muito menos podem decidir da «missão» que cabe ao que é meu.

Eu não pretendo reconhecer ou respeitar nada em ti, nem o proprietário, nem o miserável, nem sequer o homem, quero apenas *fazer uso* de ti. Acho que o sal me torna

a comida mais saborosa, e por isso o deixo dissolver-se; o peixe é para mim um alimento, e por isso o como; em ti descubro o dom de me alegrar a vida, e por isso te escolho como companheiro. Ou: no sal, estudo a cristalização, no peixe a animalidade, em ti os homens, etc. Para mim, tu és apenas aquilo que podes ser para mim, ou seja, o meu objecto; sendo o *meu* objecto, és minha propriedade.

O liberalismo humanista representa o triunfo do miserabilismo. Temos primeiro de descer ao mais baixo nível da miséria e da mesquinhez, se quisermos chegar à *singularidade*, porque temos de deitar fora tudo o que nos é estranho. Mas nada parece ser mais miserável do que... o homem nu.

No entanto, mais esfarrapada que todas essas misérias é a que me leva a deitar fora também o homem, porque sinto que também ele me é estranho, e que não posso ter quaisquer pretensões a partir dessa base. Isto já não é simplesmente miséria, porque, chegando a este ponto, já deixámos cair o último farrapo, e o que resta é a nudez pura, o despojamento de tudo o que é estranho. O miserável despiu a própria miséria, e assim deixou de ser o que era, um miserável.

Eu já não sou um miserável, mas fui-o.

* * *

Até ao momento presente, a discórdia não podia ter-se manifestado, porque o que temos é apenas a disputa entre novos e velhos liberais, uma disputa entre aqueles que entendem a «liberdade» pela medida pequena e aqueles outros que querem a «medida plena» da liberdade, ou seja, entre os *moderados* e os radicais *sem medida*. E tudo gira a volta 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. Mas, e o monstro inumano (*Unmensch*) que se esconde em cada um de nós, seres singulares, como domá-lo? Que fazer para não soltar o monstro inumano juntamente com o homem?

Todo o liberalismo tem um inimigo de morte, um opositor insuperável, tal como Deus tem o demónio: ao lado do homem está sempre o monstro inumano, o indivíduo singular, o egoísta. E nem o Estado, nem a sociedade, nem a humanidade podem dominar este demónio.

O liberalismo humanista tem como missão mostrar aos outros liberais que eles afinal ainda não desejam a «liberdade».

Se os outros liberais só davam por casos de egoísmo isolados, sendo cegos para a maior parte dos outros, o liberalismo radical tem contra si o egoísmo *en masse*, lança para o meio das massas todos aqueles que não fazem da causa da liberdade a sua causa, como ele, de modo que agora o homem e o monstro inumano se separam e se

enfrentam como inimigos: falo das «massas» e da «crítica»⁴², e, quanto a esta, da «crítica livre e humana», tal como é designada (em *A Questão Judaica*⁴³), para a distinguir da crítica grosseira, por exemplo, a crítica religiosa.

A crítica tem esperança de que vencerá as massas em toda a frente e lhes passará «um atestado geral de pobreza»⁴⁴. Ela pretende, assim, ter razão em absoluto e apresentar todas as discussões dos «fracos e timoratos» como *teimosia* egoísta, mesquinha e pobre. Todos os litígios perdem sentido e deixam-se cair as desavenças mesquinhas, porque, com a crítica, há um inimigo comum que entra em campo. «Vós sois todos egoístas, todos iguaizinhos!» A partir de agora, os egoístas estão todos juntos contra a crítica.

Mas serão mesmo os egoístas? Não, eles só combatem a crítica porque a crítica os acusa de egoísmo; mas não confessam ser egoístas. Assim, a crítica e as massas assentam sobre a mesma base: ambas combatem o egoísmo, ambas o rejeitam para o atribuírem uma à outra.

A crítica e as massas perseguem o mesmo objectivo, a liberdade em relação ao egoísmo, e só discutem quando se trata de saber qual das duas se aproximou mais do alvo ou mesmo o atingiu.

Os judeus, os cristãos, os absolutistas, os obscurantistas e os iluminados, políticos, comunistas, em suma, todos rejeitam a acusação de egoísmo para si próprios; e como a crítica lhes faz essa acusação, sem rodeios e no mais amplo sentido, todos se *justificam* perante a acusação de egoísmo e combatem o... egoísmo, o mesmo inimigo contra o qual a crítica faz a sua guerra.

Inimigas do egoísta são ambas, a crítica e as massas, e ambas procuram libertar-se do egoísmo, quer purificando-se ou lavando daí as mãos, quer atribuindo-o ao partido oposto.

O crítico é o verdadeiro «porta-voz das massas», às quais fornece «o conceito simples e o discurso» do egoísmo, enquanto aqueles a quem o *Allgemeine Literatur-Zeitung* nega o triunfo não passavam de remendões⁴⁵. É ele o seu príncipe e o seu cabo de guerra nas guerras de libertação contra o egoísmo: o inimigo que ele combate é o mesmo contra o qual as massas lutam. Mas ele é ao mesmo tempo seu inimigo, não o inimigo que as enfrenta, mas um inimigo amigável que vai atrás dos timoratos de chicote em punho, para lhes incutir coragem.

⁴² Bruno Bauer (sob anonimato), recensão de H. F. W. Hinrichs, *Politische Vorlesungen*, vol. 2, Halle, 1843. *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n.º 5 (Abril de 1844), pp. 23-25.

⁴³ Bruno Bauer, *Die Judenfrage*. Braunschweig, 1843, p. 114.

⁴⁴ Konrad Melchior Hirzel*, «Korrespondenz aus Zürich» [Correspondência de Zurique], *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n.º 5, p. 15.

⁴⁵ Bruno Bauer (sob anonimato), recensão de Hinrichs, *Politische Vorlesungen*, *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n.º 5, p. 24.

Isto leva a que a oposição entre a crítica e as massas se reduza à seguinte alteração: «Vós sois egoístas!» — «Não somos nada!» — «Vou mostrar-vos que sois!» — «Espera, que te daremos a nossa justificação!»

Aceitemos então ambas como aquilo por que pretendem fazer-se passar, como não egoístas, e como aquilo por que se tomam uma à outra, egoístas. Ambas são e não são egoístas.

O que a crítica realmente diz é: Tens de libertar o teu eu de todas as limitações, para que ele se torne um eu *humano*. Eu digo: Liberta-te quanto puderes, e terás feito o que tinhas a fazer. Pois nem a todos é dado quebrar todas as barreiras, ou, mais claramente: nem tudo o que para uns é uma barreira o é também para outros. Consequentemente, não te preocupes com as barreiras dos outros; já tens que fazer deitando abaixo as tuas. Quem é que alguma vez conseguiu deitar abaixo, *para todos os homens*, uma barreira que fosse? Não anda por aí hoje, como em todos os tempos, um sem número de gente arrastando consigo as «barreiras da humanidade»? Aquele que deita abaixo uma das *suas* barreiras poderá estar a mostrar a outros um caminho e um meio: mas a superação das barreiras *deles* serão coisa deles próprios. E, de facto, ninguém faz mais do que isso. Exigir às pessoas que se tornem totalmente «homens» significa pedir-lhes que deitem abaixo todas as barreiras humanas. E isso é impossível, porque o homem não conhece barreiras. Eu tenho certamente algumas, mas também só tenho de me preocupar com *as minhas*, e só elas podem ser superadas por mim. Não posso tornar-me um eu humano, porque sou Eu, e não apenas «homem».

Mas vejamos se a crítica não nos ensinou alguma coisa que possamos acolher em nós. Eu não sou livre se não for sem interesse, não sou homem se não for desinteressado? Bom, ainda que não me interesse muito ser livre ou homem, não quero deixar por aproveitar nenhuma oportunidade de *me* afirmar ou de me fazer ouvir. A crítica ofereceu-me esta oportunidade através da doutrina que diz que, quando alguma coisa se enraíza firmemente em mim e se torna indissolúvel, eu me torno prisioneiro e escravo dela, ou seja, obcecado. Qualquer interesse tem em mim um escravo, se eu me não puder libertar dele; nessa altura, ele não é propriedade minha, sou eu que lhe pertence. Aceitemos então a recomendação da crítica de não deixarmos estabilizar nenhuma parte da nossa propriedade, e de nos sentirmos bem apenas... *dissolvendo-a*.

A crítica diz: Tu só és homem se criticares e dissolveses sem descanso! E nós dizemos Homem, sou-o em qualquer caso, e sou igualmente Eu; por isso, a minha preocupação é apenas a de assegurar a minha propriedade; e para a assegurar, recupero-a a todo o momento para mim próprio, destruo nela qualquer tentativa de autonomia e engulo-a antes de ela se fixar e se transformar em «ideia fixa» ou «mania».

Mas não faço isso para seguir a minha «vocalção humana», mas porque eu próprio me convoco para esse fim. Não me vanglorio de dissolver tudo o que um ser humano

pode dissolver; e enquanto, por exemplo, não tiver dez anos, não critico o absurdo dos mandamentos, mas não deixo de ser homem por isso, e esse meu agir é precisamente humano por eu os poupar ainda à crítica. Em suma: eu não tenho qualquer vocação nem vou atrás de nenhuma, nem mesmo a de ser «homem».

Estou eu então a recusar tudo aquilo que o liberalismo conquistou com todo o seu esforço? Longe de mim querer que alguma coisa conquistada se perca de novo! Eu apenas volto a olhar para mim próprio, depois de o liberalismo ter libertado «o homem», para me dizer francamente: Aquilo que o homem parece ter conquistado, foi de facto uma conquista só *para mim*.

O homem é livre se «o homem for para o homem o ser supremo». A realização plena do liberalismo implica então que qualquer outro ser supremo seja aniquilado, que a teologia seja violentamente transformada em antropologia, que Deus e a Sua graça sejam postos a ridículo e o «ateísmo» se torne universal.

O egoísmo da propriedade deu as últimas no momento em que também o «meu Deus» ficou sem sentido; porque Deus só existe quando se empenha na salvação de cada um, do mesmo modo que cada um busca nele a sua salvação.

O liberalismo político acabou com a desigualdade entre senhor e servo, deixou as pessoas *sem senhor*, an-árquicas. O senhor foi agora afastado pelo indivíduo, o «egoísta», para se tornar um fantasma: a lei ou o Estado. O liberalismo social acaba com a desigualdade da posse, dos pobres e dos ricos, e deixa as pessoas *sem posse* ou sem propriedade. A propriedade é retirada ao indivíduo e atribuída a um fantasma chamado «sociedade». O liberalismo humanista deixou as pessoas *sem Deus*, a-teístas. Por isso, o Deus de cada indivíduo, o «meu Deus», teve de ser abolido. De facto, o fim dos senhores é igualmente o fim dos servos, o fim da posse o fim das preocupações e o fim de Deus também o fim dos preconceitos, pois com o senhor desaparece o servo, com a posse vai-se a preocupação com ela, com o Deus enraizado em nós acabam-se os preconceitos; mas, como o Estado renasce enquanto novo senhor, reaparece também o servo na figura do súbdito, como a posse se torna propriedade da sociedade, isso gera uma nova preocupação sob a forma do trabalho, e como o Deus, agora Homem, se torna um preconceito, daí nasce uma nova fé, a fé na humanidade ou na liberdade. No altar do Deus do indivíduo é posto agora o Deus de todos, «o Homem»: «A finalidade última de todos nós é a de ser homem.» Mas como ninguém pode ser totalmente aquilo que está contido na ideia de «homem», o Homem continua a ser, para o indivíduo, um além sublime, um ser superior inatingível, um deus. Mas este é, ao mesmo tempo, o «deus verdadeiro», porque é perfeitamente conforme a nós, porque é o «*si mesmo*» (*Selbst*) de nós próprios: nós mesmos, mas separados de nós e acima de nós.

Nota

A apreciação anterior da «crítica humana livre», tal como outros contributos centrados sobre os textos desta corrente, foi escrita de forma fragmentária logo depois da publicação dos livros referidos, e eu pouco mais fiz do que reunir aqui esses fragmentos. Mas a crítica avança sem descanso, e obriga-me, agora que a escrita deste meu livro chegou ao fim, a regressar a ela e a inserir aqui esta nota final.

Tenho diante de mim o último número, o oitavo, da *Allgemeine Literatur-Zeitung* de Bruno Bauer⁴⁶.

À cabeça aparecem novamente «os interesses gerais da sociedade». Mas a crítica reconsiderou e atribuiu a esta «sociedade» uma determinação que a distingue de uma outra forma com a qual antes fora confundida: o «Estado», em escritos anteriores ainda festejado como «Estado livre», é agora completamente posto de parte, porque de modo nenhum pode realizar a tarefa que cabe a uma «sociedade humana». A crítica só em 1842 se viu «obrigada a identificar por momentos a coisa humana e a coisa política»; agora, porém, descobriu que o Estado, mesmo na forma de «Estado livre», não é a sociedade humana, ou, noutra formulação também sua, que o povo não é «o homem». Vimos antes como ela acabou com a teologia, mostrando claramente que Deus se afunda perante o homem; agora vemos como, do mesmo modo, ajusta contas com a política para mostrar que povos e nacionalidades se desmoronam perante «o homem». Vemos assim como ela se posiciona perante a Igreja e o Estado, declarando ambos não-humanos, e veremos ainda — porque a crítica já deixa perceber isso — como ela será capaz de demonstrar que, perante «o homem», até as «massas», que ela própria declara serem um «ser espiritual», perdem todo o seu valor. Como é que, perante este espírito supremo, se poderiam aguentar os «seres espirituais» mais pequenos? «O homem» deita abaixo todos os falsos ídolos!

O objectivo actual da crítica é então o da reflexão sobre as «massas», que ela pretende colocar frente a frente com «o homem», para as combater a partir do ponto de vista deste. «Qual é agora o objecto da crítica?» — «As massas, um ser espiritual!» Elas irão aprender a «conhecer» o crítico e perceberão que estão em contradição com o homem, provar-se-á que elas não são humanas, e o crítico conseguirá esta prova tal como conseguiu as anteriores, de que o divino e o nacional, ou o clerical e o estatal, são a imagem do não-humano.

As massas são definidas como «o produto mais significativo da Revolução, como a multidão enganada que as ilusões políticas das Luzes, de todo o processo das Luzes nc

46 Bruno Bauer (sob anonimato), «Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?» [Qual é hoje o objecto da crítica?], *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n.º 8 (Julho de 1844), pp. 18-26. Todas as citações que se seguem, até ao fim da «Nota», provêm, salvo indicação em contrário, deste ensaio.

século XVIII, lançaram numa situação de profundo mal-estar». Os resultados da revolução deixaram alguns satisfeitos e outros insatisfeitos; a parte satisfeita é a burguesia (burgueses, filisteus, etc.), a insatisfeita são... as massas. Pondo as coisas assim, não pertencerá o próprio crítico às «massas»?

Mas os insatisfeitos encontram-se ainda numa situação de grande confusão, e esse seu descontentamento manifesta-se desde logo naquele «profundo mal-estar». E esse mal-estar que o crítico, também ele insatisfeito, agora quer dominar: tudo o que ele deseja é arrancar as massas, esse «ser espiritual», àquele mal-estar, e «elevar» os que sentem esse mal-estar, ou seja, fornecer-lhes o ponto de vista correcto sobre os resultados da revolução, que há que superar — e ele tornar-se-ia o condutor das massas, o seu decidido porta-voz. Por isso, pretende também «colmatar o fundo abismo que o separa da multidão». E distingue-se de todos aqueles que querem «elevar as classes mais baixas do povo» pelo facto de, pretendendo salvar essas classes do «mal-estar», querer também salvar-se a si próprio.

Mas a sua consciência também não o engana quando considera que as massas são o adversário natural da teoria», e quando prevê que «quanto mais essa teoria se desenvolver, tanto mais ela fará das massas uma massa compacta». Pois, partindo do seu *pressuposto*, o homem, o crítico não conseguirá esclarecer nem satisfazer as massas. Se elas, comparadas com a burguesia, representam apenas «as classes baixas do povo», uma massa politicamente não relevante, então elas serão ainda mais, quando confrontadas com «o homem», uma simples «massa», uma massa humanamente irrelevante, e mesmo uma massa inumana ou uma multidão de monstros inumanos.

O crítico acaba com tudo o que é humano e, partindo do pressuposto de que o humano é o verdadeiro, opera contra si próprio, pondo em causa que o humano exista em tudo aquilo onde até agora podia ser encontrado. Demonstra apenas que o humano não existe fora da sua cabeça, enquanto o inumano se pode encontrar em toda a parte. O inumano é o real, aquilo que existe em toda a parte, e o crítico, tentando provar que isso «não é humano», cai apenas na tautologia de dizer que é afinal o inumano.

Mas que aconteceria se o inumano, voltando corajosamente as costas a si próprio, se afastasse também do perturbante crítico e, impávido e insensível à sua ladainha, o deixasse só? «Tu chamas-me o inumano», poderia ele dizer-lhe, «e de facto sou-o — para ti. Mas sou-o apenas porque tu me contrapões ao humano. Eu só me desprezei a mim próprio enquanto me não libertei dessa oposição. Eu era desprezível porque procurava 'o melhor de mim' fora de mim, era o inumano porque sonhava com o humano»; era como os devotos que buscam sequiosamente o seu 'verdadeiro eu', para serem os eternos 'pobres pecadores'; só me imaginava em comparação com outro; em suma, eu não era um tudo em tudo, não era... *único*. Mas agora vou deixar de me ver como o inumano, vou deixar de me medir e de me deixar medir pelo humano, vou deixar de reconhecer o que quer que seja acima de mim, e com isso — passa bem,

crítico humanista! O inumano é coisa do passado, agora deixei de o ser, agora sou o único, sou — para teu horror — o egoísta, mas não o egoísta que se deixa medir pela medida do humano, do humanitário e do altruísta, mas o egoísta enquanto... único.»

Vamos ter ainda de dar atenção a uma outra frase do mesmo número da revista: «A crítica não propõe dogmas, pretende apenas conhecer as *coisas*.»⁴⁷

O crítico receia tornar-se «dogmático» ou propor dogmas. Naturalmente, porque com isso ele se tornaria no oposto do crítico, num dogmático, tornar-se-ia mau, ele, que, enquanto crítico, é bom, ou então mudaria de altruísta para egoísta, etc. O seu dogma é: «Nada de dogmas!» Na verdade, o crítico e o dogmático têm os pés assentes sobre o mesmo chão, o dos *pensamentos*. Tal como o dogmático, o crítico parte sempre de um pensamento, mas distingue-se dele por não abdicar de manter o pensamento principal no *processo de pensamento*, ou seja por não o deixar tornar-se estável. Ele apenas afirma o processo de pensamento contra a fé no pensamento, o progresso do pensar contra a sua estagnação. Nenhum pensamento está a salvo da crítica, porque ela é o próprio pensamento, ou o espírito pensante.

Por isso repito que o mundo religioso — e este é realmente o mundo dos pensamentos — alcança a sua perfeição na crítica, na medida em que o pensar se sobrepõe a todo o pensamento, no qual ninguém se pode fixar de forma «egoísta». Onde ficaria então a «pureza da crítica», a pureza do pensar, se um pensamento apenas se furtasse ao processo do pensamento? É isto que explica o facto de o crítico se permitir até, aqui e ali, ironizar levemente sobre a ideia do homem, da humanidade e do humanitarismo, porque percebe que aqui há uma ideia que se aproxima da fixidez dogmática. Mas ele não pode dissolver este pensamento antes de ter encontrado outro que seja «superior», e em que aquele se possa dissolver; porque as águas em que ele navega são apenas... pensamentos. Esse pensamento superior poderia ser entendido como o próprio movimento do pensar ou o processo do pensar, isto é, como o pensamento do pensar ou da crítica.

Deste modo, a liberdade de pensamento chega realmente à sua completude, a liberdade de espírito festeja o seu triunfo: de facto, os pensamentos isolados, «egoístas» perderam a sua violência dogmática. Não restou nada, a não ser ... o dogma do pensamento livre ou da crítica.

A crítica afirma a sua razão, ou seja o seu poder, contra tudo o que pertence ao mundo do pensar: é ela a vencedora. A crítica, e apenas ela, «está à altura dos tempos». Do ponto de vista do pensamento, não há força superior à sua, e dá gosto ver como este dragão engole, a brincar, todos os outros vermes do pensar. Não há, de facto, verme que não se contorça, mas ele esmaga-os a todos e às suas formulações «retorcidas».

⁴⁷ Edgar Bauer (sob anonimato), *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n.º 8 (1842), p. 8.

Não sou adversário da crítica, isto é, não sou dogmático, e não me sinto atingido pelo dente do crítico, que estraçalha o dogmático. Se eu fosse «dogmático», colocava acima de tudo um dogma, isto é, um pensamento, uma ideia, um princípio, e completava-o depois, como um «sistemático», construindo o meu sistema, o meu edifício de pensamentos. Se, pelo contrário, eu fosse um crítico, ou seja um adversário do dogmático, desencadearia a luta do livre pensar contra o pensamento opressor, defenderia o pensar contra o pensado. Mas eu não sou o campeão, nem de um pensamento, nem do pensar; porque «Eu», o ponto de onde parto, não sou um pensamento, nem consisto no pensar. Ao embater em Mim, o inomeável, o reino dos pensamentos, do pensar e do espírito fica feito em cacos.

A crítica é a luta do obcecado contra a obsessão como tal, contra toda a obsessão, uma luta fundada na convicção de que a obsessão, ou, para usar as palavras do crítico, a atitude religiosa e teológica, está presente em tudo. Ele sabe que não é apenas em relação a Deus que as pessoas se comportam de forma religiosa ou devota, mas também em relação a outras ideias, como o direito, o Estado, a lei, etc.; ou seja, vê a obsessão em tudo. E por isso quer dissolver os pensamentos por meio do pensar; mas eu afirmo que só a ausência de pensamento me salva dos pensamentos. O que me libertará da obsessão não é o pensar, mas o meu não-pensar, ou Eu, o impensável, o inconcebível.

Um safanão presta-me o serviço do mais cuidadoso pensamento, um espreguiçar dos membros sacode para longe de mim o tormento dos pensamentos, um salto lança o pesadelo do mundo religioso para fora do meu peito, um grito de júbilo alivia-me dos fardos de muitos anos. Mas a enorme importância de um grito entusiástico e sem pensamentos não foi reconhecida na longa noite do pensar e da fé.

«Que grosseria e que frivolidade, querer resolver com um *corte brusco* os mais difíceis problemas e liquidar as mais complexas questões!»

Mas será que tu conheces as questões, se as não colocas a ti próprio? Enquanto as colocares, não as largarás, e eu não tenho nada contra o facto de tu queres pensar e, pensando, criares milhares de pensamentos. Mas tu, que levantaste as questões, não deverias ser capaz de virá-las do avesso? Terás tu de ficar preso a elas, e terão elas de tornar-se questões com valor absoluto?

Dou apenas um exemplo: o governo foi desacreditado por lançar mão de meios violentos contra os pensamentos, por intervir contra a imprensa recorrendo à força policial e censória, e por fazer de uma luta literária um combate pessoal. Como se se tratasse simplesmente de pensamentos, e como se a atitude a tomar contra os pensamentos tivesse de ser altruísta, de renúncia e sacrifício! Aqueles pensamentos não atacam também os governantes, provocando assim reacções egoístas? E aqueles que pensam esses pensamentos não colocam àqueles que atacam a exigência *religiosa* de venerar o poder do pensar e das ideias? Espera-se que eles sucumbam voluntaria e abnegadamente, porque a divina força do pensar, Minerva, luta do lado dos seus

inimigos. Isso seria um acto próprio dos possessos, um sacrificio religioso. É claro que também os governantes estão presos a peias religiosas e seguem a força directiva de uma ideia ou de uma crença; mas ao mesmo tempo são egoístas inconfessos, e é precisamente quando agem contra os inimigos que esse egoísmo reprimido se solta: obcecados pela sua fé, ao mesmo tempo não se deixam obcecar pela fé dos seus adversários, ou seja, são egoístas que se voltam contra estes. Se alguém os quisesse acusar, teria de ser do contrário, de que eles, como os outros, estão obcecados com as suas próprias ideias.

Nenhum poder egoísta deve actuar contra os pensamentos, nenhum poder policial e semelhantes. É o que pensam os fiéis devotos do pensar. Mas o pensar e os seus pensamentos não são, para *mim*, sagrados, e eu defendo também a *minha pele* contra eles. Poderá ser uma defesa irracional; mas se eu me entregar à razão, terei de lhe sacrificar o que mais amo, como Abraão!

No reino do pensar, que, tal como o da fé, é um reino dos céus, não tem com certeza razão todo aquele que use da força que *abdica do pensamento*, do mesmo modo que não tem razão todo aquele que, no reino do amor, age sem amor, ou, sendo embora um cristão e vivendo no reino do amor, age de forma anticristã: nesses reinos, a que julga pertencer, mas a cujas leis foge, ele é um «pecador» ou um «egoísta». Mas, por outro lado, só se pode subtrair ao poder desses reinos quando eles o transformam num *criminoso*.

O resultado é também aqui o seguinte: a luta dos pensadores contra o governo terá decerto razão de ser, isto é, poder, se for conduzida contra os pensamentos daquele (o governo fica calado e não tem como objectar de modo literariamente relevante); mas essa luta não terá razão de ser, ou seja, será impotente, desde que se limite a trazer à liça pensamentos contra um poder pessoal (o poder egoísta cala a boca aos pensadores). A luta teórica não poderá consumir a vitória, e o sagrado poder do pensamento submete-se à força do egoísmo. Só a luta egoísta, a luta de egoístas dos dois lados da peleja, pode clarificar a situação.

Mas este último passo, o de fazer do próprio pensar qualquer coisa que é do âmbito do arbítrio egoísta, do único, por assim dizer pura diversão ou capricho amoroso, e de lhe retirar significado de «última força decisiva», esta degradação e dessacralização do pensar, este nivelamento do eu que pensa e do eu que não pensa, esta «igualdade» desajeitada, mas real — tudo isto a crítica é incapaz de produzir, porque ela própria mais não é do que sacerdotisa do pensar, e não vê mais nada para lá do pensamento, a não ser... o dilúvio.

A crítica afirma certamente, por exemplo, que a crítica livre vencerá na sua luta contra o Estado, mas defende-se ao mesmo tempo da acusação que lhe é feita pelo governo do Estado, segundo a qual ela seria «arbitrária e descarada»; ela acha, assim, que a «arbitrariedade e o descaramento» não podem vencer, que a vitória deve ser

dela. Mas, de facto, as coisas passam-se ao contrário: o Estado só poderá ser realmente vencido pela arbitrariedade descarada.

Concluindo, parece-me claro que o crítico, nesta sua nova metamorfose, não mudou de facto, mas apenas «corrigiu um engano», «clarificou um assunto», e que exagera quando diz que «a crítica se critica a si própria»; ela, ou antes, ele, limitou-se a criticar o seu «engano», purificando-se das suas «incoerências». Se ele quisesse criticar a crítica, teria de começar por verificar se os seus pressupostos são sólidos.

Quanto a mim, parto de um pressuposto, que sou *eu próprio*; mas este meu pressuposto não aspira à perfeição, como «o homem que luta pela sua perfeição», mas serve-me simplesmente para dele desfrutar e para o consumir: vivo precisamente desse meu pressuposto, e só existo consumindo-o. Por isso é que este pressuposto não é propriamente um pressuposto: pois, como eu sou único, não conheço a dualidade entre um eu que pressupõe e outro pressuposto (entre um eu, ou um homem, «imperfeito» e outro «perfeito»); o eu dizer que me consumo significa apenas que eu existo. Eu não me pressuponho (*voraus-setze*), porque me «ponho» (*setze*), ou crio, a cada momento, e só sou eu não sendo pressuposto, mas posto, e sou posto, de novo, apenas no momento em que me «ponho», ou seja, sou a um tempo criador e criatura.

Se estes pressupostos tiverem de ser resolvidos numa dissolução total, esta não deve levar de novo a um pressuposto superior, isto é, a um pensamento ou ao próprio pensar, à crítica. Essa dissolução só *a mim* deve ser útil. De outro modo, cairá na infundável série de dissoluções que, em favor de outros — por exemplo, do homem, de Deus, do Estado, da pura moral, etc. —, declararam como inverdades velhas verdades e eliminaram pressupostos durante muito tempo sustentados.

SEGUNDA PARTE

EU

No início da Idade Moderna está o «homem-deus». Na sua fase final desaparecerá apenas o deus do homem-deus? E pode o homem-deus morrer realmente se apenas morrer o deus nele? Não se pensou nesta questão, e julgou-se que um processo tinha chegado ao fim quando a obra das Luzes, a superação de Deus, foi levada a uma vitória final nos nossos dias. Não se reparou que o homem tinha matado o deus para se tornar «o único deus nas alturas». O além fora de nós, aliás, foi varrido, e com isso consumou-se a grande tarefa das Luzes. Mas o além em nós tornou-se um novo céu e apela para nós no sentido de novo assalto aos céus: o deus teve de dar lugar, não a nós, mas... ao homem. Como podeis vós crer que o homem-deus morreu, se não morreu ainda nele, para além do deus, também o homem?

A singularidade-do-próprio

«Não tem o espírito sede de liberdade?» — Ah, não é só o meu espírito, também o meu corpo aspira a ela hora a hora! Quando o meu nariz, de frente para os cheiros da cozinha do palácio, conta ao meu palato como são saborosas as iguarias que ali se preparam, ele sente uma terrível nostalgia, agarrado ao seu pão seco; quando os meus olhos falam às costas doridas da penugem macia sobre a qual se dorme melhor do que sobre a palha dura que elas conhecem, apodera-se delas uma raiva surda; quando... Mas, é melhor não continuarmos por este caminho de dor. — E a isso chamas tu sede de liberdade? Mas, de que coisa te queres libertar? Do teu pão seco e da tua enxerga de palha? Então deita-os fora! — Mas, pelos vistos, isso não te satisfaz; tu preferes a liberdade de desfrutar de belos manjares e camas macias. E os homens deveriam dar-te esta «liberdade», permitir-te tê-la? Tu não esperas isso do seu amor ao próximo, porque sabes que todos eles pensam como tu: o próximo começa em nós próprios! Como queres tu então chegar a desfrutar daquelas iguarias e camas? Sem dúvida fazendo delas propriedade tua!

Pensando bem, o que tu queres não é a liberdade de ter todas essas coisas boas, porque com essa liberdade tu ainda as não tens; o que tu queres é tê-las de facto, chamar-lhes *tuas* e possuí-las como *propriedade* tua. De que te serve uma liberdade que não te dá nada? E se te libertasses de tudo, ficarias sem nada, porque a liberdade não tem conteúdo. Para aquele que não sabe servir-se dela, essa inútil possibilidade não tem qualquer valor; mas depende da minha singularidade o modo como eu me sirvo dela.

Não tenho nada contra a liberdade, mas desejo que tenhas mais do que liberdade; o que tu precisas, não é apenas de te *libertar* do que não queres, mas também de *ter* aquilo que queres, ser, não apenas «homem livre», mas também «eu-proprietário» (*Eigner*).

Livre — de quê? Ah, tanta coisa para sacudir de nós! O jugo da servidão, da autoridade, da aristocracia e dos príncipes, o domínio dos desejos e das paixões; mesmo o domínio da vontade própria, do capricho, a mais completa renúncia a nós mesmos,

mais não são do que liberdade, liberdade da autodeterminação, do próprio eu; e o ímpeto para a liberdade, como para qualquer coisa de absoluto, digno de qualquer preço, tirou-nos a singularidade própria (*Eigenheit*), criando a renúncia a nós mesmos. E quanto mais livre eu me torno, tanto mais constrangimentos se levantam diante dos meus olhos, tanto mais impotente me sinto. O filho da selva, que não é livre, ainda não sente nenhuma das limitações que afligem o homem civilizado: imagina-se mais livre do que este. Na medida em que conquisto liberdade, crio novos limites e novas tarefas; ao inventar o caminho-de-ferro senti-me logo fraco por não poder ainda, como os pássaros, cruzar os céus; se resolvi um problema que atormentava o meu espírito, já inúmeros outros me esperam, com um carácter enigmático que trava o meu progresso, ensombra o meu olhar livre e me torna dolorosamente sensíveis aos limites da minha *liberdade*. «Agora que vos libertastes do pecado, tornaste-vos escravos da justiça.»⁴⁸ Os republicanos, com as suas amplas liberdades, não se tornam escravos da lei? Não se sentiram sempre os verdadeiros corações cristãos «desejosos de liberdade» não ansiavam eles por se libertar dos «grilhões desta vida terrena»? Os seus olhos voltavam-se para a terra da liberdade («A Jerusalém lá do alto é livre, e é a mãe de todos nós», *Gálatas* 4, 26).

Estar livre de qualquer coisa significa apenas: estar privado ou desembaraçado dela. «Ele livrou-se das dores de cabeça» equivale a: já não tem dores de cabeça. «Ele está livre desse preconceito» equivale a: nunca o teve ou desembaraçou-se dele. A liberdade proclamada pelo cristianismo cumpre-se na privação, no «sem»: sem pecado, sem deus, sem moral, etc.

A liberdade é uma doutrina do cristianismo. «Vós, queridos irmãos, fostes chamados à liberdade.»⁴⁹ «Falai então e agi como quem há-de ser julgado pela lei da liberdade.»⁵⁰

Devemos nós renunciar à liberdade por ela trair a sua natureza de ideal cristão? Não, nada se deve perder, e a liberdade também não; mas deve tornar-se a nossa liberdade, e isso não é possível sob a forma de liberdade.

Que diferença, entre liberdade e singularidade-do-próprio! De muita coisa nós podemos *livrar*, mas nunca ficaremos livres de tudo; livramo-nos de muito, mas não de tudo. Apesar da condição de escravidão, podemos ser livres no nosso interior, embora também apenas de algumas coisas, mas não de tudo; do chicote, dos caprichos imperiosos do senhor, etc., não nos *libertamos* se formos escravos. «A liberdade vive apenas no reino dos sonhos!» Pelo contrário, a singularidade-do-próprio é toda a minha essência e a minha existência, sou eu mesmo. Eu sou livre de tudo aquilo de que me *desembaracei*, e proprietário daquilo que tenho em meu *poder*, ou de que sou *senhor*. Mas

48 *Romanos*, 6, 18.

49 *I Pedro* 2, 16. [A fonte indicada por Stirner está errada; a correcta é *Gálatas* 5, 13.]

50 *Tiago* 2, 12.

próprio (*mein eigen*), sou-o em cada momento e em todas as circunstâncias, desde que saiba ter-me e não me entregar aos outros. Eu não posso verdadeiramente *querer* ser livre, porque isso não é coisa que eu possa fazer ou criar: só posso desejá-lo e... aspirar a isso, porque se trata de um ideal, de um fantasma. Os grilhões da realidade deixam a cada momento marcas profundas na minha carne. Mas eu continuo a ser *meu*. Escravo de um senhor, só penso em mim e na minha vantagem; é certo que as suas pancadas me atingem, eu não estou *livre* delas; mas só as suporto para *benefício meu*, por exemplo para o enganar e o ter na mão sob a aparência da paciência, ou também para que a minha resistência não faça piorar mais a minha situação. Mas, como não me perco de vista, nem a mim nem ao meu interesse, não deixo passar a próxima boa oportunidade para pisar o senhor de escravos. A minha *libertação* dele e do seu chicote será então apenas a consequência do meu egoísmo anterior. Talvez alguns digam que eu também era «livre» na situação de escravo, «intrinsecamente» ou «interiormente» livre. Mas «intrinsecamente livre» não é o mesmo que «realmente livre», e «interiormente» não significa também «exteriormente». Mas eu era eu próprio, *meu próprio*, completamente, por dentro e por fora. O meu corpo não está «livre» da tortura e do chicote sob o domínio de um senhor cruel; mas são os *meus* ossos que gemem sob a tortura, são as minhas fibras que tremem sob as pancadas, e *eu* gemo porque o *meu* corpo geme. O facto de *eu* suspirar e tremer mostra que estou ainda em mim, que sou o meu próprio. A minha *perna* não está «livre» da vara do senhor, mas é a *minha* perna, e ninguém ma pode tirar. Se o senhor ma arrancar, que veja bem se ainda tem a minha perna! O que ele tem na mão mais não é do que o... cadáver da minha perna, que é tão pouco a minha perna como um cão morto é ainda um cão: um cão tem um coração que bate, o dito cão morto, não, e por isso já não é cão.

Quando se supõe que um escravo ainda pode ser interiormente livre, diz-se apenas algo de muito óbvio e banal. Pois, quem é que iria afirmar que um homem pode ser privado de *toda* a liberdade? Se eu for um adulator, não poderei por isso ser livre de uma série de coisas, por exemplo da fé em Zeus, da sede de glória e coisas afins? Por que razão é que um escravo açoitado não poderia também ser interiormente livre de um ideário não cristão, do ódio ao inimigo, etc.? Nessa situação, ele será «cristãmente livre», livrou-se do que não é cristão; mas será ele absolutamente livre, por exemplo da ilusão cristã ou da dor física, etc.?

Entretanto, parecerá que tudo isto é dito mais contra o nome do que contra a coisa. Mas será o nome indiferente, e não houve sempre uma palavra, um *schibboleth*[†], para entusiasmar os homens e... perturbá-los? Mas entre a liberdade e a singularidade-do-próprio existe ainda um abismo mais fundo do que a mera diferença das palavras.

† Sinal de reconhecimento, divisa.

Toda a gente reclama liberdade, todos desejam a instauração do seu reino. Oh, belo sonho encantador, o de um florescente «reino da liberdade», de um «género humano livre»! Quem haverá que o não tenha sonhado? Nele, os homens serão livres, totalmente livres, livres de todas as correntes! De todas, mesmo todas? Acharão os homens que nunca mais irão colocar correntes em si mesmos? «Certamente, mas isso não é uma restrição da liberdade!» Bom, então o que se quer dizer é que eles se libertarão da fé religiosa, dos rigorosos deveres da moralidade, da inexorabilidade da lei, da... — «Mas que tremendo equívoco!» Então, *de que coisas* se devem eles libertar, e de quais não?

O belo sonho desfez-se, e ao acordar esfregamos os olhos meio abertos e olhamos para este interrogador tão prosaico. «De que se devem os homens libertar?» — Das crenças cegas, diz um. Qual quê, grita um outro, toda a fé é crença cega; eles têm de se libertar de todas as fés. Não, não, valha-nos Deus — continua o primeiro —, não deitem fora toda a fé, senão cai sobre vós a força bruta! Nós precisamos — afirma um terceiro — da república, para nos libertarmos de todos os tiranos. Com isso não vamos longe, diz um quarto, ficamos quando muito com um novo senhor, uma «maioria dominante»; vamos mas é libertar-nos desta terrível desigualdade. — Oh, abençoada igualdade, já ouço de novo a berraria da tua plebe! Ainda há pouco sonhava com um belo paraíso da *liberdade*, e agora cai-me em cima esta insolência desbragada e a sua gritaria selvagem! Assim se lamenta o primeiro, preparando-se para empunhar a espada contra a «liberdade desmedida». E em breve ouviremos apenas o tinir das espadas dos sonhadores da liberdade em desavença.

O impulso para a liberdade resultou sempre no desejo de uma *determinada* liberdade, por exemplo a liberdade religiosa, com a qual se pretendia dar ao homem religioso liberdade e independência. De quê? Da fé? Não, dos inquisidores da fé. E o mesmo acontece agora com a «liberdade política ou civil». O cidadão burguês quer ser livre, não da burguesia, mas da dominação da burocracia, da arbitrariedade dos príncipes e coisas semelhantes. O príncipe Metternich disse um dia que tinha «encontrado o caminho que levaria, de uma vez por todas, ao trilho da *verdadeira* liberdade». O conde da Provença* deixou a França precisamente no momento em que esta se preparava para lançar os fundamentos do «reino da liberdade», e disse: «A minha prisão tornou-se-me insuportável, porque eu tinha uma única paixão: o desejo de... *liberdade*. Não pensava noutra coisa.»

O desejo de uma *determinada* liberdade inclui sempre a intenção de estabelecer uma nova *dominação*; assim, a revolução «pôde dar aos seus defensores o sublime sentimento de quem luta pela liberdade», mas na verdade isso só aconteceu porque se tinha em vista uma determinada liberdade, e com isso uma nova *dominação*, a da lei.

Liberdade é o que todos quereis, quereis *a* liberdade. Então por que é que regateais por um pouco mais ou um pouco menos? *A* liberdade só pode ser toda a liberdade:

uma parte da liberdade não é a liberdade. Vós duvidais que seja possível obter toda a liberdade, a liberdade em relação a tudo, achais mesmo que é loucura desejar uma coisa dessas. Então deixai de perseguir esse fantasma, e empenhai os vossos esforços em qualquer coisa de melhor do que... o *inalcançável*.

«Sim, mas não há nada de melhor que a liberdade!»

E que tendes vós se tiverdes a liberdade, quero dizer — porque não quero falar agora das vossas migalhinhas de liberdade — a liberdade total? Ficareis livres de tudo, de tudo aquilo que vos incomoda, e não haveria então nada que não vos incomodasse e não fosse inconveniente uma vez na vida. E em que nome vos quereis libertar de tudo isso? No *vosso próprio*, naturalmente, porque tudo isso atravanca o *vosso* caminho! Mas, se alguma coisa fosse para vós, não incómoda, mas, pelo contrário, muito agradável, como, por exemplo, o olhar, suave, sim, mas *irresistivelmente dominador* da vossa amada — então já não quereíeis ver-vos livres dela. E por que não? A explicação está novamente em *vós próprios*! Ou seja: *vós* sois a medida e o critério de todas as coisas. Deixais de bom grado ir embora a liberdade quando *vos* agrada não ser livres, «*escravos* no doce reino do amor»; e ides buscar de volta a vossa liberdade se ela de novo *vos* agrada mais, desde que (mas isso agora é secundário) não receeis, por outras razões (religiosas, por exemplo), a rotura de uma tal união.

Por que razão não ganhais coragem para *vos* tornardes real e definitivamente no centro e na essência da questão? Porquê tentar abocanhar uns pedaços de liberdade, o vosso sonho? Sois vós o vosso sonho? Não comeceis por interrogar os vossos sonhos, as vossas ideias, os vossos pensamentos, porque tudo isso é «teoria oca». Perguntai a vós próprios e por vós próprios — isso é que é *prático* (e vós não gostais de ser «práticos»?). Mas já um está de ouvido à escuta para saber o que o seu deus (e o seu deus é, naturalmente, aquilo que ele imagina estar na palavra Deus) dirá disso; e um outro para saber o que lhe ordena o seu sentimento moral, a sua consciência, o seu sentido do dever; e um terceiro deita-se a adivinhar o que as pessoas pensarão. E depois que cada um assim tiver interrogado o seu senhor deus (e as pessoas são um deus tão bom e tão sólido como o do além e da nossa imaginação: *vox populi, vox dei*), submete-se à sua vontade e deixa de dar ouvidos ao que *ele próprio* gostaria de dizer ou fazer.

Por isso, voltai-vos para vós próprios, e não para os vossos deuses ou ídolos. Tirai de vós o que há em vós, trazei-o à luz, revelai-vos a vós próprios.

Os cristãos representaram sempre o seu «Deus» como alguém que age a partir de si próprio, sem pedir conselho a ninguém. Ele age «como lhe apraz». E o tonto do ser humano, que poderia fazer exactamente a mesma coisa, há-de em vez disso agir «como Deus quer». Se se disser que também Deus se rege por leis eternas, isso também se aplica a mim, que não posso sair da minha pele, mas tenho em toda a minha natureza, isto é, em mim mesmo, a minha lei.

Toda a gente reclama liberdade, todos desejam a instauração do seu reino. Oh, belo sonho encantador, o de um florescente «reino da liberdade», de um «género humano livre»! Quem haverá que o não tenha sonhado? Nele, os homens serão livres, totalmente livres, livres de todas as correntes! De todas, mesmo todas? Acharão os homens que nunca mais irão colocar correntes em si mesmos? «Certamente, mas isso não é uma restrição da liberdade!» Bom, então o que se quer dizer é que eles se libertarão da fé religiosa, dos rigorosos deveres da moralidade, da inexorabilidade da lei, da... — «Mas que tremendo equívoco!» Então, *de que coisas* se devem eles libertar. e de quais não?

O belo sonho desfez-se, e ao acordar esfregamos os olhos meio abertos e olhamos para este interrogador tão prosaico. «De que se devem os homens libertar?» — Das crenças cegas, diz um. Qual quê, grita um outro, toda a fé é crença cega; eles têm de se libertar de todas as fés. Não, não, valha-nos Deus — continua o primeiro —, não deitem fora toda a fé, senão cai sobre vós a força bruta! Nós precisamos — afirma um terceiro — da república, para nos libertarmos de todos os tiranos. Com isso não vamos longe, diz um quarto, ficamos quando muito com um novo senhor, uma «maioria dominante»; vamos mas é libertar-nos desta terrível desigualdade. — Oh, abençoada igualdade, já ouço de novo a berraria da tua plebe! Ainda há pouco sonhava com um belo paraíso da *liberdade*, e agora cai-me em cima esta insolência desbragada e a sua gritaria selvagem! Assim se lamenta o primeiro, preparando-se para empunhar a espada contra a «liberdade desmedida». E em breve ouviremos apenas o tinir das espadas dos sonhadores da liberdade em desavença.

O impulso para a liberdade resultou sempre no desejo de uma *determinada* liberdade. por exemplo a liberdade religiosa, com a qual se pretendia dar ao homem religioso liberdade e independência. De quê? Da fé? Não, dos inquisidores da fé. E o mesmo acontece agora com a «liberdade política ou civil». O cidadão burguês quer ser livre não da burguesia, mas da dominação da burocracia, da arbitrariedade dos príncipes e coisas semelhantes. O príncipe Metternich disse um dia que tinha «encontrado o caminho que levaria, de uma vez por todas, ao trilho da *verdadeira* liberdade». O conde da Provença* deixou a França precisamente no momento em que esta se preparava para lançar os fundamentos do «reino da liberdade», e disse: «A minha prisão tornou-se-me insuportável, porque eu tinha uma única paixão: o desejo de *liberdade*. Não pensava noutra coisa.»

O desejo de uma *determinada* liberdade inclui sempre a intenção de estabelecer uma nova *dominação*; assim, a revolução «pôde dar aos seus defensores o sublime sentimento de quem luta pela liberdade», mas na verdade isso só aconteceu porque se tinha em vista uma determinada liberdade, e com isso uma nova *dominação*, a da lei.

Liberdade é o que todos quereis, quereis a liberdade. Então por que é que regateais por um pouco mais ou um pouco menos? A liberdade só pode ser toda a liberdade.

uma parte da liberdade não é a liberdade. Vós duvidais que seja possível obter toda a liberdade, a liberdade em relação a tudo, achais mesmo que é loucura desejar uma coisa dessas. Então deixai de perseguir esse fantasma, e empenhai os vossos esforços em qualquer coisa de melhor do que... o *inalcançável*.

«Sim, mas não há nada de melhor que a liberdade!»

E que tendes vós se tiverdes a liberdade, quero dizer — porque não quero falar agora das vossas migalhinhas de liberdade — a liberdade total? Ficareis livres de tudo, de tudo aquilo que vos incomoda, e não haveria então nada que não vos incomodasse e não fosse inconveniente uma vez na vida. E em que nome vos quereis libertar de tudo isso? No *vosso próprio*, naturalmente, porque tudo isso atravanca o *vosso* caminho! Mas, se alguma coisa fosse para vós, não incómoda, mas, pelo contrário, muito agradável, como, por exemplo, o olhar, suave, sim, mas *irresistivelmente dominador* da vossa amada — então já não quereíeis ver-vos livres dela. E por que não? A explicação está novamente em *vós próprios*! Ou seja: *vós* sois a medida e o critério de todas as coisas. Deixais de bom grado ir embora a liberdade quando *vos* agrada não ser livres, «*escravos* no doce reino do amor»; e ides buscar de volta a vossa liberdade se ela de novo *vos* agrada mais, desde que (mas isso agora é secundário) não receeis, por outras razões (religiosas, por exemplo), a rotura de uma tal união.

Por que razão não ganhais coragem para *vos* tornardes real e definitivamente no centro e na essência da questão? Porquê tentar abocanhar uns pedaços de liberdade, o vosso sonho? Sois vós o vosso sonho? Não comeceis por interrogar os vossos sonhos, as vossas ideias, os vossos pensamentos, porque tudo isso é «teoria oca». Perguntai a vós próprios e por vós próprios — isso é que é *prático* (e vós não gostais de ser «práticos?»). Mas já um está de ouvido à escuta para saber o que o seu deus (e o seu deus é, naturalmente, aquilo que ele imagina estar na palavra Deus) dirá disso; e um outro para saber o que lhe ordena o seu sentimento moral, a sua consciência, o seu sentido do dever; e um terceiro deita-se a adivinhar o que as pessoas pensarão. E depois que cada um assim tiver interrogado o seu senhor deus (e as pessoas são um deus tão bom e tão sólido como o do além e da nossa imaginação: *vox populi, vox dei*), submete-se à sua vontade e deixa de dar ouvidos ao que *ele próprio* gostaria de dizer ou fazer.

Por isso, voltai-vos para vós próprios, e não para os vossos deuses ou ídolos. Tirai de vós o que há em vós, trazei-o à luz, revelai-vos a vós próprios.

Os cristãos representaram sempre o seu «Deus» como alguém que age a partir de si próprio, sem pedir conselho a ninguém. Ele age «como lhe apraz». E o tonto do ser humano, que poderia fazer exactamente a mesma coisa, há-de em vez disso agir «como Deus quer». Se se disser que também Deus se rege por leis eternas, isso também se aplica a mim, que não posso sair da minha pele, mas tenho em toda a minha natureza, isto é, em mim mesmo, a minha lei.

Mas basta alguém lembrar-vos que deveis pensar em vós para vos pôr em desespero. «Que sou eu?», é o que cada um de vós se pergunta. Um abismo de instintos, desejos, aspirações, paixões, um caos sem luz e sem estrela que me guie! Como poderei eu receber uma resposta correcta se me interrogar apenas a mim próprio, desprezando os mandamentos de Deus ou os deveres prescritos pela moral, ignorando a voz da razão que, no decorrer da história e depois de muitas experiências amargas, transformou em lei os melhores e mais sensatos princípios? As minhas paixões dar-me-iam os mais insensatos conselhos. E assim cada um se vê como um... *demónio*; porque se ele se visse (desde que se desinteressasse do ponto de vista religioso) apenas como animal, depressa entenderia que o animal, que só segue os *sens* instintos (e estes funcionam como conselhos), não é levado por eles a fazer as coisas mais «insensatas», mas dá os passos certos e justos. O que acontece é que o hábito de pensarmos segundo padrões religiosos amarrou de tal modo o nosso espírito que nós nos assustamos com a *nossa* própria nudez e naturalidade; esse hábito rebaixou-nos tanto que nós nos consideramos presos ao pecado original, diabos inatos. Naturalmente que vos ocorre imediatamente objectar que a vossa vocação vos pede que façais o «bem», o que a moral e a justiça ditam. Como pode então, se vos interrogais a *vós próprios*, sair da vossa boca a voz justa, a voz que indica o caminho do bem, do justo, do verdadeiro, etc. Como pôr em harmonia Deus e Belial*?

Mas que pensaríeis vós se alguém vos respondesse: Isso de seguir Deus, a consciência, o dever, as leis, etc., tudo isso são balelas com que vos encheram a cabeça e o coração fazendo-vos ficar loucos. E se esse alguém vos perguntasse como é que podeis estar tão certos de que a voz da natureza é a voz da tentação? E se ele vos sugerisse mesmo inverter as coisas para verdes na voz de Deus e da consciência a obra do diabo? Homens ímpios como este existem: como é que quereis lidar com eles? Não podeis pedir conselho aos vossos padres, pais e homens bons, pois esses são vistos como vossos *tentadores*, como os verdadeiros sedutores e destruidores da juventude, aqueles que semearam a erva daninha do desprezo de si e da veneração de Deus, que encheram de lama os corações dos jovens e de estupidez as suas cabeças.

Mas aqueles continuam e perguntam: Em nome de quê vos preocupais com os mandamentos de Deus e dos outros? Não digais que o fazeis apenas para agradar a Deus. Não, fazei-lo, uma vez mais... *em vosso próprio nome*. Ou seja: também nisto sois o essencial, e cada um tem de dizer a si próprio: *eu* sou tudo para mim e tudo que faço é *por minha causa*. Se alguma vez tivésseis consciência de como Deus, os mandamentos, etc., só vos causam dano, vos limitam e vos arruinam, certamente os afastaríeis de vós, tal como em tempos os cristãos amaldiçoaram Apolo ou Minerva ou a moral pagã. É certo que em lugar deles colocaram Cristo e depois Maria, e uma moral cristã; mas também eles fizeram isso pela salvação da *sua* alma, portanto, por egoísmo ou para afirmar a sua singularidade própria.

Por meio desse egoísmo e dessa singularidade, *desembaraçaram-se* do mundo dos velhos deuses e ficaram *livres* deles. A singularidade-do-próprio *criou* uma nova *liberdade*, porque a singularidade-do-próprio é a criadora de tudo, do mesmo modo que já há muito tempo a genialidade (uma forma própria de singularidade), que é sempre originalidade, é vista como a criadora de novas produções de significado universal.

Mas se «a liberdade» é de facto a finalidade dos vossos esforços, então esgotai até ao limite as suas exigências. Quem deve então ser libertado? Tu, eu, nós. E libertado de quê? De tudo aquilo que não seja tu, eu, nós. Eu sou então o caroço que deve ser libertado de todos os invólucros, de todas as cascas que o limitam. E que resta se eu for libertado de tudo aquilo que não sou? Apenas eu e nada mais que eu. Mas a este eu a liberdade não tem nada a oferecer. A liberdade não diz nada sobre o que acontecerá depois de eu ser libertado, do mesmo modo que os nossos governos se limitam a soltar os presos depois de cumprida a pena, lançando-os no total abandono.

Se a liberdade se busca por amor do eu, por que é que não elegemos logo o eu como começo, meio e fim? Não valho eu mais do que a liberdade? Não sou eu que liberto, não sou eu o primeiro? Mesmo escravizado, mesmo amarrado a mil grilhões, eu existo, e não existo apenas como algo futuro e que está presente como esperança, como a liberdade, mas existo e estou aí ainda que sendo o mais miserável dos escravos.

Pensai bem nisto e decidi-vos: quereis colocar na vossa bandeira o sonho da «liberdade», ou a decisão do «egoísmo» e da «singularidade-do-próprio»? A «liberdade» desperta a vossa *raiva* contra tudo o que não sois; o «egoísmo» apela ao *júbilo* de serdes vós próprios, ao prazer de vós; a «liberdade» é e será sempre uma *nostalgia*, um lamento romântico, uma esperança cristã no além e no futuro; a «singularidade-do-próprio» é uma realidade que, *só por si*, elimina tanta escravidão que atravanca o vosso próprio caminho. Vós não quereis desembaraçar-vos daquilo que não vos incomoda, e quando começar a incomodar-vos, já sabeis que «tereis de obedecer mais a *vós próprios* do que ao homem!»

A liberdade ensina apenas: Libertai-vos, desembaraçai-vos de tudo o que vos pesa. Mas não vos 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!» Sob a égide de liberdade perdeis muita coisa, mas outras, novas, voltam a oprimir-vos: «Livrate-vos dos maus, mas o mal continua.»[†] Enquanto *indivíduos próprios*, estais *realmente livres de tudo*, e aquilo que conservais é aquilo que *aceitastes*, é a vossa escolha livre. O *indivíduo próprio* é o *homem livre por nascimento*, livre por natureza; o livre, pelo contrário, é apenas o *maníaco da liberdade*, o sonhador e visionário.

† Nova variação do v. 2509 do *Fausto* de Goethe (cena «Cozinha de bruxa»: «Livraram-se do mau, mas os maus ficam»).

O primeiro é *originariamente livre*, porque não reconhece mais nada a não ser ele próprio; não precisa de se libertar, porque rejeita desde logo tudo o que não seja ele. porque não estima nem valoriza nada mais do que a si próprio, em suma, porque parte de si próprio e «volta a si». Já em criança, obrigado a ter respeito, começa a libertar-se desse constrangimento. A singularidade-do-próprio trabalha no pequeno egoísta, e através dela ele alcança a desejada... liberdade.

Milénios de cultura obscureceram aos vossos olhos aquilo que sois, e fizeram-vos acreditar que não sois egoístas, e que estais *vocacionados* para serdes idealistas («homens bons»). Deitai fora tais ideias! Não busqueis a liberdade que vos rouba a vós próprios pela «abnegação», mas procurai-vos a *vós próprios*, tornai-vos egoístas, e que cada um de vós se torne um *eu todo-poderoso*. Ou, dito de forma mais clara: reconhecei-vos apenas a vós próprios, reconhecei apenas o que sois realmente, e rejeitai as vossas aspirações hipócritas, a vossa louca mania de querer ser outra coisa que não vós próprios. Hipócritas são para mim todas essas aspirações, porque durante todos estes milénios vós fostes egoístas, mas adormecidos, enganando-vos a vós próprios, alienados, vós *beauton-timorúmenoí*[†], autoflageladores. Jamais uma religião pôde furtar-se às promessas e «recompensas», quer elas apontem para o além ou para este mundo («vida longa» etc.); pois o homem tem uma natureza *mercenária*, e não faz nada «de graça». E agora vêm com aquele «fazer bem por amor do bem», sem qualquer perspectiva de recompensa? Como se a recompensa não estivesse já incluída na satisfação que deve garantir! Também a religião assenta no nosso egoísmo, e... explora-o; concebida para levar em conta os nossos *desejos*, ela abafa muitos em favor de um só. Daqui resulta uma forma de egoísmo *enganado*, com o qual eu não me satisfaço a mim, mas apenas a um dos meus desejos — por exemplo, o impulso para a bem-aventurança. A religião promete-me o... «bem supremo»; para o alcançar, eu deixo de responder a todos os meus desejos e não os alimento. Tudo o que vós fazeis denuncia um egoísmo *inconfesso*, secreto, encoberto e escondido. Mas, sendo um egoísmo que vós não quereis confessar, que escondéis de vós próprios, portanto um egoísmo não manifesto, não aberto e por isso inconsciente, *não é egoísmo*, mas escravidão, servilismo, renúncia; sois egoístas e não sois, porque renegais o egoísmo. E quando parece que o sois mais decididamente, lançais sobre a palavra «egoísta» carradas de... repugnância e desprezo.

Eu asseguro a minha liberdade em relação ao mundo na medida em que me aproprio do mundo, isto é, o «conquisto e dele tomo posse», fazendo valer qualquer poder, o da persuasão, o do pedido, o da exigência categórica, mesmo o da hipocrisia, do engano etc.; porque os meios que para tal uso se orientam por aquilo que eu sou. Se sou fraco, tenho apenas fracos meios, como os referidos, que, no entanto, são suficientes para se apropriarem de uma boa fatia de mundo. O engano, a hipocrisia, a mentira, apesar de

[†] O termo grego, que significa «autoflagelador», é o título de uma comédia de Terêncio, imitada de Menandro (162 a.C.).

tudo, parecem piores do que realmente são. Quem é que não enganaria a polícia, a lei? Quem, diante do esbirro que encontra, não poria a máscara do respeito pela lei, para esconder uma qualquer ofensa à lei, etc.? Quem o não fez, deixou-se violentar: foi um *fraco* por... razões de consciência. Eu sei que a minha liberdade está já limitada pelo facto de eu não conseguir impor a minha vontade a outro (seja esse outro um ser sem vontade, como um rochedo, ou um ser de vontade, como um governo, um indivíduo, etc.): eu renego a minha singularidade própria quando — perante o outro — renuncio a mim mesmo, ou cedo, desisto, me submeto, portanto por *dedicação. submissão*. Uma coisa é renunciar a um comportamento porque ele não leva ao objectivo desejado (desviar-me do caminho errado), outra coisa é eu dar-me como prisioneiro. Ao rochedo que me impede o caminho, contorno-o as vezes necessárias até ter pólvora que chegue para o fazer ir pelos ares; e contorno as leis de um povo até ter força suficiente para as deitar abaixo. Hei-de considerar a Lua sagrada, pelo facto de não lhe poder chegar, uma espécie de Astarte? Se eu te pudesse chegar, agarrava-te mesmo, e se eu descobrir um meio de chegar aí acima, não és tu que me vais assustar! Oh, insondável, só serás insondável para mim até eu ter o poder de te sondar, de te chamar *minha*; não me rendo diante de ti, espero apenas pela minha oportunidade. Se por agora me resigno a não te poder chegar, nem por isso te vou esquecer!

Os homens fortes sempre agiram assim. Se os «resignados» tinham elevado à condição de soberana e adorado uma força indómita, exigindo a adoração de todos, logo aparecia um filho da natureza que não se resignava, e expulsava o poder adorado do seu olimpo inatingível. Gritou ao Sol na sua órbita: «Pára!», e pôs a Terra a girar: os resignados tiveram de aceitar; atirou-se de machado em punho aos carvalhos sagrados[†], e os «resignados» espantaram-se por nenhum fogo do céu o consumir; derrubou o Papa da cadeira de S. Pedro, e os «resignados» não o puderam impedir; demoliu o comércio das indulgências, e os «resignados» grasnam, para por fim se calarem, vencidos.

A minha liberdade só será perfeita quando for o meu... *poder*; mas, tendo este, deixo de ser simplesmente livre e passo a ser «proprietário-de-mim» (*Eigener*). Por que razão a liberdade dos povos é uma «palavra oca»? Porque os povos não têm poder! Com um sopro do eu vivo, deito abaixo povos inteiros, ainda que fosse o sopro de um Nero, de um imperador chinês ou de um pobre escritor. Por que razão aspiram os parlamentos al...^{††} em vão à liberdade, e em vez disso são tratados como meninos de escola pelos ministros? Porque não dispõem de poder! O poder é uma bela coisa, e útil em muitas situações; porque «com uma mão-cheia de poder vai-se mais longe do que

† Provável alusão ao episódio da cristianização da Germânia, em que S. Bonifácio corta o carvalho sagrado de Thor em Geismar, para mostrar aos pagãos que os seus deuses não iriam intervir para vingar esta ofensa.

†† Stirner abrevia a palavra «alemães» para fugir à censura.

com um saco cheio de direitos». Desejais muito a liberdade? Sois tolos! Se tomásseis o poder, a liberdade vinha por si. Senão vejam: quem tem o poder «está acima da lei». Que gostinho, o de uma perspectiva como esta, para vós, «homens da lei»! Mas vocês não têm gosto!

A toda a volta ressoa, bem alto, o grito de «liberdade». Mas sentir-se-á ou saber-se-á o que significa uma liberdade oferecida ou imposta? Não se reconhece, em toda a amplitude da palavra, que toda a liberdade é essencialmente... autolibertação, ou seja, que o eu só pode ter a liberdade que eu for capaz de obter pela minha singularidade própria. Que ganham as ovelhas com o facto de ninguém lhes tolher a liberdade de expressão? Continuam a balir. Se derem a alguém que, no seu íntimo, é maometano, judeu ou cristão, a liberdade de dizer o que quiser, ele só dirá coisas que revelam estreiteza de vistas. Mas se, pelo contrário, certos outros vos roubarem a liberdade de falar e ouvir, fazem-no em plena consciência das vantagens que daí lhes podem advir durante algum tempo, pois vós poderíeis dizer ou ouvir talvez coisas que levariam ao descrédito essas tais «consciências».

Se, no entanto, vos concederem liberdade, então são apenas patifes que dão mais do que têm. E não vos darão nada do que têm de seu, mas mercadoria roubada: dão-vos a vossa própria liberdade, uma liberdade que deveríeis ter sido vós a conquistar e só vo-la *dão* para que vós a não tomeis e chameis à responsabilidade os ladrões e os falsários. Na sua esperteza, eles sabem bem que a liberdade dada (imposta) não é liberdade, uma vez que só a liberdade que se *conquista*, isto é, a liberdade do egoísta navega a todo o pano. A liberdade dada arrega logo as velas assim que vem tempestade ou... calmaria: precisa sempre de uma brisa que a empurre de mansinho, ou moderadamente.

É esta a diferença entre autolibertação e emancipação (absolvição, libertação). Quem hoje «está na oposição» reclama, e grita por «libertação». Os príncipes devem «reconhecer a maioria» dos seus povos, isto é, emancipá-los! Mas se vos comportardes com maturidade, tereis a maioria sem que ninguém vo-la conceda; e se não vos comportardes assim, então não a mereceis, e nunca chegareis à maioria, por mais que vo-la concedam. Os Gregos, quando a alcançaram, afastaram os seus tiranos, e o filho maior tornou-se independente do pai. Se aqueles tivessem esperado até que os seus tiranos lhes concedessem a maioria, bem podiam ter esperado. Ao filho que não quer chegar à maioria, o pai sensato põe-no fora de casa e fica com ela sozinho. É bem feito para o pateta do filho.

Aquele que é libertado é apenas um escravo liberto, um *libertinus*, um cão que arrasta consigo um pedaço da corrente: é um escravo disfarçado de homem livre como o burro na pele de leão. Os judeus emancipados não melhoraram em si mesmos apenas foram aliviados na sua condição de judeus, embora aqueles que aliviam a sua condição sejam mais do que devotos filhos da igreja cristã, já que estes o não podem fazer sem contradições. Mas emancipado ou não, judeu é sempre judeu; aquele que

não se emancipou a si próprio é sempre... um emancipado. O Estado protestante pode certamente libertar (emancipar) os católicos; mas, como estes não se libertam por si próprios, continuam sempre a ser... católicos.

Já antes falámos de egoísmo e altruísmo. Os amigos da liberdade enfurecem-se contra o egoísmo porque, na sua aspiração religiosa à liberdade, não conseguem libertar-se da sublime «renúncia a si mesmos». O egoísmo tem de suportar a ira dos liberais, porque o egoísta nunca se empenha numa coisa (numa causa) pela coisa em si, mas por si: a coisa (causa) deve servi-lo a ele. Ser egoísta é não atribuir a coisa (causa) nenhuma um valor próprio ou «absoluto», mas, pelo contrário, procurar o seu valor em mim. Entre as características mais repugnantes do comportamento egoísta ouvimos muitas vezes incluir o estudo feito para ganhar dinheiro, porque isso seria a mais vergonhosa profanação da ciência; mas, para que serve a ciência senão para ser usada? Se alguém não sabe usá-la a não ser para ganhar dinheiro, o seu egoísmo será mesquinho, porque o poder deste egoísta é limitado, mas só um obcecado poderá condenar o egoísmo que há nisso ou a profanação da ciência.

Uma vez que o cristianismo, incapaz de aceitar o indivíduo como único, só o pensou como dependente e, no fundo, mais não foi do que uma *teoria social*, uma doutrina sobre a vida em comum — dos homens com Deus e dos homens entre si —, tudo o que fosse «próprio» era rejeitado como infâmia: o egoísmo, o capricho individual, a vontade própria, o amor próprio, etc. O ponto de vista cristão foi a pouco e pouco mudando o sinal a palavras de marca positiva. O que nos impede de voltar a reabilitá-las? Assim, o sentido antigo da palavra *Schimpf* («insulto») era o de «brincadeira»; mas, para a seriedade cristã, que não tem sentido de humor, o divertimento tornou-se desonroso; *frech* («descarado») significava antes apenas «ousado, valente»; *Frevel* («sacrilégio», «crime») significava apenas «empresa arriscada». E sabemos como durante muito tempo a palavra *Vernunft* («razão», «bom senso») foi olhada com desconfiança.

A nossa língua foi-se ajustando ao ponto de vista cristão, e a consciência comum é ainda demasiado cristã para não se assustar com tudo o que não seja cristão, como se isso fosse coisa imperfeita ou obra do mal. É por isso que também uma palavra como «egoísmo» (interesse pessoal) é mal vista.

O egoísmo em sentido cristão significa mais ou menos: Eu só estou preocupado em ver se uma coisa me serve e me satisfaz os sentidos. Mas será a esfera dos sentidos a totalidade da minha singularidade própria? Estarei eu no pleno controlo das minhas faculdades quando me entrego aos sentidos? Obedeço a mim próprio, à minha determinação *própria*, quando os sigo? Eu sou *eu próprio* apenas quando não estou sob o poder dos sentidos, nem de outras instâncias (Deus, homens, autoridade, lei, Estado, Igreja, etc.), mas sob o meu próprio: o *meu egoísmo* persegue aquilo que me serve a mim, a este indivíduo que é senhor de si (*Selbsteigener*) e que a si pertence (*Selbstangehöriger*).

Para além disso, a cada momento nos vemos obrigados a acreditar no egoísmo. sempre vilipendiado, como numa força que tudo domina. Na sessão de 10 de Fevereiro de 1844, Welcker* fundamenta uma moção sobre a independência dos juizes mostrando, num discurso pormenorizado, que juizes sujeitos a destituição, demissão, transferência e pensão, em suma, membros de um tribunal que podem ser tolhidos e lesados na sua autoridade por via meramente administrativa, perdem toda a credibilidade, e mesmo o respeito e a confiança do povo. Toda a classe dos juizes, proclama Welcker, é desmoralizada com uma tal dependência! Em palavras mais secas, isto quer dizer simplesmente que os juizes ganham mais em julgar segundo os critérios ministeriais do que aplicando o sentido da lei. Como resolver uma situação destas? Tentando mostrar aos juizes a ignomínia da sua corrupção e tendo esperança em que eles reconsiderarão e de futuro darão mais valor à justiça do que ao seu egoísmo? Não, o povo não é capaz dessa confiança romantizada, porque sente que o egoísmo é mais poderoso do que qualquer outra motivação. Por isso, que continuem a ser juizes aqueles que já o eram, por mais que estejamos convencidos de que eles agiram como egoístas; mas esse seu egoísmo não deve ser encorajado pela venalidade da lei; devem, pelo contrário, ser independentes do governo, de tal modo que, pronunciando um juízo adequado à coisa e à causa (*sachgemäß*), não descurem a sua própria causa (*Sache*), os seus «legítimos interesses», conciliando antes um bom vencimento com o respeito dos cidadãos.

Ou seja: Welcker e os cidadãos de Baden só estarão seguros se puderem contar com o egoísmo. Depois disto, que pensar das inúmeras frases retóricas sobre o altruísmo que de resto lhes encham tanto a boca?

A minha relação com uma coisa (causa) que faço de forma egoísta é completamente diferente da que tenho com aquela que sirvo de forma altruísta. Poderíamos ver como traços distintivos os seguintes: contra uma eu posso *pecar*, cometer um *pecado*, quanto à outra, só posso *desperdiçá-la*, afastá-la de mim, perdê-la, ou seja, cometer uma insensatez. A liberdade do mercado é vista dos dois lados, na medida em que por vezes é tomada como uma liberdade que, *de acordo com as circunstâncias*, pode ser concedida ou retirada, e outras vezes como uma liberdade que é vista como *sagrada sejam quais forem as circunstâncias*.

Se o meu interesse por uma coisa não é pela coisa em si, e se eu não a desejar pela que ela própria é, então só me reclamo dela devido à sua conformidade a um fim, à sua utilidade com vista a um outro fim — por exemplo, as ostras pelo seu sabor requintado. Não será que qualquer coisa (causa) serve de meio ao egoísta, sendo ele o seu último fim? Há-de ele defender uma coisa (causa) que não lhe serve para nada, como faz o proletário com o Estado?

A singularidade-do-próprio comporta tudo aquilo que é singular, e volta a valorizar o que a linguagem do cristianismo degradou. Mas a singularidade-do-próprio também não conhece medida estranha a si, e não é uma *ideia*, como a liberdade, a moralidade, a humanidade, etc.: é apenas uma descrição de quem é... *eu-proprietário* (*Eigner*).

II

O Eu-proprietário

Eu — será que eu posso chegar a mim próprio e ao que é meu através do liberalismo?

Quem vê o liberal como seu par? O homem! Basta-te ser homem — e isso tu és — para o liberal te considerar seu irmão. Ele pergunta pouco pelas tuas opiniões ou loucuras pessoais, desde que consiga descortinar em ti «o homem».

Como, porém, presta pouca atenção ao que tu és *privatim*, e se seguir à risca os seus princípios não dará mesmo valor nenhum a isso, só vê em ti o que tu és *generatim*. Por outras palavras: em ti, ele não te vê a *ti*, mas o *género*, não Fulano ou Beltrano, mas o homem, não o indivíduo real ou único, mas apenas a tua essência ou o teu conceito, não o corpo mas o *espírito*.

Como Fulano, tu não és seu igual, porque ele é Beltrano, e não Fulano; como homem, és o mesmo que ele é. E como tu, enquanto Fulano, e se ele for um liberal e não um egoísta sem saber, nem sequer existes, a questão do «amor fraterno» é para ele coisa fácil: ele não ama em ti o João, de quem nada sabe nem quer saber, mas o homem.

O não ver em ti e em mim nada a não ser «o homem» significa levar às últimas consequências o ponto de vista cristão, segundo o qual um indivíduo é para o outro apenas um *conceito* (por exemplo, alguém destinado à eterna beatitude, etc.).

O cristianismo autêntico ainda nos reúne sob um conceito um pouco menos universal: somos «filhos de Deus» e «o espírito de Deus guia-nos»⁵¹. Mas nem todos se podem vangloriar de serem filhos de Deus; de facto, «o mesmo espírito que ao nosso espírito dá testemunho de que somos filhos de Deus revela também quais são os filhos do demónio»⁵². Assim, para ser filho de Deus, um homem não pode ser filho do demónio; a filiação em Deus excluía alguns homens. Pelo contrário, para sermos *filhos do homem*, ou seja, homens, não precisamos de mais do que pertencer à *espécie* humana, só precisamos de ser espécimes da mesma espécie. O que eu sou ao ser este Eu não te

51 *Romanos* 8, 14.

52 Cfr. *Romanos* 8, 16 e *1 João* 3, 10.

diz respeito, como bom liberal que és, mas é apenas *coisa privada* minha; basta que sejamos filhos da mesma mãe, da espécie humana: enquanto «filho do homem», sou teu par.

Mas, que sou eu então para ti? Serei este *eu de carne e osso*? Nada disso. Este eu de carne e osso, com os seus pensamentos, decisões e paixões, é para ti «coisa privada» que não te diz respeito, é uma «coisa em si». Enquanto «coisa para ti», só existe o meu conceito, o conceito do género a que pertença, apenas *o homem*, que, chamando-se João, também se poderia chamar Pedro ou Miguel. Em mim, tu não me vês a mim, o de carne e osso, mas um ser irreal, o fantasma, ou seja, um *homem*.

No decorrer dos séculos cristãos declarámos «nossos iguais» as mais diversas pessoas, mas sempre na medida do *espírito* que esperávamos encontrar nelas, por exemplo todas aquelas nas quais se poderia esperar o espírito da necessidade de redenção, mais tarde aquelas que tinham o espírito da rectidão, e finalmente todos os que mostram um espírito e um rosto humanos. Deste modo foi variando o princípio da «igualdade».

Agora, entendendo a igualdade como igualdade do *espírito humano*, descobriu-se uma igualdade que abarca *todos* os homens; pois quem poderá negar que nós, humanos, temos um espírito humano e mais nenhum?

Mas com isso teremos nós evoluído em relação aos começos do cristianismo? Nessa altura esperava-se que tivéssemos um espírito *divino*, agora um *humano*; mas se o divino não nos esgotou, como é que o humano alguma vez dará expressão plena àquilo que *nós* somos? Feuerbach, por exemplo, acha que humanizando o divino encontrará a verdade. Mas 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 na medida em que é uma das nossas *qualidades*, ou seja, nossa propriedade. É certo que eu 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 está a dar atenção a aspectos que me são indiferentes. E porquê? Porque apenas dá atenção a uma das minhas *qualidades*, e não a *mim*.

E o mesmo se passa com o *espírito*. Um espírito cristão, um espírito recto, etc.. poderá ser uma qualidade adquirida por mim, isto é, minha propriedade, mas *eu* não sou esse espírito: é ele que me pertence a mim, e não eu a ele.

Temos, assim, no liberalismo, apenas a continuação do velho desprezo pelo eu, pelo João de carne e osso. Em vez de me aceitar como eu sou, olha apenas para a minha propriedade, as minhas qualidades, e faz comigo um pacto de honra apenas por amor... da minha propriedade; é como se casasse com o que eu tenho, e não com o que eu sou. O cristão agarra-se ao meu espírito, o liberal à minha humanidade.

Mas se o espírito que se considera, não *propriedade* do eu de carne e osso, mas o autêntico eu, é um fantasma, então também o homem, se não for reconhecido como

uma qualidade minha, mas como o autêntico eu, mais não será do que um espectro, uma ideia, um conceito.

Por isso o liberal se move no mesmo círculo do cristão. Daí que o espírito da humanidade, ou seja, o homem, vive em ti, tu és homem, tal como és um cristão se o espírito de Cristo viver em ti; mas, como ele vive em ti como um segundo eu, ainda que seja o teu eu autêntico ou «melhor», acaba por se situar fora de ti, e tu tens de te esforçar para seres totalmente «homem». Esforço tão inglório como o do cristão para se tornar um espírito inteiramente devoto!

Agora que o liberalismo proclamou o advento do «homem», podemos dizer que com isso se levou às últimas consequências o cristianismo, e que desde sempre o cristianismo não teve outro objectivo que não fosse o de realizar «o homem», o «homem autêntico». Daqui a ilusão de que o cristianismo atribui um valor infinito ao *eu*, como se pode ver pela doutrina da imortalidade, pela preocupação com a salvação das almas, etc. Não, esse valor, ele atribui-o apenas *ao homem*. Só *o homem* é imortal, e só por ser homem eu o sou também. De facto, o cristianismo teve de ensinar que ninguém se perde, tal como o liberalismo coloca todos os homens em pé de igualdade; mas aquela eternidade, tal como esta igualdade, apenas dizia respeito *ao homem* em mim, e não a mim próprio. Eu só não morro enquanto suporte e morada do homem, do mesmo modo que «o rei não morre». Luís morre, mas o rei fica; eu morro, mas o meu espírito, o homem, fica. Para me identificar plenamente com o homem, inventou-se e postulou-se uma exigência: tenho de me tornar um «autêntico ser da espécie»⁵³.

A *religião* humana é apenas a última metamorfose da religião cristã. Pois o liberalismo é religião, uma vez que separa de mim a minha essência para a colocar acima de mim, porque eleva «o homem» na mesma medida em que qualquer religião o faz com o seu deus ou os seus ídolos, porque faz do que é meu algo de transcendente, porque transforma o que é meu, as minhas qualidades e a minha propriedade, em algo de estranho — concretamente, uma «essência»; em suma, porque faz de mim um entre muitos homens, e com isso me atribui numa «vocação». Mas também formalmente o liberalismo se apresenta como religião, ao exigir para esse ser supremo, o homem, uma profissão de fé, «uma fé que finalmente demonstrará o seu zelo ardente, um zelo que será insuperável»⁵⁴. Mas, uma vez que o liberalismo é uma religião humana, quem a professa comporta-se de forma *tolerante* para com todas as outras (católica, judaica, etc.), tal como Frederico o Grande em relação a todos aqueles que cumpriam

53 Por exemplo Karl Marx, *Zur Judenfrage* [Sobre a Questão Judaica]. In: *Deutsch-französische Jahrbücher*, ed. por Arnold Ruge, fascículos 1 e 2. Paris, 1844, p. 197. [Marx escreve: «Só quando o ser humano real e individual anular em si o cidadão abstracto e, enquanto ser humano individual, se tornar ser da espécie na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, (...) só então se terá realizado a emancipação humana.»]

54 Bruno Bauer, *Die Judenfrage*. Braunschweig, 1843, p. 62.

os seus deveres de súbdito, fosse qual fosse a maneira por que cada um julgava poder chegar à beatitude eterna. Esta religião está agora prestes a ser elevada à condição de religião comum, bem distinta das outras, todas elas «delírios privados» (mas em relação aos quais, devido à sua inessencialidade, há que comportar-se de forma extremamente liberal).

Podemos chamar a esta religião a *religião de Estado*, a religião do «Estado livre», não no sentido que se lhe atribuiu até agora (a de ser preferida ou privilegiada pelo Estado), mas como aquela religião que o «Estado livre» se sente, não apenas legitimado, mas forçado a exigir de cada um dos seus, quer este, no seu íntimo, seja judeu, cristão ou qualquer outra coisa. Ela presta ao Estado os mesmos serviços que o respeito presta à família. Para que a família espere que cada um dos seus membros a reconheça e perpetue na sua integridade, cada um deles deve considerar sagrados os laços de sangue, com o seu sentimento de respeito por esses laços, pelo qual todo o parentesco de sangue se torna sagrado. Do mesmo modo, cada um dos elos da comunidade estatal terá de ver essa comunidade como sagrada, e considerar supremo o conceito que para o Estado é também o mais alto.

E que conceito é para o Estado o mais alto? Certamente o de ser uma verdadeira comunidade humana, uma comunidade na qual qualquer um pode ser aceite, desde que seja realmente homem, e não um *monstro inumano* (*Unmensch*). Por mais longe que vá a tolerância de um Estado, o seu limite é o do monstro não humano, de tudo o que é inumano. E afinal esse «monstro inumano» é um homem, e o inumano qualquer coisa de humano, só possível a um homem, mas não a um animal, uma «possibilidade humana». Mas, embora todo o monstro inumano seja um homem, o Estado rejeita-o, ou seja prende-o, ou transforma-o de concidadão em companheiro de prisão (camarada de manicómio ou de hospício, segundo o comunismo).

Não é difícil dizer, em poucas palavras, o que seja um monstro inumano: é um homem que não corresponde ao *conceito* de homem, tal como o inumano é aquela forma do humano que não se adequa ao *conceito* do humano. A lógica chama a isto um «juízo contraditório». Seria possível formular um tal juízo — que alguém pode ser homem sem ser homem — se não se admitisse a hipótese de que o conceito do homem pode ser separado da sua existência, ou a essência distinta do fenómeno? Diz-se: tem a *aparência* de um homem, mas não é um homem.

Este «juízo contraditório» foi pronunciado durante muitos e muitos séculos pelos homens! Mais: durante todos esses séculos só houve *monstros inumanos*. Que indivíduo poderia ter correspondido ao seu conceito? O cristianismo só conhece um homem, e esse — Cristo — é desde logo, em sentido inverso, inumano, um homem sobre-humano, um «deus». O homem *real* é apenas... o homem inumano.

Homens que não são homens — que outra coisa poderiam eles ser senão *fantasmas*? Todo o homem real, porque não corresponde ao conceito de «homem» ou porque não

é «ser da espécie», é um espectro. Mas continuo eu a ser um monstro inumano se reduzir à condição de *qualidade* que me é própria e inerente aquele homem que apenas me suplantou como meu ideal, minha missão, minha essência ou meu conceito, de tal modo que o homem mais não é do que a minha humanidade, o meu ser-homem, e tudo o que eu faço é humano porque *eu* o faço, e não porque corresponde ao *conceito* de «homem»? *Eu* sou de facto, a um tempo, humano e inumano, porque sou homem e ao mesmo tempo mais do que homem, ou seja, sou o eu dessa minha mera qualidade.

Tínhamos de chegar àquele ponto em que já não exigissem de nós que nos tornássemos cristãos, mas homens. Pois, embora nunca pudéssemos chegar a ser verdadeiramente cristãos, mas permanecêssemos sempre «pobres pecadores» (Cristo era também um ideal inalcançável), essa contradição nunca saltou muito à vista, e foi mais fácil manter a ilusão do que agora. A exigência que agora nos é feita, a nós que somos homens e agimos humanamente, e não podemos deixar de o ser e assim agir, é a seguinte: devemos ser homens, «homens autênticos».

Os nossos Estados actuais, muito dependentes ainda da sua madre igreja, continuam a impor aos seus membros uma série de deveres (por exemplo, a religiosidade ligada a uma igreja) que, de facto, não são da conta do Estado; mas, no geral, não repudiam a sua importância, já que querem ser vistos como *sociedades humanas* das quais o homem enquanto homem pode ser membro, ainda que com menos privilégios que outros desses membros; a maior parte dos Estados aceitam adeptos de todas as seitas religiosas e integram pessoas de diferentes raças e nacionalidades: judeus, turcos, maometanos, podem ser cidadãos franceses. O único critério de aceitação que interessa ao Estado é o de eles serem *homens*. A Igreja, sendo uma sociedade de crentes, não podia aceitar no seu seio todo e qualquer indivíduo; o Estado, sendo uma sociedade de homens, pode fazê-lo. Mas quando o Estado tiver levado às últimas consequências o seu princípio de não exigir aos seus membros nada mais, além de serem homens (até agora, até os Norte-americanos exigem dos seus que tenham religião, pelo menos a religião da integridade, da *honnêteté* †), então terá cavado a sua própria sepultura. Enquanto ele ainda pensa que tem, como seus cidadãos, homens e mais nada, estes tornaram-se entretanto *egoístas* que o exploram de acordo com as suas forças e finalidades de teor egoísta. Os egoístas serão a ruína da «sociedade humana», porque já não se relacionam uns com os outros na qualidade de *homens*, mas apresentam-se egoisticamente como um eu contra um tu ou um vós totalmente diferente de mim e que se me opõe.

Dizer que o Estado tem de contar com a nossa humanidade equivale a dizer que ele tem de contar com a nossa *moralidade*. Ver o homem em cada um e agir como homem em relação a cada um, a isso chama-se um comportamento moral, que corresponde plenamente ao «amor espiritual» do cristianismo. De facto, se eu vir em

† Em francês no original.

ti o homem, tal como em mim vejo o homem e nada mais que o homem, estou a preocupar-me contigo como me preocuparia comigo, porque nós dois não representamos mais que a equação matemática: $A = C$ e $B = C$, logo $A = B$; ou seja: eu sou apenas homem e tu és apenas homem, logo, eu e tu somos a mesma coisa. A moralidade não vai com o egoísmo, porque só dá valor ao homem em mim, e não ao *meu eu* enquanto tal. Mas se o Estado for uma *sociedade dos homens*, e não um clube de Eus que só pensam em si próprios, então não pode existir sem moralidade e tem de apostar na moralidade.

É por isso que o Estado e eu somos inimigos. Eu, o egoísta, não me empenho particularmente nessa «sociedade dos homens» e no seu bem-estar, não me sacrifico por ela, limito-me a servir-me dela; mas para me poder servir plenamente dela, transformo-a em minha propriedade e minha criatura, ou seja, destruo-a e construo em seu lugar o *clube dos egoístas*.

O Estado trai então a sua inimizade por mim ao exigir que eu seja homem, o que pressupõe que eu poderei não o ser, sendo antes visto como «monstro inumano»: ser homem é um *dever* que ele me impõe. Para além disso, exige de mim que não faça nada que possa pôr em perigo a *sua subsistência*; esta deve, pois, ser sagrada para mim. E, por fim, eu não devo ser egoísta, mas um homem «honesto e íntegro», isto é, moral. Enfim, espera-se que eu seja impotente e respeitoso perante o Estado e a sua manutenção, etc.

Este Estado, que aliás não existe ainda, mas espera pela sua concretização, é o ideal do liberalismo em progresso. Deverá nascer uma verdadeira «sociedade dos homens» em que cada «homem» tenha o seu lugar. O liberalismo quer dar corpo ao «homem», ou seja, criar para ele um mundo, que seria o mundo *humano* ou a sociedade humana universal (comunista). Alguém disse: «A Igreja só levou em conta o espírito; o Estado deve levar em conta o homem inteiro.»⁵⁵ Mas, não é «o homem» espírito? O cerne do Estado é o homem, essa irrealidade, e ele próprio é apenas uma «sociedade de homens». Ao mundo criado pelo crente (espírito crente) chamamos Igreja; ao mundo criado pelo homem (espírito humano ou da humanidade) chamamos Estado. Mas esse não é o *meu* mundo. O que eu faço nunca é *humano in abstracto*, mas sempre *próprio*, ou seja, a *minha* acção humana é diferente de todas as outras acções humanas, e só essa diferença lhe confere o carácter de acção real e minha. O seu lado humano é uma abstracção, e, como tal, espírito, isto é, essência abstracta.

Bruno Bauer afirma, por exemplo (*Questão Judaica*, p. 84), que a verdade da crítica é a última verdade, aquela que o cristianismo buscou, «o homem». E diz: «A história do mundo cristão é a história da suprema luta pela verdade, pois o seu objectivo — e

55 Moses Heß (sob anonimato), *Die europäische Triarchie* [A triarquia europeia]. Leipzig, 1841, p. 76.

apenas o seu! — é o da descoberta da última, ou primeira, verdade — a do homem e da liberdade.»⁵⁶

Seja, aceitemos essa conquista, e consideremos *o homem* como resultado da história cristã e mesmo de toda a aspiração religiosa e ideal dos homens. Mas, quem é o homem? *Eu* sou o homem. *O* homem, finalidade e resultado do cristianismo, é, enquanto *eu*, o começo e o material a usar para a nova história, uma história do prazer, depois da história dos sacrifícios, não uma história do homem ou da humanidade, mas... *de mim*. O homem é geralmente visto como o universal. Ora, o verdadeiro universal está em mim e no egoísmo, já que todos são egoístas e se consideram acima de todas as coisas. O judaísmo não é o puramente egoísta, porque o judeu *se* entrega ainda a Jeová; o cristianismo também o não é, porque o cristão vive da graça de Deus e *se* Lhe submete. Enquanto judeu ou cristão, um indivíduo satisfaz apenas algumas das suas necessidades, uma determinada exigência, mas não *a si*: é só *meio* egoísmo, porque é o egoísmo de meio homem, metade ele próprio, metade judeu, ou metade seu proprietário e metade escravo. Por isso judeus e cristãos se excluem sempre mutuamente pela metade, ou seja: reconhecem-se enquanto homens, mas excluem-se enquanto escravos, porque servem a diferentes senhores. Se pudessem ser egoístas completos, excluir-se-iam *totalmente* e unir-se-iam também de forma mais sólida. O mal não está em eles se excluírem, mas em o fazerem apenas *pela metade*. Bruno Bauer, pelo contrário, crê que judeus e cristãos só poderão chegar a considerar-se mutuamente e a relacionar-se no momento em que renunciarem à essência particular que os separa e os obriga a estarem eternamente divididos, e quando reconhecerem a essência universal «do homem» e a considerarem como sua «verdadeira essência».

Do seu ponto de vista, o erro dos judeus, tal como o dos cristãos, consiste em eles quererem ser e ter qualquer coisa de «diferente», em vez de se limitarem a ser homens e aspirar a algo de humano, nomeadamente os «direitos universais do homem». Bauer acha que o seu erro maior está na crença de que são «privilegiados», de que têm «privilégios», afinal na crença no *privilégio* em geral. A isso contrapõe ele o direito universal do homem. Os direitos do homem!

O homem é *o homem em geral* e, nessa medida, todo e qualquer um que seja homem. Cada um deve então ter acesso aos eternos direitos do homem, e, na opinião dos comunistas, gozar deles na perfeita «democracia» — ou, como seria mais correcto dizer, antropocracia. Mas só eu tenho tudo aquilo que para mim conquisto; enquanto homem, não tenho nada. O que se pretende é permitir que todos os bens cheguem a todos os homens, unicamente por usarem o nome de «homens». Eu, porém, coloco a ênfase em *Mim*, e não no facto de ser *homem*.

⁵⁶ B. Bauer, *Die Judenfrage*, p. 84.

O homem é apenas alguma coisa enquanto *qualidade* (propriedade) *minha*, como a virilidade ou a feminilidade. O ideal dos Antigos era o de serem *homens* (varões) no pleno sentido da palavra; a sua virtude é a *virtus*[†] e a *areté*^{††}, isto é, virilidade. Mas, que pensar de uma mulher que apenas quisesse ser plenamente «mulher»? Isso nem a todas é dado, e muitas teriam com isso colocado a si próprias um objectivo inalcançável. Mas, por outro lado, ela é, por natureza, *feminina*, a feminilidade é a sua qualidade específica, e ela não tem necessidade de procurar a «verdadeira feminilidade». Eu sou homem do mesmo modo que a Terra é um astro. Seria ridículo exigir da Terra que fosse um «verdadeiro astro», e ridículo é também querer impor-me, como vocação, ser um «verdadeiro homem».

Quando Fichte diz: «O Eu é tudo», isso parece estar perfeitamente em harmonia com as minhas teses. Mas o eu não é tudo, *destrói* tudo, e só o eu que progressivamente se dissolve, o eu que nunca é, o eu... *finito*, é verdadeiramente eu. Fichte fala do eu «absoluto», mas eu falo de mim, do eu transitório.

Por mais que se possa pensar que *homem* e *eu* dizem a mesma coisa, percebe-se logo em Feuerbach que a expressão «homem» designa o eu absoluto, a *espécie*, e não o eu transitório e individualizado. Egoísmo e humanidade (humanitarismo) deveriam significar a mesma coisa, mas, segundo Feuerbach, o homem isolado (o «indivíduo» «apenas pode elevar-se acima das barreiras da sua individualidade, mas não acima das leis, das determinações positivas da essência da sua espécie»⁵⁷). Mas a espécie não é nada, e quando o indivíduo se eleva acima das barreiras da sua individualidade, fá-lo precisamente enquanto ele próprio, como indivíduo, e só é na medida em que se eleva em que não continua a ser aquilo que é; de outro modo estaria acabado, morto. O homem é apenas um ideal, a espécie um produto do pensamento. Ser *um* homem não significa preencher o ideal *do* homem, mas manifestar-se a *si próprio*, como indivíduo. A minha missão não tem de ser a de realizar a *ideia geral do humano*, mas a de me satisfazer a mim próprio. *Eu* sou a minha espécie, sem norma, sem lei, sem modelo. etc. É possível que eu possa fazer muito pouco a partir de mim próprio, mas esse pouco é tudo, e é melhor do que aquilo que deixo que o poder de outros faça de mim. através da moral, da religião, das leis, do Estado, etc. É melhor — se de ser melhor se trata — ser uma criança malcriada do que demasiado sensata, é melhor ser rebelde do que estar disposto a aceitar tudo. O malcriado e o rebelde encontram-se ainda a caminho, para se formarem segundo a sua própria vontade; o sensato e o acomodado são determinados pela «espécie» e pelas suas exigências gerais, que para eles são lei. Eles

† «Virtude», de *vir* = homem; literalmente significa «virilidade».

†† Termo grego para «virtude», no sentido geral da palavra, e «coragem», nomeadamente do soldado. cf. *Ilíada* e *Odisseia*.

⁵⁷ *Das Wesen des Christentums*, 2.^a ed. aumentada. Leipzig, 1843, p. 401.

são *determinados* por elas: de facto, que é para ele a espécie, senão a sua «determinação», a sua «missão»? Olhar para a «humanidade», para a espécie, afim de realizar este ideal, ou para Deus e Cristo com igual zelo: haverá entre as duas coisas uma diferença essencial? Quando muito, a de a primeira ser uma crença mais deslavada que a segunda. O indivíduo é toda a natureza, e também toda a espécie.

Aquilo que eu sou *condiciona* tudo o que eu faço, penso, etc., em suma, o modo como me manifesto ou revelo. O judeu, por exemplo, só pode querer, só se pode «dar» desta ou daquela maneira; o cristão só se pode dar e revelar como cristão, etc. Se fosse possível seres apenas judeu ou cristão, só revelarias aspectos desse ser judeu ou cristão; mas isso não é possível, porque, por mais rigorosa que seja a tua conduta, tu és um *egoísta*, pecas contra aquele conceito, ou seja, não se aplica a equação tu = judeu. Como o lado egoísta está sempre à espreita, procurou-se um conceito mais perfeito, que exprimisse plenamente o que tu és e que, por ser a tua verdadeira natureza, contivesse todas as leis do teu agir. A ideia mais perfeita que se encontrou foi a de «homem». Enquanto judeu, tu és muito pouco, e o judaísmo não é a tua missão; ser Grego ou Alemão não basta. Mas se fores um... homem, terás tudo: por isso, considera o humano como a tua missão.

Agora já sei o que devo fazer, e o novo catecismo pode ser compilado. E novamente o sujeito é subjugado pelo predicado, o indivíduo por algo de universal; de novo uma *ideia* tem o seu poder assegurado e estão lançados os fundamentos de uma nova *religião*. Trata-se de um progresso no âmbito religioso, mais especificamente cristão, mas não de um passo que nos leve para além dele.

O passo mais além leva ao *indizível*. Para mim, a indigência da língua não tem palavras que cheguem, e «a palavra», o *logos*, é para mim «apenas uma palavra».

Andam em busca da *minha essência*. E se ela não está no judeu, no alemão, etc., então estará... no homem. «O homem é a minha essência.»

Eu sou contrário e hostil a mim mesmo; tenho medo e nojo de mim, sou um horror para mim mesmo, ou então nunca me satisfaço comigo e nunca faço o suficiente. De tais sentimentos nasce a autodissolução ou a autocrítica. A religiosidade começa com a renúncia a si e acaba com a consumação da crítica.

Eu estou possesso e quero ver-me livre do «espírito maligno». Que farei? Cometo, confiante, o pecado mais grave para o cristão, o pecado e a blasfémia contra o Espírito Santo. «Quem tiver blasfemado contra o Espírito Santo jamais terá perdão, mas será culpado de um pecado eterno!»⁵⁸ Eu não quero ser perdoado e não temo esse tribunal.

O homem é o último *espírito maligno* ou espectro, o mais enganador ou o mais familiar, o mais esperto dos mentirosos, com o seu semblante honesto, o pai da mentira.

⁵⁸ Marcos 3, 29.

Revoltando-se contra as pretensões e os conceitos dominantes do presente, o egoísta leva a cabo a mais impiedosa e radical das *profanações*. Nada para ele é sagrado!

Seria leviano afirmar que não há poder acima do meu. Mas a posição que eu me atribuo em relação a ele é que é totalmente diferente da da época da religião: eu serei o *inimigo* de todo o poder superior, enquanto a religião ensina que devemos fazer dele nosso amigo e ser humildes perante ele.

O *profanador* concentra todas as suas forças na oposição ao *temor de Deus*, porque o temor de Deus o determinaria em tudo aquilo que ele deixasse permanecer como sagrado. O temor de Deus não se altera por ser Deus ou o homem a força santificadora do homem-deus, por qualquer coisa se manter sagrada por amor de Deus ou do homem (da humanidade), porque o homem é adorado como «ser supremo» da mesma maneira que, de um ponto de vista estritamente religioso, Deus exige o nosso temor e a nossa veneração como «ser supremo», e ambos nos impressionam.

O temor de Deus propriamente dito já há muito que sofreu um abalo, e um «ateísmo» pouco consciente, mas reconhecido exteriormente por um «anticlericalismo» generalizado, tornou-se involuntariamente dominante. Mas aquilo que foi tirado a Deus foi dado ao homem, e o poder do humanitarismo aumentou na proporção em que a devoção perdeu terreno: «o homem» é o deus de hoje, e, em vez do velho temor de Deus, temos aí o temor do homem.

Mas, como o homem apenas representa um outro ser supremo, o que de facto se passou foi apenas uma metamorfose do ser supremo, sendo o temor do homem apenas uma nova forma do temor de Deus.

Os nossos ateus são pessoas devotas.

Se, no chamado período feudal, recebíamos tudo de Deus como feudo, no período liberal passa-se o mesmo com o homem. Antes, o senhor era Deus, agora é o homem; antes, Deus era o mediador, agora é o homem; antes, Deus era o espírito, agora é o homem. A condição feudal encontrou nesta tripla relação a sua transformação. Agora, recebemos como feudo, do homem onipotente, em primeiro lugar o nosso *poder*, que, uma vez que vem de cima, não é poder ou violência, mas «direito»: o «direito do homem»; em segundo lugar, recebemos dele o nosso lugar no mundo, pois é ele quem, como mediador, regula as nossas *relações sociais*, que por isso não podem ser outra coisa senão «humanas»; finalmente, recebemo-nos dele a *nós próprios*, concretamente o nosso valor próprio ou tudo aquilo que valemos, na medida em que nada valemos se *ele* não habitar em nós e se nós não formos sempre «humanos». Ao homem pertence o poder, o mundo, eu.

Mas como? Não posso eu declarar-me a mim próprio o detentor dos meus direitos, o mediador e o eu próprio de mim? Assim sendo, teríamos de dizer:

O meu poder *é* a minha propriedade.

O meu poder *dá-me* a minha propriedade.

O meu poder *sou* eu próprio, e, graças a ele, sou a minha propriedade.

1. O meu poder

O *direito* é o *espírito da sociedade*. Se a sociedade tiver uma *vontade*, essa vontade é o direito: ela só existe através do direito. Mas, como ela só existe se exercer a sua *soberania* sobre os indivíduos, o direito é a sua vontade soberana. Aristóteles diz que a justiça é o interesse da *sociedade*.

Todo o direito vigente é *direito alheio*, é direito que alguém me «dá» ou me «concede». Mas teria eu razão (estaria no direito) se todos me dessem razão? E apesar disso, o que é o direito que o Estado e a sociedade me concedem senão um direito de instâncias *alheias* a mim próprio? Se um idiota me dá razão, eu desconfio desse direito, um direito que não aprecio. Mas também quando um sábio me dá razão, isso não significa que eu tenha por essa via alcançado os meus direitos. Se *eu* tenho ou não razão, os meus direitos, isso é completamente independente de quem mos concede, seja ele sábio ou idiota.

Apesar disso, é a esse direito que até agora temos aspirado. Procuramos o direito e dirigimo-nos ao tribunal. Que tribunal? A um tribunal real, papal, popular, etc. Pode um tribunal do sultão pronunciar uma sentença que não se oriente pelo direito que o sultão decretou? Poderá ele conceder-me os meus direitos se eu procurar um direito que não coincida com o do sultão? Poderá, por exemplo, conceder-me o direito de alta traição, uma vez que, segundo o sultão, isso não é um direito? Poderá ele, como tribunal censório que é, conceder-me a liberdade de expressão como um direito, uma vez que o sultão não quer nem saber desse *meu* direito? Que busco eu então junto de um tal tribunal? Busco o direito do sultão, não o *meu*; busco... um direito *alheio*. Se esse direito alheio se encontrar com o meu, então posso também encontrar este.

O Estado não permite que dois homens se confrontem, e opõe-se ao *duelo*. Até mesmo uma pequena briga, para a qual nenhum dos intervenientes chama a polícia, é punida, excepto se não for um eu a bater num tu, mas um *pai de família* no filho: a *família* tem esse direito, e o pai em seu nome, mas eu, enquanto indivíduo, não.

O jornal *Vossische Zeitung** apresenta assim o «Estado de direito»: nele, tudo tem de ser decidido por um juiz e um *tribunal*. O supremo tribunal censório é, para esse jornal, um «tribunal» onde «se pronunciam sentenças» segundo o direito vigente. Que direito? O direito da censura. Para reconhecer como direito as sentenças desse tribunal, temos de considerar que a censura é um direito. Mas, ao mesmo tempo, diz-se que esse tribunal oferece uma garantia, garantia contra o erro de um único censor: limita-se a garantir que o legislador censório não interprete mal a sua vontade, mas reforça o rigor da sua lei contra os que escrevem, através da «sagrada força do direito».

Se eu tenho ou não razão, o único juiz que o decide sou eu próprio. Os outros podem apenas julgar e condenar dizendo se aceitam ou não o meu direito, e se ele é também um direito para eles.

Mas vejamos a questão ainda de outro ponto de vista. Espera-se de mim que respeite o direito do sultão no sultanato, o direito do povo na república, o direito canónico na comunidade católica, etc. E devo submeter-me a esses direitos e considerá-los sagrados. O «sentido do direito» ou da «legalidade», assim visto, está de tal modo instalado nas cabeças das pessoas, que as cabeças mais revolucionárias dos nossos dias nos querem submeter a um novo «direito sagrado», o «direito da sociedade», da comunidade humana, o «direito da humanidade», «de todos», etc.. E esse direito «de todos» deve vir antes do *meu* direito. Sendo um direito de todos, seria também o meu, uma vez que eu faço parte desse «todos»; mas o facto de se tratar de um direito de outros, ou mesmo de todos os outros, não me incita necessariamente a mantê-lo. Eu não o defenderei como o *direito de todos*, mas como o *meu* direito, e cada um que trate de ver como quer defendê-lo. O direito de todos (por exemplo, a comer) é um direito de cada um. Se cada um o mantiver para si, opondo-se a qualquer restrição, todos o exercerão naturalmente; mas que ele não se preocupe com todos os outros e não se empenhe zelosamente nele como se fosse um direito de todos.

Mas os reformadores sociais pregam-nos um «*direito da sociedade*». O indivíduo torna-se escravo da sociedade, e só tem razão se a sociedade lhe *der* razão, ou seja, se viver segundo as *leis* da sociedade, se for... *legalista*. Ser legalista num regime despótico ou numa «sociedade» de inspiração weitlingiana*, vai dar à mesma privação de direitos, na medida em que, nos dois casos, sigo um direito que não é *meu*, mas *alheio*.

A propósito do direito, pergunta-se sempre: «Quem ou que coisa me concede esse direito?» Resposta: Deus, o amor, a razão, a natureza, a humanidade, etc. Mas não é assim: só a *tua força*, só o *teu poder* te concede direitos (a tua razão, por exemplo, pode dar-tos).

O comunismo, que pressupõe que os homens «têm por natureza os mesmos direitos», contradiz o seu próprio princípio segundo o qual eles não têm qualquer direito por natureza. Pois não quer aceitar, por exemplo, que os pais têm, «por natureza», direitos sobre os filhos, ou vice-versa: abole a família. A natureza não dá aos pais, aos irmãos, etc., qualquer direito. Aliás, todo este princípio revolucionário, inspirado em Babeuf*⁵⁹, assenta numa concepção religiosa, e como tal falsa. Quem, se não tiver um ponto de vista religioso, poderá reclamar «direitos»? Não é «o direito» um conceito religioso, isto é, qualquer coisa de sagrado? A «*igualdade de direitos*» estabelecida pela Revolução mais não é do que uma outra forma da «*igualdade cristã*», a «*igualdade*

59 Cf. Johann Caspar Bluntschli, *Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionsberichtes an die H. Regierung des Standes Zürich* [Os comunistas na Suíça, de acordo com os documentos encontrados em casa de Weitling. Reprodução literal do relatório da comissão de inquérito apresentado às autoridades de Zurique]. Zurique, 1845, pp. 2-3.

dos irmãos, dos filhos de Deus, dos cristãos, etc.» — em suma, *fraternité*. Toda e qualquer reclamação de direitos merece ser estigmatizada com as palavras de Schiller:

*Há anos que me sirvo do meu nariz para cheirar:
Terei por isso sobre ele qualquer direito comprovável?*[†]

Quando a Revolução declarou a igualdade um «direito», refugiou-se em território religioso, na religião do sagrado, do ideal. Daí, desde então, a luta pelos «sagrados e inalienáveis direitos do homem». Ao «eterno direito do homem» contrapõe-se o «direito meritariamente adquirido pela ordem estabelecida»: é direito contra direito, sendo cada um apontado pelo outro como «não-direito», injustiça. É este o *conflito do direito* desde a Revolução.

Vós quereis «ter o direito do vosso lado», ter razão contra os outros. Mas não podeis fazê-lo. Contra eles estareis sempre fora do direito, em «desrazão», pois eles não seriam vossos adversários se não estivessem «no seu direito»: eles nunca vos irão «conceder os vossos direitos». Mas o vosso direito, comparado com o dos outros, é superior, *mais poderoso*, não é? De modo nenhum! O vosso direito nunca será mais poderoso se vós não fordes mais poderosos. Os súbditos chineses terão direito à liberdade? Ofereci-la, e vereis como vos enganastes: eles não têm direito à liberdade porque não sabem usar a liberdade, ou melhor: como não têm liberdade, não têm direito a ela. As crianças não têm direito à maioria porque não são maiores, isto é, porque são crianças. Os povos que se deixam dominar em situação de minoridade não têm direito à maioria; se deixassem a situação de minoridade, então teriam direito à maioria. Isto significa simplesmente: se tens o *poder*, tens o *direito*. Eu faço depender de *mim próprio* todo o direito e toda a legitimidade; posso *legitimar* tudo aquilo que tenho o poder de fazer. Tenho legitimidade para derrubar Zeus, Jeová, Deus, etc., se o *puder* fazer; se não puder, estes deuses terão sempre razão contra mim e manterão o seu poder, enquanto eu recearei os seus direitos e o seu poder, cairei num impotente «temor de Deus», observarei os seus mandamentos, e julgarei ter razão em tudo o que faço segundo o *seu* direito (como acontece com os guardas de fronteira russos, que consideram legítimo abater os suspeitos em fuga, assassinando às ordens de uma «autoridade superior», ou seja, com razão, «em nome do direito e da lei»). Eu, porém, autorizo-me a mim próprio a matar se não proibir a mim próprio o homicídio, se não recear o assassinato como «injustiça». É o que se pode deduzir do poema de Chamisso* *Das Mordtal* [O Vale dos Assassinos], em que o assassino índio já velho consegue ganhar o respeito do branco cujos companheiros matou. Eu só não tenho legitimidade

[†] A citação é de uma das *Xénias* («Rechtsfrage» / Questão de direito), epigramas satíricos publicados conjuntamente por Goethe e Schiller, neste caso no *Musenalmach für das Jahr 1797*.

para fazer coisas que não faça livre e corajosamente, ou seja, coisas que *eu próprio* me não autorizei a fazer.

Sou *eu* quem decide se uma coisa é *justa em mim*; *fora* de mim, não há direito ou justiça. Se uma coisa for *justa para mim*, é justa. É possível que não seja ainda a coisa justa para os outros: mas esse é problema deles, não meu — eles que se defendam. Mesmo que alguma coisa não seja justa para o mundo inteiro, se for justa para mim, isto é, se eu a quiser, o mundo não me interessa para nada. É assim que age aquele que sabe fazer um juízo *de si*, cada um na medida em que é egoísta, porque a força vem antes do direito, e de facto... de pleno direito.

Como eu sou, «por natureza», um homem, tenho pleno direito ao gozo de todos os bens, diz Babeuf. E não deveria ele dizer também: como eu, «por natureza», sou um príncipe primogénito, tenho direito ao trono? Os direitos do homem e os «meritoriamente adquiridos» resultam no mesmo, nomeadamente na *natureza* que me dá um direito, ou seja, no *nascimento* (e depois também o direito à herança, etc.). «Eu nasci homem» é então o mesmo que «eu nasci filho de rei». O homem natural só tem um direito (um poder) natural e pretensões naturais: tem direitos de nascimento e pretensões por nascimento. Mas a *natureza* não pode legitimar, isto é, não pode dar-me capacidade ou poder de fazer coisas para as quais só a minha acção me dá direitos. O facto de o filho do rei se colocar acima das outras crianças, é um acto seu, que lhe assegura esse privilégio; e o facto de as outras crianças aceitarem esse acto, é igualmente um acto seu, que as torna dignas... de serem súbditos.

Seja a natureza, seja Deus, o sufrágio popular, etc., a dar-me um direito, é sempre um direito *alheio*, um direito que me não foi dado nem conquistado por mim.

Os comunistas dizem: o mesmo trabalho dá aos homens direito aos mesmos prazeres. Antes, colocava-se a questão de saber se o «virtuoso» tinha de ser «feliz» neste mundo. Os judeus concluíram em sentido afirmativo: «para que possas viver bem nesta terra». Não, o mesmo trabalho não te dá aquele direito, só o mesmo prazer te dá direito ao mesmo prazer. Desfruta do prazer e terás direito ao prazer. Mas se trabalhares e te deixares roubar os prazeres, então tens o que mereces, «é esse o teu direito».

Se *conquistares* o prazer, então ele é um direito teu; mas se te limitares a desejá-lo sem agir, ele continuará a ser um «direito meritoriamente adquirido» daqueles que têm o privilégio dos prazeres. É o direito *deles*, como seria o *vosso* se o conquistásseis.

Anda muito agitada a polémica à volta do «direito de propriedade». Os comunistas afirmam: «A terra pertence por direito àqueles que a trabalham, e os seus produtos àqueles que os produzem.»⁶⁰ Eu acho que ela pertence àquele que for capaz de a

60 August Becker, *Die Volksphilosophie unserer Tage* [A Filosofia Popular dos Nossos Dias]. Neumünster perto de Zurique, 1843, pp. 22 e segs.

tomar ou que não deixa que lha tomem, que lha roubem. Se ele se apropriar dela, pertencer-lhe-á, não apenas a terra, mas também o direito a ela. Este é o *direito egoísta*, ou seja: o que *para mim* é justo, é isso o direito.

Se assim não for, o direito terá aquilo a que se chama «um nariz de cera», será elástico. O tigre que me ataca tem os seus direitos, e eu, que o abato, tenho os meus. O que eu defendo contra ele não são os meus direitos, mas *eu próprio*.

Como o direito humano é sempre um direito dado, acaba sempre por ser o direito que os homens se dão uns aos outros, ou seja, se «concedem». Se concedemos aos recém-nascidos o direito à existência, eles têm esse direito; se não lho concedermos, como acontecia entre os Espartanos e Romanos, eles não o terão. Pois dar ou «conceder» direitos só a sociedade o pode fazer, não são eles que os podem tomar ou dá-los a si próprios. Poderá objectar-se: mas as crianças tinham «por natureza» o direito de existir; o que aconteceu foi que os Espartanos se recusaram a *reconhecer* esse direito. Mas assim eles não tinham direito a esse reconhecimento, como não tinham direito a que as feras às quais eram lançados reconhecessem o seu direito à vida.

Fala-se tanto dos direitos inatos, lamentando-se:

*Do direito que conosco nasceu,
Desse, ai de nós!, ninguém quer saber!*[†]

Qual é esse direito que comigo nasceu? O direito de morgadio, de herdar um trono, de ter uma educação principesca ou nobre, ou também, porque nasci de pais pobres, o direito de frequentar a escola pública, de me vestir de esmolas e de ganhar o meu pão nas minas de carvão ou no tear? Não são estes direitos inatos, direitos que, por *nascimento*, passaram dos meus pais para mim? Vós dizeis que não, que são apenas abusivamente classificados como tal, que se trata apenas de direitos que vós tentais abolir por meio do *direito verdadeiramente inato*. Para fundamentar isto, remeteis para o que há de mais elementar e afirmais que nascemos todos *iguais, homens*. Aceito que todos nascemos homens e que, nisso, os recém-nascidos são todos *iguais*. E por que é que o são? Pela simples razão de que ainda se não podem mostrar, nem agir, como outra coisa que não seja como *filhos de homens*, homenzinhos nus. Mas nisso eles já são diferentes daqueles outros que já fizeram de si alguma coisa e já não são meros «filhos de homens», mas... filhos da sua própria criação. Estes últimos possuem mais do que apenas direitos inatos: *adquiriram* direitos. Que contraste, que campo de batalha! A velha batalha entre os direitos humanos inatos e os direitos meritariamente adquiridos. Mas se continuardes a reclamar-vos dos vossos direitos inatos, não deixará

[†] A citação é do *Fausto* de Goethe, vv. 1978-79 (tradução portuguesa de João Barrento, Lisboa, Relógio d'Água, 1999).

de haver quem vos contraponha os adquiridos. Ambos têm um «fundamento de direito», pois cada um deles tem os seus «direitos» contra o outro, um o direito inato ou natural, o outro o adquirido ou «meritoriamente adquirido».

Permanecer no campo do direito significa ficar na pretensão de ter razão a todo o custo⁶¹. O outro não vos pode dar o vosso direito, não pode «fazer-vos justiça». Quem tem o poder, tem... a razão e o direito; se não tiverdes aquele, não tereis estes. Será esta sabedoria tão difícil de alcançar? Olhai só para os poderosos e para o que eles fazem! Não estamos, naturalmente, a falar da China e do Japão! Tentai, vós, Chineses e Japoneses, não lhes dar razão, e vereis como eles vos metem num calabouço (não convém confundir isto com os «conselhos bem intencionados» que — continuamos a falar da China e do Japão — são permitidos, porque não são obstáculo para os poderosos, mas antes os *favorecem*). Para aqueles que não lhes quieriam dar razão se havia um caminho, o da força. Se conseguissem tirar-lhes essa *força*, então não lhes davam *mesmo* razão, privavam-nos dos seus direitos; caso contrário, não há nada a fazer senão cerrar os punhos no bolso, ou sucumbir como vítima, louco exaltado.

Em resumo: se não reclamais, vós Chineses e Japoneses, o direito sem mais, se não reclamais o direito «que convosco nasceu», então também não precisais de reclamar os direitos meritoriamente adquiridos.

Vós assustais-vos com os outros porque imaginais a seu lado o *fantasma do direito*, que, como nas lutas homéricas, parece combater com eles e ajudá-los, na figura de uma deusa. E vós, que fazeis? Atirais a lança? Não, rondais a figura para ganhar o fantasma para a vossa causa, para que ele combata a vosso lado: fazeis tudo para obter os favores de um fantasma. Outro perguntaria simplesmente: O que eu quero é o que o meu adversário quer? Não! Então bem pode ele ter mil demónios ou deuses a combater a seu lado, que eu ataco!

O «Estado de direito», tal como o *Vossische Zeitung*, entre outros, o representa, exige que os funcionários só possam ser destituídos dos seus cargos por um *juiz*, e não pela *administração*. Pura ilusão. Se a lei determinasse que um funcionário encontrado em estado de embriaguez perderia o emprego, o juiz teria de condená-lo com base em depoimentos de testemunhas, etc. Em suma, o legislador via-se obrigado a enumerar todas as razões que levariam à perda do lugar, por mais ridículas que fossem — por exemplo, rir-se na cara de um superior, não ir à missa aos domingos, não comungar uma vez por mês, fazer dívidas, ter comportamentos indecentes, não mostrar iniciativa, etc., tudo razões de despedimento, que o legislador poderia apresentar a um tribunal. Assim, o juiz só teria que investigar se o acusado era «culpado destes delitos» e, uma vez formada a culpa, pronunciar a sentença de demissão «pelas vias legais».

61 «E poupa-me os pulmões! / Se queres ter razão, e se uma língua tens, / Razão terás, está visto
[Palavras de Fausto para Mefistófeles na cena «Rua», *Fausto*, vv. 3068-3070: cf. edição portuguesa citada.]

O juiz está perdido se deixa de se comportar como uma *máquina*, se não tiver o apoio das «regras que servem para estabelecer a prova». Se assim não for, ele tem apenas uma opinião como qualquer outro, e se decidir de acordo com essa *opinião*, isso não é considerado um *acto oficial*; como juiz, ele só pode decidir de acordo com a lei. É caso para louvar os antigos parlamentos franceses, que examinavam eles mesmos o que era de direito e o faziam registar depois da sua aprovação. Esses, pelo menos, fulgavam à luz do seu próprio direito, não se deixavam reduzir a máquinas do legislador, se bem que, enquanto juízes, tivessem de se transformar em máquinas de si mesmos.

Costuma dizer-se que a pena é o direito do criminoso. Mas também a impunidade é o seu direito. Se o seu acto teve sucesso, fez-se justiça, e se não teve, fez-se igualmente justiça. Cada um faz a cama em que se deita. Se alguém se comporta de forma ousada no perigo e morre, dizemos: teve o que merecia, foi ele que se meteu nisso. Mas se ele vencesse o perigo, isto é, se o seu *poder* vencesse, ele teria também *razão*. Se uma criança brinca com a faca e se corta, teve o que merecia; mas se não se cortar, continua a ter o que merecia. Podemos também dizer que é justo para o criminoso sofrer por aquilo que arriscou: por que é que o arriscou, conhecendo as consequências que daí poderiam advir? Mas a pena que lhe infligimos é o nosso direito, não o seu. O nosso direito reage ao seu, e ele «não tem razão» porque... nós estamos na mó de cima.

* * *

Mas o direito, aquilo que numa sociedade é de direito, tem também a sua expressão na lei.

Seja qual for a lei, ela deve ser respeitada pelo cidadão... legalista. Assim, louva-se geralmente o sentido da lei na velha Inglaterra, o que corresponde àquele verso de Eurípedes (*Orestes*, 412) que diz: «Nós servimos os deuses, quaisquer que eles sejam.» *A lei em absoluto, Deus em absoluto*, é aí que estamos hoje.

Esforçamo-nos por distinguir a *lei* da *ordem* arbitrária, de um comando, dizendo que aquela parte de uma autoridade legítima. Mas uma lei sobre a acção humana (lei ética, lei do Estado, etc.) é sempre uma *expressão de uma vontade*, logo uma ordem. Mesmo se eu fizesse a minha lei só para mim, ela seria apenas a minha ordem, a que eu poderia recusar obedecer em qualquer momento. Poderia dizer-se: alguém pode sempre declarar o que está disposto a suportar, proibindo o que se lhe oponha através de uma lei, ameaçando considerar seu inimigo todo o transgressor; mas ninguém pode mandar nas *minhas* acções, ninguém me pode querer impor este ou aquele modo de agir através de uma lei a que me obriga. Tenho de aceitar o facto de ele me querer tratar como seu *inimigo*, mas nunca que ele ponha e disponha de mim como se eu fosse *criatura* sua, nem que ele faça da *sua* razão ou desrazão a minha regra de conduta.

Os Estados só duram enquanto houver uma *vontade dominante* e essa vontade for vista como idêntica à vontade própria. A vontade do senhor é... lei. De que te servem as tuas leis se ninguém as segue, de que te servem as tuas ordens se ninguém lhes obedece? O Estado não pode abdicar da pretensão de determinar a vontade individual, de especular sobre ela e de contar com ela. Para ele é absolutamente necessário que ninguém tenha *vontade própria*; se alguém a tiver, o Estado tem de a eliminar (prendendo-o, exilando-o, etc.); se todos a tivessem, poderiam abolir o Estado. O Estado não é imaginável sem dominação e opressão (sujeição), porque o Estado tem de querer ser senhor de todos aqueles que abarca, e a esta vontade chama-se «vontade do Estado».

Mas quem tem de contar com a ausência de vontade dos outros para subsistir e apenas um produto imperfeito deles, tal como o senhor é um produto imperfeito do escravo. Se acabasse a sujeição, a dominação tinha os dias contados.

A minha *vontade própria* é a ruína do Estado; por isso este a estigmatiza com o ferrete do «arbitrio pessoal». A vontade própria e o Estado são forças inimigas, entre elas nunca será possível qualquer «paz eterna»[†]. Enquanto o Estado se afirmar, apresentará sempre a vontade própria, sua adversária e inimiga, como irracional, má, etc.; e aquela vontade deixa-se levar por essa conversa e é realmente irracional por ir atrás de tal retórica: ainda não tomou consciência de si e da sua dignidade, e por isso é ainda imperfeita e corruptível.

Todo o Estado é um *regime despótico*, quer o déspota seja um ou muitos, quer sejam todos os dominadores, cada um exercendo a sua acção despótica sobre os outros, como se pensa que acontece numa república. Isto acontece de facto quando uma lei, uma vez estabelecida na sequência da clara vontade de uma assembleia nacional, passa a ser uma *lei* para todo o indivíduo, que lhe *deve obediência* e perante a qual tem o *dever* de obediência. Mesmo imaginando que cada indivíduo tinha manifestado a mesma vontade e assim se formaria uma «vontade geral», mesmo assim as coisas não se alterariam. Não ficaria eu preso, hoje e depois, à minha vontade de ontem? Neste caso, a minha vontade ficaria *petrificada*. Detestável *sensibilidade*! A minha criatura, isto é, uma determinada expressão de vontade, tornar-se-ia no meu tirano, e eu, seu criador dotado de vontade, ficaria tolhido no meu desenvolvimento e na minha dissolução. Pelo facto de ontem ter sido um idiota, estaria condenado a permanecer assim para o resto da vida. Deste modo, na vida do Estado eu sou, na melhor das hipóteses — também poderia dizer: na pior —, um escravo de mim próprio. Porque ontem fui um ser de vontade, hoje sou um ser sem vontade; ontem voluntário, hoje involuntário.

Como mudar este estado de coisas? Não aceitando *deveres*, não me *ligando* nem deixando ligar a nada. Se não tiver deveres, não conheço lei.

[†] Alusão ao escrito de Kant *Zum ewigen Frieden* [Sobre a Paz Eterna], de 1795.

«Mas acabarei por ser ligado a alguma coisa!» Ninguém pode amarrar a minha vontade, e a minha contravontade será sempre livre.

«Seria o caos total se cada um pudesse fazer o que lhe apetece!» Mas quem diz que cada um pode fazer tudo? Para que é que tu estás aqui, tu que não tens de aceitar tudo? Defende-te, e ninguém te fará nada! Quem quiser quebrar a tua vontade terá de se haver contigo e é teu *inimigo*. Trata-o como tal. Se tiveres atrás de ti uns quantos milhões para te protegerem, sereis uma força imponente e triunfareis facilmente. Mas mesmo que a vossa força vos traga o respeito do adversário, isso não significa que sejais uma autoridade sagrada, a não ser que ele seja um ladrão. Ele não vos deve respeito nem consideração, ainda que tenha de tomar cuidado perante a vossa força.

Costumamos classificar os Estados de acordo com a forma como o «poder supremo» neles está repartido. Se for por um só — monarquia; se for por todos — democracia, etc. O poder supremo, então! Poder contra quem? Contra o indivíduo e a sua «vontade própria». O Estado exerce o seu «poder», o indivíduo não o pode fazer. O comportamento do Estado é o do poder violento: a esse poder ele chama «direito», ao do indivíduo chama-lhe «crime». O poder do indivíduo chama-se então crime, e só pelo crime ele pode quebrar o poder do Estado, se for de opinião que não é o Estado que está acima dele, mas ele acima do Estado.

Ora, se eu quisesse agir de forma ridícula, avisar-vos-ia com as melhores intenções no sentido de não promulgardes leis que possam afectar o meu desenvolvimento, a minha actividade, a minha criação pessoal. Mas não dou tal conselho, porque, se o seguísseis, séreis pouco inteligentes, e eu ver-me-ia privado de tudo o que ganhei. De vós, eu não quero nada, porque fosse o que fosse que eu exigisse, vós continuaríeis a ser legisladores autoritários, e tendes de o ser, porque um corvo não canta e um ladrão não vive sem roubar. Pergunto antes àqueles que querem ser egoístas o que acham mais egoísta, se aceitar as leis que lhes dais e respeitá-las, ou exercer a *rebeldia* e mesmo a total desobediência. As boas pessoas acham que as leis só devem prescrever aquilo que o sentimento do povo considerar justo e aceitável. Mas que tenho eu a ver com aquilo que é válido entre o povo e para o povo? Talvez o povo esteja contra os que blasfemam contra Deus: faça-se então uma lei contra os blasfemos. E por isso vou deixar de blasfemar? Essa lei deve ser para mim mais do que uma «ordem»? É o que eu pergunto.

Todas as formas de governo se fundam no princípio de que todo o *direito* e todo o *poder* pertencem à *totalidade do povo*. Nenhuma delas deixa de apelar a este princípio, e tanto o déspota como o presidente ou uma qualquer aristocracia, etc., agem e ordenam «em nome do Estado». Eles possuem o «poder de Estado», e é absolutamente indiferente saber se quem exerce esse «*poder* de Estado» é, se isso fosse possível, o povo como *colectivo* de todos os indivíduos, se só os representantes desse colectivo, quer eles sejam muitos, como nas aristocracias, quer apenas um, como nas monarquias. Em todos os

casos existe um colectivo acima do indivíduo, e esse colectivo tem um poder que se diz *legítimo*, ou seja, que é o próprio *direito*.

Face ao carácter sagrado do Estado, o indivíduo é apenas um vaso de desonra no qual, a partir do momento em que ele não reconheça aquele santo dos santos. O Estado, só ficou «arrogância, maldade, gosto da troça e da imprecação, frivolidade etc.» O *orgulho* religioso dos servidores do Estado e dos seus súbditos dispõe de requintadas sanções contra a «arrogância» ímpia.

Quando o governo considera punível todo o jogo do espírito *contra* o Estado entram em jogo os liberais moderados e dizem: a fantasia, a sátira, o dito de espírito, o humor, etc., devem poder florescer e o *génio* deve gozar de liberdade. Quem deve ser livre não é, assim, o *homem individual*, mas o *génio*. E o Estado (ou, em seu nome, o governo) diz então, e está no seu pleno direito: Quem não está comigo, está contra mim. A fantasia, os ditos espirituosos, etc., em suma, a paródia do Estado, já levou ao fim de muito Estado: ela não é «inocente». E depois, por onde passa a fronteira entre as piadas inocentes e as culpabilizáveis? Os moderados ficam sem saber o que responder a esta pergunta e resolvem tudo pedindo ao Estado (governo) que não seja tão *sensível*, tão *susceptível*, que não fareje logo maldade em coisas «inocentes», que seja um pouco mais «tolerante». A susceptibilidade em excesso é, aliás, uma fraqueza, e evitá-la seria uma virtude muito louvável; mas em tempos de guerra não se poupa o inimigo. E aquilo que, em situações mais pacíficas, poderia ser admitido, deixa de o ser logo que é declarado o estado de sítio. E como os liberais bem intencionados certamente dão por isto, apressam-se a declarar que não há nada a temer, porque «o povo é dedicado e submisso». Mas o governo será mais esperto, e não se deixará embalar com tais conversas. Ele sabe bem de mais como se pode despachar o outro com belas palavras e não se dará por satisfeito com tais fogos de artifício.

Mas as pessoas querem ter o seu campo de jogos, porque no fundo são crianças. E não se pode esperar que se comportem sensatamente como velhos: a juventude não conhece virtude.

E continuam a regatear esse parque infantil, só para terem umas horas de alegres cambalhotas. Pede-se apenas que o Estado não seja tão rabugento, como um pai mal-humorado. Deve antes permitir alguns desfiles de asnos e jogos de bobos, como a Igreja fazia na Idade Média. Mas os tempos em que ele se poderia permitir isso já passaram. As crianças que agora saem *em liberdade* e passam uma hora sem vergastar não querem regressar à *clausura*. É que agora a liberdade já não é um *complemento* da clausura monástica, já não é um *repouso* regenerador, mas o seu *contrário*, um *aut*. Em suma: o Estado, ou já não pode aceitar nada, ou aceita tudo e afunda-se; tem

† Cf. *Matheus* 12, 30.

†† *Aut... aut*: a conjunção disjuntiva em latim («Ou... ou»).

de ser, ou hipersensível, ou, como um morto, totalmente insensível. Acabou-se a tolerância. Se estende um dedo, agarram-lhe logo a mão. Agora já não se «brinca»: toda a brincadeira, como a fantasia, o dito espirituoso, o humor. etc., é coisa muito séria.

A gritaria dos «espíritos livres» pela liberdade de imprensa vai contra o seu próprio princípio, contra a sua verdadeira *vontade*. Querem o que *não querem*, ou seja, desejam, gostariam de... Por isso é que viram a casaca tão depressa: mal lhes concedem liberdade de imprensa, querem logo a censura. É natural, já que o Estado, a moral, etc., são para eles sagrados. Só se comportam como uns fedelhos malcriados, crianças de olho vivo que sabem aproveitar as fraquezas dos pais. O pai Estado tem de lhes permitir dizer algumas coisas que não lhe agradam, mas o papá tem o direito de, com um olhar severo, cortar com o lápis da censura tudo o que achar palavreado impertinente. Se eles reconhecem nele um pai, têm de se submeter na sua presença à censura da palavra, como qualquer criança.

* * *

Se aceites que outro te imponha o seu direito, tens de aceitar também o contrário; se dele te vier legitimação e recompensa, deves esperar também acusação e castigo. Ao lado do direito e da justiça está a injustiça, ao lado da lei o *crime*. E *tu*, o que és? — *Tu és um... criminoso!*

«O criminoso é o mais típico crime do Estado!», diz Bettina⁶². Podemos aceitar esta ideia, embora Bettina a não entenda propriamente assim. No Estado, de facto, o eu sem peias, Eu, tal como só a mim pertença, não conseguirá chegar a realizar-se plenamente. Todo o eu é, desde o nascimento, um criminoso contra o povo, contra o Estado. Por isso este vigia realmente todos, vê em cada indivíduo um... egoísta, e receia os egoístas. Imagina o pior de cada um, e dá atenção, atenção policial, a que «nenhum dano possa ser feito ao Estado», *ne quid respublica detrimenti capiat*[†]. O eu sem peias — e é isso que somos originalmente, e continuamos a sê-lo no mais íntimo de nós — é para o Estado o criminoso em permanência. O indivíduo que é guiado pela sua ousadia, pela sua vontade, pela sua indiferença aos princípios e aos receios, é rodeado de espões ao serviço do Estado e do povo. E digo: do povo! O povo — e vós, cidadãos bondosos, que pensais maravilhas dele! —, o povo está totalmente impregnado

62 Bettina von Arnim (sob anónimo), *Dies Buch gehört dem König* [Este Livro Pertence ao Rei]. Berlim, 1843, p. 376.

† «Para que o Estado não sofra nenhum dano»: a frase era parte do *senatus consultum ultimum*, uma declaração outorgada pelo Senado romano em situações de crise nacional, e que concedia poderes extraordinários — e muito contestados — aos magistrados superiores.

de mentalidade policial. Só quem renuncia ao seu eu, só quem pratica a «negação de si», agrada ao povo.

No livro acima citado, Bettina é suficientemente indulgente para considerar o Estado apenas doente, esperando pela sua cura, uma cura que, segundo ela, aconteceria por acção dos «demagogos»⁶³; acontece que ele não está doente, mas no gozo de todas as suas forças, ao repelir os demagogos que querem obter qualquer coisa para os indivíduos, para «todos». Entre os crentes que o apoiam, ele conta com os melhores demagogos, «condutores do povo». Segundo Bettina⁶⁴, «o Estado deve desenvolver as sementes de liberdade da humanidade, senão será um pai desnaturado!» Não pode agir de outro modo, porque, ao preocupar-se com a «humanidade» (coisa que o Estado «humano» e «livre» deveria fazer), trata o «indivíduo» de forma desnaturada. Que certo está, por outro lado, o burgomestre⁶⁵ no livro, quando diz: «O quê? O Estado não tem mais obrigações senão tratar de doentes incuráveis? A coisa não bate certa. Desde sempre um Estado saudável se livrou das substâncias doentes, em vez de se misturar com elas. Ele não precisa de ser tão poupado com as suas seivas, corta sem hesitações os ramos parasitários, para que os outros possam florir. Não se proteste contra a sua severidade, porque a sua moral, a sua política e a sua religião lhe proíbem a clemência; não o acusemos de insensibilidade, que isso repugna à sua compaixão, mas a sua experiência diz-lhe que só nessa severidade encontrará salvação! Há doenças contra as quais só ajudam medidas drásticas. O médico que reconhece as doenças mas só recorre a paliativos, nunca acabará com a doença, mas acabará por deixar morrer o doente ao fim de muito tempo de sofrimento!» A pergunta da senhora Conselheira[†] — «Se o senhor utiliza a morte como medida drástica, como é que se pode curar a doença?» — também não bate certa. O Estado não utiliza a morte contra si próprio, mas contra um membro que perturba; arranca um olho que o irrita^{††}, etc.

«Para o Estado doente a única via de salvação é deixar prosperar nele o homem.»⁶⁶ Se entendermos por homem, como Bettina, o conceito do «homem», então ela tem razão: o Estado «doente» cura-se se o «homem» prosperar, pois quanto mais obcecados estiverem os indivíduos com «o homem», tanto melhor para o Estado. Mas se nos referíssemos ao indivíduo, a «todos» (e a autora fá-lo também em parte, porque não esclarece o conceito d' «o homem»), chegaríamos mais ou menos ao seguinte: a única via de salvação para um bando de salteadores doentes é deixar prosperar nele o cidadão

63 *Id.*, *ibid.*, p. 376.

64 *Id.*, *ibid.*, p. 374.

65 *Id.*, *ibid.*, pp. 381-382.

66 *Id.*, *ibid.*, p. 385.

† A «senhora Conselheira» é a mãe de Goethe, a principal interlocutora no livro de Bettina.

†† Alusão às palavras de Jesus no Sermão da Montanha: cf. *Matheus* 5, 29.

legalista! Isso significaria naturalmente o fim do bando; e, como ele dá por isso, prefere abater todo aquele que tenha tendência para se tornar «um tipo às direitas».

Neste seu livro, Bettina é uma patriota, ou, o que é pouco menos, uma filantropa, alguém que quer fazer a humanidade feliz. Está insatisfeita com o estado das coisas, do mesmo modo que o fantasma do seu título[†] ou todos aqueles que gostariam de restaurar a boa velha fé e tudo o que a ela se liga. A única diferença é que ela pensa que os políticos, os funcionários e os diplomatas estragam o Estado, enquanto aqueles empurram o mal para cima dos malvados que «corrompem o povo».

Que é o criminoso comum, senão alguém que cometeu o erro fatal de desejar o que é do povo, em vez de procurar o que é seu? Procurando os desprezíveis bens *alheios*, fez o que fazem os crentes, que buscam o que é de Deus. Que faz o padre que admoesta o criminoso? Põe-lhe diante dos olhos a grande injustiça que cometeu, profanando com o seu acto o que o Estado declara sagrado, a sua propriedade (e nela se incluem as vidas daqueles que são pertença do Estado). Seria melhor ter-lhe feito ver que se conspurcou ao não *desprezar* os bens alheios, considerando-os, pelo contrário, dignos de serem roubados: podia ter feito isso, se não fosse padre. Se falarmos com o chamado criminoso como se fosse um egoísta, ele ficará envergonhado; não por ter infringido as vossas leis e deitado a mão aos vossos bens, mas por ter considerado as vossas leis dignas de serem infringidas e os vossos bens de serem desejados; ficará envergonhado por não vos ter desprezado, e a tudo o que é vosso, por não ter sido suficientemente egoísta. Mas não podeis falar com ele de forma egoísta, porque não sois tão grandiosos como um criminoso, vós... não cometeis crimes. Vós não sabeis que um eu consciente de si não pode deixar de ser um criminoso, que o crime é a sua vida. E, no entanto, vós devíeis sabê-lo, uma vez que acreditais que «nós somos todos pecadores»; mas achais que podeis enganar o pecado, não compreendeis — porque temeis o demónio — que na culpa está o valor de um homem. Ah, se vós fosseis culpados! Mas assim sois «justos». Pois bem, continuai a fazer feliz o vosso senhor, agindo sempre de forma justa!

Quando a consciência cristã ou o cristão redigem um código do direito criminal, que coisa pode ser aí o conceito de *crime* senão o de tudo o que é... *desalmado*? Toda a rotura e toda a ofensa de uma *relação de alma*, todo o *comportamento des-almado* contra um ser sagrado é um crime. Quanto mais uma relação vem da alma, tanto mais gritante é o insulto e tanto mais punível o crime. Todo o súbdito deve amar o seu senhor, e negar esse amor é um crime de alta traição que se paga com a morte. O adultério é também um acto sem alma, punível porque mostra ter falta de alma, de

[†] Isto é, Frederico Guilherme IV (1795-1861), rei da Prússia, conservador e antiliberal. Em 1849, Bettina publicou outro livro, *Gespräch mit Dämonen* [Diálogo com Demónios], em que o diálogo central se dá entre o rei e o seu fantasma.

entusiasmo e de paixão pelo sagrado matrimónio. Enquanto for a alma ou o sentimento a ditar as leis, só o homem com alma e sentimento desfruta da protecção da lei. Se é o homem de sentimento a ditar as leis, isso significa que elas são obra do homem *moral*: estes homens desprezam tudo o que contrarie o seu «sentimento moral». Como seria possível que a infidelidade, a deserção, o perjúrio, em suma, toda a *rotura radical*, todo o rompimento de velhos *laços*, não fossem vistos por eles como coisa ímpia e criminosa? Quem vai contra estas exigências do sentimento tem contra si todos os homens que respeitam a moral e o sentimento. Só os Krummacher e companhia são as pessoas certas para definir de forma coerente um código penal da alma, como mostra à sociedade um certo projecto de lei. A legislação coerente do Estado cristão tem de cair totalmente nas mãos dos... *padres*, e não será pura e lógica enquanto for elaborada por... *servidores dos padres*, que são sempre *meios-padres*. Só então a falta de sentimento e a falta de alma serão vistas como crimes imperdoáveis, só então qualquer perturbação do sentimento será condenável e toda a objecção da crítica e do cepticismo anatemizada; só então o homem será, perante a consciência cristã, um... *criminoso* nato e comprovado.

Os homens da Revolução falavam muitas vezes da «justa vingança» do povo como sendo o seu «direito». Vingança e direito confundem-se. Tratar-se-á aqui do comportamento de um eu para com outro eu? O povo grita que o partido oposto é culpado de «crimes» contra ele. Poderei eu partir do princípio de que alguém comete um crime contra mim, sem aceitar que ele deveria agir de um modo que eu considero correcto? E desse agir eu digo que é justo, bom, etc.; e que o desvio a ele é crime. Com isso, estou a pensar que os outros deveriam perseguir *o mesmo* objectivo que eu, isto é, trato-os, não como indivíduos que trazem em si a sua lei e vivem de acordo com ela, mas como seres que devem obedecer a uma qualquer lei «racional». Defino o que é «o homem» e o que significa agir de forma «verdadeiramente humana», e exijo de todos que tomem esta lei como norma e ideal, sem o que serão considerados «pecadores e criminosos». E os «culpados» poderão contar com o «castigo da lei»!

Por aqui se vê como é ainda o conceito do «homem» que determina os de crime, pecado e, assim, também o do direito. Um homem no qual eu não reconheça «o homem», é «um pecador e culpado».

Só existem criminosos se infringirem algum princípio sagrado; tu nunca poderás ser um criminoso agindo contra mim, serás apenas meu adversário. Mas não odiar aquele que atinge o que é sagrado é já um crime. É o que se deduz das palavras de St. Just contra Danton: «Não és tu um criminoso, responsável por não ter odiado os inimigos da pátria?»⁶⁷

67 St. Just, «Rede gegen Danton. Gehalten am 31. März 1794 im Nationalkonvent» [Discurso contra Danton, pronunciado em 31 de Março de 1794 na Convenção Nacional]. In: *Bibliothek politischer Reden aus dem 18. und 19. Jahrhundert* [Biblioteca de discursos políticos dos séculos XVIII e XIX]. Ed. por Adolf Rutenberg. Vol. 3. Berlim, 1844, p. 166.

Se, como aconteceu na Revolução, «o homem» for entendido no sentido de «bom cidadão», chega-se, a partir desse conceito d' «o homem», aos «delitos e crimes políticos».

Em tudo isso, o indivíduo, o homem isolado, é visto como escória, e o homem em geral, «o homem», como algo de respeitável. Consoante o nome que se dá a esse fantasma — cristão, judeu, muçulmano, bom cidadão, súbdito leal, liberal, patriota, etc. —, assim aqueles que gostariam de levar à prática um conceito diferente do homem, tal como os que se querem afirmar *em si mesmos*, tombarão diante do «homem» vitorioso.

E quanta unção se não usa aqui em nome da lei, do povo soberano, de Deus, etc., para os imolar!

E quando os perseguidos se escondem com arдил perante os severos juizes clericais, chama-se-lhes «hipócritas», como ainda St. Just faz com aqueles que ataca no discurso contra Danton⁶⁸. Espera-se que o indivíduo seja um idiota e se entregue nas mãos do seu Moloch[†].

Os crimes nascem das *ideias fixas*. A santidade do matrimónio é uma dessas ideias fixas. Da santidade decorre que a infidelidade é *crime*, e um determinado código matrimonial estabelece contra isso uma *pena* mais ou menos longa. Mas essa pena tem de ser denunciada por aqueles que proclamam que «a liberdade é sagrada» como um crime contra a liberdade, e só neste sentido a opinião pública manifestou o seu desacordo quanto à lei do matrimónio.

A sociedade quer que *cada um* tenha os seus direitos, mas esses direitos são apenas os que a sociedade sanciona, os direitos da sociedade, e não os *seus*. Mas sou *eu* que me concedo ou retiro direitos, usando a plenitude do meu próprio poder, e sou o mais endurecido criminoso perante qualquer poder superior. Dono e criador dos meus direitos, não reconheço qualquer outra fonte de direito que não seja... Eu — nem Deus, nem o Estado, nem a natureza, nem sequer o homem com os seus «eternos direitos humanos», nem o direito divino nem o humano.

O direito seria então «em si e por si» — portanto, sem relação comigo! «Direito absoluto» — portanto, separado de mim! Um ente que é em si e por si mesmo! Um absoluto! Um direito eterno, e uma verdade eterna!

Na concepção liberal, o direito é qualquer coisa que me obriga, porque foi instituído pela *razão humana*, perante a qual a *minha razão* é «desrazão». Outrora vituperava-se a fraca razão humana em nome da divina; agora ataca-se a egoísta em nome da forte razão humana, e diz-se que aquela é «desrazão». E, no entanto, a única razão autêntica

⁶⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 153.

[†] Ídolo dos Amonitas no Antigo Testamento. Reaparece como espírito guerreiro das montanhas no *Paraiso Perdido* de Milton (I, 392), e como um dos príncipes do Inferno no *Messias* de Klopstock (II, 360 e segs.) e no *Fausto* de Goethe (v. 10109).

é precisamente esta «desrazão». Nem a razão divina nem a humana, mas apenas a tua e a minha razão particulares são autênticas, tal como eu e tu o somos, e porque eu e tu o somos.

A ideia do direito é originariamente a minha ideia, ou tem a sua origem em mim. Mas no momento em que saiu de mim e se tornou «verbo», «fez-se carne» e *ideia fixa*. Já não me posso livrar desta ideia; dê-lhe as voltas que der, ela está sempre à minha frente. E assim os homens nunca mais foram senhores da «ideia do direito» que eles próprios criaram: a sua criatura foge ao seu controlo. É o direito absoluto — absoluto ou separado de mim. Ao adorá-lo como absoluto não podemos digeri-lo, e ele rouba-nos a força criadora; a criatura tornou-se superior ao criador, é uma coisa «em si e por si».

Não deixes que o direito continue à solta, trá-lo à sua origem, a ti, e assim ele será o teu direito, e todo o direito será o que para ti é direito, justo.

* * *

O direito iria sofrer um ataque vindo do seu próprio campo, a partir do ponto de vista do próprio direito, quando o liberalismo declarou guerra aos «privilégios».

Gerou-se uma luta feroz em torno de dois conceitos: o de *privilégio* e o de *igualdade de direitos*. Chegar-se-ia ao mesmo ponto com os conceitos de admissão e exclusão. Mas onde é que existe um poder, seja ele imaginário — como Deus, lei — ou real — como eu, tu —, perante o qual todos não tenham «igualdade de direitos», isto é, que não reconheça a pessoa como tal? Deus ama todos igualmente, todos os que O veneram; a lei aceita todos igualmente, desde que se conformem a ela. Nem Deus nem a lei querem saber se os seus adoradores são corcundas ou coxos, pobres ou ricos, etc.; e do mesmo modo, se te estás a afogar, tanto se te dá se o teu salvador é um negro ou um genuíno caucasiano, e até um cão não é inferior a um homem numa situação dessas. Mas, por outro lado, não seremos todos, ou privilegiados ou esquecidos? Deus castiga os maus com a sua ira, a lei disciplina os que a não respeitam, tu deixas entrar a cada momento uns e pões outros na rua.

A «igualdade de direitos» é, na verdade, um fantasma, porque o direito não é mais nem menos que concessão, uma *questão de graça* — que, aliás, podemos ganhar também por mérito próprio, pois mérito e graça não se contradizem, uma vez que também a graça tem de ser «merecida» e o nosso gracioso sorriso só é concedido àqueles que sabem arrancá-lo.

E assim se alimenta o sonho de que «todos os cidadãos devem ter direitos iguais». Enquanto cidadãos de um Estado, eles são certamente todos iguais para esse Estado, mas ele não deixará de os dividir de acordo com os seus fins próprios, privilegiando-os

ou preterindo-os; mas terá, para além disso, de os classificar em bons e maus cidadãos.

Bruno Bauer resolve a questão judaica a partir do pressuposto de que o «privilégio» não é legítimo. Como o judeu e o cristão têm alguma vantagem um sobre o outro, e nisso algo de exclusivo, acabam por se dissolver no nada aos olhos do crítico. A mesma objecção vale para o Estado, que legitima as vantagens de um e outro e as torna «privilégios» ou direitos especiais, mas com isso reduz as suas pretensões de ser um «Estado livre».

Mas cada um tem de facto alguma coisa que o outro não tem, ele próprio ou a sua singularidade: nisso, cada um é exclusivo e único.

E naturalmente que cada um procurará fazer valer o melhor possível a sua singularidade perante terceiros, e, se de algum modo o quiser conquistar, tentará fazê-las parecer tão atraentes quanto possível.

E deverá esse terceiro ser insensível às diferenças entre um e outro? Pede-se isso ao Estado livre ou à humanidade? Então estes teriam de ser totalmente privados de interesse próprio e incapazes de tomar partido fosse por quem fosse. Mas nunca ninguém imaginou assim indiferentes, nem Deus, que separa os Seus filhos dos maus, nem o Estado, que sabe separar os bons dos maus cidadãos. Mas continua a procurar-se esse terceiro que não concederia mais «privilégios», e chama-se-lhe o Estado livre ou a humanidade ou o que quer que seja.

Como o cristão e o judeu foram rebaixados por Bruno Bauer por afirmarem os seus privilégios, têm o poder (e o dever) de se libertarem do seu ponto de vista estreito pela autonegação e o altruísmo. Se se livrassem do seu «egoísmo», acabava a injustiça recíproca e com ela as religiões cristã e judaica: bastaria que um deles deixasse de querer ser qualquer coisa de particular.

Mas se eles abandonassem essa exclusividade, ainda assim o terreno sobre o qual se desenrolava a sua luta inimiga teria sido abandonado. Encontrariam quando muito uma terceira coisa que os unisse, uma «religião geral», uma «religião do humanitarismo», etc., em suma, uma igualização que não precisaria de ser melhor do que aquela que resultaria se todos os judeus se tornassem cristãos, com o que acabaria também o «privilégio» de uns sobre os outros. Teria, sim, terminado a *tensão*, mas esta não constituía a essência de cada um, derivava apenas da sua vizinhança. Sendo diferentes, teriam necessariamente de ter uma relação de tensão, e a desigualdade permanecerá sempre. Não é, de facto, culpa tua se a tua relação comigo é tensa e se com isso tu afirmas a tua diferença ou a tua singularidade: não tens necessidade de ceder ou de renunciar a ti.

O significado desta oposição é entendido geralmente de forma demasiado *formal* e fraca quando se pretende «dissolvê-la», para dar lugar a uma terceira coisa «unificadora». O contraste precisa antes de ser *agudizado*. Enquanto judeu e cristão, o contraste em que vos encontrais é muito mesquinho, a vossa disputa resume-se a coisas de religião,

por assim dizer às barbas do imperador, a bagatelas. Se sois inimigos na religião, *no resto* continuais a ser bons amigos e, por exemplo, enquanto homens, sois iguais. Apesar disso, também esse resto é diferente em cada um, e só deixareis de *esconder* a vossa oposição quando a reconhecerdes plenamente, e cada um de vós se afirmar como *único* dos pés à cabeça. Então, o anterior contraste dissolver-se-á, mas apenas porque um outro, mais forte, o absorveu em si.

A nossa fraqueza não consiste em estarmos em oposição a outros, mas em não o estarmos de forma plena, isto é, em não estarmos totalmente *separados* deles, ou por procurarmos uma «comunidade», um «laço», ou por vermos nessa comunidade um ideal. Uma fé, um Deus, uma ideia, um chapéu iguais para todos! Se todos estivessem unidos debaixo do mesmo chapéu, ninguém precisava de tirar o seu diante dos outros.

O último e definitivo contraste, o do único contra o único, está, de facto, acima daquilo a que se chama «contraste», sem com isso cair na «unidade» e na concórdia. Enquanto único, tu não tens já nada em comum com o outro, e por isso também não tens nada que te separe dele ou te torne seu inimigo; não buscas a tua razão contra ele junto de um *terceiro*, e não te encontras com ele, nem no «terreno da justiça» nem noutra qualquer terreno comum. O contraste desaparece na total... *separação* ou unicidade. Esta poderia talvez ser vista como a nova comunidade ou igualdade, mas a igualdade consiste aqui precisamente na desigualdade, e não é mais do que desigualdade: uma desigualdade igual, e só para aquele que estabelece uma «comparação».

A polémica contra o privilégio é um dos traços característicos do liberalismo, que insiste na sua luta contra o «privilégio» (*Vorrecht*, direito prévio) porque se reclama de «direito». Mas não pode fazer muito mais do que bater o pé, porque os privilégios se terão fim com o fim do direito, uma vez que são apenas variantes deste. O direito, porém, desfazer-se-á em nada quando for engolido pela força do poder, ou seja, quando se perceber o que significa o ditado que diz que «a força vem antes do direito». Então, todo o direito se entende como privilégio, e o próprio privilégio como poder, como... *poder superior*.

Mas não tem a grande luta contra o poder superior de se apresentar com um rosto completamente diferente do do modesto combate contra o privilégio, que se desenrola perante um primeiro juiz — o «direito» — e no sentido que interessa a esse mesmo juiz?

* * *

Para finalizar, tenho agora de me distanciar daquela expressão dúbia que só quis usar enquanto andava a remexer nas entranhas do direito, mantendo pelo menos o uso da palavra. Mas, de facto, à medida que o conceito perde a sua substância...

palavra acompanha-o. Aquilo a que eu chamei «o meu direito», não é já «direito», porque o direito só pode ser concedido por um espírito, seja ele o espírito da natureza ou da espécie, da humanidade, o espírito de Deus ou de Sua Santidade ou de Sua Alteza, etc. Aquilo que eu tenho sem que para isso precise de um espírito que o legitime, tenho-o sem direito, tenho-o unicamente pelo meu *poder*.

Eu não reclamo direito; por isso, também não preciso de reconhecer nenhum direito. Aquilo que eu conseguir conquistar, conquisto-o para mim, e àquilo que não conquisto não tenho qualquer direito, nem me vanglorio ou consolo com os meus direitos imprescritíveis.

Com o direito absoluto chega ao fim o próprio direito, e é abolido o reino da «ideia de direito». Porque não podemos esquecer que desde há muito que somos regidos por conceitos, ideias ou princípios, e que entre eles o conceito do direito ou da justiça desempenharam um dos mais significativos papéis.

Legítimo ou não legítimo — não é isso o que a mim me importa; se eu tiver o *poder*, terei desde logo a prerrogativa de *exercer o poder*, e não preciso de mais autorizações ou legitimações.

O direito é uma obsessão produzida por um espectro; poder, isso sou eu próprio, sou eu o poderoso e o senhor do poder. O direito está acima de mim, é absoluto e existe num nível superior, do qual chega até mim como uma graça que me é concedida: o direito é um dom da graça do juiz. Mas o poder e a força existem apenas em mim, senhor do poder e da força.

2. As minhas relações

Na sociedade — *societas* — pode quando muito ser satisfeita a exigência humana se se sacrificar a do egoísmo.

Como não escapa a ninguém que a questão que mais interesse desperta no presente é a «social», teremos de dar uma atenção especial à sociedade. É certo que, se esse interesse fosse menos passional e cego, não se perderiam de vista os indivíduos no seio dessa sociedade, e reconhecer-se-ia que uma sociedade não se pode renovar enquanto aqueles que a constituem continuarem a ser os velhos. Por exemplo: se surgisse uma sociedade no seio do povo judeu para espalhar uma nova fé pela Terra, os seus apóstolos não poderiam continuar a ser fariseus.

Tal como és, assim te dás e te comportas com os outros: o hipócrita como hipócrita, o cristão como cristão. Por isso, o carácter de uma sociedade é determinado pelo dos seus membros: são eles os seus criadores. Deveria entender-se pelo menos isto, ainda que haja resistência a pôr à prova o próprio conceito de «sociedade».

Sempre longe de se elevarem à altura do *seu* pleno desenvolvimento e do seu valor, os homens não conseguiram também até hoje fundar *em si mesmos* as suas sociedades, ou melhor, só conseguiram fundar «sociedades» e viver em sociedade. As sociedades sempre foram pessoas, pessoas poderosas, as chamadas «pessoas morais», ou seja, fantasmas perante os quais o indivíduo tinha a devida obsessão, o temor dos fantasmas. Como fantasmas, eles podem muito bem ser caracterizados com os nomes de «povo» e de «povinhos»: o povo dos patriarcas, dos Helenos, etc., por fim, o povo dos homens, a humanidade (Anacharsis Cloots* sonhava com a «nação» da humanidade), e depois as subdivisões deste «povo», que podia e devia ter as suas sociedades próprias, o povo espanhol, o francês, etc., no interior dos quais existem por sua vez os grupos sociais, as cidades, toda a espécie de corporações e, por fim, levando ao extremo esta fragmentação, o pequeno povo da... *família*. Em vez de dizermos que a pessoa fantasmática de todas as sociedades até hoje foi o povo, podiam também referir-se os dois extremos, ou a «humanidade» ou a «família», ambas vistas como «as mais naturais de todas as unidades». Escolhemos a palavra «povo» porque a sua etimologia foi relacionada com a do grego *polloi*, os «muitos» ou as «massas», mas mais ainda porque hoje estão na ordem do dia as «aspirações nacionais», e também porque os novos revolucionários ainda não sacudiram de si esta pessoa enganadora. Isto, apesar de reconhecermos que se deveria, em última análise, dar preferência à expressão «humanidade», já que de todo o lado nos chegam sinais do maior entusiasmo em relação a ela.

O povo — a humanidade ou a família — fez, pois, história, e isso desde sempre: nestas sociedades não podia emergir nenhuma espécie de interesses *egoístas*, mas tão-somente interesses gerais, nacionais, ou interesses do povo, das classes, da família e os «interesses humanos em geral». Mas quem é que levou à queda dos povos de cujo fim nos fala a história? Quem, senão o egoísta, em busca da *sua* satisfação? Uma vez minada por um interesse egoísta, a sociedade estava «corrompida» e caminhava para a sua dissolução, como podemos ver pelo exemplo da Romanidade, com o desenvolvimento do seu direito privado, ou com o cristianismo, com a imparável infiltração da «autodeterminação racional», da «autoconsciência», da «autonomia do espírito», etc.

O povo cristão produziu duas sociedades cuja duração corresponderá à sua própria: as sociedades do *Estado* e da *Igreja*. Poderemos chamar-lhes uma associação de egoístas? Os interesses que com elas perseguimos são de ordem egoísta, pessoal, própria, ou nacional (do povo, um interesse do *povo* cristão)? Um interesse do Estado ou da Igreja? Posso eu, inserido neles, ser eu próprio? Posso pensar e agir como quero, posso manifestar-me abertamente, viver plenamente, ter as minhas actividades próprias? Não tenho eu de deixar intocada a majestade do Estado, a santidade da Igreja?

É claro que não posso fazer o que quero. Mas encontrarei eu em alguma sociedade uma liberdade assim ilimitada? Certamente que não. Sendo assim, podemos dar-nos por satisfeitos? De modo nenhum! Porque são coisas muito diferentes, eu defrontar-

um eu ou um povo, uma entidade universal. No primeiro caso, eu sou um adversário no mesmo plano do meu adversário; no segundo, sou desprezado, limitado, tutelado. No primeiro caso, é homem contra homem; no segundo, tratam-me como menino de escola que não pode fazer nada contra os camaradas porque estes chamaram em seu auxílio pai e mãe e se esconderam debaixo do seu avental, enquanto eu, rapaz malcriado, sou repreendido e não posso «argumentar». No primeiro caso, luto contra um adversário de carne e osso; no segundo, contra a humanidade, contra uma abstracção universal, contra uma «majestade», contra um espectro. Mas, para mim, nenhuma majestade, nada de sagrado constitui uma barreira; não há nada que eu não consiga dominar. Só o que eu não consigo dominar limita ainda o meu poder; e se, sendo o meu poder limitado, eu for momentaneamente um eu limitado, isso não se deve a um poder *fora* de mim, mas à falta de poder *próprio*, à minha *própria* impotência. No entanto, «a guarda morre, mas não se rende!» O importante é ter um adversário de carne e osso!

*Defrontarei qualquer adversário
Que possa ver e olhar de frente,
Que, cheio de coragem, inflame a minha, etc.†*

É certo que muitos privilégios desapareceram com o tempo, mas unicamente em favor do bem comum, do Estado e da coisa pública, mas de modo nenhum para me fortalecer a mim. A servidão hereditária, por exemplo, foi abolida apenas para fortalecer um único senhor e herdeiro, o senhor do povo, o poder monárquico, tornando aquela servidão ainda mais severa. Em França, os cidadãos não são de facto súbditos hereditários do rei, mas são-no em relação à «lei» (à Carta Constitucional). A *subordinação* manteve-se, com a diferença de que o Estado cristão reconheceu que o homem não pode servir a dois senhores (o senhor feudal e o príncipe, etc.); por isso, um deles recebeu todos os privilégios, e este pode novamente *colocar uns acima dos outros*, atribuir a alguns posições «socialmente elevadas».

Mas que me importa a mim o bem geral? Esse bem não é o *meu bem*, é apenas a ponta extrema da *negação de si*. O bem geral pode exultar, enquanto eu tenho de «dobrar a cerviz», o Estado floresce e eu morro à fome. Onde está a idiotice do liberalismo político senão na oposição que estabelecem entre o povo e o governo, para falarem dos direitos do povo? E então o povo tem de se emancipar, ter voz própria, etc. Como se pudesse ter voz própria quem não tem boca! Só o indivíduo pode ser emancipado. Deste modo, toda a questão da liberdade de imprensa é virada do avesso, ao ser tomada por um «direito do povo»: é apenas um direito, ou melhor, a força do *indivíduo*. Se um povo tiver liberdade de imprensa, *eu*, apesar de estar no meio desse

† A citação é da peça de Schiller *Wallensteins Tod* [A Morte de Wallenstein], I, 4, vv. 200-202.

A liberdade grega chegou ao fim no meio de trapaças e intrigas. Porquê? Porque o comum dos Gregos estava ainda menos em condições de extrair consequências a que tem o seu herói filosófico, Sócrates, foi capaz de chegar. O que é, afinal, a trapaça não uma maneira de explorar uma situação dada sem a abolir? Podia até acrescentar que é uma maneira de explorar «em proveito próprio», mas a ênfase deve ser posta na «exploração». Esses trapaceiros são os teólogos que «dão voltas e mais voltas» à palavra de Deus — e a que haviam eles de dar voltas, se não existisse a palavra de Deus «estabelecida»? E o mesmo acontece com aqueles liberais que só mexem e dão voltas ao «estado de coisas estabelecido». São todos especialistas em dar a volta, como aqueles que dão a volta ao direito. Sócrates reconheceu o direito e a lei; os Gregos continuaram a ser detentores da autoridade da lei e do direito. Se, ao mesmo tempo que reconheciam lei e direito, quisessem afirmar os seus interesses, cada um os seus, tinham de procurá-los dando a volta ao direito, pela intriga. Alcibíades, um intriguista genial, dá início ao período da «decadência» ateniense; o espartano Lisandro e outros mostram que a intriga se tinha tornado comum entre os Gregos. O *direito* grego, sobre o qual assentavam os *Estados* gregos, teve de ser virado do avesso e soterrado pelos egoístas, e os *Estados* afundaram-se para que os *indivíduos* pudessem ser livres, o povo grego afundou-se porque os indivíduos queriam saber menos desse povo do que de si próprios. Aliás, todos os Estados, constituições, Igrejas, acabaram em virtude da *secessão* dos indivíduos, porque o indivíduo é o inimigo irreconciliável de toda a *universalidade*, de todos os *laços*, isto é, de todas as cadeias. E, no entanto, até hoje pensa-se que o homem precisa de «laços sagrados», ele, o inimigo figadal de todos os «laços». A história universal mostra que nunca nenhum laço permaneceu intacto, mostra que o homem reage incansavelmente contra os laços de toda a espécie, e apesar disso está-se sempre a magiciar cegamente na forma de instituir novos laços, e acha-se que se alcançou o laço certo quando se lhe apõe a fita de uma constituição dita livre, uma bela fita constitucional: as fitas das condecorações, os laços de confiança entre « - - » parecem ter amolecido muito, mas as fitas e os laços mais correntes não foram além das andadeiras, das jarreteiras e dos colares.

Tudo o que é sagrado é um laço, um grilhões.

Tudo o que é sagrado será e tem de ser virado do avesso pelos que dão a volta ao direito; por isso o nosso tempo está cheio de gente dessa em todos os domínios. São eles que preparam a violação do direito e a ignorância dele.

Pobres atenienses, acusados de trapaça e sofismas, pobre Alcibíades, acusado de ser um intriguista. E afinal isso era o que de melhor tínheis, o vosso primeiro passo para a liberdade. Os vossos Êsquilos, Heródotos, etc. só queriam um *povo* grego livre; só vós intuístes o que era a *vossa* liberdade.

Um povo subjuga aqueles que querem sobrepor-se à sua *majestade*, recorre ao ostracismo contra os cidadãos poderosos, à inquisição contra os hereges religiosos, à inquisição contra os traidores do Estado, etc.

Ao povo só interessa a sua afirmação, ele exige de todos «sacrifícios pessoais». Assim, é-lhe indiferente o indivíduo *em si*, um nada, e ele não pode fazer, nem ter o que só o indivíduo tem de fazer, a saber a *sua valorização*. Todo o povo, todo o indivíduo é injusto para com o *egoísta*.

Enquanto existir uma instituição que seja, e que o indivíduo não possa escapar, estará muito longe a afirmação da singularidade e da pertença-a-si. Como posso, por exemplo, ser livre, se acabo por ter de me ligar a uma constituição, a uma pátria, a uma lei, e jurar «entregar-me de corpo e alma» ao meu povo? Como posso ser próprio se as minhas capacidades só se podem desenvolver até ao ponto em que não perturbem a harmonia da sociedade» (Weitling)⁶⁹

O crepúsculo dos povos e da humanidade será o advento da *minha* aurora.

Escuta! Agora mesmo, enquanto eu escrevo, os sinos começam a tocar para anunciar ao dia que aí vem a festa dos mil anos da nossa querida Alemanha! Pois não toquem para a sua festa fúnebre! O vosso som é solene, como se a vossa língua fosse movida pela intuição de estar a acompanhar um morto. O povo alemão e os povos da Alemanha têm uma história de mil anos atrás de si: que vida longa! Descansai em paz, para nunca mais acordar, para que fiquem livres todos aqueles que durante tanto tempo tivestes agrilhoados! — O *povo* morreu. — Viva *eu*!

Ah, meu povo alemão tão martirizado! Qual foi o teu tormento? Foi o tormento de uma ideia que não encontrou um corpo, o tormento de um espírito espectral que desfaz em nada a cada canto do galo e mesmo assim anseia por redenção e realidade. Também em mim viveste durante muito tempo, minha querida ideia, meu querido espectro! Já quase imaginava ter encontrado a palavra para a tua libertação, e os ossos para o espírito errante: e agora ouço soar os sinos que te levarão ao destino eterno, e com eles esvai-se a última esperança, sussurra o último amor, e eu deixo a casa desolada dos mortos e regresso à dos vivos:

Pois só quem está vivo tem razão[†].

Adeus, sonho de tantos milhões, adeus, tirano milenar dos teus filhos! Amigos, váis a enterrar, e em breve os teus irmãos, os povos, te seguirão. E quando isso acontecer, toda a humanidade estará enterrada, e eu serei eu próprio, o herdeiro que ri!

69 Cf. Wilhelm Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit* [Garantias da harmonia e da liberdade], Vitis, 1842, p. 113 segs. [A citação não é literal, nem muito exacta.]

† Possivelmente citação livre da última linha da primeira estrofe do poema de Schiller *An die Freunde* [Aos amigos]: «Und der Lebende hat recht.»

* * *

A palavra «sociedade» (*Gesellschaft*) tem a sua origem na palavra «sala» (*Sal*). Se uma sala acolhe muitas pessoas, a própria sala transforma essas pessoas numa sociedade. Elas *estão* em sociedade e constituem quando muito uma sociedade de salão, se usarem as formas tradicionais da conversa de salão. As *relações* reais que se estabelecem devem ser vistas como independentes da sociedade, podendo acontecer ou não, sem que isso altere a natureza daquilo a que chamamos sociedade. As pessoas que se encontram na sala formam uma sociedade, mesmo ficando mudas ou servindo-se apenas de fórmulas de cortesia ocas. As relações definem-se pela reciprocidade, são a acção 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 facto 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 acção, mas por acção de um terceiro, que faz de nós duas pessoas em sociedade; é este terceiro que produz ou gera a sociedade.

O mesmo se passa com uma sociedade prisional (ou em convivência de prisão: formada por aqueles que vivem juntos numa prisão). Neste caso temos uma terceira coisa de conteúdo mais rico que o da sala, que era apenas um lugar. A prisão não é apenas um lugar, mas um lugar com uma relação precisa com aqueles que o habitam: só é prisão por se destinar a prisioneiros, sem os quais seria apenas mais um edifício. Quem é que confere uma marca de comunidade àqueles que aí se encontram reunidos? A prisão, evidentemente, já que eles só são prisioneiros devido à prisão. Quem é que determina então o *modo de vida* da sociedade prisional? A prisão! E quem determina as suas relações? Será também a prisão? Não esqueçamos que eles, enquanto prisioneiros, só podem entrar em relações na medida em que as leis da prisão o permitem; mas o que não pode ser obra da prisão são as relações que *eles próprios* estabelecem, eu contigo, por exemplo; pelo contrário, ela tem de ser concebida para evitar esse tipo de relações egoístas, puramente pessoais (que só assim serão verdadeiramente relações entre mim e ti). A função de uma prisão é fazer com que nós, *em conjunto*, desempenhemos uma tarefa, trabalhemos como uma máquina, ponhamos qualquer coisa em acção. Mas a prisão é posta em perigo se eu esquecer que sou prisioneiro e entrar em relação contigo, que também esqueces essa condição: tal coisa não só não pode acontecer, como nem sequer é permitida. Por isso, a santíssima e moralíssima Câmara francesa decidiu introduzir o «regime celular isolado», e outras santas instituições farão o mesmo, para cortar pela raiz as «relações desmoralizadoras». O regime prisional é uma coisa estabelecida e sagrada, e não pode haver tentativas de o pôr em causa. A menor contestação

é punida, tal como toda a revolta contra aqueles objectos sagrados que prendem o homem e de que ele é prisioneiro.

À semelhança da sala, também a prisão institui uma sociedade, um lugar de camaradagem, uma comunidade (por exemplo, comunidade de trabalho), mas não *relações*, não reciprocidade, não uma *associação*. Pelo contrário: na prisão, toda a associação é suspeita de «conspiração» que, em condições favoráveis, pode germinar e dar frutos.

Mas na prisão não se entra geralmente de livre vontade, nem se fica lá de livre vontade; ela alimenta, pelo contrário, um desejo egoísta de liberdade. Por isso, é evidente que aqui as relações pessoais se desenvolvem em hostilidade contra a sociedade prisional e tendem para a dissolução dessa sociedade, da detenção em comum.

Voltemo-nos então para aquelas comunidades em que, pelo menos aparentemente, gostamos de estar e ficar, sem as querer pôr em perigo com os nossos instintos egoístas.

A *família* é um primeiro exemplo de comunidades desse tipo. Os pais, os esposos, os filhos, os irmãos constituem um todo ou uma família, que ainda se pode alargar se lhe juntarmos outros parentes. A família só constitui uma verdadeira comunidade se a lei da família, a *pietas* ou o amor familiar, for observada pelos seus membros. Um filho para quem os pais e os irmãos se tornaram indiferentes *deixa de ser* filho; uma filiação que não seja demonstrada de forma activa não tem maior significado do que a ligação, há muito desaparecida, do filho à mãe pelo cordão umbilical. Esta ligação física que vivemos é um facto que não pode ser desfeito, e por isso seremos sempre filhos de uma determinada mãe e irmãos dos seus outros filhos; mas só um amor filial durável, num espírito de família, pode garantir uma relação continuada. Os indivíduos só são plenamente membros de uma família se virem a *conservação* dessa família como um dever seu; só sendo *conservadores* se afastam de qualquer dúvida em relação à sua base, a família. Uma coisa tem de ser intocável e sagrada para todos os membros de uma família, a própria família, ou melhor, a *pietas*, o amor familiar. A família tem de *subsistir*: esta é uma verdade incontestável para todos os seus membros, enquanto não forem contaminados pelo egoísmo hostil à família. Numa palavra: se a família é sagrada, nenhum dos seus membros se pode afastar dela, sob pena de ser considerado por ela como «criminoso». Nunca poderá ter interesses hostis à família, por exemplo um casamento não desejado por ela: quem faz tais coisas «desonra» a família. «envergonha-a», etc.

Se o instinto egoísta não é suficientemente forte num indivíduo, ele acomodar-se-á e fará um casamento que convém às exigências da família, seguirá uma carreira à altura da posição da família, em suma, «honra a família a que pertence».

Se, pelo contrário, o fogo do egoísmo correr com força nas suas veias, ele escolherá ser visto pela família como «criminoso» e não seguir as suas leis.

Qual destas coisas me interessa mais, o bem da família ou o meu? Em muitos casos, os dois conviverão pacificamente, e as vantagens da família serão também :

mínhas, e vice-versa. Nesses casos, é difícil decidir se eu penso de forma *egoísta* ou *altruísta*, e talvez eu me sinta lisonjeado com o meu desinteresse altruísta. Mas chegará o dia em que um «ou...ou» me fará tremer, em que estarei prestes a desonrar a minha árvore genealógica e a rejeitar pais, irmãos e parentes. E agora? Agora é que vamos ver o que eu penso, lá bem no fundo do meu coração; agora ficará claro se alguma vez o amor familiar falou mais alto que o egoísmo, agora o egoísta não poderá continuar a esconder-se por detrás da máscara do altruísmo. Um desejo começa a crescer na minha alma, e de hora a hora vai-se tornando uma paixão. Quem é que pensa logo que o mais incipiente pensamento contra o espírito familiar, a *pietas*, pode implicar um crime contra ela, quem é que tem plena consciência disso logo nos primeiros instantes? É o que se passa com Julieta, no *Romeu e Julieta* de Shakespeare. A paixão intensa acaba por se tornar incontrollável e mina o edifício do amor familiar. Certamente direis que a família expulsa do seu seio, por obstinação, os seus membros dotados de vontade própria, que dão mais ouvidos às suas paixões do que ao amor familiar. Os bons dos protestantes usaram, com muito êxito, dos mesmos pretextos contra os católicos, e até acreditaram neles. Mas trata-se apenas de uma justificação para alijar as culpas, e mais nada. Os católicos insistiam na importância do vínculo à Igreja, e só expulsavam os hereges porque estes não consideravam esse vínculo suficientemente importante para lhe sacrificarem as suas convicções; os primeiros agarravam-se a esse vínculo porque ele — a Igreja católica, isto é, comum e unida — era sagrado para eles; os segundos, pelo contrário, relegavam o vínculo para segundo plano. É o que acontece com quem renega o amor familiar. Esses não são expulsos, mas expulsam-se a si próprios ao considerarem mais importante a sua paixão e a sua vontade própria do que o vínculo familiar.

Mas acontece que por vezes um desejo arde num coração menos passional e voluntarista, como o de Julieta. O seu espírito conciliador leva-a a *sacrificar-se* pela concórdia familiar. Poderia dizer-se que também aqui domina o egoísmo, pois essa decisão vem do sentimento daquela que cede, e o faz porque se sente mais satisfeita pela unidade da família do que pela realização do seu desejo. Pode ser. Mas, e se houvesse um sinal certo de que o egoísmo foi sacrificado ao amor familiar? E se o desejo que se dirigia contra a paz familiar continuasse a estar presente, mesmo depois de ter sido sacrificado, pelo menos na memória de uma «vítima» de um laço sagrado? E se aquela que cedeu tivesse consciência de ter deixado por satisfazer a sua vontade própria, submetendo-se humildemente a uma força superior? Submetendo-se e sacrificando-se, porque a superstição do amor familiar tinha exercido sobre ela o seu poder!

De um lado, o egoísmo venceu; do outro, o amor familiar, e o coração egoísta sangra — de um lado, a força do egoísmo, do outro, a sua fraqueza. Mas os fracos — isso sabemos-lo há muito tempo — são os altruístas. Destes seus membros fracos

ocupa-se a família, porque eles lhe *pertencem*, são os familiares, não pertencem a si próprios e não cuidam de si próprios. Esta fraqueza merece o louvor de Hegel[†], por exemplo quando propõe que, na altura do casamento dos filhos, a escolha seja deixada aos pais.

Sendo uma comunidade sagrada a que o indivíduo deve obediência, à família cabe também a função de juiz, e um desses «tribunais de família» é descrito, por exemplo, no romance *Cabanis*, de Willibald Alexis*. Nesta história, o pai expulsa da família o filho desobediente, mandando-o para o serviço militar, e purifica com esta punição a honra manchada da família. A mais radical forma de responsabilidade familiar é a do direito chinês, segundo o qual toda a família tem de pagar pela culpa de um dos seus membros.

Hoje em dia, porém, o poder da família não é, em geral, suficiente para castigar seriamente os revoltados (o Estado protege quase sempre, mesmo nos casos em que se pretende negar uma herança). O autor de delitos contra a família refugia-se no Estado e é livre, tal como aquele que comete crimes contra o Estado e foge para a América deixa de estar ao alcance das sanções do seu Estado. Ele, que manchou a honra da família, o filho desnaturado, é protegido contra as sanções da família porque o Estado, agora seu patrono, retira à família o seu carácter «sagrado» e o profana ao decretar que ele era apenas... «vingança»: impede o castigo, esse direito sagrado da família. Perante a sua «santidade», a da família, que se lhe subordina, empalidece e vê-se dessacralizada de cada vez que entra em conflito com aquela instância ainda mais sagrada. Se não houver conflito, o Estado aceita a pequena santidade da família; mas, em caso contrário, vai até ao ponto de incitar ao crime contra a família, ao impor, por exemplo, ao filho que recuse obediência aos pais se eles o quiserem levar a cometer um crime contra o Estado.

O egoísta quebrou então os laços familiares e encontrou no Estado um patrono contra o espírito familiar gravemente ofendido. Mas aonde é que isso o leva? Directamente a uma nova *sociedade*, onde esperam pelo seu egoísmo exactamente as mesmas armadilhas e teias a que acaba de escapar. Pois o Estado é também uma sociedade, não uma associação, é uma *família* alargada (fala-se de «pai da pátria», «mãe do povo», «filhos do país», etc.).

* * *

Aquilo a que se chama Estado é um entrançado e uma rede de dependências e adesões, é qualquer coisa da ordem da *pertença*, uma coesão, no âmbito da qual os

† Vd., por exemplo, *Elementos da Filosofia do Direito*, § 162.

membros se adaptam uns aos outros, ou seja, dependem uns dos outros: o Estado é a *ordem* dessa *dependência*. Imaginemos que o rei, cuja autoridade concede autoridade a todos, até ao nível do esbirro, desaparecia; nesse caso, todos aqueles em quem o sentido da ordem continuasse desperto manteriam a ordem contra a desordem da bestialidade. E se a desordem vencesse, o Estado desapareceria.

Mas estará esta ideia do amor — adaptarmo-nos uns aos outros, ligados e dependentes — verdadeiramente em condições de nos conquistar? Se assim fosse, o Estado seria a realização do *amor*, e cada um existiria e viveria para os outros. A aceitação do sentido da ordem não faz perder o sentido de si, a vontade individual? Não nos contentaremos então se a força impuser a ordem, isto é, que ninguém «se chegue de mais» ao outro, para que o *rebanho* possa ser conduzido e disposto de forma conveniente? Assim, tudo estará na «melhor ordem», e essa ordem chama-se... Estado.

As nossas sociedades e os nossos Estados *são* sem que nós os *façamos*, estão unidos sem que nós o estejamos, são predestinados e existem ou têm uma *existência* própria e independente, constituem, contra nós, egoístas, o irredutível estado de coisas vigente. A luta que hoje se trava no mundo dirige-se, como se diz, contra o «estado de coisas vigente». Mas geralmente entende-se isto de forma errada, como se o que agora existe tivesse apenas de ser trocado por outra coisa melhor. Mas a guerra deveria ser declarada ao próprio existir desse estado de coisas, ou seja, ao Estado (*status*), não a um determinado Estado nem ao estado actual do Estado; o que se tem em vista não é um outro Estado (por exemplo, um «Estado popular»), mas a *associação* que ele representa, a união, sempre fluida, de todos os elementos existentes. Um Estado existe sem que eu tenha de fazer nada por isso: eu nasço nele, cresço nele, tenho os meus deveres para com ele e tenho de lhe «prestar homenagem». Por sua vez, o Estado recebe-me na sua «graça» e eu vivo dela. Assim, a existência autónoma do Estado fundamenta a minha dependência, a sua «naturalidade», o seu organismo, exigem que a minha natureza não cresça livremente, mas se lhe ajuste. Para que ele se possa 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, propriedade privada), a venerar uma autoridade, divina e terrena, etc.; em suma, ensina-me a ser *irrepreensível*, exigindo com isso que eu «sacrifique» a minha singularidade própria a algo de «sagrado» (e muitas coisas podem ser sagradas, por exemplo a propriedade, a vida dos outros, etc.). Nisso consiste o tipo de cultura e formação que o Estado me pode dar: educa-me para eu ser uma «ferramenta útil», um «membro útil da sociedade».

Todo o Estado tem de fazer isso, tanto o popular como o absolutista ou constitucional. Tem de fazê-lo enquanto nós continuarmos a insistir no erro de que ele é um *eu*, o que o autoriza a atribuir a si próprio o nome de uma «pessoa moral, mística ou estatal». É esta pele de leão do eu que Eu, que sou verdadeiramente eu, tenho de

arrancar a esse imponente comedor de cardos. Em quantos roubos, de toda a espécie, não tive eu de consentir ao longo da história do mundo, concedendo a Sol, Lua, estrelas, gatos e crocodilos a honra de passarem por eus; depois veio Jeová, Alá e Nosso Senhor e ofereci-lhes também o presente do eu; e vieram famílias, tribos, povos e por fim até a humanidade, e todos foram honrados com o nome de eus; e veio o Estado, a Igreja, com a pretensão de serem eus, e eu deixei-me ficar calmamente a olhar. Não admira que aparecesse sempre um eu real para me dizer na cara que não era o meu *tu*, mas o meu próprio *Eu*. Se o filho do Homem por excelência o tinha feito, por que é que *um* filho do homem o não havia de fazer? E assim fui vendo sempre o meu Eu acima de mim e fora de mim, sem nunca conseguir chegar verdadeiramente a mim.

Nunca acreditava em mim, nunca acreditava no meu presente e via-se apenas no futuro. O rapaz acredita que só mais tarde, quando for homem, será um autêntico eu, um sujeito às direitas; e o homem pensa que só no além será alguém. E, para chegarmos mais perto da realidade, também hoje os melhores se dizem uns aos outros que é preciso absorver em si um Estado, um povo, a humanidade e sei lá quê para ser um verdadeiro eu, um «cidadão livre», um «cidadão do Estado», «um homem livre e verdadeiro»; também eles vêem a verdade e a realidade de mim na assimilação de um eu estranho e na minha entrega a ele. E que eu é esse? É um eu que não eu nem tu, mas um eu *imaginário*, um espectro.

Enquanto na Idade Média a Igreja podia suportar a existência de uma diversidade de Estados no seu seio, depois da Reforma, e sobretudo depois da Guerra dos Trinta Anos, foram os Estados que aprenderam a tolerar muitas igrejas (confissões) sob a mesma coroa. Mas todos os Estados são religiosos, nomeadamente «cristãos», e vêem como sua missão obrigar os indisciplinados, os «egoístas», a acomodar-se sob o jugo da antinatureza, ou seja, cristianizá-los. Todas as instituições do Estado cristão têm como finalidade a *cristianização do povo*. Assim, o tribunal tem a função de obrigar as pessoas a obedecerem à justiça, a escola a de as obrigar à formação do espírito, em suma, a finalidade de proteger os que agem cristãmente contra os que agem de forma não cristã, de levar ao *poder* e tornar *poderosas* as formas de acção cristãs. Entre os meios utilizados para alcançar esse fim o Estado contou com a Igreja, exigindo de cada um... uma determinada religião. Dupin* dizia há pouco tempo contra os clérigos: «O ensino e a educação são responsabilidades do Estado.»

Da responsabilidade do Estado é, aliás, tudo aquilo que tem a ver com o princípio da moralidade. É por isso que o Estado chinês se imiscui tanto na vida das famílias, e nesse país não se é nada se não se for um bom filho dos seus pais. Mas também entre nós as questões da família são questões do Estado; a diferença está em que o nosso Estado tem confiança nas famílias e por isso não precisa de as sujeitar a vigilância

rígida; os laços matrimoniais permitem-lhe manter a família unida, e sem ele estes laços não podem ser desfeitos.

Mas o facto de o Estado me fazer responsável pelos meus princípios e de me exigir alguns poderia levar-me a perguntar: O que é que ele tem a ver com as minhas «obsessões» (princípios)? Muito, porque ele é... o *princípio dominante*. Geralmente pensa-se que na questão do divórcio, e em geral no que se refere ao direito de família, o problema é o da oposição entre o direito civil e o eclesiástico. Mas a questão é, na verdade, a de saber se uma instância sagrada deve dominar os homens, chame-se ela fé ou lei moral (moralidade). O Estado comporta-se hoje como dominador, exactamente como antes a Igreja. Esta assenta na devoção, aquele na moralidade.

Fala-se por vezes da tolerância, da liberdade concedida às diversas tendências opostas, etc., e vê-se nisso uma marca dos Estados civilizados. Alguns são, de facto, suficientemente fortes para assistirem às mais tumultuosas manifestações, enquanto outros encarregam os seus esbirros de perseguir os fumadores de cachimbo. Mas, para um Estado como para o outro, o jogo dos indivíduos entre si, a sua azáfama e o seu vai-e-vem, as suas vidas quotidianas, são pura *contingência*, que ele deixa ao arbítrio dos indivíduos, porque não saberia o que fazer com isso. É claro que alguns Estados ainda perdem tempo a apanhar mosquitos e a engolir camelos[†], enquanto outros se mostram mais hábeis. Nestes, os indivíduos são «mais livres» porque menos importunados. Mas livre, *eu* não o sou em *nenhum* Estado. A sempre louvada tolerância dos Estados é apenas um tolerar dos «inofensivos» e «inócuos», é apenas uma elevação acima do sentido de maior mesquinhez, apenas um despotismo mais estimável, mais grandioso, mais senhor de si. Um certo Estado pareceu, durante algum tempo, querer manter-se bastante acima das lutas *literárias*, que puderam desenrolar-se de forma muito acesa; a Inglaterra está acima da *confusão do povo* e... do tabaco. Mas aí da literatura que atacar directamente o Estado, aí da agitação popular que «faça perigar» o Estado! Naquele primeiro Estado sonha-se com uma «ciência livre», em Inglaterra com uma «vida livre para o povo».

O Estado deixa os indivíduos *jogar* livremente, mas não meter-se *a sério* nas coisas e esquecê-lo. O homem não pode ter relações *espontâneas* com os outros homens, sem «vigilância e mediação a partir de cima». Eu não posso fazer tudo o que sou capaz de fazer, mas apenas aquilo que o Estado permite, não posso valorizar as *minhas* ideias, nem o *meu* trabalho, nada que seja meu.

O Estado tem sempre uma única finalidade: limitar o indivíduo, refreá-lo, subordiná-lo, fazer dele súbdito de uma qualquer *ideia geral*; só dura enquanto o indivíduo não for tudo em tudo, e é apenas a mais marcada expressão da *limitação do meu eu*, da minha limitação e da minha escravidão. Nunca um Estado tem como objectivo

† Alusão a *Mateus* 23, 24.

permitir a actividade livre de cada individuo, mas sempre aquelas que estão ligadas aos *interesses do Estado*. E também nada de *comum* pode nascer dele, do mesmo modo que um tecido não pode ser visto como o trabalho comum de todas as partes de uma máquina; trata-se antes do trabalho de toda a máquina como uma unidade, um *trabalho mecânico*. A forma como as coisas acontecem com a *máquina do Estado* é semelhante; é ela que faz mover as engrenagens de cada um dos espíritos em particular, mas nenhum deles pode seguir o seu próprio impulso. O Estado procura travar toda a actividade livre, através da sua censura, da sua vigilância, da sua polícia, e toma isso como seu dever, que é na verdade um dever que lhe é ditado pelo seu instinto de conservação. O Estado quer fazer alguma coisa dos homens, e é por isso que nele só vivem homens *fabricados*; todo aquele que quiser ser ele próprio é seu inimigo, e não vale nada. Este «não vale nada» significa que o Estado não encontra utilidade para ele, não lhe confia nenhuma posição, nenhum posto, nenhum negócio, etc.

Edgar Bauer*⁷⁰ sonha nas suas *Liberale Bestrebungen* [Aspirações Liberais] (II, 50) com um «governo que, nascido do povo, nunca poderá situar-se em oposição a ele»⁷¹. É certo que ele próprio reconsidera (p. 69) sobre a palavra «governo»: «Na república não há governo, mas apenas poder executivo. Um poder que emana exclusivamente do povo, que não tem poder próprio, princípios próprios, funcionários próprios face ao povo, mas tem no único poder de Estado superior, no povo, a sua fundamentação, a fonte do seu poder e dos seus princípios. O conceito de governo não se aplica, assim, ao Estado popular.» Mas isso não muda as coisas. Aquilo que «emana, é fundamentado, nasce», torna-se «autónomo» e entra logo em oposição, como uma criança desligada do ventre materno. Se não fosse autonomia e oposição, um governo não seria nada.

«No Estado livre não há governo, etc.» (p. 94). Isto quer dizer que o povo, quando é *soberano*, não se deixa dirigir por um poder superior. Mas serão as coisas diferentes na monarquia absolutista? Existe aí para o *soberano* um governo acima dele? *Acima* do soberano, quer ele se chame príncipe ou povo, não há nunca um governo, isso é óbvio. Mas acima de *mim* haverá sempre um governo em cada «Estado», tanto no absolutista como no republicano ou «livre». A *minha* posição é tão má num como no outro.

A república em nada é diferente da... monarquia absolutista, pois não importa se o monarca se chama príncipe ou povo, já que ambos são uma «majestade». É precisamente o constitucionalismo que mostra que ninguém é ou pode ser apenas um instrumento. Os ministros dominam o seu senhor, o príncipe, os deputados dominam o seu, o povo. Aqui, ao menos os *partidos* já são livres, nomeadamente o partido dos funcionários (o chamado Partido Popular). O príncipe tem de aceitar a vontade

70 Sobre o que se segue pode dizer-se o que já se referiu na nota final ao capítulo sobre o liberalismo humanista, isto é, que foi também escrito depois da publicação do livro citado.

71 Edgar Bauer, *Die liberalen Bestrebungen in Deutschland*. Tomo 1-2. Zurich e Winterthur, 1843.

dos ministros, e o povo dança ao som do apito das Câmaras. O constitucionalismo foi mais longe que a república, porque é o *Estado* em vias de *dissolução*.

Edgar Bauer nega (p. 56) que no Estado constitucional o povo seja uma «personalidade». Sê-lo-á na república? Ora, no Estado constitucional o povo é *partido*, e um partido é sem dúvida uma «personalidade», se quisermos falar de uma pessoa «pública» e moral em geral. Mas a questão é outra: uma pessoa moral, chame-se ela partido popular ou povo ou também «o senhor», de modo nenhum é uma pessoa, mas sim um fantasma.

E Edgar Bauer continua (p. 69): «A tutela é o que caracteriza um governo.» Mas ainda mais um povo e um «Estado popular»: ela é característica de toda a *dominação*. Um Estado popular que «reuna em si a totalidade dos poderes», o «senhor absoluto», não pode permitir que eu tenha poder. E que quimera, a de não querer já chamar «servidores, instrumentos» aos «funcionários do povo», porque eles «executam a vontade legal, livre e racional, do povo» (p. 73)! E. Bauer diz (p. 74): «A unidade do Estado só pode ser alcançada se todos os funcionários se subordinarem aos pontos de vista do governo»; mas o seu Estado do povo tem de ter também «unidade». Como é que poderia faltar aí a subordinação, a subordinação à vontade do povo?

«No Estado constitucional, todo o edifício governamental assenta, em última análise, no regente e nas suas *ideias*» (*ibid.*, p. 130). E serão as coisas diferentes no «Estado do povo»? Não sou eu também aí governado pelas *ideias* do povo, e que diferença me faz *a mim* ser mantido na dependência das ideias do príncipe ou nas do povo, da chamada «opinião pública»? Se a dependência significar «relação religiosa», como nota correctamente E. Bauer, então no Estado do povo este é *para mim* o poder supremo, a «majestade» (pois na «majestade» têm Deus e o príncipe a sua verdadeira essência), com a qual eu entro numa relação de tipo religioso. Tal como o regente soberano, também o povo soberano está acima de todas as *leis*. Toda a construção do pensamento de E. Bauer tende para uma *mudança de senhor*. Em vez de querer libertar o *povo*, deveria ter pensado na única liberdade realizável, a sua própria.

No Estado constitucional, o *absolutismo* entrou finalmente em conflito consigo próprio, uma vez que foi partido ao meio, em duas metades: quer o governo, quer o povo pretendem ser absolutos. Estes dois absolutos têm de entrar em conflito.

Edgar Bauer insurge-se contra a ideia de que o regente recebe o poder por *nascimento*, por obra do *acaso*. Mas quando «o povo se tiver tornado o único poder do Estado» (p. 132), não teremos *nós* também nele um senhor por obra do *acaso*? Que é então o povo? O povo sempre foi o *corpo* do governo: há muitos sob o mesmo chapéu (o chapéu do príncipe) ou muitos sob uma constituição. E a constituição é... o príncipe. Príncipes e povos manter-se-ão enquanto não se *confundirem* um com o outro. Se uma constituição abarcar variados «povos», por exemplo na antiga monarquia persa e hoje,

esses «povos» são considerados apenas «províncias». Para mim, o povo é sem dúvida um poder do acaso, uma força da natureza, um inimigo que tenho de vencer.

Que devemos entender por povo «organizado» (*ibid.*, p. 132)? Um povo que «já não tem governo», que se governa a si próprio. Um povo em que nenhum eu se destaca, um povo organizado com base no ostracismo. É banindo os eus, pelo ostracismo, que um povo se pode tornar senhor de si.

Se falardes do povo tereis de falar do príncipe, pois o povo, se quiser ser sujeito e fazer história, tem de ter, como tudo o que age, uma *cabeça*, o seu «cabecilha». Weitling apresenta esta ideia na forma do seu «trio»⁷², e Proudhon escreve: «Une société, pour ainsi dire, acéphale, ne peut vivre.»⁷³

Actualmente, está-se sempre a lembrar a *vox populi*, e a «opinião pública», diz-se, deve reinar sobre os príncipes. É certo que a *vox populi* é ao mesmo tempo *vox dei*, mas servirão as duas para alguma coisa? E não é a *vox principis* também *vox dei*?

Convém, neste contexto, lembrar os «nacionais». Pedir aos trinta e oito Estados alemães que ajam como *uma nação* só pode ser comparado ao desejo insensato de que trinta e oito enxames, guiados por trinta e oito abelhas-mestras, se juntem e formem um único enxame. *Abelhas* são todas elas; mas quem se une e se pode unir não são as abelhas enquanto abelhas, mas apenas as abelhas *súbditas*, ligadas às rainhas que *dominam*. As abelhas, como os povos, não têm vontade, ambos são guiados pelo *instinto* da rainha.

Se se lembrasse às abelhas o seu ser-abelha, qualidade à luz da qual todas são iguais, estaria a fazer-se o mesmo que agora se faz de forma tão intempestiva ao lembrar aos alemães a sua germanidade. A germanidade tem paralelos com o ser-abelha pelo facto de que a ambos é inerente a necessidade da divisão e da separação, sem que isso os leve à separação definitiva, em que a separação encontraria o seu fim na sua própria realização: falo aqui da separação do homem em relação ao homem. A germanidade divide-se, é certo, em vários povos e estirpes, ou seja, colmeias, mas o indivíduo que possui essa qualidade de ser alemão é ainda tão impotente como a abelha isolada. E apesar disso só os indivíduos isolados podem unir-se em associações, e todas as alianças e uniões de povos são combinações mecânicas, porque aqueles que se associam, pelo menos se forem os «povos», *não têm vontade*. Só a última separação acaba com a própria separação e se transforma em associação.

Ora, os nacionais esforçam-se por construir a unidade abstracta, sem vida, à maneira das abelhas; mas os eus próprios lutarão pela unidade que desejam, a da associação. A característica de todos os desejos reaccionários é a de quererem construir algo de

72 Wilhelm Weitling, *Gavantien der Harmonie und Freiheit*. Vivis, 1842, pp. 151 seg.

73 *De la création de l'ordre dans l'humanité ou Principes d'organisation politique*. Paris/Besançon, 1845, p. 485. [Em francês no original.]

universal, abstracto, um *conceito* vazio e sem vida, enquanto os eus próprios procuram libertar o que é individual, vigoroso e cheio de vida, da tralha das generalidades. Os reaccionários gostariam de fazer emergir da terra um *povo*, uma *nação*; os eus próprios só se vêem a si. No essencial, os esforços que hoje estão na ordem do dia, nomeadamente a reconstituição dos direitos regionais, das antigas divisões em linhagens (Francos, Bávaros, etc., o Lausitz*, etc.) e a reconstituição da unidade nacional, coincidem. Mas os Alemães só se entenderão, isto é, só se *unirão*, quando acabarem com a sua natureza de abelhas e deitarem abaixo todas as colmeias. Por outras palavras — quando forem mais do que Alemães. Só então poderão fundar uma «associação dos Alemães». Não é à nacionalidade, não é ao útero materno que eles devem querer regressar para renascerem: cada um deve regressar a *si próprio*. Que coisa mais ridícula e sentimental, quando um Alemão estende a mão a outro e, com um frémito sagrado, lha aperta porque «também ele é Alemão»! E, sendo Alemão, é um homem às direitas! Mas isto ainda será visto como comovente enquanto se sonhar com «fraternidades», ou seja, enquanto as pessoas forem dominadas por uma «*mentalidade de família*». Os nacionais, que aspiram a uma grande *família de Alemães*, não se conseguem libertar da superstição do «amor familiar», da «fraternidade» ou do «sentimento filial», ou, como dizem outras fórmulas piedosas e sentimentais, do *espírito de família*.

Os chamados nacionais deveriam, aliás, conhecer-se melhor a si mesmos para cortarem as ligações aos pangermanistas sentimentais. Pois a união para fins e interesses materiais, que eles reclamam dos Alemães, não leva a outra coisa que não seja uma associação voluntária. Carrière* exclama, no seu entusiasmo: «Os caminhos de ferro são, para o olhar que vê mais longe, a via para uma *vida do povo* como nunca se viu em lugar algum com esta importância.»⁷⁴ E tem razão, porque será uma vida do povo como nunca se viu, porque... não é vida do povo nenhuma. Carrière contradiz-se a si próprio mais adiante, quando escreve (p. 10): «O puro humanitarismo ou a humanidade não podem ser melhor representados do que através de um povo que realiza a sua missão.» A única coisa que isso pode representar é o nacionalismo populista (*Volkstümlichkeit*). «A universalidade difusa é inferior à figura fechada em si mesma, que é uma totalidade e vive como membro activo do autenticamente universal, do que é organizado.» Mas o povo é que é a «universalidade difusa», e o indivíduo a «figura fechada em si mesma».

O carácter impessoal daquilo a que se chama «povo, nação» torna-se também evidente no facto de um povo, quando quer manifestar o melhor que pode o seu eu, colocar à sua cabeça um soberano *sem vontade*. A alternativa em que se encontra é: ou

74 Moritz Carrière, *Der Kölner Dom als freie deutsche Kirche. Gedanken über Nationalität. Kunst und Religion beim Wiederbeginn des Bauens* [A catedral de Colónia como igreja alemã livre. Pensamentos sobre nacionalidade, arte e religião, por ocasião do retomar das obras]. Stuttgart, 1843, pp. 3-4.

se submete a um príncipe que só pensa na realização de *si próprio* e dos *seus interesses individuais* — e, nesse caso, não reconhece no «senhor absoluto» a sua própria vontade, a chamada vontade popular —, ou coloca no trono um príncipe que não afirma *nenhuma vontade própria* — e então terá um príncipe *sem vontade*, cujo lugar poderia igualmente ser preenchido por um qualquer mecanismo bem regulado. Assim, basta levar a análise apenas um pouco mais adiante para nos apercebermos de que o eu do povo é uma força impessoal, «espiritual» — a lei. O eu do povo que daqui resulta é... um fantasma, não um eu. Eu só sou eu se me fizer a mim próprio, ou seja, se não for um outro a fazer-me, se eu for a minha própria obra. Mas, que se passa com aquele eu do povo? É o *acaso* que o põe nas mãos do povo, é o acaso que lhe dá este ou aquele senhor, razões de acaso explicam a eleição de um determinado soberano: este não é um produto seu, do povo «soberano», como eu sou produto *meu*. Imagina que alguém te queria fazer ver que tu não és o teu eu, que fulano ou beltrano é que são esse teu eu! Mas é isso o que acontece com o povo, e é bem feito. Porque o povo tem tão pouco um eu como os onze planetas, todos juntos, têm um *eu*, apesar de todos girarem à volta de um *centro*.

É muito significativa a opinião de Bailly sobre a mentalidade de escravo que se assume perante o povo soberano ou perante o príncipe. «Eu deixo de ter razão particular», diz ele, «quando a razão universal se manifesta. A minha primeira lei era a vontade da nação: a partir do momento em que ela se unificou, eu deixei de conhecer outra coisa que não fosse a sua vontade soberana.»⁷⁵ Diz que não tem «razão particular», mas afinal é essa razão particular que tudo produz. O mesmo zelo se encontra nas palavras de Mirabeau: «Nenhuma força deste mundo tem o *direito* de dizer aos representantes da nação: eu quero!»⁷⁶

Tal como aconteceu entre os Gregos, pretende-se agora fazer do homem um *zōon politikón*, um cidadão ou homem da *polis*. Durante muito tempo, ele foi visto como «cidadão do céu». Mas o Grego degradou-se ao mesmo tempo que o seu *Estado*, e o cidadão do céu com o seu céu; nós, porém, não queremos afundar-nos com o *povo*, a nação e a nacionalidade, não queremos ser apenas homens *políticos* ou da política. A grande aspiração desde a Revolução é a «felicidade do povo»; e fazendo o povo feliz, grandioso, etc., fazem-nos a nós infelizes: a felicidade do povo é a minha infelicidade.

A conversa fiada, enfática e bem pensante, dos liberais políticos, tem um bom exemplo no escrito de Nauwerck* *Über die Teilnahme am Staate* [Sobre a participação no Estado]. O autor queixa-se dos indiferentes e dos abstencionistas, que não seriam cidadãos do Estado no pleno sentido do termo, e fala como se não se pudesse ser homem se não se participar activamente na vida do Estado, ou seja, se não se tiver

75 Cf. Edgar Bauer, *Bailly und die ersten Tage der Französischen Revolution* [Bailly e os primeiros dias da Revolução Francesa]. Charlottenburg, 1843, p. 25.

76 *Id.*, *ibid.*, p. 99.

uma actividade política. Nisso tem razão: se o Estado é visto como o «guardião» de tudo o que é humano, então não podemos ter nada de humano sem participar das actividades do Estado. Mas que prova esta opinião contra o egoísta? Nada, porque o egoísta é, para si próprio, o guardião do que é humano, e ao Estado apenas diz: «Estás a tapar-me o sol!»[†] O egoísta só revela um interesse activo pelo Estado quando este toca a sua singularidade própria. Se o erudito não tem particular interesse na situação do Estado, terá de se ocupar dele, só porque esse é o seu «mais sagrado dever»? Desde que o Estado satisfaça os seus desejos, ele não tem razão para se desviar dos seus estudos. Que se ocupem disso os outros, aqueles que, por interesse pessoal, querem mudar essa situação. O «sagrado dever» nunca levará as pessoas a reflectir sobre o Estado, tão pouco como elas se tornarão discípulas da ciência e das artes apenas por «sagrado dever». A única coisa que as pode levar a isso é o egoísmo, e este fá-lo-á logo que a situação se deteriore mais. Se mostrásseis às pessoas como o seu egoísmo estimula a sua ocupação com as coisas públicas, não precisaríeis de as exortar muito tempo; mas se apelardes ao seu amor à pátria e coisas parecidas, pregareis muito tempo a orelhas moucas em prol desse «serviço de amor». Mas uma coisa é certa: os egoístas nunca participarão na vida do Estado como vós imaginais.

Nauwerck avança com uma fórmula tipicamente liberal (p. 16): «O homem só realiza plenamente a sua vocação se sentir que é membro da humanidade e se agir enquanto tal. O indivíduo não poderá realizar a ideia do *género humano* se não se apoiar em toda a humanidade, se não retirar dela, como Anteu, a sua força.»

E na mesma página continua: «A relação do homem com a *res publica* é rebaixada pelo ideário teológico ao nível de simples questão privada, e com isso negada e anulada.»⁷⁷ Como se o ideário político fizesse outra coisa com a religião! Para ele, a religião é que é «questão privada».

Se, em vez do «dever sagrado», da «destinação do homem», da «vocação de plena humanidade» e mandamentos semelhantes, se fizesse ver às pessoas como os seus *interesses próprios* são lesados se deixarem que tudo se passe no Estado como está a acontecer, estaria a apelar-se para elas sem tiradas retóricas, como terá de acontecer no momento decisivo, quando se quiser atingir o objectivo proposto. Em vez disso, o nosso autor inimigo da teologia diz: «Se há tempo em que o *Estado* tem exigências a fazer a todos *os seus*, esse tempo é o nosso. O homem pensante vê na sua participação na teoria e na prática do Estado um *dever*, um dos mais sagrados deveres que se lhe impõem» — e conclui daqui que «é uma necessidade absoluta a participação de todos na vida do Estado.»⁷⁸

[†] Alusão ao que Diógenes terá dito a Alexandre o Grande, quando este lhe concede tudo o que quiser.

⁷⁷ Karl Nauwerck, *Über die Teilnahme am Staate*. Leipzig, 1844.

⁷⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 5.

Político é e será sempre aquele que traz o *Estado* na cabeça ou no coração ou em ambos, aquele que está obcecado pelo Estado, que tem *fé no Estado*.

«O Estado é o meio mais necessário para o pleno desenvolvimento da humanidade.»⁷⁹ Foi-o, de facto, enquanto quisemos desenvolver a humanidade; mas quando quisermos desenvolver-nos a nós próprios, ele só poderá ser para nós um entrave.

Será possível reformar e melhorar ainda o Estado e o povo? Tão pouco como a aristocracia, o clero, a Igreja, etc.: poderemos eliminá-los, destruí-los, aboli-los, mas não reformá-los. Poderei eu transformar um absurdo em coisa com sentido através de reformas, ou devo deixá-lo logo cair?

Agora, a questão já não é o *Estado* (a sua constituição, etc.), sou Eu. Com isso, todas as perguntas sobre o poder dos príncipes, a constituição, etc., caem no seu verdadeiro abismo, no nada. Eu, que sou esse nada, farei nascer de mim próprio as minhas *criações*.

* * *

Neste capítulo sobre a sociedade devemos considerar também «o partido», que ultimamente é objecto de grandes louvores.

No Estado o *partido* tem grande valor. «Partido, partido, quem é que não quer tomar partido?» Mas o indivíduo é *único*, não é membro de um partido. Junta-se a outros de livre vontade e volta a separar-se livremente. O partido não é mais que um Estado dentro do Estado, e nesse pequeno Estado de abelhas deve haver «paz», como no grande. São precisamente aqueles que mais reclamam uma *oposição* no Estado os que mais se insurgem contra qualquer divisão no partido. É a prova de que também eles só querem... um Estado. Todos os partidos se esfacelam contra os escolhidos, não do Estado, mas do único.

O que agora mais frequentemente se ouve dizer é que é preciso permanecer *fiel* ao partido; não há nada que os adeptos dos partidos mais desprezem do que um trãnsfuga. É preciso ficar com o partido nas boas e nas más horas e aceitar e defender sem reservas os seus princípios fundamentais. A situação aqui não é tão grave como nas sociedades fechadas, que obrigam os seus membros a seguir leis ou estatutos rígidos (por exemplo, as Ordens, a Companhia de Jesus, etc.). Mas o partido deixa de ser uma associação no momento em que transforma certos princípios em *obrigação*, pretendendo que eles fiquem a salvo de ataques. Esse instante é o seu acto de nascimento, e, como partido, ele é já uma *sociedade nascida*, uma associação morta, uma ideia tornada fixa. Sendo o partido do absolutismo, ele não pode querer que os seus membros duvidem da verdade

79 A citação não é de Nauwerck. (Nota do org. da ed. alemã.)

irrevogável desse princípio; só poderiam ter essa dúvida se fossem suficientemente egoístas para querer ser outra coisa fora do partido, ou seja, se fossem apartidários. Mas, sendo pessoas de partido, não podem ser apartidárias; só o poderão ser enquanto egoístas. Se fores protestante e pertenceres a este partido, só poderás justificar o protestantismo, talvez «purificá-lo», mas não rejeitá-lo; se fores cristão e pertenceres ao partido cristão, só poderás ultrapassá-lo se o teu egoísmo, isto é, o apartidarismo, te levar a isso, mas não como membro desse partido. Foram enormes os esforços dos cristãos, até Hegel e aos comunistas, para fortalecer o seu partido; insistiram em que o cristianismo deveria conter a verdade eterna, e que só era preciso encontrá-la, confirmá-la e justificá-la.

Em suma, o partido não suporta o apartidarismo, e é precisamente neste que se manifesta o egoísmo. Quero lá saber do partido! Encontrarei com certeza muitos que vão querer *associar-se* a mim sem fazer juramento sob a minha bandeira.

Aquele que passa de um partido para outro é logo insultado como «renegado». É certo que a *moralidade* exige que se seja fiel ao partido; abandoná-lo significa ficar marcado pela «infidelidade». Mas a singularidade-do-próprio não conhece o mandamento da «fidelidade, da dependência, etc.», essa singularidade permite tudo, mesmo a abjuração e a apostasia. Até os homens de moralidade se deixam conduzir inconscientemente por este princípio quando se trata de julgar alguém que se passou para o *seu* partido, e não lhes desagradá nada o proselitismo. Mas deveriam ao mesmo tempo tomar consciência de que é preciso agir de forma *imoral* para agir por iniciativa própria; no caso vertente, que é preciso quebrar a fidelidade, mesmo um juramento, para nos determinarmos a nós próprios, em vez de sermos determinados por considerações de ordem moral. Aos olhos das pessoas que têm uma conduta moral severa, um apóstata aparece sempre com cores dúbias, e não conquistará facilmente a sua confiança: traz o estigma da «infidelidade», isto é, de uma imoralidade. No homem comum este ponto de vista é quase geral; os esclarecidos caem, como sempre, na incerteza e na confusão, e, na confusão dos seus conceitos, não chegam a ter plena consciência da contradição necessariamente fundamentada no princípio da moralidade. Não se arriscam a dizer abertamente que o apóstata é imoral, porque são eles próprios que apelam à apostasia, à passagem de uma religião a outra, etc., e também não conseguem renunciar ao ponto de vista da moralidade. E afinal esta seria a melhor oportunidade para sair do domínio da moralidade.

Os eus próprios, ou os únicos, constituirão por acaso um partido? Mas, como poderiam eles ser *eus próprios* se fossem *membros* de um partido?

Ou não deveremos comprometer-nos com nenhum partido? Ao ligarmo-nos a eles e ao entrarmos no seu círculo, estabelecemos uma *associação* com eles, e ela durará enquanto o partido e o eu prosseguirem um e o mesmo objectivo. Mas se hoje eu ainda partilho da tendência do partido, amanhã posso não o fazer, e sou-lhe «infiel».

O partido não tem para mim nada de *vinculativo* (de obrigatório) e eu não o respeito; se deixar de me agradar, passo a ser-lhe hostil.

Em qualquer partido que se preze de si e da sua existência, os membros não são livres, ou melhor, não são eles próprios, e o seu egoísmo diminuirá na exacta medida em que eles sirvam os desejos do partido. A independência do partido pressupõe a dependência dos seus membros.

Nenhum partido, seja de que tipo for, pode prescindir de uma *profissão de fé*. Os seus membros têm de *acreditar* nos seus princípios, não os podem pôr em dúvida ou em questão, eles têm de ser, para os membros do partido, uma certeza indubitável. Ou seja: temos de pertencer de corpo e alma a um partido; de outro modo, não seremos verdadeiramente homens de partido, mas mais ou menos... egoístas. Se tiveres alguma dúvida em relação ao cristianismo, não serás um verdadeiro cristão, ousaste ter o «descaramento» de o questionar e de convocar o cristianismo perante a tua cadeira de juiz egoísta. Cometeste um *pecado* contra o cristianismo, que é a causa de um partido (porque não é, por exemplo, a causa dos judeus, um outro partido). Feliz de ti se não te deixares amedrontar: o teu descaramento ajuda-te a saber quem tu próprio és.

Um egoísta nunca poderia, então, tomar partido? Claro que sim, desde que não se deixe ele próprio tomar pelo partido. Para ele, o partido nunca deve ser mais do que uma *partida*: ele entra no jogo, participa.

O melhor Estado será claramente aquele que tiver os cidadãos mais leais, e quanto mais se perder o sentido do respeito pela *legalidade*, tanto mais se reduzirá a força e a bondade do Estado, esse sistema de moralidade, essa autêntica vida moral. Se desaparecerem os «bons cidadãos», desaparece também o Estado, que se dissolve na anarquia e na ilegalidade. «Respeitai a lei!», é este o cimento que sustenta a totalidade do edifício estatal. «A lei é *sagrada*, e quem a infringir é um *criminoso*.» Sem delitos não há Estado: o mundo moral — e é isso o Estado — está cheio de patifes, falsários, mentirosos, ladrões, etc. Como o Estado representa o «domínio da lei» e a sua hierarquia, o egoísta, em todos os casos em que o seu *interesse* vá contra o do Estado, só se poderá satisfazer pela via do crime.

O Estado não pode renunciar ao carácter *sagrado* das suas *leis* e as suas determinações. Assim, o indivíduo representa para o Estado tudo o que há de *ímpio* (o bárbaro, o homem natural, o «egoísta»), tal como também, antes, para a Igreja; diante do indivíduo, o Estado põe uma auréola de santo. Tomemos o exemplo da lei sobre o duelo. Dois homens que estão de acordo em pôr em risco as suas vidas por uma causa (não importa qual) são impedidos de o fazer pelo Estado: este impõe-lhes uma pena por isso. Onde é que fica então a liberdade da decisão própria? Outra é a situação quando, por exemplo na América do Norte, a sociedade determina que os intervenientes no duelo devem sofrer certas *consequências* negativas — por exemplo, a anulação do crédito

que até aí lhe foi concedido. A recusa do crédito é coisa de cada um, e se uma sociedade o quer recusar por esta ou aquela razão, o atingido não se pode queixar de restrições à sua liberdade: a sociedade, já sabemos, só faz valer a sua própria liberdade. Esta não é a punição de um pecado, não é a pena a cumprir por um *crime*. Naquele país, o duelo não é crime, mas apenas um acto contra o qual a sociedade lança mão de determinadas medidas, estatuiu uma *defesa*. O Estado, pelo contrário, apõe ao duelo o estigma de crime, ou seja, de uma injúria à sua sagrada lei: torna-o um *caso criminal*. Se aquela sociedade deixa ao indivíduo a decisão sobre se quer sujeitar-se a consequências negativas ou incómodos em resultado das suas acções, reconhecendo a sua livre decisão, já o Estado age em sentido exactamente inverso ao negar qualquer direito à decisão dos indivíduos, aceitando apenas as suas próprias decisões, a sua lei, de tal modo que quem infringir o mandamento do Estado passa a ser visto como se agisse contra os mandamentos de Deus — uma posição que a própria Igreja também defendeu. Deus é o sagrado em si e por si, e os mandamentos da Igreja e do Estado são os dessa instância sagrada, que os transmite ao mundo através dos seus ungidos e dos senhores que recebem a graça de Deus. Se a Igreja tinha os seus *pecados mortais*, o Estado tem os seus *crimes puníveis com a morte*, se aquela tinha *hereges*, este tem culpados de *alta traição*, aquela tinha *penas eclesiásticas*, este *penas criminais*, a primeira processos *inquisitoriais*, o segundo *fiscais*: em suma, num caso pecados, no outro crimes, num caso pecadores, no outro criminosos, num caso inquisição, no outro... inquisição. A santidade do Estado não cairá, como caiu a da Igreja? O temor das suas leis, o respeito da sua majestade, a humildade dos seus «súbditos» — tudo isto continuará? O seu «rosto de santo» não será um dia desfigurado?

É estultícia pedir ao poder de Estado que entre num combate leal com o indivíduo e, como se diz a propósito da liberdade de imprensa, partilhe com ele sol e vento. Se o Estado, essa ideia, quiser ser um poder dominante, terá de ser uma força superior ao indivíduo. O Estado é «sagrado» e não pode expor-se aos «ataques insolentes» de cada indivíduo. Se o Estado é «sagrado», tem de haver censura. Os liberais políticos admitem a primeira premissa, mas questionam a consequência. De qualquer modo, reconhecem ao Estado o direito de tomar medidas repressivas, pois insistem em que o Estado é *mais* que o indivíduo e exerce uma vingança legítima a que se chama uma pena.

A *pena* só tem sentido se proporcionar a remissão do pecado de ofensa a algo de *sagrado*. Se alguma coisa nos é sagrada, então a pena é merecida no caso de a ofendermos. Um homem que respeita a vida humana *porque* a considera sagrada e sente temor de lhe tocar, é certamente um homem... *religioso*.

Weitling atribui os crimes à «desordem social» e vive na esperança de que, com a implantação do comunismo, os crimes se tornarão impossíveis, uma vez que desaparecerem as tentações que os provocam — por exemplo, o dinheiro. Como, porém, a sua sociedade organizada é assim elevada à categoria de sagrada e intocável, as suas contas,

por bem intencionadas que sejam, saem furadas. Não faltaria gente que, aderindo de boca à sociedade comunista, trabalharia à socapa para a sua ruína. Weitling não vai mais longe do que falar de «remédios contra os restos naturais das doenças e das fraquezas humanas»⁸⁰, e os «remédios» anunciam sempre que se vêem os indivíduos como predestinados a uma determinada «salvação», tratando-os conseqüentemente de acordo com essa «vocação humana». O *remédio* ou a *salvação* é apenas o reverso da *pena*, a *teoria da salvação* vai a par da *teoria penal*; se esta vê numa determinada acção um pecado contra o direito, aquela toma-a por um pecado do homem *contra si próprio*, como um desvio à sua saúde moral. Mas o que está certo é que eu a veja como uma acção que *me dá ou não dá razão*, que me é favorável ou hostil, isto é, que eu a trate como minha *propriedade*, de que posso cuidar ou que posso destruir. «Crime» ou «doença» não correspondem a pontos de vista *egoístas* da questão, ou seja, a um juízo feito *a partir de mim próprio*, mas de um *outro*, quer eles ofendam o *direito*, o geral, ou a *saúde*, em parte do indivíduo (do doente), em parte do geral (da sociedade). O «crime» é tratado implacavelmente, a «doença» com «ternura sensível, piedade», etc.

Ao crime segue-se a pena. Se o crime desaparece com o sagrado, também a pena o acompanha na sua queda, porque só em relação a algo de sagrado ela faz sentido. As punições da Igreja foram abolidas. Porquê? Porque, diz-se, a maneira como alguém se comporta contra o «deus sagrado» só a ele próprio diz respeito. Mas do mesmo modo que esta pena, a *da Igreja*, desapareceu, deveriam desaparecer também todas as *penas*. Se só ao próprio diz respeito o pecado contra o chamado Deus dos homens, o mesmo acontece com o pecado contra toda a espécie de instâncias ditas sagradas. De acordo com as nossas teorias do direito penal, que tanto esforço inglório exigem actualmente para a sua «melhoria e adequação aos tempos», pretende-se *castigar* os indivíduos por esta ou aquela acção «inumana», e com isso torna-se evidente o lado aberrante dessas teorias, enforcando os pequenos ladrões e deixando em liberdade os grandes. Para os crimes contra a propriedade, há as penitenciárias, e para a «opressão do pensamento» e a repressão dos «direitos humanos naturais» apenas... reprimendas e súplicas.

O código penal só subsiste através do sagrado, e morre por si se se renunciar à pena. Hoje, toda a gente quer instituir um novo código penal, sem se dar ao trabalho de reflectir sobre a própria pena. Mas é precisamente a pena que terá de dar lugar à reparação, que, por sua vez, não pode ter como objectivo satisfazer o direito ou a justiça, mas dar-nos satisfações a *nós próprios*. Se alguém nos faz qualquer coisa que não *queremos que nos façam*, o que fazemos é quebrar a sua força para fazer valer a nossa: damos satisfação a *nós próprios* servindo-nos dele, e não caímos na loucura de querer satisfazer o direito (o fantasma). Não é o *sagrado* que tem de se defender do homem, mas o homem do homem, do mesmo modo que *Deus* já não se defende do homem,

80 Wilhelm Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit*. Vivis. 1842, p. 191.

esse Deus ao qual em tempos, e em parte ainda hoje, todos os seus «servos» ofereciam a mão para castigar o blasfemo, tal como hoje se põem à disposição do sagrado. Esta dedicação ao sagrado tem como consequência que se entreguem, sem uma participação activa e própria, os malfeitores nas mãos da polícia e dos tribunais: é uma entrega indiferente às autoridades, «que administrarão da melhor maneira o sagrado». O povo está sequioso de pôr a polícia atrás de tudo o que lhe pareça imoral, por vezes apenas menos decente, e esta fúria popular em defesa da moral protege mais a instituição policial do que o governo alguma vez o poderia fazer.

Desde sempre o egoísta se afirmou pelo crime e se riu do sagrado: a rotura com o sagrado (ou melhor, do sagrado) pode generalizar-se. Não haverá nova revolução. Mas não se ouve trovejar à distância um *crime poderoso*, radical, sem pudor, sem consciência, orgulhoso? E não vês como o céu se cala e escurece ominosamente?

* * *

Aquele que se nega a empenhar as suas forças em sociedades tão acanhadas como a família, o partido, a nação, aspira ainda e sempre a uma sociedade mais digna e julga ter encontrado na «sociedade humana» ou na «humanidade» o verdadeiro objecto do seu amor, ao qual será uma honra sacrificar-se: a partir de agora «vive para servir a humanidade».

Povo é o nome, *Estado* o espírito daquela *pessoa dominante* que desde sempre me oprimiu. Quis-se transfigurar povos e Estados alargando-lhes o significado ao de «humanidade» e «razão universal»; mas esse alargamento iria tornar a escravidão ainda mais intensa, e os filantropos e humanistas são senhores absolutos iguais aos políticos e diplomatas.

Os novos críticos indignam-se com a religião por ela colocar Deus, o divino, o moral, etc., *fora* do homem ou fazer disso algo de objectivo, contra o seu ponto de vista, que desloca *para* o homem esses sujeitos. Mas aqueles críticos não deixam de cair no erro da religião, que é o de dar ao homem uma «destinação», na medida em que também eles pretendem que o homem seja divino, humano, etc.: a moralidade, a liberdade e o humanitarismo seriam a sua essência. E, tal como antes a religião, também a política quis «educar» o homem, levá-lo à realização da sua «essência», da sua «destinação», *fazer* dele alguma coisa, nomeadamente um «autêntico homem», uma fá-lo sob a forma do «autêntico crente», a outra sob a forma do «autêntico cidadão ou súbdito». Na verdade, o resultado é o mesmo, quer se chame a essa destinação o divino ou o humano.

Sob o jugo da religião e da política, o homem encontra-se na esfera do *dever*: *deve* tornar-se isto e aquilo, deve ser assim ou assado. É com este postulado, com este

mandamento, que cada um se apresenta, não apenas diante dos outros, mas diante de si mesmo. Aqueles críticos dizem: deves ser um homem completo, livre. E com isso caem também eles na tentação de proclamar uma nova *religião*, um novo absoluto, um ideal, nomeadamente a liberdade. Os homens *devem* tornar-se livres. Nessas condições, até poderíamos ver erguer-se *missionários* da liberdade, como fez o cristianismo, enviando os seus missionários da fé, convencido de que todos estavam destinados a ser cristãos. A liberdade constituir-se-ia então, tal como até agora a fé, enquanto Igreja, a moralidade enquanto Estado, em nova *comunidade*, e faria a partir dela a mesma «propaganda». Não há nada a objectar, aliás, a que os homens se agrupem; mas então teremos de combater ainda mais todo o renascimento da velha *providência* e da educação, em suma, do princípio de *querer fazer* de nós alguma coisa, não importa se cristãos, súbditos ou homens livres.

Poderemos dizer certamente, com Feuerbach e outros, que a religião despojou o homem do humano e o relegou para um além inatingível onde ele leva uma existência própria, como algo de pessoal, como um «Deus». Mas com isso não se eliminou o erro da religião. Seria possível deixar cair a personalidade retirada ao homem, transformar Deus no divino, e ainda assim continuar na esfera do religioso, pois o religioso consiste na insatisfação com o *homem actual*, ou seja, na proposta de uma «*perfeição*» a atingir, no «homem que luta por essa perfeição»⁸¹ («Por isso, *deveis* ser perfeitos, como perfeito é vosso Pai no céu», *Mateus* 5, 48): o religioso consiste na fixação de um *ideal*, de um absoluto. A perfeição é o «bem supremo», o *finis bonorum*; o ideal de todos é o homem perfeito, autêntico, livre, etc.

Os esforços da era moderna vão no sentido de estabelecer o ideal do «homem livre». Se fosse possível encontrá-lo, teríamos uma nova... religião, porque teríamos um novo ideal, uma nova aspiração, novos tormentos, uma nova devoção, uma nova divindade, uma nova contrição.

Trata-se o ideal da «liberdade absoluta» da mesma forma disparatada com que se trataram todos os absolutos; segundo Heß*, ela deve «ser realizável na sociedade humana absoluta»⁸². Essa realização é logo a seguir designada de «vocação», e a liberdade vista como «moralidade»: vai começar o reino da «justiça» (isto é, da igualdade) e da «moralidade» (isto é, da liberdade)...

É ridículo quem, tendo companheiros de estirpe, família, nação, etc., mais não faz do que «inchar» de orgulho pelo mérito desses outros; mas também é cego aquele que

81 Bruno Bauer (sob anonimato), «Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?» [Qual é o objecto da crítica actual?], *Allgemeine Literatur-Zeitung* (Charlottenburg). N.º 8 (Julho 1844), p. 22.

82 Moses Heß, (sob anonimato), «Sozialismus und Kommunismus» [Socialismo e Comunismo], in: *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*. Ed. Georg Herwegh. Zurique e Winterthur, 1843, pp. 89-90 (veja-se também: M. Heß, *Philosophie der Tat* [Filosofia da Acção], *ibid.*, pp. 329-331).

quer apenas ser «homem». Nenhum deles aposta no valor da sua *exclusividade*, mas só na *associação* a outros ou nos «laços» que a eles o ligam, laços de sangue, nacionais, humanos.

Os actuais «nacionais» reacenderam a polémica entre aqueles que julgam ter apenas sangue humano e laços de sangue, e aqueles que se orgulham do seu sangue e dos seus laços de sangue especiais.

Deixemos de lado o facto de o orgulho poder ser uma expressão de hipervalorização, e chamemos-lhe apenas consciência; mesmo assim, há uma enorme distância entre o orgulho de «pertencer» a uma nação, portanto, de ser sua propriedade, e o de chamar a uma nacionalidade sua propriedade. A nacionalidade é uma qualidade minha, mas a nação é minha proprietária e soberana. Se tu és forte, podes aplicar essa força no lugar adequado e ter consciência ou orgulho dela; mas se for a tua força física a ter-te, ela impelir-te-á a evidenciá-la em toda a parte e nos momentos menos adequados: não podes dar a mão a ninguém sem lha esmagar.

A ideia de que somos mais do que membros de uma família, de uma estirpe ou de um povo levou finalmente alguns a dizer: somos mais que tudo isso porque somos homens, ou: o homem é mais que o Judeu, o Alemão, etc. «Por isso, que cada um seja apenas e plenamente... homem». Não seria melhor dizer: Porque somos mais do que o que de nós dizem, queremos ser, tanto isto como aquele «mais? Por exemplo, homem e Alemão, homem e Guelfo*, etc.? Os nacionais têm razão: não podemos negar a nossa nacionalidade; e os humanistas têm razão: não podemos ficar-nos nos limites do nacional. A *unicidade* permite resolver a contradição: o nacional é uma qualidade minha, mas eu não me esgoto nela; o humano é uma qualidade minha, mas só a minha unicidade confere existência ao homem.

A história busca o homem: mas ele é eu, tu, nós. É procurado como um *ser* misterioso, o divino, primeiro como o *Deus*, depois como o *homem* (o humanitarismo, o filantropismo, a humanidade), e o que encontramos é o indivíduo, o ser finito, o único.

Eu sou aquele que possui em si a humanidade, sou a humanidade e nada faço para o bem de outra humanidade. Louco serás tu, que és em ti mesmo uma única humanidade, se te vangloriares de poder e querer viver por uma outra que não sejas tu.

A relação, até agora analisada, do meu eu com o *mundo dos homens* oferece uma tal riqueza de fenómenos que regressaremos a ela noutras ocasiões; aqui, porém, e porque se tratava apenas de dar dessa relação uma ideia geral, abandoná-la-emos em favor de dois outros aspectos para os quais ela remete. Como eu me encontro em relação, não apenas com os homens enquanto representantes de um conceito de «homem» ou enquanto filhos do homem (filhos *do* homem, por analogia com filhos de Deus), mas também com aquilo que eles têm do homem e a que chamam o próprio de si, ou seja, como me relaciono, não apenas com aquilo que eles *são* por serem homens, mas também

com o que eles *têm* de humano — assim sendo, terei de levar em consideração, para além do mundo dos homens, também o mundo dos sentidos e das ideias, e falar daquilo a que os homens chamam seu, e que engloba tanto os bens sensíveis como os espirituais.

Dependendo do modo como o conceito do homem se foi desenvolvendo e representando, ele foi-nos dado como esta ou aquela *pessoa a respeitar*, e da aceção mais geral desse conceito saiu finalmente o mandamento de «respeitar em cada um o homem». Mas, se eu respeito o homem, o meu respeito tem de se estender igualmente ao humano ou àquilo que é do homem.

Os homens têm *algo de próprio*, que *eu* devo reconhecer e considerar sagrado. Esses bens próprios são em parte exteriores e em parte interiores. Os primeiros são coisas, os segundos matéria espiritual, ideias, convicções, sentimentos nobres, etc. Mas o que eu devo respeitar são sempre e apenas os seus haveres *legítimos* ou *humanos*; os ilegítimos e inumanos, esses não preciso de os poupar, porque o próprio dos homens é apenas o próprio *do* homem. Um desses haveres interiores é, por exemplo, a religião; como a *religião* é livre, ou seja, é do homem, eu não posso tocar-lhe. Outro desses haveres interiores: a *honra*. Também ela é livre e por isso intocável (queixas por difamação, caricaturas, etc.). A religião e a honra são «propriedade espiritual». Quando se trata da propriedade material, encontramos no topo a pessoa: a minha pessoa é a minha primeira propriedade. Daqui, a liberdade da pessoa; mas só a pessoa legítima (*de direito*) ou humana é livre — a outra manda-se para a prisão. A tua vida é propriedade tua; mas só é sagrada para os homens se não for a de um monstro inumano (*Unmensch*).

Aquilo que o homem não consegue conservar dos seus bens materiais pode ser-lhe tomado: é este o sentido da concorrência, do comércio livre. E também aquilo que ele não consegue conservar dos seus bens espirituais cai nas nossas mãos: até aí vai a liberdade da discussão, da ciência, da crítica.

Só os bens *sagrados* são intocáveis. Sagrados e garantidos por quem? Em primeiro lugar, pelo Estado, pela sociedade, mas de facto pelo homem ou o «conceito», o «conceito da coisa»: de facto, o conceito dos bens sagrados implica que eles sejam verdadeiramente humanos, ou melhor, que o seu proprietário os possua enquanto homem, e não monstro inumano.

No domínio espiritual, um tal bem é a fé do homem, a sua honra, o seu sentimento moral, de decência e pudor, etc. Os actos que ofendam a honra (discursos, escritos) são puníveis, e o mesmo se passa com os ataques «aos fundamentos da religião», à fé política, em suma, com os ataques a tudo aquilo que um homem tem «de direito próprio».

O liberalismo político não revelou ainda até onde pretende estender a sacralidade dos bens, talvez até imagine que se distancia de tudo o que é sagrado. Mas, como luta contra o egoísmo, tem de lhe impor barreiras e não pode permitir que o monstro

inumano caia sobre o que é humano. Se ele um dia chegasse ao poder, o seu desprezo teórico pelas «massas» teria na rejeição a sua correspondência na prática.

Qual a extensão de um conceito como o de «homem», que coisa propicia ele ao indivíduo, portanto, que coisa são o homem e o humano — sobre isso não se entendem as várias tendências do liberalismo, e o homem político, o social, o humano reclamam-se, uns mais que os outros, d' «o homem». Quem melhor tiver compreendido este conceito, melhor saberá o que é «do homem». O Estado entende o conceito ainda em sentido político, limitado, tal como o sentido social em que o toma a sociedade; só a humanidade, diz-se, o apreende na sua totalidade, ou então que «é a história da humanidade que o desenvolve». Mas, uma vez «encontrado o homem», conheceremos também o que é próprio do homem, a propriedade do homem, o humano.

Bem pode o homem individual reclamar-se de tantos direitos, porque o homem ou o conceito de homem, o seu ser-homem, o «legítima» — mas a *mim*, que me importam o seu direito e as suas pretensões? Se o seu direito lhe vem apenas do homem, mas não de *mim*, então *para mim* ele não tem direitos. A sua vida, por exemplo, só me interessa na medida em que possa ter *para mim algum valor*. Eu não respeito, nem o seu chamado direito de propriedade, o seu direito a bens materiais, nem o direito ao «santuário da sua interioridade» ou o seu direito a que os bens espirituais e o que é divino, os seus deuses, não sejam ofendidos. Os seus bens, os materiais como os espirituais, são *meus*, e eu, como proprietário, faço com eles o que me apetecer, adentro dos limites do meu... poder.

A *questão da propriedade* esconde em si um sentido mais amplo do que aquele que a maneira como essa questão é colocada permite trazer à luz. Referida apenas àquilo a que se chama os nossos haveres, ela não é susceptível de solução; a decisão só se pode encontrar «naquele de onde tudo nos vem». A propriedade depende daquele que é *eu-proprietário*.

A Revolução assestou as suas armas sobre tudo o que vinha «da graça de Deus», por exemplo contra o direito divino, cujo lugar foi ocupado por um direito humano mais fortalecido. Àquilo que é concedido pela graça de Deus contrapõe-se aquilo que é derivado «da essência do homem».

Ora, como as relações dos homens entre si, em contraste com o dogma religioso que ordenava um «amai-vos uns aos outros por amor de Deus», se orientaram por um «amai-vos uns aos outros por amor do homem», a doutrina revolucionária, no que se refere às relações dos homens com as coisas deste mundo, mais não podia do que constatar que o mundo, que até agora estava organizado segundo uma ordem divina, a partir de agora pertence «ao homem».

O mundo pertence «ao homem» e deve ser respeitado por mim como sua propriedade.

A propriedade é aquilo que é meu!

Propriedade em sentido burguês significa propriedade *sagrada*, de tal modo que eu tenho de *respeitar* a tua propriedade. «Respeito pela propriedade!» É por isso que os políticos pretendem que cada um tenha o seu quinhão de propriedade, e com isso provocaram, em parte, um parcelamento incrível. Cada um tem de ter o seu osso, e nele alguma coisa para roer.

As coisas têm um aspecto muito diferente quando vistas de um ponto de vista egoísta. Eu não recuo, atemorizado, diante da tua ou da vossa propriedade, mas vejo-a sempre como *minha* propriedade, que não tenho de «respeitar». E vós podeis fazer o mesmo com aquilo a que chamais a minha propriedade!

Se virmos as coisas assim, facilmente nos entenderemos.

A grande preocupação dos liberais é a de acabar, na medida do possível, com todas as servidões; cada um deve ser senhor do seu próprio bocadinho de terra, ainda que essa terra não precise de mais estrume do que aquele que produz um homem só (conta-se a história daquele camponês que voltou a casar já velho «para poder aproveitar os excrementos da mulher»). O que é preciso é ter algo de seu, uma *propriedade respeitada*, por mais pequena que seja! Quanto mais proprietários destes houver, quanto mais lavradores dos próprios excrementos, tantos mais «homens livres e bons patriotas» terá o Estado.

O liberalismo político, como toda a instituição religiosa, conta com o *respeito*, o humanitarismo, as virtudes do amor. Por isso, eles vivem numa irritação permanente, porque na prática as pessoas não respeitam nada, e todos os dias as pequenas propriedades são compradas por grandes proprietários, e dos «homens livres» nascem trabalhadores assalariados.

Se, pelo contrário, os «pequenos proprietários» tivessem consciência de que a grande propriedade é também sua, não se teriam excluído *respeitosamente* da sua posse, e não seriam eles mesmos excluídos.

A propriedade, tal como os liberais burgueses a entendem, merece os ataques dos comunistas e dos Proudhons: é insustentável, porque o proprietário burguês na verdade mais não é do que um homem sem propriedade, um *excluído* de tudo. Em vez de poder ter o mundo por propriedade, nem sequer lhe pertence o ínfimo ponto onde anda às voltas.

Proudhon não quer *propriétaires*, mas *possesseurs* ou *usufruitiers*⁸³. Que quer isto dizer? O que se pretende é que a terra não tenha um único dono; mas o usufruto dela — ainda que ao indivíduo fosse concedida apenas a centésima parte desse usufruto, ou desse fruto — é já propriedade sua, e dela ele pode pôr e dispor. Mas quem apenas

83 Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement*. Première mémoire. Paris, 1841, p. 83 e *passim* [Os termos de Proudhon aparecem em francês no original.]

tem o usufruto de um terreno não é seu proprietário; e ainda menos quem, como quer Proudhon, tem de ceder tudo aquilo que excede o que precisa para as suas estritas necessidades; é apenas proprietário da parte que lhe resta. Proudhon nega, portanto, só esta e aquela propriedade, mas não a propriedade. Se não quisermos deixar a terra aos proprietários de terras, mas apropriar-nos dela, associamo-nos para esse fim, formamos uma associação, uma *société* que se fará proprietária dela; se tivermos sorte, aqueles deixarão de ser proprietários das terras. E podemos também retirar-lhes muitas outras propriedades, e não apenas terras, e fazer delas *nossa* propriedade, propriedade dos... *conquistadores*. Estes formam uma sociedade que podemos imaginar tão grande que a pouco e pouco inclua toda a humanidade; mas também a chamada humanidade é, enquanto tal, apenas uma ideia (um fantasma); a sua realidade são os indivíduos. E estes indivíduos, enquanto massa global, não agirão de modo menos arbitrário em relação à terra do que um indivíduo isolado a que se chama *propriétaire*. Também assim, como se vê, a *propriedade* se mantém; e é mesmo «exclusiva», na medida em que a *humanidade*, essa grande sociedade, exclui o *indivíduo* da sua propriedade (talvez lhe arrende uma parte dela, ou lha dê como feudo), tal como, aliás, exclui tudo o que não é humanidade e, por exemplo, não deixa o mundo animal aceder à propriedade. Assim será sempre. Aquilo de que *todos* querem *participar* será retirado ao indivíduo isolado que o queira só para si, será transformado em *bem comum*. Sendo *bem comum*, todos poderão ter *parte* dele, e essa parte é a sua *propriedade*. Assim também no nosso velho costume uma casa que pertença a cinco herdeiros é um bem comum; mas o quinto do rendimento da sua venda é propriedade de cada um. Proudhon poderia ter poupado muito da sua retórica patética se tivesse dito: há certas coisas que só pertencem a alguns e que nós, os outros, agora pretendemos reclamar, ou a que queremos dar caça. Apropriemo-nos delas, porque só assim elas serão nossa propriedade; também a propriedade que agora nos é negada foi parar às mãos dos seus proprietários porque eles se apoderaram dela. E ela será muito mais útil se estiver nas mãos de *todos nós* do que se forem apenas alguns poucos a desfrutar dela. Associemo-nos então para levar a cabo este roubo (*vol*). Em vez disso, Proudhon quer-nos vender a ideia de que a sociedade é a proprietária original e única dona por direito imprescritível, e que o chamado proprietário cometeu furto sobre ela (*La propriété c'est le vol*). Se ela agora retira a propriedade ao seu proprietário actual, não está a roubar-lhe nada, uma vez que apenas faz valer o seu direito imprescritível. Eis o ponto a que se chegou com o fantasma da sociedade como *persona moral*. Mas as coisas não se passam assim: ao homem pertence aquilo a que ele pode deitar a mão. O mundo pertence-me *a mim*. Será que vós dizeis algo de diferente com a frase de sentido oposto, «O mundo pertence *a todos*»? Todos são apenas eu, e eu..., etc. Mas vós fazeis desse «todos» um fantasma, um fantasma sagrado, de modo que depois os «todos» se tornam os terríveis *senhores* do indivíduo. E a seu lado vem colocar-se ainda o fantasma do «direito».

Proudhon, tal como os comunistas, combate o *egoísmo*. Por isso, um como outros são a continuação e a consequência do princípio cristão, do princípio do amor, do sacrifício por um princípio universal, e estranho. Limitam-se a levar até ao fim, por exemplo na propriedade, apenas aquilo que já há muito tempo está implícito na natureza da coisa, ou seja que o indivíduo não tem propriedade. A lei diz: *Ad reges potestas omnium pertinet, ad singulos proprietas; omnia rex imperio possidet, singuli dominio*[†]. E isso significa: o rei é proprietário, pois só ele pode dispor de «tudo», e sobre tudo tem *potestas* e *imperium*. Os comunistas tornam isto mais claro ao transpor aquele *imperium* para a «sociedade de todos». Portanto: sendo aqueles dois inimigos do egoísmo, são... cristãos, ou, em termos mais gerais, homens religiosos que acreditam em espectros, dependentes e servos de um qualquer princípio geral (Deus, a sociedade, etc.). Também noutra aspecto Proudhon se assemelha aos cristãos: aquilo que nega aos homens dá-o a Deus, a quem chama o *propriétaire* da terra⁸⁴. Com isto prova que é incapaz de deixar de pensar no *proprietário enquanto tal*; acaba por chegar também a um proprietário, mas desloca-o para o além.

Proprietários não são, nem Deus nem o homem (a «sociedade humana»), mas o indivíduo.

* * *

Proudhon (e também Weitling) acha que diz o pior possível da propriedade quando se refere a ela como roubo (*vol*). Independentemente da questão embaraçosa de saber o que haveria de fundamentado a objectar contra o roubo, limitamo-nos a perguntar: o conceito de «roubo» será possível se não aceitarmos também o de «propriedade»? Como é possível roubar, se não houver já antes propriedade? Aquilo que não pertence a ninguém não pode ser *roubado*: a água que alguém tira do mar *não é roubada*. Portanto, não é a propriedade em si que é roubo, mas é ela que possibilita o roubo. Weitling também tem de chegar a esta conclusão, uma vez que considera tudo como *propriedade de todos*: se alguma coisa é «propriedade de todos», então o indivíduo que se apropria dela está a roubar.

A propriedade privada vive por obra e graça do *direito*. Só nesse âmbito ela tem a sua garantia — a posse ainda não é propriedade, só se torna «coisa minha» com aprovação do direito, não é um facto (*un fait*, como Proudhon pensa), mas uma ficção, uma ideia. Uma coisa não é *minha* graças a *mim*, mas graças ao *direito*.

† Em tradução literal: «Cabe aos reis o poder sobre todas as coisas, e a propriedade aos indivíduos; o rei possui tudo em termos de poder, e os indivíduos em termos de posse».

84 Proudhon, *op. cit.* [Neste contexto, Proudhon não fala de Deus como *propriétaire*, mas como *producteur*.]

Apesar disso, «propriedade» é a expressão para a *soberania ilimitada* sobre qualquer coisa (uma coisa, um animal, um homem), com a qual posso «fazer o que bem me apetecer». De acordo com o direito romano, é certo, há que atentar em que *ius utendi et abutendi re sua, quatenus iuris ratio patitur*[†], isto é, trata-se de um *direito exclusivo e ilimitado*; mas a propriedade é determinada pela força. Aquilo sobre que tenho poder é meu. Enquanto eu me afirmar como dono, sou o proprietário da coisa; se eu a perder de novo, não importa por intervenção de que força, por exemplo pelo meu reconhecimento de um direito de outros à mesma coisa, a propriedade extingue-se. Assim, propriedade e posse confundem-se. O que me legitima não é um direito que está fora do meu poder, mas apenas esse meu poder; se deixar de o ter, a coisa foge-me. No momento em que os Romanos deixaram de ter poder sobre os Germanos, o império romano passou a *pertencer* a estes, e seria ridículo querer insistir em que os Romanos continuaram a ser os seus proprietários. A coisa pertence àquele que for capaz de a tomar e de a afirmar como sua, até que ela lhe seja de novo tirada, tal como a liberdade pertence àquele que a *toma*.

Da propriedade decide apenas o poder, e como o Estado — quer seja Estado dos cidadãos, dos miseráveis ou dos homens sem mais — é o único detentor do poder, também ele é o único proprietário; eu, o único, não tenho nada, recebo apenas o que me é dado como feudo, sou servo e vassalo. Sob a dominação do Estado, não há propriedade a que possa chamar *minha*.

Eu quero elevar o valor de mim próprio, o valor da singularidade-do-próprio, e pede-se-me que desvalorize a propriedade? A minha resposta é não! Do mesmo modo que, até agora, eu não fui levado em conta, porque se colocava acima de mim o povo, a humanidade e mil outras instâncias universais, também a propriedade não foi até hoje reconhecida no seu devido valor. Também a propriedade era apenas propriedade de um fantasma, por exemplo, propriedade do povo; toda a minha existência «pertencia à pátria»: *Eu* pertencia à pátria, ao povo, ao Estado, e com isso também tudo aquilo a que chamava *meu*. Exige-se dos Estados que erradiquem o pauperismo. A mim parece-me que isso significa a exigência de o Estado cortar a própria cabeça e pô-la aos seus pés; porque enquanto o Estado for o eu, o eu individual será sempre um pobre diabo, um não-eu. O Estado tem apenas um interesse, o de ser rico; não lhe importa saber se o Manuel é rico e o João é pobre, e também ficaria indiferente se o João fosse rico e o Manuel pobre. Ele assiste, indiferente, a este jogo de sorte que leva uns a ficar pobres e outros ricos. Enquanto *indivíduos*, eles são, perante o Estado, realmente iguais, e nisso ele é justo: perante ele, ambos são... nada, tal como nós, «perante Deus, somos todos pecadores». Mas o Estado já tem um grande interesse em que aqueles indivíduos que fazem dele o seu eu parrilhem da *sua* riqueza: faz deles participantes da *sua*

† À letra: «o direito de usar e abusar da nossa propriedade, até onde o permitir o princípio do direito».

propriedade. Através da propriedade, com a qual recompensa os indivíduos, ele domestica-os; mas a propriedade continua a ser *sua*, e cada um pode apenas usufruir dela enquanto trazer em si o eu do Estado ou for «um leal membro da sociedade»; caso contrário, a propriedade é confiscada ou reduzida a nada por meio de processos penais. A propriedade é e será, assim, *propriedade do Estado*, e não propriedade do eu. O facto de o Estado não retirar de forma arbitrária ao indivíduo aquilo que este dele recebe significa apenas que o Estado não se rouba a si próprio. Quem for um eu-de-Estado, isto é, um bom cidadão ou súbdito, desfruta tranquilamente do seu feudo enquanto eu *desse tipo*, mas não como eu próprio. A isso, o código dá um nome: propriedade é aquilo a que eu chamo meu «em nome de Deus e do direito». Mas mesmo com o aval de Deus e do direito, isso só é meu enquanto o Estado não tiver nada a opor.

Nos processos de expropriação, fornecimento de armas e semelhantes (por exemplo, quando o fisco faz passar para os cofres do Estado heranças que os herdeiros não reclamaram a tempo), salta claramente à vista o princípio, de resto escondido, de que só o *povo*, «o Estado», é proprietário, enquanto o indivíduo é vassalo.

O Estado — era isto o que eu pretendia dizer — não pode querer que alguém tenha propriedade, que seja rico ou mesmo apenas remediado, *em função de si próprio*, não pode conceder-me, reconhecer-me nem garantir-me nada na minha qualidade de eu próprio. O Estado não pode pôr fim ao pauperismo porque a pobreza de bens é uma pobreza do eu. Quem não é nada a não ser aquilo que o acaso ou um outro, neste caso, o Estado, dele faz, também não *tem* nada, e com toda a razão, a não ser aquilo que um outro lhe dá. E este só lhe *dará* o que aquele *merece*, ou seja, o que ele vale pelo *serviço* que presta. Não é ele que se valoriza, mas sim o Estado.

A economia política (ou «nacional») ocupa-se muito deste objecto. Mas ele ultrapassa em muito os limites do «nacional», indo para além dos conceitos e do horizonte do Estado, que só conhece propriedade do Estado e só pode distribuir essa propriedade. Por isso, associa o conceito de propriedade a determinadas *condições*, como faz com tudo, por exemplo com o casamento, ao considerar válidos apenas os que são sancionados por ele, subtraindo-os ao meu poder. Mas a propriedade só é *minha* propriedade se eu a possuir *sem condições*: só eu, enquanto eu *não condicionado*, possuo a propriedade, estabeleço uma relação amorosa, faço livremente negócios.

O Estado não se preocupa comigo e com o que é meu, mas consigo e com o que é seu: só lhe posso interessar enquanto *seu filho*, «filho da nação»; enquanto eu, não sou nada para ele. O que me acontece enquanto eu, do ponto de vista do Estado, é coisa do *acaso*, quer se trate da minha riqueza, quer do meu empobrecimento. Mas, se eu, com tudo o que é meu, sou para ele mero acaso, isso só mostra que ele não *me* pode compreender: *eu* estou para além da sua compreensão, ou o seu entendimento é demasiado limitado para me compreender. Por isso, não pode fazer nada por mim.

O pauperismo é a *ausência de valor do eu*, a manifestação da minha impossibilidade de me valorizar. Por isso, Estado e pauperismo são uma e a mesma coisa. O Estado não me deixa afirmar o meu valor próprio e só subsiste porque me nega valor a mim: está sempre a querer *tivar algum proveito* de mim, ou seja, a explorar-me, a servir-se de mim, ainda que apenas obrigando-me a ser responsável por uma *proles* (proletariado); o que ele quer é que eu seja «criatura sua».

O pauperismo só pode ser eliminado se eu me *valorizar* enquanto eu, quando der valor a mim próprio e definir o meu próprio preço. Se não me sublevar, não me posso elevar.

O que eu produzo — farinha, tela — ou extraio penosamente da terra — ferro, carvão, etc. — é trabalho *meu*, que quero valorizar. Mas bem posso lamentar-me, dizendo que o meu trabalho não é pago de acordo com o valor que tem; o pagador não me ouvirá, e o Estado comportar-se-á igualmente de forma apática até achar que tem de me «pacificar», para que *eu* não expluda numa violência que ele teme. As coisas ficar-se-ão por essa «pacificação»; mas se eu fizer mais exigências, o Estado voltar-se-á de novo contra mim com toda a força das suas patas de leão e garras de águia: porque ele é o rei dos animais, é leão e águia. Se eu não me der por satisfeito com o preço que ele estabelece para a minha mercadoria e o meu trabalho, se tratar de definir eu próprio o preço da mercadoria, isto é, «de me fazer pagar», entro desde logo em conflito com os compradores da mercadoria. Se este conflito se resolvesse por acordo de ambas as partes, o Estado provavelmente não faria objecções, porque não lhe interessa o que os indivíduos decidem entre si fazer, desde que não se atravessem no seu caminho. O seu prejuízo e o seu perigo começam apenas quando as duas partes não se entendem, mas, não chegando a um acordo, chegam a vias de facto. O Estado não admite que o homem possa ter relações directas com o homem; ele tem de ser sempre *intermediário*, tem de... *intervir*. O Estado tornou-se naquilo que Cristo, os santos, a Igreja, eram, nomeadamente «intermediário». Separa o homem do homem para se colocar entre eles como «espírito». Os operários que exigem melhores salários são tratados como criminosos se os tentarem obter *pela força*. Mas, o que podem eles fazer, se nada conseguirão sem a força? O Estado, porém, vê nela um gesto de justiça pessoal, uma imposição de preço por parte do indivíduo, uma verdadeira e real valorização da sua propriedade, e isso ele não o pode permitir. Que devem então fazer os operários? Pensar em si e ignorar o Estado?

Mas o que acontece com o meu trabalho material passa-se também com o intelectual. O Estado permite-me que eu use e valorize as minhas ideias e as comunique (estou já a valorizá-las pelo facto de os que me ouvem me honrarem com isso, etc.) — mas só enquanto as *minhas* ideias forem as *suas*. Se, pelo contrário, eu alimentar ideias que ele não possa aprovar, isto é, que não possa fazer suas, ele de modo nenhum me permitirá valorizá-las, oferecê-las à *troca*, pô-las em *circulação*. Os *meus* pensamentos só

são livres se me forem concedidos por *graça* do Estado, ou seja, se forem pensamentos do Estado. Só me deixa filosofar livremente se demonstrar ser «filósofo do Estado»; contra o Estado não posso filosofar, embora ele esteja disposto a aceitar os meus «estímulos» às suas «fraquezas». Concluindo: por um lado, eu posso comportar-me como um eu generosamente autorizado pelo Estado, munido do seu diploma de legitimidade e do passaporte da sua polícia; por outro, não posso valorizar o que é meu, a não ser que se prove que essa minha propriedade é também a sua, e que eu a tenho com concessão feudal do Estado. Os meus caminhos têm de ser os seus caminhos, senão ele pôr-me-á sob sequestro; as minhas ideias têm de ser as suas, senão amordaça-me.

Não há nada que o Estado tema mais do que o valor do meu eu, e nada que ele mais empenhadamente tente evitar do que toda a oportunidade que se me ofereça de me *valorizar* a mim próprio. *Eu* sou o inimigo número um do Estado, que se vê sempre perante a alternativa: ele ou eu. Por isso me vigia apertadamente, não só para que *eu* não me imponha, mas também para que tudo o que é *meu* seja sabotado. No Estado não existe... propriedade, quer dizer, propriedade do indivíduo, mas apenas propriedade do Estado. Só através do Estado eu tenho o que tenho, só através dele eu sou o que sou. A minha propriedade privada é apenas aquela que ele me concede da *sua*, *privando* dela, para isso, outros membros desse Estado: é propriedade do Estado.

Mas, ao contrário do Estado, eu sinto de forma cada vez mais clara que ainda me resta uma grande força, o poder sobre mim próprio, isto é, sobre tudo aquilo que é apenas meu e apenas *é* na medida em que é próprio de mim.

Que posso eu fazer quando os meus caminhos deixaram de ser os seus e os meus pensamentos não são os seus? Penso só em mim e ignoro-o a ele! Os *meus* pensamentos, que não têm de ser sancionados por nenhuma aprovação, nenhum beneplácito, nenhuma graça, são a minha verdadeira propriedade, uma propriedade com a qual posso negociar. Pois, sendo eles algo que me pertence, são *criaturas* minhas, e eu posso trocá-los por *outros* pensamentos: renuncio a eles e aceito em seu lugar outros que passam a ser uma nova propriedade por mim adquirida.

O que é então a *minha* propriedade? Apenas aquilo que está sob o meu *poder*! A que propriedade tenho eu direito? A toda aquela de que eu possa *apoderar-me*. Concedo a mim próprio o direito de propriedade apossando-me da propriedade, ou dando a mim próprio o *poder* do proprietário, o poder pleno e autorizado.

Minha propriedade são todos aqueles bens sobre os quais eu tenho um poder que ninguém me pode tirar. Seja então: que o poder decida da propriedade, e eu vou esperar tudo do meu poder! O poder alheio, o poder que eu concedo a outro, faz de mim um servo. Mas eu quero um poder que me transforme em eu-proprietário. Assim, retomo o poder que concedi a outros, por desconhecimento da força do meu *próprio* poder. Digo a mim próprio que os limites da minha propriedade são os limites do meu

poder, reclamo como propriedade tudo o que a minha força me permite alcançar, e deixo ir a minha propriedade real até ao ponto em que *eu* me dou o direito, ou a força, para me apropriar dela.

Neste ponto, é o egoísmo, o interesse próprio, que tem de decidir, não o princípio do *amor*, não os motivos do amor, como a misericórdia, a brandura, a generosidade ou mesmo a justiça e a equidade (porque também a *justitia* é um fenómeno de amor, um produto do amor): o amor só conhece *sacrifícios* e exige que nos sacrifiquemos.

O egoísmo não pensa em sacrificar seja o que for, em renunciar a alguma coisa, mas decide simplesmente: «Tenho de ter o que preciso, e hei-de arranjar-lo!»

Todas as tentativas de legislar racionalmente sobre a propriedade saíram do seio do *amor* e foram dar a um mar confuso de regulamentações, e nem o socialismo nem o comunismo são excepções a esta regra. Todos devem ser providos de meios suficientes, mas não é muito importante saber se esses meios se encontram ainda numa propriedade pessoal (socialismo) ou se são retirados da comunidade dos bens (comunismo). O sentido do indivíduo é em ambos os casos o mesmo — a dependência. A *autoridade* que distribui com *equidade* só me atribui aquilo que o seu sentido da equidade, o seu cuidado *amoroso* com todos, lhe prescrevem. Para mim, o indivíduo, o *património comum*, não é menos chocante que o dos *outros indivíduos*; nem um nem outro são meus; quer os bens pertençam à comunidade, que faz reverter para mim uma parte deles, quer a proprietários individuais, a violência sobre mim é a mesma, uma vez que eu não tenho poder sobre nenhum deles. Pelo contrário: o comunismo empurra-me ainda mais para a dependência de outros — o geral, a colectividade — através da eliminação de toda a propriedade pessoal; por mais que ataque o «Estado», aquilo que ele propõe é uma outra forma de Estado, um *status*, um estado de coisas que me tolhe a liberdade de movimentos, uma autoridade última acima de mim. O comunismo rebela-se, e com razão, contra a pressão que os vários proprietários individuais exercem sobre mim; mas mais terrível ainda é o poder que ele põe nas mãos da colectividade.

O egoísmo segue outro caminho para acabar com a plebe dos descamisados. Ele não diz: «Espera pelo que a equânime autoridade te oferecer em nome da colectividade» (ofertas dessas aconteceram sempre nos «Estados» em que se dá a cada um «de acordo com o seu mérito», ou seja, na medida em que soube *merecê-lo* ou *alcançá-lo pelos serviços prestados*). Pelo contrário, diz: «Estende a mão e apanha o que precisares!» Assim está declarada a guerra de todos contra todos. Só *eu* decido sobre o que quero ter.

«Ora, mas essa sabedoria não tem nada de novo, foi o que fizeram sempre todos os egoístas!» Mas também não é preciso que a coisa seja nova, desde que a *consciência* dela exista. Mas esta não pode reivindicar uma tradição muito antiga, se não levarmos em conta a lei egípcia e espartana. Que essa consciência não é assim tão comum, prova-o já a censura contida no desprezo associado à palavra «egoísta». É preciso que se saiba

que aquele gesto de estender a mão não é desprezível, mas anuncia o acto puro de um egoísta coerente consigo próprio.

Só quando eu deixar de esperar de um indivíduo ou de uma colectividade aquilo que posso dar a mim próprio escaparei às armadilhas do... amor; só então a plebe deixará de ser plebe — quando *estender a mão*. Só o medo de o fazer e as sanções que isso implica fazem dela plebe. A plebe só nasce quando esse estender de mão é considerado *pecado* e crime; e se a plebe continua a ser plebe, a culpa é tanto dela, ao deixar valer esses princípios, como sobretudo daqueles que exigem, de modo «egoísta» (para lhes devolver esta palavra de que gostam tanto), que eles sejam respeitados. Em suma: a culpa é apenas da falta de *consciência* daquela «nova sabedoria», a velha consciência do pecado e da culpa.

Se os homens chegarem a perder o respeito pela propriedade, todos terão propriedade, do mesmo modo que os escravos se tornarão homens livres a partir do momento em que deixem de reconhecer os senhores como senhores. E também nesta matéria as *associações* multiplicarão os meios do indivíduo e assegurarão a sua propriedade ameaçada.

Na opinião dos comunistas, é a comunidade que deve ser proprietária. De facto, é ao contrário: eu sou proprietário e limito-me a entender-me com os outros sobre a minha propriedade. Se a comunidade me tratar mal, rebelo-me contra ela e defendo a minha propriedade. Eu sou proprietário, mas a propriedade *não é sagrada*. Dirão que então sou apenas alguém que possui bens. Não, até agora só se era possuidor, com a sua pequena parcela assegurada, se se concedia também a outros a posse de outras parcelas; mas agora tudo me pertence *a mim*, eu sou proprietário de *tudo aquilo de que preciso* e de que me posso apoderar. Os socialistas dizem que a sociedade me dá tudo o que eu preciso, mas o egoísta diz: «Eu apodero-me daquilo de que preciso.» Os comunistas comportam-se como miseráveis, o egoísta como proprietário.

Todas as tentativas de tornar a plebe feliz e todas as uniões fraternas à maneira das Confrarias do Cisne* estão condenadas ao fracasso, pois descendem do princípio do amor. Só o egoísmo pode ajudar a plebe, e esta ajuda só pode vir dela própria — e virá. Se a plebe não se deixar vencer pelo medo, será um poder. «As pessoas perderiam todo o respeito se não lhes inculcássemos o medo», diz o espantalho-da-lei n' *O Gato das Botas**.

Assim, a propriedade não deve nem pode ser abolida, tem, isso sim, de ser arrancada a mãos espectrais e tornar-se *minha* propriedade; nessa altura, desaparecerá das consciências a ideia falsa segundo a qual eu não tenho o direito de me apoderar daquilo de que preciso.

«Mas, há alguma coisa de que o homem não precise?» Bom, aqueles que precisam de muito e sabem como lá chegar, sempre se apropriaram do que queriam, como Napoleão fez com o continente e os Franceses com a Argélia. Por isso, o importante é

que a «plebe» respeitosa finalmente aprenda a ir buscar aquilo de que precisa. Se ela for longe de mais, pois defendei-vos. Não precisais de lhe oferecer nada de boa vontade; e se ela aprender a conhecer-se — melhor, o plebeu que aprender a conhecer-se —, livrar-se-á do seu plebeísmo virando as costas às vossas esmolas. O que é deveras ridículo é a vossa etiqueta de «pecaminosa e criminoso», quando ela não pretende viver das vossas boas acções, porque é capaz de ir buscar o que precisa. As vossas ofertas enganam-na e refreiam-na. Defendei a vossa propriedade, e sereis fortes; mas se, pelo contrário, quiserdes manter a vossa capacidade de oferta e, quem sabe, ter ainda tantos mais direitos políticos quantas mais esmolas (o imposto dos pobres) derdes, isso não durará mais tempo que aquele que os beneficiários permitirem⁸⁵.

Em conclusão: a questão da propriedade não é de resolução pacífica, como sonharam os socialistas e até os comunistas. Só será resolvida com a guerra de todos contra todos. Os pobres só serão livres e proprietários se se rebelarem, se revoltarem, se sublevarem. Por mais que lhes oferecerdes, eles vão sempre querer mais; porque o que eles querem é, nada mais nada menos, que finalmente se acabe com as dádivas.

Perguntar-se-á: mas que acontecerá se os que nada têm tomarem coragem e decisões? De que tipo será então a igualização? É o mesmo que pretender que eu preveja a hora exacta do nascimento de uma criança. Para saber o que fará um escravo depois de ter quebrado as cadeias, teremos... de esperar.

Numa brochura sem qualquer valor, porque destituída de forma e de substância («A personalidade do proprietário na sua relação com o socialismo e o comunismo»), Kaiser* espera que seja o *Estado* a operar um nivelamento do rendimento⁸⁶. Sempre o Estado, o grande Pai! Tal como a Igreja foi dada e vista como «mãe» dos crentes, também agora o Estado assume plenamente o rosto do pai providente.

* * *

A *concorrência* apresenta-se numa estreita relação com os princípios da sociedade burguesa. Que outra coisa é a concorrência senão a *igualdade* (*égalité*)? E não é a igualdade um produto dessa mesma Revolução levada a cabo pela burguesia ou as classes médias? Como a ninguém está vedado concorrer com todos os outros no Estado (à excepção do

85 Numa proposta de lei para a Irlanda, o governo inglês propunha que se concedesse o direito de voto a quem pagasse 5 libras esterlinas de imposto para os pobres. Como se vê, quem dá esmolas adquire direitos políticos, ou então torna-se Cavaleiro da Ordem do Cisne*.

86 Heinrich Wilhelm Kaiser, *Die Persönlichkeit des Eigentümers in Bezug auf den Sozialismus und Kommunismus im heutigen Frankreich* [A personalidade do proprietário com referência ao socialismo e ao comunismo na França actual]. Bremen, 1842, pp. 63-64. [O título correcto da brochura de Kaiser é: «A personalidade da propriedade...»]

príncipe, porque representa o próprio Estado) nem esforçar-se por chegar ao mesmo nível, podendo até derrubá-los ou explorá-los em proveito próprio, isto é a prova provada de que, perante o tribunal do Estado, cada um apenas tem o valor de um «simples indivíduo» e não pode contar com tratamentos preferenciais. Atropelem-se e ultrapassem-se quanto quiserem e puderem que isso a mim, Estado, não me aquece nem me arrefece! Entre vós, sois livres na concorrência, sois concorrentes; é esse o vosso lugar *social*. Perante mim, o Estado, porém, sois apenas «simples indivíduos»!⁸⁷

Aquilo que, como princípio ou de forma teórica, foi apresentado como igualdade de todos, encontrou na concorrência a sua concretização e realização prática, porque a *égalité* é... a livre concorrência. Perante o Estado todos são... simples indivíduos, mas, na sociedade ou nas relações com os outros,... concorrentes.

Não preciso de ser mais que um simples indivíduo para poder concorrer com qualquer um, à excepção do príncipe e da sua família; trata-se de uma liberdade antes impensável, porque só através da sua corporação e adentro dela o indivíduo podia desfrutar de uma tal liberdade para tentar realizar as suas aspirações.

No contexto corporativo e feudal, o Estado comporta-se de forma intolerante e selectiva, ao conceder *privilégios*; na livre concorrência e no liberalismo, comporta-se de forma tolerante e permissiva, limitando-se a fazer «concessões» e a *patentear* (reconhecer por escrito o direito de exercer abertamente — de forma «patente» — uma determinada actividade). Como agora o Estado deixou tudo nas mãos dos *concorrentes*, é inevitável que entre em conflito com *todos*, uma vez que todos e cada um têm direito à concorrência. Será o «assalto» ao Estado, e com esse assalto o seu fim.

Mas será a «livre concorrência» verdadeiramente «livre», ou será mesmo uma «concorrência» a título *pessoal*, como se quer fazer ver, porque o seu direito se funda nesse título? Na sua origem está a libertação de todas as pessoas em relação às dominações pessoais. Será «livre» uma concorrência que o Estado, esse soberano do princípio burguês, dificulta com toda a espécie de barreiras? Imagine-se um rico fabricante que está a fazer grandes negócios, e com o qual eu quero concorrer. «Muito bem», diz o Estado, «não tenho nada a objectar à tua *pessoa* como concorrente.» «Pois», respondo eu, «mas para isso preciso de espaço para construir, preciso de dinheiro!» «É pena, mas se não tens dinheiro, não podes concorrer. E não podes tirar a ninguém o que é seu, porque eu protejo e privilegio a propriedade.» A livre concorrência não é,

87 O ministro Stein* usou esta expressão a propósito do conde de Reisach*, ao entregá-lo friamente nas mãos do governo da Baviera, porque, como disse, para ele «um governo como o da Baviera tinha de ser mais importante do que um simples indivíduo». Reisach tinha, por ordem de Stein, escrito contra Montgelas*, e foi o próprio Stein quem mais tarde permitiu a sua extradição, exigida por Montgelas na sequência da publicação desse livro. Cf. Hermann Friedrich Wilhelm Hinrich, *Politische Vorlesungen*. Vol. I, Halle, 1843, p. 280.

de facto, «livre», porque me falta a *coisa* mesma que me permite entrar nela. Contra a minha *pessoa*, não há nada a objectar; mas, como não disponho da coisa, também a minha pessoa tem de desistir. E quem é que tem a coisa indispensável? Talvez aquele fabricante, e então eu podia tirar-lha! Mas não, porque o Estado é que é o seu proprietário, e o fabricante apenas vassalo, aquele que tem a posse dela.

A minha tentativa não deu resultado com o fabricante; por isso, vou fazer outra, concorrendo com aquele professor de Direito. O homem é um idiota, e eu, que sei cem vezes mais que ele, vou-lhe esvaziar o auditório. «Ouve lá, amigo, fizeste estudos e tens graus?» «Não, mas que importa isso? Sei mais que o suficiente para ensinar a matéria.» «Tenho muita pena, mas a concorrência aqui não é 'livre'. Nada contra a tua pessoa, mas falta-te a *coisa*, o grau de doutor. E eu, o Estado, exijo esse grau. Se me pedires com bons modos, veremos o que podemos fazer por ti.»

É esta então a «liberdade» da concorrência. Só o Estado, *meu dono e senhor*, me permite entrar na concorrência.

Mas as *pessoas* concorrem realmente umas com as outras? Não, também aqui são as *coisas* que concorrem! Antes de tudo, o dinheiro, etc.

Neste combate haverá sempre um que fica atrás do outro (por exemplo, um poetastro atrás de um poeta). Mas há uma diferença no facto de os meios que faltam ao concorrente infeliz serem de ordem pessoal ou material, e também é preciso saber se estes podem ser adquiridos pela *força pessoal* ou só recebidos como *graça*, como dádiva, nomeadamente quando o mais pobre tem de deixar ao mais rico a sua riqueza, isto é, tem de lha oferecer. Mas se eu tenho de esperar pela *autorização do Estado* para receber ou usar esses meios (por exemplo, através do grau de doutor), então esses meios chegam-me pela *graça do Estado*⁸⁸.

A livre concorrência tem, assim, apenas um sentido: todos são, para o Estado, filhos iguais, e cada um pode correr e concorrer para *merecer os bens e as benesses do Estado*. Por isso, todos correm atrás dos haveres, do ter, da posse (seja de dinheiro ou de «tachos», títulos honoríficos, etc.), enfim, da *coisa*.

No sentido burguês, todos são possuidores ou «proprietários». Como se explica então que a maioria não tenha praticamente nada? Explica-se porque a maior parte dessas pessoas já fica contente por ser dona de qualquer coisa, nem que sejam apenas alguns farrapos, como crianças que se alegram com as primeiras calças ou o primeiro tostão que recebem. Mas a questão pode ser mais exactamente entendida nos seguintes

88 Nos liceus e nas universidades, etc., concorrem ricos e pobres. Mas isso acontece geralmente por meio de bolsas de estudo que — e isto é significativo — remontam todas a uma época em que a livre concorrência estava bem longe de ser um princípio dominante. O princípio da concorrência não atribui bolsas, mas diz: «Resolve os teus problemas, arranja os meios de que precisas. O que o Estado investe para tais fins, fá-lo para receber juro, para formar os seus 'féis servidores'.»

termos. O liberalismo apareceu logo com a declaração de que fazia parte da essência humana ser proprietário, e não propriedade. Mas, como se falava «do homem», e não do indivíduo, o «quanto», que era aquilo que apenas interessava ao indivíduo, é deixado ao seu arbítrio. Por isso, o egoísmo do indivíduo preserva, com esse «quanto», um espaço de plena liberdade de acção, e entrega-se a uma infatigável concorrência.

Mas era inevitável que o egoísmo afortunado constituísse um obstáculo para o menos feliz, e este, apoiando-se ainda e sempre no princípio do ser humano, colocou a questão do «quanto» da posse, e respondeu que «o homem deve ter tanto quanto lhe é necessário».

O *meu* egoísmo dar-se-á por satisfeito com isso? Aquilo de que «o homem» precisa não constitui necessariamente medida para mim e para as minhas necessidades, porque eu posso precisar de menos ou de mais. Pelo contrário, eu tenho de ter tanto quanto a minha capacidade de apropriação me permitir.

A concorrência sofre com a situação infeliz em que nem todos têm à sua disposição os *meios* para concorrer, uma vez que eles não derivam da personalidade, mas do acaso. A maior parte das pessoas *não tem meios*, e por isso *não tem bens*.

Os socialistas exigem, por isso, *meios* para todos e aspiram a uma sociedade que forneça esses meios. Nós não reconhecemos, dizem, nem o *teu* valor em dinheiro, nem a tua fortuna; tens de mostrar outras capacidades, nomeadamente a tua *força de trabalho*. É certo que o homem se mostra como homem quando está na posse de uma coisa, ou como seu «possuidor», e por isso é que aceitámos tanto tempo o dono, a que chamamos «proprietário». Mas também é certo que tu só possuis as coisas enquanto não fores «expulso de tal propriedade».

O possuidor tem posses, mas só porque os outros as não têm. Como a tua mercadoria só é património teu enquanto a puderes conservar, ou seja, enquanto *nós* não pudermos tê-la, procura arranjar outro património, pois o nosso poder sobrepõe-se agora às tuas pretensas posses.

Foi uma conquista muito importante, esta de conseguirmos passar a ser vistos como possuidores. Com isso foi abolida a servidão da gleba, e cada um dos que até aí tinham servido o senhor e sido mais ou menos propriedade sua, era agora «senhor» de si. Mas doravante os teus haveres e as tuas posses não chegam e não são reconhecidos; em compensação, sobe o valor do teu trabalho e das tuas obras. O que agora se reconhece já não é a tua posse das coisas, mas a tua capacidade de as *dominar*. O teu património é o teu trabalho. Só és senhor ou dono do que *conquistaste com o trabalho*, e não do que te *coube em herança*. Mas como hoje tudo é herdado e cada tostão que possuis não traz a marca do trabalho, mas da herança, tudo terá de ser fundido de novo.

Será realmente, como dizem os comunistas, o meu trabalho a minha única posse, ou não estará esta antes em tudo aquilo que eu posso fazer? E não terá a própria

sociedade dos trabalhadores de aceitar isto, na medida em que também ela, por exemplo, tem de sustentar os doentes, as crianças, os velhos e todos os que não trabalham? E estes podem ainda fazer muitas outras coisas, por exemplo manter-se vivos, em vez de acabarem com a vida. Se eles são capazes de vos fazer desejar a sua sobrevivência, então quer dizer que têm algum poder sobre vós. Porque se alguém o não tivesse em absoluto, não lhe concederíeis nada e bem poderia morrer.

A tua *posse* (o teu património) é então aquilo que tu *podes*! Se puderes dar prazer a milhares, milhares te retribuirão; poderias tê-lo evitado, mas como não o fizeste, eles têm de comprar o teu acto. Se não puderes conquistar ninguém para a tua causa, não te resta mais nada senão morrer de fome.

Mas não deverei eu, que tenho mais capacidades e meios, ter alguma vantagem sobre quem tem menos?

Vivemos todos num mundo de abundância: por que é que eu não hei-de tirar dele quanto puder, em vez de ficar à espera de ver quanto me cabe numa partilha equitativa?

Contra a concorrência, ergue-se o princípio da sociedade dos miseráveis, o da *repartição*.

Mas o indivíduo não tolera ser visto apenas como uma *parte*, uma parte da sociedade, porque é *mais* do que isso; o seu carácter único rebela-se contra esta visão limitada.

Por isso ele não espera que o seu património lhe seja atribuído por outros, e já na sociedade dos trabalhadores nasce a preocupação de que, se houver uma distribuição igualitária, o forte será explorado pelo fraco. O indivíduo, porém, espera que o seu património lhe venha dele próprio, e diz: aquilo que eu sou capaz de ter, esse é o meu património. Que riqueza não possui a criança no seu sorriso, nas suas brincadeiras, na sua gritaria, em suma, na sua *simples* existência! E serás tu capaz de resistir aos seus desejos? Ou não será que, se fores mãe, lhe dás o peito, e, se fores pai, lhe darás tanto dos teus haveres quanto ela necessite? Ela obriga-vos, e por isso possui aquilo a que vós chamais vosso.

Se a tua pessoa me interessa, a sua *simples* existência é já para mim uma forma de pagamento; se me interessa apenas por uma das tuas qualidades, a tua condescendência ou a tua solicitude têm para mim um determinado valor (em dinheiro), e eu *compro*-a.

Se não conseguires que eu te aprecie por outra coisa que não seja um valor monetário, pode acontecer, como a história nos ensina, que crianças alemãs sejam vendidas para a América. Deixando-se comprar, como podiam elas ter mais valor para o vendedor? Ele preferiu o dinheiro contado à mercadoria viva que não foi capaz de tornar preciosa para ele. Mas o facto de ele não descobrir nela nada de mais valioso foi, no entanto, uma falta de capacidade sua; mas um patife dá sempre mais do que tem para dar. Como iria ele ter consideração, uma vez que a não tinha, e dificilmente poderia ter, por uma tal ralé?

Vós comportais-vos como egoístas quando não tendes consideração uns pelos outros, nem como possuidores nem como miseráveis ou trabalhadores, mas vos tratais como parte do vosso património, isto é, como «*sujeitos utilizáveis*». Sendo assim, não dareis nada, nem ao possuidor («proprietário») pelos seus haveres, nem àqueles que trabalham, mas tão-somente àqueles de que *precisais*. Precisamos nós de um rei?, perguntam-se os Norte-americanos, e respondem: Para nós, ele e o seu trabalho não valem um centavo.

Quando se diz que a concorrência põe tudo à disposição de todos, a expressão não é muito correcta, e melhor seria formulá-la do seguinte modo: ela torna tudo *comprável*. Ao *oferecer* tudo *para venda*, ela sugere a todos que ofereçam o seu preço ou proponham o seu valor, e exige que seja pago um preço por isso.

Mas os que têm vontade de comprar quase nunca dispõem dos meios para se tornarem compradores: não têm dinheiro. As coisas postas à venda podem adquirir-se por dinheiro («O dinheiro compra tudo!»), mas dinheiro é precisamente aquilo que não temos. Aonde ir buscar dinheiro, essa propriedade corrente e circulante? Devias sabê-lo: terás dinheiro se tiveres poder, porque vales tanto quanto souberes fazer-te valer.

Não se paga com dinheiro, de que podemos ter falta, mas com o que podemos ter e fazer. Só essas capacidades nos dão «posse e poder»: só seremos proprietários daquilo a que chega o braço da nossa força.

Weitling* inventou um novo meio de pagamento, o trabalho. Mas o verdadeiro meio de pagamento continuam a ser, como sempre, as nossas *capacidades*, o nosso património. Tu pagas com aquilo que tens «capacidade de ter». Por isso, pensa em aumentar essas tuas capacidades.

Mas, ao aceitarmos isto, voltamos ao lema: «A cada um de acordo com as suas capacidades!» Mas quem me irá *dar* alguma coisa pelas minhas capacidades? A sociedade? Nesse caso, teria de aceitar a sua avaliação. Não, eu *tomarei* dela o que puder, de acordo com as minhas capacidades.

«Tudo pertence a todos!» Esta frase vem da mesma teoria sem conteúdo. A cada um só pertence aquilo que ele pode fazer ou tomar. Se eu disser que o mundo me pertence, isso é outra vez conversa fiada, que só pode ter sentido na medida em que eu não respeito nenhuma espécie de propriedade alheia. Mas a mim só me pertence o que eu puder ter, o que estiver ao alcance das minhas capacidades.

Ninguém é digno de ter aquilo que, por fraqueza, deixa que lhe tirem; e não é digno porque não tem capacidade de o ter.

Levantam-se hoje vozes portentosas acusando as «injustiças milenares» cometidas pelos ricos contra os pobres. Como se os ricos fossem os culpados da miséria, como se os pobres não fossem também culpados da riqueza! Haverá entre ambos outra diferença que não seja a diferença entre ter ou não ter capacidades, ter ou não ter os meios de

posse? Qual é então o crime dos ricos? «A sua insensibilidade.» Mas — e quem sustentou então os pobres, quem os alimentou quando não tinham trabalho, quem é que deu esmolas, aquelas esmolas que até no nome derivam da compaixão (*eleemosyne*)? Os ricos não foram sempre «misericordiosos», não foram, até hoje, «caridosos», como mostram os impostos para a pobreza, os hospitais, as fundações de todos os tipos, etc.?

Mas tudo isto não vos chega! O que se espera é que eles *partilhem* a riqueza com os pobres. Isso é exigir que sejam eles a eliminar a pobreza. Pondo de parte o facto de que nenhum de vós agiria desse modo, e se o fizesse seria um idiota, perguntem a vós próprios: por que razão haviam os ricos de ficar depenados e renunciar a *si próprios*, quando a mesma acção seria muito mais útil aos pobres? Tu, que tens o teu táler diário, és rico quando comparado com milhares de outros que têm de viver de uns patacos. Será do teu interesse partilhar com esses milhares, ou não será muito mais do interesse deles?

A intenção subjacente à concorrência não é tanto a de fazer as coisas *o melhor possível*, mas a de as tornar o mais *rentáveis* e lucrativas possível. Por isso se estuda para desempenhar um cargo (estuda-se para ganhar o pão para a boca), estudam-se as maneiras de fazer salamaleques e lamber botas, a rotina e o «sentido do negócio», trabalha-se «para as aparências». Aparentemente, trata-se de fazer «um bom trabalho», mas na verdade o que se pretende é fazer um «bom negócio» e ganhar dinheiro. Pretensamente, faz-se o que se faz pela coisa em si, mas o que move de facto esse agir é o lucro que ele pode dar. Ninguém gostaria de fazer de censor, mas todos querem... ser promovidos; quer-se julgar, administrar, segundo as nossas melhores convicções, etc., mas é preciso precaver o perigo da transferência ou mesmo da demissão: acima de tudo, é preciso pensar na... vidinha!

Por isso, todo este jogo é uma luta pela vida que nos é tão *querida*, e, numa gradação crescente, por um maior ou menor grau de «abundância».

E, no entanto, para a maioria, todo o seu esforço e cuidado mais não traz do que uma «vida amarga» e uma «miséria 'ainda mais' amarga». E para isto se despende tanto trabalho sério e amargo!

A permanente corrida e concorrência não nos deixa respirar, não nos deixa *gozar* em paz o que temos: o que possuímos não nos torna felizes.

Mas a organização do trabalho refere-se apenas àqueles trabalhos que outros podem fazer para nós, por exemplo o do abate de animais, o do cultivo dos campos, etc.; os outros continuam a ser trabalhos egoístas, porque ninguém pode fazer por ti as tuas composições musicais, os teus esboços de pintura, etc.: ninguém pode substituir as obras de Rafael. Estas são obras de um Único, e só esse único as pode fazer, enquanto as outras poderiam ser designadas de «humanas», uma vez que o que nelas há de *próprio* é de somenos importância, e praticamente «qualquer pessoa» pode ser ensinada a fazê-las.

Como a sociedade só pode levar em conta os trabalhos de interesse comum ou *humanos*, quem produzir *obras únicas* não pode contar com a sua protecção, pode mesmo sentir-se incomodado com a sua intromissão. O Único emergirá da sociedade para se distinguir dela, mas a sociedade nunca produzirá nenhum Único.

É sempre desejável que nos entendamos sobre as obras *humanas*, para que elas não absorvam todo o nosso tempo e esforço, como acontece no âmbito da concorrência. Nesta medida, o comunismo há-de dar os seus frutos. Mesmo aquelas poucas coisas para as quais os homens estão, ou podem estar, igualmente preparados foram associadas pelo domínio da burguesia a uns quantos, e retiradas aos outros: foi mais um privilégio. A burguesia achou por bem tornar disponível tudo aquilo que parecia estar aí à disposição de cada um. Mas, ao ser livremente oferecido, tudo isso não era dado a ninguém, mas antes se deixava ao critério de cada um apossar-se de qualquer coisa por meio das suas forças *humanas*. Tudo se orientou para a aquisição do humano que agora acenava a cada um, e nasceu uma tendência que hoje é fortemente condenada, e que dá pelo nome de «materialismo».

O comunismo procura travá-la, espalhando a crença de que o humano não merece tanto esforço e que bastaria dispor de uma organização eficaz, sem o grande dispêndio de tempo e de forças que até agora foi necessário.

Mas, ganhar tempo para quem? Para que necessita o homem de mais tempo do que o necessário para revigorar a sua força de trabalho? Sobre isto, o comunismo nada diz.

Para quê? Para rejubilar consigo próprio enquanto ser único, depois de ter feito o que lhe competia enquanto homem!

Com a primeira dessas alegrias, a de poder estender a mão para nos apoderarmos de tudo o que é humano, esquecemo-nos de querer mais alguma coisa, e investimos todas as nossas energias na concorrência, como se a posse do humano fosse o objectivo de todos os nossos desejos.

Mas depressa nos cansámos de correr e percebemos que «a posse não nos faz felizes». Depois, pensou-se que o mais indicado era tentar obter o necessário ao melhor preço e só investir tempo e esforço na proporção da necessidade absoluta das coisas. A riqueza baixa de cotação e a pobreza contentinha, o miserável sem preocupações, tornam-se num sedutor ideal.

E todas essas actividades humanas que cada um se acha capaz de executar seriam então mais bem pagas e procuradas com esforço e dispêndio de todas as nossas energias vitais? Já a fórmula banal do «Ah, se eu fosse ministro ou..., as coisas correriam de outro modo!», expressa aquela confiança de quem se considera capaz de fazer o papel deste ou daquele alto dignitário. Dá-se a entender que para isso não é preciso ser-se único, mas que basta uma formação acessível, se não a todos, pelo menos a muitos, ou seja, que para isso basta ser-se um homem vulgar.

Admitamos que a *ordem* faz parte da essência do Estado e que também a *subordinação* se funda na sua natureza, e constataremos que os subordinados ou os privilegiados *expoliam e lesam*, a uma escala desproporcionada, os humilhados e rejeitados. Mas estes últimos reagem, a princípio de um ponto de vista socialista, mais tarde certamente com uma consciência egoísta cuja coloração deixamos já transparecer na sua pergunta: Que vos faz crer, vós, privilegiados, que a vossa propriedade está a salvo? A resposta é: O facto de nós não estendermos a mão para ela, ou seja, a *nostra* protecção! E que coisa nos dais em troca? Pontapés e desprezo, é o que vocês dão ao «povinho», vigilância policial e um catecismo com o mandamento-mor: Respeita o que *não é teu*, o que pertence a *outros*, respeita os outros e em particular os teus superiores! Mas nós respondemos: Se quiserem o nosso respeito, *comprem-no*, ao preço que nós estabelecermos. Queremos deixar-vos a vossa propriedade, mas apenas se vós compensardes devidamente essa cedência. Como é que o general compensa, em tempo de paz, os muitos milhares do seu rendimento anual, e outros as suas centenas de milhar ou milhões? Como compensais vós as batatas cozidas que temos de mastigar, enquanto vós vos delicias tranquilamente a comer ostras? Comprem-nos as ostras ao preço a que nos vendeis as batatas, e podeis continuar a comê-las. Ou pensais por acaso que não nos pertencem como vos pertencem a vós? Quando nós estendermos a mão para as comeremos também, gritareis que se trata do uso da força, de *violência*, e nisso tendes razão. Sem violência, não conseguiremos tê-las, do mesmo modo que vós as não tendes se não usardes a força contra nós.

Mas ficai com as vossas ostras e vamos tratar da nossa propriedade mais imediata, o trabalho (a outra é apenas posse). Nós matamo-nos a trabalhar doze horas com o suor do nosso rosto, e vós pagais-nos uns míseros patacos. Por que é que não atribuíis a mesma paga ao vosso trabalho? A ideia *não* vos agrada? Achais que aqueles salários são mais que suficientes para pagar o nosso trabalho, mas que o vosso vale milhares. Mas se não valorizásseis tanto o vosso e nos deixásseis dar o devido valor ao nosso, nós produziríamos, se necessário, ainda melhores coisas do que vós fazeis com os vossos milhares; e se vós recebésseis um salário de miséria como o nosso, depressa trabalharíeis mais para mais receberdes. Mas se fizerdes alguma coisa que para nós tenha dez ou cem vezes mais valor que o nosso próprio trabalho, pois é justo que recebais cem vezes mais por isso; mas também nós pensamos em produzir para vós coisas que deveriam ser pagas por muito mais dinheiro que o salário normal que nos pagais. Começaríamos desde já a entender-nos se chegássemos a um acordo segundo o qual nenhum precisa de *oferecer* nada ao outro. Depois, chegaremos talvez mesmo ao ponto de pagar aos aleijados, doentes e velhos um preço justo para que eles não morram de fome e miséria; pois, se queremos que eles vivam, é justo que paguemos pela realização do nosso desejo. E digo «pagar» porque não estou a pensar em nenhuma miserável «esmola». A sua vida é também propriedade daqueles que não podem trabalhar; se quisermos

que eles não nos privem dessas vidas — seja lá por que razão for —, só poderemos obtê-las comprando-as. Talvez até desejemos — porque gostamos de ter caras amigas à nossa volta — assegurar o seu bem-estar. Em suma, não queremos que nos ofereçam nada, mas também não queremos oferecer-vos nada a vós. Durante séculos, por estupidez... bondosa, demo-vos esmolas, contribuímos com o óbulo para os pobrezinhos e demos aos senhores o que... não é dos senhores. Agora, abram vocês os cordões à bolsa, que as nossas mercadorias vão subir enormemente de preço. Não queremos tirar-vos nada, mesmo nada, mas tereis de pagar melhor o que quiserdes ter. — Que propriedade é a tua? — Eu tenho uma herdade de mil hectares. — E eu sou um trabalhador rural e daqui em diante só trabalharei nos teus campos por uma jorna de 1 táler. — E eu arranjo outro. — Não vais encontrá-lo, porque nós não trabalhamos noutras condições, e se aparecer algum que leve menos, vai ter de se haver connosco. Olha o que está a acontecer com as criadas de casa: pedem tanto, e não encontras nenhuma que trabalhe por menos. — Então é a minha ruína. — Calma, calma! Há-de ganhar tanto como nós, e se assim não for, deixamos-te o suficiente para poderes viver como nós. — Mas eu estou acostumado a viver melhor. — Contra isso, não temos nada, mas esse não é problema nosso; se conseguíres economizar mais, tanto melhor. Por que é que nós havemos de alugar o nosso trabalho a um preço mais baixo, só para tu poderes viver melhor? O rico despacha sempre o pobre com as palavras: «Que tenho eu a ver com a tua miséria? Trata de te safar o melhor que poderes, que esse não é problema meu, mas teu.» Pois que seja então problema nosso, e não deixemos que os ricos nos venham extorquir os meios de que dispomos para nos valorizarmos. — Mas vocês são pessoas simples, sem educação, não precisam assim de tanto. — Ora aí está: vamos ficar com um pouco mais para podermos arranjar a educação que nos falta. — Mas, se deixais assim de rastos os ricos, quem é que vai apoiar as artes e a ciência? — As massas, claro: cotizamo-nos todos e há-de dar uma boa maquia. Vocês, os ricos, de qualquer modo agora só compram os piores livros e aquelas santinhas lacrimejantes, ou então um belo par de pernas de dançarina. — Ah, desgraçada igualdade! — Nada disso, meu velho senhor, nada de igualdades. Nós só queremos valer à luz do valor que temos, e se vós tiverdes mais valor, sereis certamente mais valorizados. O que nós queremos é apenas um *preço digno*, e mostraremos ser dignos do preço que pagardes.

Poderá o Estado despertar no camponês uma coragem tão decidida e um sentimento de si tão forte? Poderá ele fazer com que o homem tome consciência de si mesmo, ou simplesmente propor-se um tal objectivo? Pode ele querer que o indivíduo reconheça o seu valor e o realize na prática? Vamos separar as duas partes da pergunta e ver em primeiro lugar se o Estado poderá concretizar tais objectivos. O assentimento dos camponeses é imprescindível, e por isso só ele pode produzir tais efeitos; uma lei do Estado seria mil vezes virada do avesso, pela concorrência e secretamente. Mas poderá

o Estado suportar tal coisa? Ele nunca aceitará que as pessoas sofram imposições que não venham de si; não poderia permitir que os camponeses organizados fizessem justiça contra aqueles que se quisessem vender por um preço mais baixo. Mas admitamos que o Estado promulga uma tal lei e que todos os camponeses a aceitam; poderia ele, mesmo assim, aceitar tais procedimentos?

Em casos isolados, sim; mas o caso isolado é mais do que isso, é uma questão de *princípio*. Trata-se aqui da essência da *autovalorização do eu* — portanto, também do seu sentimento de si *contra* o Estado. Até aqui, os comunistas ainda vão; mas a autovalorização dirige-se, não só contra o Estado, mas também contra a *sociedade*, e com isso ultrapassa o comunitário e o comunista — por egoísmo.

O comunismo transforma o princípio da burguesia segundo o qual cada um é um possuidor («proprietário») numa verdade intocável, numa realidade, pondo fim à preocupação de *adquirir*, já que cada um, naturalmente, *terá* aquilo de que precisa. Cada um *tem* na força de trabalho a sua capacidade e a sua riqueza, e se não fizer uso dela, a culpa é sua. Põe-se fim à corrida desenfreada pelo ganho, e nenhuma concorrência deixa de ter êxito, como agora acontece tantas vezes, porque cada esforço de trabalho trará, em quantidade suficiente, aquilo de que se precisa. Só agora se é *verdadeiramente possuidor*, porque aquilo que um indivíduo tem na sua força de trabalho não lhe pode ser tirado, como acontece a cada momento no regime da concorrência. É-se alguém que possui alguma coisa que não lhe traz *preocupações* e é segura, e isso é possível porque a riqueza não se busca na mercadoria, mas no próprio trabalho, na capacidade de trabalho, em suma, porque nessa situação somos proletários miseráveis (*Lump*), homens que só têm riqueza ideal. *Eu*, pelo contrário, não me posso satisfazer com o pouco que posso adquirir com a minha capacidade de trabalho, porque o meu patrimônio não consiste apenas no meu trabalho.

Pelo trabalho, eu posso desempenhar as funções de presidente, ministro, etc.; esses lugares exigem apenas uma formação geral, concretamente uma formação geralmente acessível (porque a formação geral não é apenas aquela que cada um alcançou, mas sobretudo aquela que cada um pode alcançar, ou seja toda a formação especializada, por exemplo médica, militar, filosófica, que qualquer «homem culto» sabe estar ao alcance das suas forças), ou então uma habilidade que qualquer um pode adquirir.

Mas se é verdade que qualquer um pode desempenhar tais funções, só a força única e própria do indivíduo lhes pode dar, por assim dizer, vida e sentido. Se ele for pago apenas como ministro ou funcionário, não se lhe paga para que ele desempenhe as suas funções de modo diferente de um «homem comum» e invista nelas as suas capacidades como ser único. Mas se ele é merecedor da vossa gratidão e se quiserdes manter essa energia digna de reconhecimento do único, então não podereis pagar-lhe como a um simples homem comum, que só desempenhou uma actividade humana,

mas sim como a alguém que realiza qualquer coisa de único. Pois então façam o mesmo com o vosso trabalho!

Não há taxa geral que possa ser fixada para a minha unicidade, como se faz para aquilo que eu realizo enquanto homem. Só para este último tipo de actividade se pode fixar uma tarifa.

Estabelecei então, se tem de ser, uma tabela geral para os trabalhos humanos, mas não priveis a vossa unicidade daquilo que ela merece.

As necessidades *humanas* e *gerais* podem ser satisfeitas pela sociedade; para necessidades *únicas* tens de ser tu a procurar o modo de as satisfazer. A sociedade não te pode dar um amigo nem fornecer um serviço amigável, nem mesmo um serviço individual. E, no entanto, tu necessitas a todo o momento de tais serviços e nas ocasiões mais insignificantes precisarás de alguém que te dê a mão. Por isso, não confies na sociedade, mas trata de ter com que satisfazer os teus desejos.

Continuarão os egoístas a usar o dinheiro? Há uma herança inseparável da velha moeda. Se não vos deixardes pagar em dinheiro, ela fica arruinada, se nada fizerdes por esse dinheiro, ele perde todo o seu valor. Se eliminardes a *herança*, tereis quebrado o selo judicial do executor. Hoje, tudo é herança, quer seja herdado, quer esteja à espera de herdeiros. Se a herança é vossa, por que razão deixá-la selada e respeitar os selos?

E por que é que não haveis de criar uma nova moeda? A mercadoria será destruída pelo facto de lhe retirardes a marca hereditária? Ora, o dinheiro é uma mercadoria, um *meio* e uma riqueza essenciais, porque protege a riqueza da paralisia, mantém-na em circulação e acciona a fluidez dos meios. Se conhecerdes outro meio de troca melhor, óptimo; mas será sempre uma forma de «dinheiro». O que vos prejudica não é o dinheiro, mas a vossa incapacidade de o tomar. Deixai actuar as vossas capacidades, concentraí as vossas forças, e não vos faltará dinheiro — dinheiro vosso, dinheiro de *vossa* cunhagem. Mas trabalhar — a isso não chamo «deixar actuar as vossas capacidades». Aqueles que apenas «procuram trabalho» e «querem trabalhar afincadamente» estão a preparar o seu próprio e inevitável desemprego.

Do dinheiro depende a sorte e a desgraça. Por isso ele é, no período burguês, um poder, cortejado e desejado como uma rapariga, mas com o qual ninguém se liga em união indissolúvel. Todo o romantismo e o espírito cavaleiresco do acto de *cortejar* um objecto precioso revive hoje no espírito da concorrência. O dinheiro, objecto de desejo, é raptado pelos ousados «cavaleiros da indústria».

Aquele a quem a sorte bafejar leva a noiva para casa. O proletário miserável tem sorte e leva-a para a sua casa, a «sociedade», e rouba-lhe a virgindade. Em sua casa, ela já não é noiva, mas mulher, e com a virgindade ela perde também o seu nome de família. No seu papel de esposa, a virgem chamada «dinheiro» passa a chamar-se «trabalho», porque trabalho é o nome do homem. Ela é propriedade do homem.

Para levar até ao fim o símile, do trabalho e do dinheiro nasce uma filha, novamente uma rapariga, solteira, ou seja, dinheiro, mas com características inegáveis do pai, o trabalho. A forma do rosto, a «efígie», tem outro cunho.

Finalmente, e ainda quanto à concorrência: ela mantém-se porque nem todos assumem a *sua causa* nem se põem *de acordo* sobre ela. O pão, por exemplo, é uma necessidade de todos os habitantes de uma cidade; por isso seria fácil que todos se pusessem de acordo quanto à instalação de uma padaria. Em vez disso, deixam o fornecimento desse produto de necessidade à concorrência entre os padeiros. E o mesmo se passa com a carne e os talhantes, o vinho e os comerciantes de vinhos, etc.

Acabar com a concorrência não significa favorecer as corporações. A diferença é esta: na *corporação*, fazer pão, etc., é tarefa dos membros da corporação; na *concorrência*, tarefa de qualquer um concorrente; e na *associação* daqueles que precisam de pão, é tarefa minha e tua, nem dos membros da corporação, nem dos concessionários, mas dos *associados*.

Se *eu* não me preocupo com as *minhas* coisas, então tenho de me *contentar* com aquilo que outros se dignem dar-me. Ter pão é coisa minha, meu desejo, e no entanto entrega-se isso nas mãos dos padeiros, esperando que as suas querelas, as suas disputas, a sua emulação, nos tragam alguma vantagem com que não se podia contar do lado das corporações, que tinham o privilégio *total e exclusivo* da produção de pão. Cada um deveria participar na criação e na produção daquilo de que precisa, porque se trata de coisa *sua*, da sua propriedade, e não da dos membros das corporações ou dos mestres concessionados.

Olhemos uma vez mais para trás. O mundo pertence aos seus filhos, aos filhos dos homens; deixou de ser o mundo de Deus para ser o mundo dos homens. Cada homem chama seu àquilo que consegue tirar dele; mas o verdadeiro homem, o Estado, a sociedade humana ou a humanidade, dará atenção a que cada um só faça seu aquilo de que se puder apropriar enquanto homem, ou seja, de forma humana. A apropriação inumana é a que o homem não permite, é uma apropriação «crimínosa», do mesmo modo que a humana é uma apropriação «legal», feita por «via legal».

É este o discurso dominante desde a Revolução.

Mas a minha propriedade não é uma coisa, uma vez que esta tem uma existência independente da minha; meu é apenas o meu poder. Minha não é esta árvore, meus são apenas o meu poder sobre ela ou a minha capacidade de dispor dela.

E como é que hoje se exprime, de forma invertida, este poder? Diz-se que eu tenho um *direito* sobre esta árvore, ou que ela é a minha propriedade *legal*. Portanto, entende-se que eu a *adquiri* pelo meu poder. Mas esquece-se que o poder tem de continuar para que também se possa *afirmar*, ou melhor: que o poder não é algo que existe em si, mas que apenas tem existência no *eu-de-poder*, em mim como detentor desse poder. O poder, tal como outras das minhas *qualidades*, por exemplo, o humanitarismo, a

majestade, etc., é elevado à categoria de existente-para-si, de modo a poder existir quando há muito não for já *o meu* poder. O poder, assim transformado em espectro, é... *o direito*. Este poder *eternizado* não se apaga nem com a minha morte, mas é transmitido ou «deixado em herança».

As coisas, de facto, não me pertencem então a mim, mas ao direito.

Por outro lado, tudo isto mais não é do que ilusão, pois o poder do indivíduo só se pode tornar permanente, e um direito, se outros juntarem o seu poder ao meu. A ilusão consiste em que eles pensam que nunca mais poderão retomar esse poder, o que corresponde a mais uma manifestação da ideia de que o poder está separado de mim, de que o poder que dei ao possuidor não é recuperável. Passou-se uma «procuração de plenos poderes», passou-se o poder para outro, renunciou-se a pensar em qualquer coisa de melhor.

O proprietário pode renunciar ao seu poder e ao seu direito sobre uma coisa oferecendo-a, desperdiçando-a, etc. E então *nós* não havíamos de poder também fazer o mesmo com o poder que emprestámos a outro?

O homem que se orienta pelo direito, o *justo*, não aspira a chamar seu a nada que não possa ter «de direito», ou a que não tem direito; só pretende a *propriedade legítima*.

Quem será então juiz para lhe atribuir o seu direito? Em última análise, só o homem, que lhe confere os direitos do homem. Então, ele poderá dizer, com um sentido infinitamente mais amplo que Terêncio: *humani nihil a me alienum puto*, ou seja, *o que é humano é propriedade minha*. Pode dar as voltas que quiser, que não se livra de um juiz ao assumir este ponto de vista; e, no nosso tempo, os muitos juizes que antes tinham sido escolhidos confrontam-se na pessoa de dois inimigos mortais, Deus e o homem. Uns reclamam-se do direito divino, os outros do humano ou dos direitos do homem.

Uma coisa é certa: em nenhum destes casos o indivíduo se pode legitimar a si próprio.

Mas que acto não é hoje visto como uma violação do direito? A todo o momento, um dos lados espezinha os direitos humanos, enquanto os adversários não abrem a boca sem soltar uma blasfémia contra o direito divino. Se dás uma esmola, estás a infringir um direito humano, porque a relação entre pedinte e homem caridoso é inumana; se manifestas uma dúvida, pecas contra um direito divino. Se comes pão seco e ficas contente, estás a infringir um direito humano com a tua indiferença; se o comes insatisfeito, desprezas o direito divino com a tua rebeldia. Não há ninguém entre vós que não esteja a cometer delitos a cada momento: o que dizeis é crime, e toda a contenção da vossa liberdade de expressão é igualmente um delito. De uma maneira ou de outra, sois todos uns criminosos!

Mas só o sereis enquanto permanecerdes todos no *terreno do direito*, porque não sabeis que sois criminosos, nem como avaliar essa condição.

A propriedade intocável e *sagrada* nasceu precisamente sobre esse terreno, é um *conceito jurídico*.

Um cão vê o osso em poder de outro e, se se sentir demasiado fraco, fica de lado a olhar. Mas o homem respeita o *direito* do outro ao seu osso. Isto é visto como *humano*, aquilo como *brutal* ou «egoísta».

Tal como neste caso, também em tudo existe esse «*humano*» quando em tudo se vê algo de *espiritual* (aqui, o direito), ou seja, quando se transforma tudo em espectro e as pessoas se comportam em relação a isso como com um espectro que se pode afugentar, mas não matar. Humano é então olhar o que é único, não como único, mas como universal.

Na natureza enquanto tal eu não respeito mais nada, sei que estou autorizado a fazer tudo contra ela; mas, se se tratar da árvore naquele jardim, tenho de respeitar o facto de ela ser um bem *alheio* (costuma dizer-se, de forma unilateral: «a propriedade», o «bem próprio»), e não posso tocar-lhe. Esta situação só tem fim quando eu puder ceder ao outro aquela árvore, como deixo a outro a minha bengala, etc., sem a olhar desde logo como alguma coisa que me é alheia, ou seja, sagrada. Pelo contrário, nessa altura não seria *crime* nenhum eu abatê-la, se quisesse, e ela seria propriedade *minha* enquanto eu não a cedesse a outro: a árvore é e permanece propriedade *minha*. Eu vejo tão pouco algo que me é alheio na riqueza do banqueiro, como Napoleão nos países dos reis: não temos *medo* de os «*conquistar*», e procuramos mesmo encontrar os meios para isso. Despimos ambas as coisas do *espírito* do *alheio* que receávamos.

Por isso, é necessário que eu deixe de ter pretensões enquanto *homem* e as tenha apenas enquanto eu, este eu — portanto, nada de humano, mas o que é meu, isto é, nada a que eu tenha direito como homem, mas... o que eu quero e porque eu o quero.

Propriedade legal ou legítima de um outro será então apenas aquilo que *tu* reconheces como sua propriedade. Se deixares de o reconhecer, perdeu para ti a legitimidade, e tu ris-te do direito absoluto que querem associar a isso.

Para além da propriedade em sentido restrito, até aqui discutida, apresenta-se também ao nosso espírito respeitador uma outra contra a qual «se pode pecar» ainda menos. Essa propriedade é a dos bens espirituais, do «santuário da interioridade». Aquilo que para um homem é sagrado não deve ser objecto de chacota do outro, porque, por mais inverosímil que isso possa ser e por mais empenhadamente que tentemos convencer, «de maneira amável e modesta», aquele que é adepto e crente de um verdadeiro objecto sagrado, é preciso respeitar sempre nisso o próprio *sagrado*: aquele que se engana acredita no sagrado, ainda que ele seja falso, e por isso se deve respeitar pelo menos a sua crença no sagrado.

Em tempos mais bárbaros do que os nossos, era costume exigir-se uma determinada crença e a devoção a um determinado elemento sagrado, e não se pode dizer que quem tivesse outras crenças fosse tratado propriamente de forma delicada. No entanto,

desde que se generalizou cada vez mais a «liberdade religiosa», o «Deus zeloso e único senhor» foi-se diluindo pouco a pouco num «ser supremo» bastante impreciso, e a tolerância humanista dava-se por satisfeita se cada um adorasse apenas «uma entidade sagrada».

Traduzida na sua expressão mais humana, essa entidade é «o próprio homem» e «o humano». Recorrendo à ilusão enganadora de que o homem seria totalmente propriedade nossa, livre de toda a transcendência que é atributo do divino, como se o homem fosse tanto como eu ou tu, pode gerar-se até a orgulhosa ilusão de já não se estar a falar de algo de «sagrado» e de nós nos sentirmos em toda a parte em casa, e não exilados num mundo inquietante, ou seja, no sagrado e no seu sagrado terror: o encantamento com o «homem finalmente encontrado» abafará o grito de dor do egoísta, e o espectro assim tornado familiar será tomado pelo nosso verdadeiro eu.

Mas «*Humanus* é o nome do santo» (vd. Goethe[†]), e o humano é apenas a forma mais pura do sagrado.

O egoísta fala em sentido totalmente contrário. Precisamente porque tu tomas algo por sagrado é que eu me rio de ti; e mesmo que eu respeitasse tudo em ti, não respeitaria o teu lado sagrado.

Perante estes pontos de vista opostos, temos também de assumir um comportamento contraditório quanto aos bens espirituais: o egoísta insulta-os, o homem religioso (isto é, todo aquele que coloca acima de si um outro «ser»), para ser coerente, tem de os proteger. Quais os bens espirituais a proteger e quais aqueles que devem ser deixados sem protecção, isso depende completamente da ideia que se tem do «ser supremo», e o temente a Deus tem mais a proteger do que o temente ao homem (o liberal!).

Quando se trata dos bens espirituais, diferentemente dos materiais, somos atingidos de forma espiritual, e o pecado contra os primeiros consiste numa *profanação* directa, enquanto nos materiais é de uma subtracção ou alienação que se trata: os próprios bens são desvalorizados e dessacralizados, o sagrado é posto em perigo de forma directa. A palavra «desrespeito» ou «descaramento» designa tudo aquilo que se pode *cometer* contra os bens espirituais, isto é, contra tudo o que nos é sagrado, e a troça, a imprecação, o desprezo, o cepticismo, etc., são apenas gradações diversas de um *descaramento criminoso*.

Deixemos de lado o facto de a profanação poder ser cometida das mais variadas maneiras; centremo-nos apenas naquela profanação que põe em perigo o sagrado através da existência de uma *liberdade de imprensa sem limites*.

Enquanto se exigir respeito por um só ser espiritual que seja, a expressão e a imprensa terão de ser amordaçadas em nome desse ser, porque, enquanto isso acontecer, o egoísta poderia «faltar» a esse respeito com as suas *afirmações*; e o mínimo que lhe

† A referência é ao poema épico-religioso de Goethe, escrito em 1789, *Die Gebeimnisse* [Os Mistérios], v. 245. «Humanus» é o nome do Superior de uma misteriosa confraria de doze cavaleiros.

poderia acontecer era ser impedido de o fazer através da «pena adequada», se não se preferisse lançar mão do meio mais seguro, a violência policial preventiva, por exemplo a censura.

Vai por aí um suspirar pela liberdade de imprensa! Mas, de que coisa tem a imprensa de ser libertada? Certamente de uma dependência, da sujeição e do servilismo! Mas libertar-se disso é coisa que cabe a cada um, e podemos supor com segurança que, quando tu te libertares da servidão, também aquilo que escreves só pertencerá a *ti próprio*, em vez de ser pensado e redigido *ao serviço* de um qualquer poder. Que pode um cristão dizer ou escrever que esteja mais livre dessa sua fé cristã do que ele próprio? Se eu não posso nem devo escrever qualquer coisa, talvez a culpa deva começar por ser procurada em *mim*. Embora isto pareça ser pouco pertinente, a sua aplicação é imediata. Com uma lei de imprensa, eu ponho ou deixo que ponham um limite àquilo que escrevo, para lá do qual entro numa zona do *ilegal* e estou sujeito a *punição*. Eu próprio me *imponho limites*.

Para libertar a imprensa, o mais importante seria retirá-la da alçada de todas as restrições que lhe pudessem ser impostas *em nome da lei*. E, para chegar aí, eu próprio teria de me ter libertado antes da obediência à lei.

É claro que a liberdade absoluta da imprensa, tal como qualquer liberdade absoluta, é um absurdo. Ela pode libertar-se de muita coisa, mas sempre e apenas daquilo de que eu também me libertei. Se nos libertarmos do sagrado, se ficarmos livres da *salvação pela religião* e da *lei*, então também as nossas palavras serão livres.

Se no mundo *nós* não podemos libertar-nos de todas as limitações, assim também o não pode a nossa escrita. Mas podemos tornar essa escrita tão livre quanto nós próprios formos livres.

Ela só tem de se tornar nossa, algo de *próprio*, em vez de continuar a servir um fantasma.

Os gritos pela liberdade de imprensa deixam transparecer uma grande confusão. O que aparentemente se exige é que o Estado permita que a imprensa seja livre; mas aquilo que na verdade se deseja, sem o saber, é que a imprensa se liberte do Estado, ou se desembarace dele. A primeira é uma *petição ao Estado*, a segunda uma *rebelião contra o Estado*. Se for um «pedido de justiça», mesmo sob a forma de uma exigência séria do direito à liberdade de imprensa, o Estado é visto como aquele que *dá*, e só se pode esperar uma *doação*, uma concessão, uma outorga. É possível que o Estado aja insensatamente e conceda o solicitado, mas não é menos certo que os que recebem a prenda não saberão o que fazer com ela enquanto olharem para o Estado como uma verdade: não cometerão nenhum crime contra essa entidade «sagrada», e exigirão uma lei de imprensa para punir quem o ousar fazer.

Numa palavra, a imprensa não se liberta daquilo de que eu não me libertar.

Serei eu por isso um inimigo da liberdade de imprensa? Pelo contrário, afirmo apenas que ela nunca será alcançada enquanto só ela, a liberdade de imprensa, for exigida, isto é, enquanto o objectivo for apenas o de uma permissão ilimitada. Continuai a mendigar essa permissão, e esperareis eternamente por ela, porque não há ninguém neste mundo que vo-la possa dar. Enquanto vos quizerdes deixar «legitimar» no vosso uso da imprensa por uma autorização (liberdade de imprensa), não fareis mais que esperar em vão e lamentar-vos.

«Disparate! Tu próprio só por um feliz acaso ou por caminhos ínvios consegues fazer chegar à opinião pública as ideias que professas no teu livro. E apesar disso insurges-te contra as nossas tentativas de pressionar e assediar o nosso Estado até que ele nos conceda a liberdade de imprensa recusada?» O escritor que assim fosse interpellado responderia talvez — porque o descaramento dessa gente é grande — do seguinte modo: «Pensem bem no que dizem! Que coisa faço eu para conseguir que o meu livro seja impresso? Peço autorização, ou não será melhor, sem querer saber se é legal ou ilegal, procurar uma oportunidade propícia, aproveitando-a sem a mínima consideração pelo Estado e pelos seus desejos? Ao fazê-lo, eu — tenho de pronunciar a terrível palavra — estou a enganar o Estado. Inconscientemente, vocês fazem o mesmo. Das vossas tribunas apelaís para que ele abdique do seu carácter sagrado e intocável e ceda aos ataques dos que escrevem, sem precisar de temer qualquer perigo. Mas estais também a enganá-lo, porque a sua existência entra em perigo a partir do momento em que ele perca a sua inacessibilidade. *A vós* poderia ele sem dúvida conceder-vos liberdade de escrita, como fez a Inglaterra, pois vós *acreditais no Estado* e sois incapazes de escrever contra o Estado, por mais que o tenteis reformar e ajudar a 'corrigir as suas deficiências'. Mas que aconteceria se os adversários do Estado se aproveitassem dessa liberdade de expressão para, armados de inexoráveis argumentos, atacarem a Igreja, o Estado, os costumes e tudo o que é 'sagrado'? Seríeis vós, terrivelmente assustados, os primeiros a reclamar as *leis de Setembro*[†]. Arrepender-vos-íeis, mas demasiado tarde, da estupidez com que antes tínheis enredado e seduzido com os vossos belos discursos o Estado ou o seu governo. Eu, porém, demonstro com o meu modo de agir apenas duas coisas. Por um lado, que a liberdade de imprensa estará sempre dependente da 'ocasião propícia', e nunca será uma liberdade absoluta; por outro lado, que quem quiser desfrutar dessa liberdade terá de procurar ou forçar essa ocasião propícia, fazendo valer as suas *vantagens próprias* contra o Estado e dando mais valor a si próprio e à sua vontade do que ao Estado e a qualquer 'poder superior'. A liberdade de imprensa só se poderá impor contra o Estado, nunca adentro dele; para ser alcançada, não pode ser o resultado de um *pedido*, mas obra de uma *rebelião*. Mas cada pedido e cada requerimento

[†] As leis de excepção e censura promulgadas pelo governo francês, em particular pelo ministro Thiers, depois do atentado abortado contra o rei, Louis-Philippe, em 28 de Julho de 1835.

no sentido da liberdade de imprensa é já, consciente ou inconscientemente, uma rebelião, o que só a tibieza filistina não quer nem pode admitir, até que, tremendo de medo perante o êxito alcançado, a constata de forma clara e irrefutável. De facto, a liberdade de imprensa solicitada tem, a princípio, um rosto amigável e bem intencionado, uma vez que nem sonha em deixar que se instale uma 'imprensa irreverente'; mas a pouco e pouco, o coração vai-lhe endurecendo, e insinua-se nela uma conclusão, a de que uma liberdade não é liberdade se estiver *ao serviço* do Estado, da moral ou da lei. Sendo uma liberdade da opressão da censura, ainda não é uma liberdade da opressão da lei. A imprensa, apanhada na onda da volúpia da liberdade, quer ser cada vez mais livre, até que por fim os que escrevem dizem: 'Mas eu só serei livre quando não tiver de pedir nada, e a escrita só será livre quando for a *minha* escrita, uma escrita que não me seja ditada por nenhum poder ou autoridade, por nenhuma crença ou temor.' A imprensa não tem de ser livre — isso ainda é pouco —, tem de ser *minha*: o que eu quero conquistar é a *singularidade própria para a imprensa*, é a *propriedade da imprensa*.

Liberdade de imprensa é apenas *permissão de imprimir*, e o Estado nunca me permitirá, nem poderá fazê-lo, que eu o esmague com o que sai da prensa.

Resumamos, enfim, corrigindo ainda alguma falta de rigor no que se disse antes: a *liberdade de imprensa*, a mais espectacular reivindicação dos liberais, é afinal possível *adentro* do Estado, só é mesmo possível nesse âmbito, porque é uma *autorização*, e por isso não pode faltar aquele que a concede, o Estado. Mas, enquanto autorização, ela tem o seu limite precisamente nesse Estado, que justamente não permitirá mais do que aquilo que é compatível com ele e a sua prosperidade: é ele quem prescreve esses limites como *lei* da sua existência e da sua extensão. O facto de um Estado suportar mais do que outro é apenas uma diferença quantitativa, mas que parece ser a única coisa que interessa aos liberais: o que eles querem para a Alemanha é apenas uma '*maior e mais ampla* tolerância para a palavra livre'. A liberdade de imprensa que se busca é uma questão do *povo*, e antes que o povo (o Estado) a possua, eu não posso fazer uso dela. Mas do ponto de vista da propriedade da imprensa as coisas são bem diferentes. O meu povo bem pode prescindir da liberdade de imprensa, que eu procurarei, pela astúcia ou pela força, arranjar maneira de poder imprimir o que escrevo — e o *imprimatur* só o peço... a *mim próprio* e à minha força.

Se a imprensa for *minha*, não preciso, para a usar, de autorização do Estado, nem irei em busca dela para assoar o nariz. A imprensa é *propriedade* minha a partir do momento em que nada estiver acima de mim: a partir desse momento, Estado, Igreja, povo, sociedade, etc., cessam, porque só devem a sua existência ao desprezo que eu nutro por mim próprio, e desaparecerão logo que desapareça essa depreciação — eles só existem se estiverem *acima de mim*, só existem sob a forma de *poderes e poderosos*. Ou sereis capazes de imaginar um Estado pelo qual todos os seus habitantes se desinteressassem de todo? Um tal Estado seria certamente um sonho, uma mera aparência de existência, como uma 'Alemanha unida'.

A imprensa é minha desde que eu seja meu, um eu-proprietário: o mundo pertence ao egoísta porque ele não pertence a nenhum poder desse mundo.

E, no entanto, a minha imprensa poderia continuar a ser muito *pouco livre*, como acontece neste momento. Mas o mundo é grande, e arranjamo-nos como podemos. Se eu quisesse desistir de *possuir* a minha imprensa, poderia facilmente mandar imprimir tudo o que me saísse da pena. Mas, como quero afirmar a minha propriedade, tenho necessariamente de passar a perna aos meus inimigos. 'Mas não aceitarías a sua autorização, se ta dessem?' Claro, com muito gosto, porque essa autorização seria a prova de que eu os enganei e os estou levando para o caminho da ruína. Não é a sua autorização que me move, mas antes a sua idiotice e a sua derrota. Não me empenho especialmente na sua autorização, nem fico lisonjeado, como os liberais políticos, por eles e eu vivermos lado a lado em paz, ou até nos valorizarmos e ajudarmos mutuamente; só peço essa autorização para os fazer perder todas as forças com ela, para que por fim os que dão a autorização desapareçam. Eu actuo como inimigo consciente, enganando-os e *aproveitando-me* da sua leviandade.

A imprensa será *minha* se eu, no que ao seu uso diz respeito, não reconhecer qualquer *juiz* fora de mim, ou seja, se o que me leva a escrever não for a moralidade ou a religião ou o respeito pelas leis do Estado, etc., mas eu próprio e o meu egoísmo.»

E vós, que tendes a responder a quem vos dá respostas tão irreverentes? Também podemos colocar a questão de forma mais incisiva: De quem é a imprensa, do povo (Estado) ou minha? Os liberais políticos não têm outra intenção que não seja a de libertar a imprensa dos ataques pessoais e arbitrários dos poderosos, sem se lembrarem de que ela, para poder ser verdadeiramente aberta a todos, teria de se libertar igualmente das leis, ou seja, da vontade popular (vontade do Estado). Esses querem fazer dela uma «questão do povo».

Mas, se ela se tornou propriedade do povo, está ainda muito longe de ser propriedade minha; antes pelo contrário, a mim reserva-me o significado subalterno de uma *autorização*. O povo faz de juiz dos meus pensamentos, e eu tenho de prestar-lhe contas, sou responsável perante ele. E os jurados, quando as *suas* ideias fixas são atacadas, têm cabeças e corações tão duros como os mais inflexíveis déspotas e os seus servís esbirros.

Edgar Bauer afirma, nas suas *Aspirações Liberais*⁸⁹, que a liberdade de imprensa é impossível no Estado absolutista e no constitucional, mas que encontra o seu lugar no «Estado livre». «Aí», escreve Bauer, «reconhece-se que o indivíduo, porque já não é indivíduo, mas membro de uma colectividade verdadeira e racional, tem o direito de se exprimir livremente.» Ou seja: não é o indivíduo que tem liberdade de imprensa, mas o «membro». Se, no entanto, o indivíduo tem de dar provas da sua crença no

89 Edgar Bauer, *Die liberalen Bestrebungen in Deutschland*. Zurique / Winterthur, 1843. N.º 2, pp. 91 segs. (citação da página 95).

geral, no povo, para obter liberdade de imprensa, ela não lhe vem *do seu próprio poder*, é uma *liberdade do povo*, uma liberdade que lhe é concedida pela sua crença, por ser «membro» de um colectivo. Mas é precisamente enquanto indivíduo que, pelo contrário, cada um tem liberdade de se exprimir. Mas não tem «direito» nenhum, essa liberdade não é um «direito sagrado» seu. Ele apenas tem a sua *força*, e é essa força que dele faz um eu-proprietário. Eu não preciso de concessões para ter liberdade de expressão, não preciso do assentimento do povo, não preciso de ter «direito» a isso, não preciso de «legitimação». A liberdade de imprensa, como qualquer outra liberdade, sou eu que tenho de a «conquistar», e não é o povo, na sua qualidade de «único juiz», que ma pode *dar*. Ele pode aceitar ou recusar a liberdade que eu tomo, mas não a pode dar, oferecer, conceder. Eu uso dela *apesar* do povo, como simples indivíduo, isto é, conquisto-a lutando contra o meu inimigo, e só a alcanço realmente quando lha tomar, quando a conquisto *para mim*. Mas eu só a conquisto porque ela é propriedade minha.

Sander*, contra quem Edgar Bauer argumenta, reclama-se (p. 99) da liberdade de imprensa «como direito e liberdade do *cidadão no Estado*». E que faz E. Bauer de diferente? Para ele, também ela é apenas um direito do *cidadão* livre.

A liberdade de imprensa também é exigida sob o nome de «direito universal do homem», contra o que se pode objectar, com razão, que nem todos sabem usá-la correctamente, porque nem todos são verdadeiramente homens. *Ao* homem enquanto tal nenhum governo alguma vez a negou; mas *o* homem, essa é que é a verdade, não escreve, porque é um espectro. O governo sempre a recusou a *indivíduos*, para a dar a outros, por exemplo aos seus próprios órgãos. Se a quiséssemos para todos, teríamos então de afirmar que ela é feita para o indivíduo, para mim, e não para o homem, ou não para o indivíduo se este for visto como homem. Outro que não um homem (por exemplo, um animal) não pode, de qualquer modo, fazer uso dela. O governo francês, por exemplo, não recusa a liberdade de imprensa como um direito humano, mas exige do indivíduo uma caução, a de ser verdadeiramente «homem», pois não é ao indivíduo mas ao homem que ele concede a liberdade de imprensa.

O que era meu foi-me tirado precisamente com o pretexto de que *não era humano*: o humano, esse deixaram-mo inteiro.

A liberdade de imprensa só pode produzir uma imprensa *responsável*, a *irresponsável* só pode nascer da propriedade da imprensa.

* * *

Todos aqueles que vivem segundo os princípios da religião seguem, para as 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».

Se quisermos formular o sentido dessa lei, ele será o seguinte: toda a gente tem de ter algo que o ultrapasse. Deves colocar em segundo plano o teu interesse privado quando se tratar do bem-estar de outros, do bem da pátria, da sociedade, do bem comum ou da humanidade, de uma boa causa, etc.! Pátria, sociedade, humanidade, etc., têm de estar acima de ti e o teu «interesse privado» tem de recuar perante o seu, porque não podes ser... egoísta.

O amor é uma exigência essencialmente religiosa, que não se limita ao amor de Deus e dos homens, mas vem em primeiro lugar em todos os domínios. Seja o que for que façamos, pensemos, queiramos, o nosso fundamento deverá ser sempre o amor. Podemos julgar, mas sempre «com amor». A Bíblia pode, é certo, ser criticada, e de forma profunda, mas o crítico deve acima de tudo *amá-la* e ver nela o livro sagrado. Que significa isto, senão: ele não pode submetê-la a uma crítica mortal, tem de aceitar que ela subsista, e como qualquer coisa de sagrado e intocável. Também na nossa crítica sobre os homens, o amor deve permanecer inalterável como tom dominante. É certo que os juízos suscitados pelo ódio não são os nossos *próprios* juízos, mas juízos do ódio que nos domina, «juízos odientos». Mas serão os juízos suscitados pelo amor mais *nostros*? São juízos do amor que nos domina, são juízos «amoráveis, indulgentes», não são os nossos *próprios*, nem sequer verdadeiros juízos. Aqueles a quem o amor da justiça inflama gritam: *fiat iustitia, pereat mundus*. Ele pode perguntar e investigar o que é verdadeiramente a justiça e o que ela exige e *em que* consiste, mas não *se* ela é qualquer coisa.

É bem verdade que «quem permanece no amor permanece em Deus e Deus nele» (I João 4, 16). O deus permanece nele, ele não se liberta dele, não se torna ímpio, e permanece em Deus, não se concentra em si e no lugar que lhe é próprio, permanece no amor por Deus e não se separa do amor.

«Deus é amor! Todos os tempos e todas as gerações reconheceram nestas palavras o centro do cristianismo.» Deus, que é amor, é um deus importuno: não é capaz de deixar o mundo em paz, mas quer fazer dele um mundo *bem-aventurado*. «Deus fez-se homem para tornar divinos os homens.»⁹⁰ Intervém em tudo e nada acontece sem essa intervenção; em tudo o que faz tem «as melhores das intenções» e «os mais enigmáticos planos e desígnios». A razão, que é Ele próprio, deverá também ser estimulada e realizada no mundo. A sua solicitude paternal rouba-nos toda a autonomia.

90 Atanásio [c. 296-373. O *Athanasianum*, um texto em 40 proposições simbólicas, e que a Idade Média atribuiu a Atanásio, teólogo e bispo de Alexandria, começa com «Todo aquele que quiser ser bem-aventurado...»]

Não podemos fazer nada de sensato sem que se diga: foi obra de Deus! E não há desgraça que nos caia em cima sem que se ouça: foi castigo de Deus! Não temos nada que não venha d'Ele, Ele «deu-nos» tudo o que temos. E o homem age como Deus. Este quer um mundo de *bem-aventurança*, aquele um mundo de *felicidade*, quer tornar todos os *homens felizes*. Por isso, todos querem despertar em todos a razão, que acham que têm em si próprios: tudo deve ser racional em absoluto. Deus atormenta-se com o diabo, e o filósofo com o irracional e o acaso. Deus não deixa que nenhum ser siga o *seu próprio* caminho, e o homem quer também levar-nos para uma vida que seja apenas humana.

Mas quem estiver cheio de amor sagrado (religioso, moral, humano) ama apenas o espectro, o «homem verdadeiro», e persegue apenas, com sinistra impiedade, o indivíduo, o homem real, sob o fleumático lema da acção contra o que é «inumano». Acha que é louvável e imprescindível exercer a impiedade da forma mais dura, porque o amor ao espectro, ao geral, obriga-o a odiar o que não é da ordem do espectro, o egoísta ou o indivíduo; é este o sentido daquela célebre manifestação do amor a que se chama «justiça».

O acusado num processo penal não pode esperar que o poupem, e ninguém cobre com um véu piedoso a sua nudez infeliz. Sem comoção, o juiz severo arranca do corpo do pobre acusado os últimos farrapos da sua absolvição, o carcereiro arrasta-o sem compaixão para a sua morada escura, o estigmatizado dá consigo, depois de cumprida a pena, sem reconciliação possível com os homens, os seus bons e leais irmãos em Cristo, que lhe cospem em cima! Noutros casos, o criminoso «merecedor da morte» é levado sem misericórdia para o cadafalso, e a lei moral redimida celebra diante da multidão ululante a sua sublime... vingança. Uma coisa apenas pode viver, ou a lei moral ou o criminoso. Quando o criminoso continua a viver sem castigo, é o fim da lei moral, e se esta domina, aquele sucumbirá. É uma hostilidade indestrutível.

Precisamente a era cristã é o tempo da *misericórdia*, do *amor*, da preocupação de permitir que os homens tenham o que lhes é devido, de os levar a desempenhar a sua missão humana (divina). Todas as relações humanas são, assim, colocadas sob o signo do lema máximo: há uma essência humana, e consequentemente uma vocação do homem, que lhe foi dada por Deus ou (de acordo com os conceitos hoje dominantes) pela sua condição de homem (a espécie). Isto explica o zelo do proselitismo. O facto de os comunistas e os liberais humanistas esperarem mais do homem que os cristãos não significa que não falem todos a partir do mesmo ponto de vista. O homem deverá chegar ao humano! Se ao homem religioso bastava ter acesso ao divino, os humanistas exigem que não lhe falte nada de humano. E ambos se insurgem contra o egoísmo, o que é natural, pois este não pode ser concedido ou atribuído (como um feudo), mas cada um tem de conquistá-lo. Uma coisa é dada pelo amor, a outra só por mim próprio me pode ser dada.

As relações humanas assentavam até agora no amor, no comportamento que leva em *consideração* o outro, na entreatada. Do mesmo modo que cada um tinha o dever de ser beato ou de acolher em si o ser supremo, a beatitude transformada em *vérité* (uma verdade e uma realidade), assim também se comprometia com os *outros*, ajudando-os a realizar a sua essência e a sua missão: tratava-se, em ambos os casos, de um dever para com a essência do homem e a sua concretização.

Acontece que ninguém tem o dever de fazer de si ou dos outros o que quer que seja, porque não devemos nada, nem à nossa essência, nem à dos outros. As relações humanas fundadas na essência são relações com um espectro, não com o real. Se a minha relação é com o ser supremo, não é comigo, e se me relaciono com a essência do homem, não o faço com os homens.

O amor do homem natural é transformado pela cultura em *mandamento*. Enquanto mandamento, porém, ele pertence *ao* homem enquanto tal, e não *a mim*; é a minha *essência*, a que tudo essencialmente, mas em razão, se resume, mas não é a minha propriedade. O homem, isto é, o humanitarismo, coloca-me aquela exigência, o amor é-me *exigido* como meu *dever*. Portanto, em vez de ser conquistado *para mim*, é conquistado para o geral, *para o* homem, como sua propriedade ou singularidade própria; «é próprio do homem, isto é, de cada homem, amar: o amor é o dever e a missão do homem, etc.»

Consequência: tenho de reivindicar de novo o amor *para mim* e libertá-lo do poder *do* homem.

Aquilo que originalmente era *meu*, mas por obra do *acaso*, por instinto, foi-me depois concedido como propriedade do homem; amando, transformei-me em vassalo feudal, vassalo da humanidade, apenas um exemplar dessa espécie; e amando, não agia como *eu*, mas como *homem*, como exemplar humano, ou seja, humanamente. Toda a civilização mais não é que um *regime feudal* em que a propriedade não é *minha*, mas *do* homem, ou da humanidade. Foi fundado um monstruoso Estado feudal que roubou tudo ao indivíduo para tudo dar «ao homem». O indivíduo acabou por ser visto como «intrinsecamente pecador».

Significa isto que eu não devo ter um interesse vivo pela pessoa do outro? Que não me devo alegrar com a *sua* alegria e o *seu* bem-estar e pôr os prazeres que lhe posso dar acima dos meus próprios? Pelo contrário, posso sacrificar-me para lhe dar inúmeros prazeres, posso renunciar a muita coisa para aumentar os *seus*, e arriscar por ele o que, sem ele, me seria mais caro — a minha vida, o meu bem-estar, a minha liberdade. O meu prazer e a minha felicidade fazem-se com o gosto que tenho no seu prazer e na sua felicidade. Mas *eu*, o meu próprio *eu*, esse não o sacrifico por ele: continuo a ser egoísta e... entrego-me à fruição dele. Se lhe sacrificar tudo aquilo com que ficaria sem o amor por ele, faço qualquer coisa de muito simples e muito mais comum na vida do que geralmente se pensa; mas não prova nada, a não ser que esta paixão é em mim

mais forte do que todas as outras. Também o cristianismo ensina a sacrificar a esta paixão todas as outras. Mas se eu sacrificar certas paixões a uma só, isso ainda não significa que me sacrifique a *mim próprio*, nem sacrifico com isso nada daquilo que faz de mim o que eu sou, não sacrifico o meu verdadeiro valor, a minha *singularidade própria*. E se acontecer esta situação infeliz, o amor não é diferente de qualquer outra paixão a que eu obedeça cegamente. O ambicioso, aquele a quem a ambição arrasta e que faz orelhas moucas a todos os avisos que lhe proporcionariam momentos mais tranquilos, deixou que essa paixão tomasse por completo conta dele, e não há poder dissolvente que a atinja: renunciou a si porque não é capaz de se dissolver e assim se livrar dela — está possesso.

Também amo os homens, e não apenas alguns, mas cada um. Mas amo-os com a consciência do egoísmo; amo-os porque o amor *me* faz feliz, amo porque amar é a minha condição natural, porque me agrada. Mas não conheço um «mandamento do amor». Tenho *sim-patia* para com todos os seres sensíveis, e a sua dor dói-me, o seu alívio alivia-me a mim também: posso matá-los, mas não martirizá-los. O magnânimo e virtuoso Rodolfo, príncipe dos filisteus em *Os Mistérios de Paris*, pelo contrário, só pensa em supliciar os maus, porque eles o «revoltam»⁹¹. Aquela sim-patia mostra apenas que o sentimento dos seres sensíveis também é meu, é minha propriedade, enquanto o comportamento implacável do «justo» (por exemplo, contra o notário Ferrand) se compara à insensibilidade daquele bandido que cortava ou esticava as pernas dos seus prisioneiros para as ajustar à dimensão da cama[†]: a cama de Rodolfo, segundo a qual mede e talha os homens, é o conceito do «bem». O sentimento da justiça, da virtude, etc., torna as pessoas duras e intolerantes. Rodolfo não sente como o notário, mas, pelo contrário, acha que «o malvado tem aquilo que merece»: e isto não é certamente compaixão nem sim-patia.

Vós amais o homem, e é por isso que martirizais o indivíduo, o egoísta; o vosso amor do homem leva-vos a maltratar os homens.

Se vejo sofrer a pessoa que amo, eu sofro com ela, e não descanso enquanto não tentar fazer tudo para a consolar e animar; e se a vejo alegre, também eu me alegro com a sua alegria. Daqui não se conclui que aquilo que nela provocou dor ou alegria tenha o mesmo efeito em mim, como mostra já aquela dor física que eu não sinto como ela: a ela dói-lhe um dente, a mim dói-me a sua dor.

Como *eu*, porém, não posso suportar a ruga de preocupação na testa da pessoa que amo, beijo-a para que ela desapareça: faço-o por mim. Mas se eu não amasse essa

91 Eugène Sue, *Les Mystères de Paris*. Paris, 1842-43.

† Alusão a Procustes, salteador da Ática antiga que obrigava os inimigos a deitarem-se numa das suas duas camas, esticando-lhes ou cortando-lhes os membros para os ajustar à dimensão da cama (daqui, a expressão «leito de Procustes»). Procustes terá sido vencido por Teseu e submetido à mesma tortura.

pessoa, ela podia ter as rugas que tivesse, que a mim não me preocupariam; o que eu afugento é apenas a *minha* preocupação.

E agora perguntamos: tem alguém ou alguma coisa que eu não amo *direito* a ser amado por mim? O que vem primeiro, o meu amor ou o seu direito? Pais, parentes, pátria, povo, cidade natal, etc., e por fim todo o nosso «próximo» («irmãos, fraternidade») afirmam o direito ao meu amor e reivindicam-no, assim, sem mais. Vêem-no como *propriedade sua*, e a mim, se não o respeitar, como um bandido que lhes rouba o que lhes é devido e é seu. Eu tenho o *dever* de amar. E se o amor é um mandamento e uma lei, eu terei de ser educado para isso; e se me rebelar, serei punido. Por isso se exercerá sobre mim uma «influência moral», o mais forte possível, para me conduzir ao amor. E não há dúvida de que se pode excitar e impelir os homens para o amor, como também para outras paixões, o ódio, por exemplo. O ódio atravessa gerações inteiras, só porque os antepassados de uns eram Guelfos* e os outros Gibelinos*.

Mas o amor não é mandamento, é antes, como qualquer dos meus sentimentos, *propriedade minha*. Se adquirirdes, isto é, se comprardes a minha propriedade, eu cedo-vó-la. Eu não tenho de amar uma Igreja, um povo, uma pátria, uma família, etc., que não sabem comprar o meu amor, e sou eu que fixo como me aprouver o preço do meu amor.

O amor egoísta, o que me convém, está muito longe do altruísta, místico ou romântico. Pode amar-se tudo, não apenas homens mas também «objectos» (o vinho, a pátria, etc.). O amor torna-se cego e louco só quando um *mandamento* o retira da esfera do meu poder (ele «enlouquece-me»), romântico quando um *dever* moral se intromete, quando o «objecto» se torna sagrado para mim ou quando eu sou associado a ele pelo dever, pela consciência ou por um juramento. Nessa altura, não é o objecto que existe para mim, sou eu que existo para ele.

O amor não é obsessão devido ao meu sentimento — identificando-se com este, ele ficará na minha posse como propriedade —, mas devido à estranheza do objecto. O amor religioso consiste no mandamento que diz que no amado se deve amar um santo, ou depender de algo de «sagrado»; para o amor altruísta existem objectos *dignos de ser amados em absoluto*, pelos quais o meu coração deve bater — por exemplo, o próximo ou os esposos, os parentes, etc. O amor sagrado ama o sagrado no amado, e por isso se esforça por fazer do amado cada vez mais um ser sagrado (por exemplo, um «homem»).

O amado é um objecto que *deve* ser amado por mim. Não é por eu o amar, ou pelo meu amor, que ele é objecto do meu amor, mas é objecto do amor em si e por si. Não sou eu que o torno objecto do amor, ele é naturalmente um tal objecto; e este facto não se altera por ele ser eventualmente um objecto de minha escolha, como a noiva, o marido, etc., uma vez que ainda assim, como eleito único, ele adquiriu um «direito próprio ao meu amor», e eu, por o ter amado, estou obrigado a amá-lo eternamente.

Ele não é, pois, um objecto do *meu* amor, mas do amor em absoluto: um objecto que *deve* ser amado. O amor é atributo seu, é-lhe devido, ou é um *direito* seu; mas eu estou *obrigado* a amá-lo. O meu amor, isto é, o amor que eu lhe prodigalizo, é, de facto o *seu* amor, apenas um tributo que ele recebe de mim.

Todo o amor a que se associe uma parcela, mínima que seja, de dever é um amor altruísta e, na medida dessa parcela, uma obsessão. Quem julga *dever* alguma coisa ao objecto do seu amor, ama de forma romântica ou religiosa.

O amor familiar, tal como é entendido geralmente (uma forma de «piedade»), é um amor religioso; o amor da pátria, pregado como «patriotismo», também. Todo o nosso amor romântico se move adentro dos mesmos moldes: por toda a parte, a hipocrisia, ou antes a auto-ilusão de um «amor desinteressado», um interesse no objecto pelo próprio objecto, e não por mim e apenas por mim.

O amor religioso ou romântico distingue-se do sensível, é certo, pela diversidade dos objectos, mas não pela dependência do comportamento em relação a ele. No que se refere a este último aspecto, ambos são obsessões, num caso com um objecto profano, no outro sagrado. O domínio do objecto sobre mim é em ambos os casos idêntico, com a diferença de que num caso é sensível e no outro espiritual (espectral). Propriamente *meu*, o meu amor só o é se consistir num interesse totalmente pessoal e egoísta, e então o objecto do meu amor será verdadeiramente o *meu* objecto ou a minha propriedade. Eu não devo nada à minha propriedade, não tenho deveres para com ela, tal como também não tenho deveres para com o meu olho; se, apesar disso, eu o protejo com todo o cuidado, isso acontece apenas por amor de mim.

A Antiguidade conhecia o amor tão bem como o cristianismo; o deus-amor é mais antigo que o Deus de amor. Mas a obsessão mística é coisa dos modernos.

A obsessão do amor reside na alienação do objecto ou na minha impotência frente à sua estranheza e ao seu poder excessivo. O egoísta não conhece nada de tão grande que tenha de se humilhar diante disso, nada de tão autónomo que tenha de viver por amor disso, nada de tão sagrado que tenha de se lhe sacrificar. O amor do egoísta brota do seu interesse pessoal, corre para o leito do interesse pessoal e desagua de novo no interesse pessoal.

Poderemos ainda chamar a isto amor? Se sabeis outra palavra, usai-a, e talvez a doce palavra do amor murche com o mundo moribundo. Quanto a mim, não encontro por agora nenhuma na nossa linguagem *cristã*, fico-me pelo velho vocábulo e «amo» o *meu* objecto, a minha... propriedade.

Eu só cultivo ainda o amor como um dos meus sentimentos; como poder acima de mim, como força divina (Feuerbach), como uma paixão a que não devo furtar-me, como um dever religioso e moral — desprezo-o. Enquanto for um sentimento meu, ele é *meu*; como princípio ao qual consagro a minha alma e que «juro», ele é despótico e *divino*, tal como o ódio, tomado como princípio, é *diabólico*: um não é melhor que o

outro. Em suma, o amor egoísta, ou seja, o meu amor, não é nem sagrado nem profano, nem divino nem diabólico.

«Um amor limitado pela fé é um falso amor. A única limitação que não contradiz a essência do amor é a autolimitação do amor pela razão, pela inteligência. O amor que despreza o rigor, a lei da inteligência, é teoricamente um falso amor, na prática um amor funesto.»⁹² Ou seja: na sua essência, o amor é *racional*! É o que pensa Feuerbach. O crente, pelo contrário, pensa: na sua essência, o amor é *crente*. O primeiro insurge-se contra o amor *irracional*, o segundo contra o amor *não crente*. Para ambos, ele será, quando muito, um *splendidum vitium*. Não admitem ambos o amor nessa forma do irracional ou da descrença? Não ousam dizer que o amor irracional ou não crente é um absurdo, que não é amor; e também não dirão: as lágrimas irracionais ou não crentes não são lágrimas. Mas, se o amor irracional, etc. tem de ser aceite como amor, e apesar disso é indigno do homem, a conclusão a tirar é apenas esta: o valor mais alto não é o amor, mas a razão ou a fé; também o irracional ou o não crente podem amar; mas o amor só tem valor se for amor de um ser racional ou crente. É pura ilusão a afirmação de Feuerbach de que a racionalidade do amor é a sua «autolimitação»; com o mesmo direito poderia o crente dizer que a sua «autolimitação» é a fé. O amor irracional não é nem «falso» nem «funesto»: é amor, e como tal desempenha a sua função.

Espera-se de mim que *assuma um determinado sentimento* para com o mundo, em especial para com os homens, e que desde logo lhes «responda com um sentimento de amor». Nisto há certamente mais arbitrariedade e autodeterminação do que se eu me deixasse assaltar por todos os sentimentos possíveis do mundo e ficasse à mercê das mais desordenadas e fortuitas emoções. Mas eu relaciono-me antes com eles com um sentimento pré-concebido, como que um preconceito e uma opinião pré-determinada; planeei com antecedência o meu comportamento para com eles, e penso e sinto sobre eles, apesar de todas as suas contestações, do modo como decidi sentir e pensar. Defendo-me da dominação do mundo pelo princípio do amor, porque, aconteça o que acontecer, eu... amo. O feio, por exemplo, tem sobre mim um efeito de repugnância: mas, decidido como estou a amar, controlo esta impressão, como faço com toda a antipatia.

Mas o sentimento a que decidi desde logo entregar-me e... condenar-me, é afinal um sentimento *limitado*, por estar pré-determinado, e por eu me não poder furtar a ele. Por ser preconcebido, é um *preconceito*. Não sou eu quem se apresenta ao mundo, mas o meu amor. É certo que o *mundo* não me domina, mas em contrapartida eu sou dominado de forma muito mais inelutável pelo espírito do *amor*. Superei o mundo para me tornar escravo desse espírito.

92 Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*. 2.^a ed. aumentada. Leipzig, 1843, p. 394.

Se a princípio disse que amo o mundo, agora acrescento: não o amo, porque o *destruo*, tal como me destruo a mim — *dissolvo-o*. Não me limito a um sentimento para com os homens, mas dou livre curso a todos aqueles de que sou capaz. Por que não declará-lo com toda a crueza? É verdade, eu *uso* o mundo e os homens! Com isso, posso manter-me aberto a todas as impressões sem deixar que nenhuma delas me arranque a mim próprio. Posso amar, amar com toda a minha alma, e deixar arder no meu coração a chama da paixão que me consome, sem tomar os que amo por outra coisa que não seja o *alimento* da minha paixão, ao qual ela regressa a cada momento para restaurar forças. Todas as minhas preocupações com eles se centram apenas no *objecto do meu amor*, apenas nele, porque o meu amor dele *precisa*, apenas nele, que «amo ardentemente». Que indiferente me seria ele sem este... meu amor. Ele serve-me apenas para alimentar o meu amor, é para isso que me *sirvo* dele, que dele *desfruto*.

Vejamus um outro exemplo semelhante. Constatato que os homens são atormentados por um enxame de espectros, caindo na mais sinistra superstição. Será o amor por vós que me diz para iluminar com a luz do dia o espectro nocturno? Escreverei eu por amor dos homens? Não, escrevo porque quero dar aos *meus* pensamentos um lugar no mundo. Ainda que previsse que esses pensamentos vos iriam tirar a paz e a tranquilidade, ainda que visse germinar a partir desses pensamentos as mais sangrentas guerras e a derrocada de muitas gerações — ainda assim os semearia. Fazei com eles o que quiserdes e puderdes, o problema é vosso e não me diz respeito. Talvez deles só venham preocupações, lutas e morte, e muito poucos retirem deles alguma alegria. Se eu me preocupasse com o vosso bem, agiria como a Igreja ao retirar aos leigos o contacto com a Bíblia, ou como os governos cristãos, que assumiram como seu dever cristão «proteger o homem comum dos maus livros».

Mas eu não só não dou expressão aos meus pensamentos a pensar em vós, como também o não faço a pensar na verdade. Não,

*Eu canto como a ave que vai
E vem e mora na ramagem.
A canção que da garganta sai
É-me bastante paga e homenagem[†].*

Canto porque... sou um cantor. Mas *uso-vos* para isso, porque... preciso de ouvidos.

Quando o mundo se atravessa no meu caminho — e ele atravessa-se constantemente no meu caminho —, eu engulo-o, como-o para apaziguar o meu egoísmo.

[†] Da penúltima estrofe da canção «O Bardo», no romance de Goethe *Os Anos de Aprendizagem de Wilhelm Meister* (in: J. W. Goethe, *Obras Escolhidas*. Dir. João Barrento. Lisboa, Relógio d'Água, 1998, Vol. II, pp. 173-174).

Para mim, tu não és mais que... o meu alimento, ainda que também eu seja consumido e usado por ti. Só uma relação nos liga, a da *utilidade*, a da serventia, a do uso. Não *devemos* nada um ao outro, pois aquilo que aparentemente eu te devo, devo-o quando muito a mim próprio. Se faço um ar alegre para te animar, é porque *a mim* me interessa a tua alegria, e o *meu* desejo está ao serviço do meu semblante; a milhares de outros, que não quero alegrar, não mostro esse semblante.

* * *

Aquele amor que se funda na «essência do homem», ou que pesa sobre nós como um «mandamento» nos períodos clerical e moral, requer uma educação adequada. Vamos examinar ainda, com olhos egoístas, pelo menos um exemplo que mostra de que modo a influência moral, o ingrediente fundamental da nossa educação, tenta regular as relações entre os homens.

Aqueles que nos educam levam a peito a missão de nos fazer perder bem cedo o hábito de mentir e de nos inculcar o princípio de que devemos dizer sempre a verdade. Se se tomasse o interesse pessoal como base desta regra, cada um entenderia como perde facilmente, com as suas mentiras, a confiança que quer despertar nos outros, e como está certa a frase que diz que «ninguém acredita em quem mentiu uma vez, mesmo que diga a verdade». Mas ao mesmo tempo entenderia também que só tem de se relacionar em termos de verdade com aqueles que *ele próprio* autoriza a ouvir a verdade. Se um espião, disfarçado, atravessa o campo inimigo e lhe perguntam quem ele é, os que perguntam estão certamente autorizados a informar-se, mas o espião disfarçado não lhes dá o direito de saber a verdade da boca dele: dir-lhes-á o que quiser, mas nunca a verdade. E apesar disso, a moral impõe: «Não mentirás!» A moral dá àqueles o direito de saber a verdade, mas eu não, porque eu só reconheço o direito que *eu próprio* outorgo. A polícia entra numa assembleia de revolucionários e pergunta ao orador como se chama; toda a gente sabe que a polícia tem esse direito, mas o *revolucionário* não lho concede, porque é seu inimigo: dá um nome falso e... mente à polícia. Mas também a polícia não age de forma tão ingénua que conte com o amor da verdade dos seus inimigos; pelo contrário, nunca acredita à primeira, mas faz, se pode, a «identificação» do indivíduo interrogado. O Estado, aliás, age sempre de forma incrédula para com os indivíduos, porque reconhece no seu egoísmo o seu inimigo natural: exige a todos um «documento de identificação», e quem não puder identificar-se cai nas mãos da sua inquisição. O Estado não acredita nem confia no indivíduo, e assume assim, com ele, o *ponto de vista da mentira*: só confia em mim depois de se *certificar* da verdade do que eu digo, e muitas vezes não tem outro meio para isso a não ser o juramento. E este mostra à evidência que o Estado não conta com o nosso amor:

da verdade e a nossa credibilidade, mas com o nosso *interesse*, com o nosso egoísmo: confia em que não iremos incorrer na cólera de Deus prestando falsos juramentos.

Ora, imaginemos um revolucionário francês, no ano de 1788, a deixar cair num círculo de amigos a frase que se tornou célebre: «O mundo não terá descanso enquanto o último dos reis não for enforcado com as tripas do último dos padres.»[†] Nessa altura todo o poder estava ainda nas mãos do rei, e quando a afirmação é denunciada por acaso, sem que no entanto seja possível encontrar testemunhas, exige-se que o acusado confesse. Deve ou não confessar? Se negar, mente e... não sofre pena; se confessar, é sincero e... é decapitado. Se para ele a verdade estiver acima de tudo, tem a morte certa. Só um mau poeta poderia querer transformar o fim desta vida numa tragédia: pois que interesse há em ver como um homem morre por cobardia? Mas se ele tivesse a coragem de não ser escravo da verdade e da honestidade, perguntaria: Para que precisam os juizes de saber o que eu disse entre amigos? Se eu *quisesse* que eles o soubessem, tinha-lho dito, tal como o disse aos meus amigos. Mas eu não quero que eles o saibam. Eles querem ganhar a minha confiança sem que eu lhes tenha dado esse direito, tornando-os meus confidentes: *querem* saber o que eu *pretendo* esconder. Pois vinde então, vós que quereis quebrar a minha vontade com a vossa, e tentai a vossa sorte! Podeis torturar-me, podeis ameaçar-me com o inferno e a danação eterna, podeis vergar-me até que eu preste um falso juramento, mas não me arrancareis a verdade, porque eu *quero* enganar-vos, porque não vos dei nenhum direito à minha sinceridade. Poderá o Deus «que é a verdade» olhar-me ameaçadoramente, poderá a mentira sair-me muito cara, que eu tenho a coragem de mentir! E ainda que eu nada desejasse tanto como a espada do vosso carrasco, ainda assim não teríeis o gosto de encontrar em mim um escravo da verdade que os vossos artifícios de padre transformam em traidor da sua *vontade*. Ao pronunciar aquelas palavras que significavam alta traição, a minha vontade era que vós as não ouvísseis; a mesma vontade me anima agora, e não será a maldição da mentira que me vai assustar.

Segismundo* não é um pobre malvado por ter quebrado a sua palavra régia, mas faltou à sua palavra porque era um malvado; mesmo que tivesse mantido a palavra, seria um malvado, um escravo dos padres. Lutero quebrou o voto monacal, inspirado por uma força superior, pela vontade de Deus. Ambos quebraram os seus juramentos porque eram obcecados: Segismundo, porque queria aparecer como paladino *sincero* da *verdade* divina, ou seja, da verdadeira fé, a autenticamente católica; Lutero, para dar testemunho do Evangelho de forma *sincera* e em toda a verdade, de corpo e alma. Ambos prestaram falsos juramentos, para serem sinceros em relação a uma «verdade superior». A diferença é que o primeiro foi desvinculado do seu juramento pelos padres,

[†] A frase, aproveitada em diversos contextos e épocas, com variações, provém originalmente de Jean Meslier. Ver *Memória*. Trad. Luís Leirão. Lisboa, Antígona, 2002, p. 50.

e Lutero se desvinculou a si próprio. Que coisa tinham os dois em mente, senão o que dizem as palavras apostólicas: «Não mentiste aos homens, mas a Deus»? (*Actos* 5, 4). Mentiram aos homens, quebraram os seus juramentos aos olhos do mundo, não para mentir a Deus, mas para O servir. E mostraram-nos como nos devemos comportar com a verdade em relação aos homens. Em honra de Deus e por amor de Deus, um... juramento falseado, uma mentira, uma palavra régia quebrada!

Mas que sucederia se modificássemos um pouco as coisas e escrevêssemos: um falso juramento, uma mentira por... *amor de mim*? Não significaria isso fazer a apologia de toda a infâmia? À primeira vista, parece que sim, mas não há diferença em relação ao «por amor de Deus». Pois não foram todas as infâmias cometidas por amor de Deus, todos os cadafalsos levantados, todos os autos-de-fé consumados, todo o obscurantismo disseminado em Seu nome? E não prende e limita ainda hoje a educação religiosa o espírito desde a mais tenra infância — por amor de Deus? Não se quebraram votos sagrados por sua causa, e não andam ainda por aí todos os dias missionários e padres para levar judeus, pagãos, protestantes e católicos a trair a fé dos seus pais — por sua causa? E isso seria pior do que fazê-lo *por amor de mim*? E que significa *por amor de mim*? Pensa-se logo em «interesses desprezíveis». Quem age por amor de ganhos desprezíveis fá-lo, naturalmente, por si, porque não há nada que não se faça por interesse próprio, incluindo tudo o que se faz em honra de Deus; mas, buscando o ganho para si, ele é um escravo desse ganho, não se coloca acima dele, é alguém que pertence ao ganho, à bolsa do dinheiro, e não a si — não é um eu próprio. Não será um homem, dominado pela paixão da cobiça, obrigado a seguir o que essa tirana lhe impõe? E se, por vezes, o assalta a fraqueza da bondade, não será isso apenas um caso de excepção, comparável aos dos crentes que de vez em quando se desviam do caminho do seu senhor para se deixar seduzir pelas artes do «demónio»? Ou seja: um homem avaro não é um eu-proprietário, mas um escravo, e não faz nada por amor de si que não faça também por amor do seu senhor — tal como acontece com os tementes a Deus.

Ficou célebre o perjúrio de Francisco II[†] para com Carlos V. Neste caso, o rei quebrou o juramento, não depois de ter pensado maduramente na promessa feita, mas imediatamente após a prestação de juramento, em pensamento e também por uma renúncia secreta, redigida pelos seus conselheiros e por ele assinada: o juramento foi desde logo um falso juramento, premeditado. Francisco tinha-se mostrado disposto a comprar a sua libertação, mas o preço exigido pelo imperador parecia-lhe demasiado alto e injusto. Se Carlos V se comportou de forma mesquinha, tentando extorquir do outro o máximo possível, também Francisco se comportou miseravelmente ao querer comprar a sua liberdade por um resgate mais baixo, e as suas acções futuras, entre as quais se conta um segundo perjúrio, mostram à saciedade como ele era dominado por

[†] Trata-se, de facto, de Francisco I*, rei de França, e não de Francisco II.

um espírito de negociante que fazia dele um miserável mentiroso. Apesar disso, que coisa se pode dizer da acusação de falso juramento que sobre ele recaí? Em primeiro lugar, que não é o perjúrio que o envergonha, mas a sua avareza, e depois, que ele não merece desprezo pelo seu perjúrio, mas se tornou culpado de perjúrio porque era um homem desprezível. Mas, considerado em si mesmo, o perjúrio de Francisco pede um outro juízo. Poderia dizer-se que Francisco não correspondeu à confiança que Carlos V depositou nele ao libertá-lo. Mas, se Carlos tivesse confiado verdadeiramente nele, indicando-lhe um preço para essa libertação, tê-lo-ia libertado e esperado que Francisco pagasse a soma do resgate. Mas Carlos V não confiava nele, apenas acreditava na sua impotência e credulidade, que não lhe permitiriam agir contra o juramento prestado; Francisco, porém, enganou bem este cálculo crédulo. Pensando ter na mão o inimigo através de um juramento, Carlos V acabou por libertá-lo de qualquer obrigação. O imperador tinha contado com um rei pouco inteligente e de consciência limitada, e apostou, sem ter confiança em Francisco, apenas na sua fraca inteligência, ou seja, na sua consciência: libertou-o da prisão de Madrid, por assim dizer, apenas para o meter na prisão da consciência, esse grande cárcere edificado pela religião e o espírito humano. Mandou-o, amarrado com correntes invisíveis, de volta a França: não admira que Francisco tentasse escapar, serrando as correntes. Ninguém lhe teria levado a mal se ele tentasse fugir secretamente de Madrid, porque era prisioneiro do inimigo; mas todo o bom cristão o amaldiçoará por ter querido libertar-se do vínculo divino (o Papa só mais tarde o libertou do juramento feito).

É desprezível trair a confiança que se despertou livremente em alguém; mas não é vergonha nenhuma para o egoísmo fazer sofrer, pela falta de êxito da sua astúcia sem confiança, aqueles que nos querem subjugar por meio de um juramento. Se me quiseste prender, vais saber que eu sou capaz de quebrar as tuas correntes.

O que importa é saber se fui *eu* a dar àquele que em mim confia o direito a essa confiança. Se o perseguidor do meu amigo me perguntar para onde ele fugiu, não há dúvida de que eu lhe darei uma falsa pista. Mas por que é que ele me pergunta precisamente a mim, que sou amigo do perseguido? Para não ser um amigo falso e traidor, eu prefiro ser falso para com o inimigo. É claro que eu poderia, num acesso de corajoso rebato de consciência, responder que prefiro não responder (é assim que Fichte resolve este caso); com isso, salvo o meu amor da verdade, mas não faço nada pelo meu amigo, porque, ao decidir não desviar o inimigo do seu caminho, este pode por acaso meter pela estrada certa, e o meu amor da verdade acabará por entregar o meu amigo, ao impedir-me de ter a coragem... da mentira. Quem vê na verdade um ídolo, algo de sagrado, tem de se *humilhar* perante ela, não pode contrariar as suas exigências, resistir-lhe corajosamente, em suma, tem de renunciar à *coragem heróica da mentira*. A mentira não exige menos coragem do que a verdade, uma coragem que falta em geral mais aos jovens, que preferem dizer a verdade, e subir ao cadafalso por

ela, a quebrar o poder dos inimigos com a ousadia de uma mentira. Para eles, a verdade é «sagrada», e o sagrado exige sempre veneração cega, sujeição e sacrifício. Se não fordes descarados, se não troçardes do sagrado, sois acomodados e seus escravos. Basta espalhar uns grãos de verdade na armadilha, que vocês vão logo depenicar e deixam-se apanhar que nem uns tolos. Não quereis mentir? Então tombai, vítimas da verdade, e tornai-vos... mártires! Mártires... em nome de quê? De vós próprios? Da eternidade? Não, de uma deusa — a verdade. Vós só conheceis dois tipos de *serviço*, dois tipos de servidores: os da verdade e os da mentira. Servi então a verdade em nome de Deus!

Outros há que servem também a verdade, mas «com peso e medida», e distinguem claramente, por exemplo, entre a mentira simples e a mentira sob juramento. Mas todo o capítulo do juramento corresponde ao da mentira, uma vez que o juramento é apenas uma afirmação mais reforçada. Considerais que tendes direito a mentir desde que não sejais obrigados a jurar? Mas, vistas bem as coisas, uma mentira tem de ser tão fortemente condenada como um falso juramento. Acontece que a moral conservou um velho pomo de discórdia que dá pelo nome de «mentira piedosa». Não se pode aceitar esta e rejeitar com coerência um «juramento piedoso». Se eu justifico a minha mentira como mentira piedosa, não devo ser tão mesquinho que queira privar da sua mais forte confirmação a mentira legitimada. Faça eu o que fizer, por que razão não hei-de fazê-lo plenamente e sem reservas (*reservatio mentalis*)? Se afinal minto, por que não fazê-lo plenamente, em toda a consciência e com toda a minha força? Se for espião, tenho de jurar diante do inimigo todas as minhas afirmações falsas; decidido a mentir-lhe, hei-de subitamente acobardar-me e ficar indeciso perante o juramento? Estaria desde logo perdido, como mentiroso e como espião, pois daria voluntariamente ao inimigo a possibilidade de me prender. Também o Estado teme o «juramento piedoso», e por isso não deixa que o acusado chegue a jurar, mas vós não justificais o temor do Estado: mentis, mas não prestais falso juramento. Se, por exemplo, prestais a alguém um bom serviço sem que ele o deva saber, e ele desconfiar e vo-lo disser na cara, vós negais; se ele insiste, dizeis: «É verdade, não fui eu!» Mas se tivésseis de prestar juramento, recusaríeis, porque ficais sempre a meio caminho, por temor do sagrado. Vós não tendes *vontade própria* para *fazer frente* ao sagrado. Mentis com... «peso e medida», e da mesma maneira sois livres, religiosos (o clero não deve «passar das marcas», como se ouve na insípida polémica que a Universidade vem conduzindo contra a Igreja), monárquicos (quereis um monarca limitado pela constituição, por uma lei fundamental do Estado), enfim, tudo muito bem *temperado*, morno e tibio. meio de Deus, meio do diabo.

Os estudantes de uma certa universidade consideravam que a palavra de honra devida ao juiz universitário era nula e não valia nada. Os estudantes viam na exigência de uma tal palavra apenas uma armadilha a que não podiam fugir de outra maneira

que não fosse a de lhe retirar toda e qualquer importância. Mas, no mesmo lugar, quem quebrasse a palavra dada a um companheiro de estudos era visto como um infame; e quem a dava ao juiz universitário ria-se com os outros do juiz enganado, que vivia na ilusão de que uma palavra entre amigos ou entre inimigos tem o mesmo valor. O que ensinou os estudantes a agir assim não foi tanto uma teoria acabada como a necessidade prática, porque, sem este expediente, seriam levados a trair impiedosamente os seus camaradas. Mas, se este meio se afirmou na prática, pode também ter uma base teórica. A palavra de honra, um juramento, só o é para aquele que *eu* autorizo a recebê-la como tal; quem me obrigar a isso, recebe apenas uma palavra forçada, ou seja, *inimiga*, a palavra de um inimigo em quem não temos o direito de confiar, porque um inimigo não nos dá esse direito.

Aliás, os tribunais do Estado nem sequer reconhecem a inviolabilidade de um juramento. De facto, se eu tivesse jurado a um acusado não depor contra ele, o tribunal, apesar de eu estar vinculado a um juramento, exigiria o meu depoimento e, caso eu recusasse, manter-me-ia preso até eu me decidir a... quebrar o juramento. O tribunal «libera-me do meu juramento» — que generosidade! Se há um poder que me pode liberar de um juramento, sou eu: eu sou, antes de todos, o poder que tem direito a fazê-lo.

Como curiosidade, e para lembrar uma série de juramentos habituais, citemos aquele a que o czar Paulo* obrigou os prisioneiros polacos (Kosciuszko*, Potocki*, Niemcewicz*, etc.) quando os libertou: «Juramos, não só fidelidade e obediência ao czar, mas também que derramaremos o nosso sangue pela sua glória; comprometemo-nos a revelar tudo o que viermos a saber e que possa pôr em perigo a sua pessoa e o seu império; declaramos, finalmente, que deixaremos tudo para acorrer ao chamamento do czar onde quer que nos encontremos.»

* * *

Há um domínio em que o princípio do amor parece ter sido há muito superado pelo do egoísmo, e ao qual parece faltar apenas uma consciência firme, como que a vitória em boa consciência. Esse domínio é o da especulação, na sua dupla manifestação, como pensamento e como acção. Pomo-nos a pensar, sem pensar no que daí resultará, e lançamo-nos em empresas especulativas, sem pensar quantos poderão sofrer com elas. Mas quando as coisas chegam ao fim e ficam sérias, quando o último resto de religiosidade, de romantismo ou de «humanitarismo» tem de ser liquidado, a consciência religiosa toca a rebate e nós *convertemo-nos* pelo menos ao humanitarismo. O especulador agiota deita umas moedas na caixa de esmolas e «faz uma boa acção», o pensador ousado consola-se com saber que trabalha para o desenvolvimento do género humano

e que a devastação que provoca é «para bem» da humanidade, ou que está «ao serviço da ideia»; a humanidade, a ideia, é para ele aquele *quid* do qual ele tem de dizer: é superior a mim próprio.

Até hoje, agiu-se e pensou-se por... amor de Deus. Aqueles que, durante seis dias, tudo espezinharam em nome do seu interesse pessoal, sacrificaram ao Senhor ao sétimo dia, e aqueles que destruíram com o seu pensamento impiedoso cem «boas causas», fizeram-no afinal ao serviço de uma outra «boa causa» e tiveram de pensar — para além de em si mesmos — ainda num outro que beneficiaria da sua satisfação pessoal, o povo, a humanidade, etc. Mas este outro é um ser acima deles, um ser superior e supremo, e é por isso que eu digo que eles trabalham por amor de Deus.

Por isso, posso também dizer que a razão última do seu agir é o... *amor*. Não um amor voluntário, não o seu próprio amor, mas um amor que pede tributo, ou o amor do ser supremo (Deus, que é ele mesmo amor); em suma, não o amor egoísta, mas o religioso, um amor que deriva da sua ilusão de que *têm de* pagar o tributo do amor, isto é, que não podem ser «egoístas».

Se quisermos libertar o mundo de tanta falta de liberdade, não o fazemos por amor dele, mas por amor de nós: pois, uma vez que não somos salvadores do mundo por profissão ou por «amor», tudo o que queremos é roubá-lo a outros. Queremos que ele se torne coisa própria, *nossa*; ele não deve continuar a ser *servo* de Deus (da Igreja) nem da lei (do Estado), mas um *bem nosso*; por isso o queremos «ganhar», «apoderar-nos» dele, para eliminar e tornar supérflua a violência que ele exerce contra nós, enfrentando-o e, logo que ele nos pertença, «entregando-nos» a ele.

No momento em que o mundo for nosso, deixará de exercer violência *contra* nós e passará a exercê-la *connosco*. O meu egoísmo tem um interesse particular na libertação do mundo, para que este se torne... *minha propriedade*.

A situação original do homem não é a do isolamento ou da solidão, mas a da sociabilidade. A nossa existência começa com a ligação mais íntima, uma vez que ainda antes de respirarmos, já estamos ligados à mãe; e quando vimos a luz do mundo estamos logo dependentes do peito dela, o seu amor embala-nos ao colo, guia-nos nos primeiros passos e liga-nos com mil laços à sua pessoa. A sociedade é o nosso *estado natural*. Por isso, à medida que aprendemos a sentir-nos a nós próprios, essa ligação íntima original torna-se cada vez mais frouxa, e indesmentível a dissolução da sociedade primordial. A mãe tem de ir buscar a criança, que antes viveu sob o seu coração, à rua e arrancá-la aos jogos com os companheiros, para voltar a tê-la só para si. A criança prefere as *relações* com os *seus pares* à sociedade, em que não se integrou, mas na qual talvez apenas tenha nascido.

Mas a dissolução da *sociedade* identifica-se com as *relações* ou a *associação*. Uma associação gera, aliás, também uma sociedade, mas apenas do mesmo modo como de um pensamento nasce uma ideia fixa, concretamente quando desse pensamento

desaparece a energia do pensar, o pensar em si, essa incessante recuperação de todos os pensamentos que tendem a cristalizar. Se uma associação cristalizou assim em sociedade, deixou de ser uma união, pois a união representa o processo de unir-se sem cessar; transformou-se num estar-reunido, ficou paralisada, degenerou em coisa fixa, está... *morta* enquanto associação, é o cadáver da associação ou da união, ou seja, é... sociedade, comunidade. Um exemplo elucidativo disto é o *partido*.

Não me indigno muito com o facto de uma sociedade, por exemplo a sociedade do Estado, me restringir a *liberdade*. Afinal, estou sempre a ser limitado na minha liberdade por toda a espécie de poderes e por todos os que são mais fortes, por todos os meus semelhantes; e mesmo que fosse o senhor absoluto de todas as R.....[†], não gozaria de liberdade absoluta. Mas a minha *singularidade própria*, essa não permito que ma tirem. É precisamente ela que está na mira de toda a sociedade, é precisamente ela que deve submeter-se ao seu poder.

É verdade que uma sociedade a que eu adiro me limita nalgumas liberdades, mas também me concede outras; e também não é muito significativo o facto de eu próprio me deixar limitar nesta ou naquela liberdade (por exemplo, através de todos os contratos). Contra isso, eu insisto ciosamente na minha singularidade própria. Toda a comunidade, dependendo do peso do seu poder, tem a tendência, mais ou menos forte, de se tornar uma *autoridade* para os seus membros e de lhes impor *limitações*: exige, e tem de exigir, «um espírito submisso e estreito», exige que os seus membros lhe estejam submetidos, que sejam «súbditos», e só se mantém se existir essa *sujeição*. E não precisamos de excluir dela uma certa tolerância; pelo contrário, a sociedade receberá bem melhorias, correcções e críticas, desde que elas signifiquem uma *mais-valia* para ela. Mas a crítica tem de ser «bem intencionada», não pode ser «agressiva e desrespeitosa»; por outras palavras, a substância da sociedade tem de ficar incólume e de continuar a ser sagrada. A sociedade exige que os seus membros a não *ultrapassem* e se rebelem, que permaneçam «adentro dos limites da legalidade», ou seja, que só se permitam aquilo que lhes é permitido pela sociedade e pelas suas leis.

Há uma diferença essencial entre ser a minha liberdade ou a minha singularidade própria a sofrer as limitações impostas por uma sociedade. Se se tratar apenas do primeiro caso, a sociedade é uma *união*, uma convenção ou associação; mas se a singularidade estiver em risco, a sociedade tem de ser vista como uma *força em si*, uma força *acima de mim*, inalcançável, uma força que eu posso admirar, adorar, venerar, respeitar, mas não dominar e consumir; e não o posso fazer porque me *resignei*. A sociedade existe porque existe a minha *resignação*, a minha *negação de mim*, a minha falta de coragem, chamada... *humildade*. A minha humildade é a sua coragem, a minha sujeição a sua dominação.

† I. e.: o «tsar de todas as Rússias», escrito assim por Stirner para fugir à censura.

No que se refere à *liberdade*, não há diferença essencial entre Estado e associação. Esta não pode nascer nem subsistir sem que a liberdade seja limitada das mais diversas formas, e o Estado também não é compatível com a liberdade irrestrita. A limitação da liberdade é inevitável, porque não nos podemos *libertar* de tudo; não podemos voar como um pássaro só porque queremos voar assim, uma vez que não podemos libertar-nos do nosso peso; não podemos viver debaixo de água o tempo que quisermos, como um peixe, porque precisamos de respirar e não podemos libertar-nos dessa necessidade essencial, etc. A religião e, de forma mais decidida, o cristianismo torturaram os homens com a exigência de realizar o antinatural e absurdo; agora podemos ver, como verdadeira consequência dessa tensão extrema e dessa desmedida, a vontade de transformar em ideal a *própria liberdade*, a *liberdade absoluta*, e assim trazer à luz o contra-senso aberrante de uma impossibilidade. A associação, porém, não só oferecerá liberdade em maior grau como também será vista como «uma nova liberdade», porque através dela é possível escapar à opressão própria da vida do Estado e em sociedade: apesar disso, também ela terá ainda muita falta de liberdade e de livre-arbítrio, porque a sua finalidade não é a liberdade, que ela sacrifica à *singularidade própria*, e só a ela. Com referência a esta, a diferença entre Estado e associação é bastante significativa. Aquele é um inimigo e destruidor da *singularidade própria*, esta filha e mártir dela: aquele é um espírito que quer ser adorado em espírito e em verdade, esta é obra minha, *produto meu*; o Estado é o senhor do meu espírito, que exige fé e me prescreve os artigos dessa fé, os artigos da legalidade; exerce influência moral, domina o meu espírito, escorraça o meu eu para assumir o seu lugar como «o meu verdadeiro eu», em suma, o Estado é *sagrado*, e na sua relação comigo, o indivíduo, ele é o verdadeiro homem, o espírito, o fantasma; a associação, porém, é criação minha, criatura minha: não sagrada nem força espiritual acima do meu espírito, tão pouco como qualquer associação de qualquer tipo. Do mesmo modo que eu não quero ser escravo das minhas máximas, mas as exponho *sem qualquer garantia* às minhas críticas permanentes e não admito qualquer penhor sobre a sua manutenção, assim também (ainda menos) não me comprometo, e ao meu futuro, com a associação, não lhe prometo a minha alma, como se diz do diabo e acontece de facto com o Estado e com toda a autoridade espiritual, mas sou e continuarei a ser, para mim, *mais* do que Estado, Igreja, Deus etc., e portanto infinitamente mais do que uma associação.

Aquela sociedade que o comunismo pretende instituir é a que está mais próxima desta aceção da união ou *associação*. O seu fim, diz-se, é o «bem de todos», mais mesmo de todos, de todos, exclama Weitling vezes sem fim⁹³. E parece mesmo que quer dizer que ninguém deve ficar para trás. Mas que bem será esse? Terão todos a mesma ideia de bem, será que todos se sentem bem com as mesmas coisas? Se assim

93 *Garantien der Harmonie und Freiheit*. Vivis, 1842, p. 175.

for, estamos perante o «verdadeiro bem». E não chegaremos nós por aí precisamente àquele ponto onde começa a tirania da religião? O cristianismo diz: Não olheis para as vaidades terrenas, mas buscai o verdadeiro bem, tornando-vos cristãos devotos — ser cristão é o verdadeiro bem. É o verdadeiro bem de «todos», porque é o bem *do* homem enquanto tal (esse espectro). E o bem de todos há-de ser então também o *meu* bem e o *teu*? E se nem eu nem tu aceitarmos aquele bem como *nosso* bem, será que nos darão aquilo com que *nós* nos sentimos bem? Nem pensar, porque a sociedade decretou que um determinado bem é o «verdadeiro bem»; se este bem fosse, por exemplo, o gozo ganho com trabalho honesto, e se tu preferisses a preguiça bem gozada, o gozo sem trabalho, a sociedade, que se ocupa do «bem de todos», nem de longe pensaria em se preocupar com aquilo que te faz sentir bem a ti. O comunismo, ao proclamar o bem de todos, destrói precisamente o bem daqueles que até agora viveram das suas pensões e se sentiam provavelmente muito melhor do que na perspectiva de um rigoroso horário de trabalho, como quer Weitling. Por isso, este afirma que o bem de mil não é o bem de milhões, e que aqueles têm de renunciar ao *seu* bem «em favor do bem geral»⁹⁴. Não! Não se peça às pessoas que sacrifiquem o seu bem pessoal pelo bem geral, porque com essas exigências cristãs não se vai longe; elas compreenderão melhor o apelo contrário, o de não deixar que ninguém lhes roube o seu bem *próprio*, mas de o consolidar permanentemente. Nessa altura chegarão por elas próprias a perceber que a melhor maneira de cuidar do seu bem é *associarem-se* a outros, «sacrificando uma parte da sua liberdade», mas não ao bem geral, antes ao próprio. O apelo ao espírito de sacrifício dos homens e ao amor que exige auto-renúncia perderá finalmente a sua aparência sedutora quando, atrás de uma eficácia de milénios, não deixar nada a não ser... a miséria de hoje. Por que havíamos nós de continuar, sem ver resultados, à espera dos tempos melhores que o sacrifício nos traria? Por que razão não havemos de os esperar antes da *usurpação*? A salvação não vem já dos que dão, dos que oferecem, dos que amam, mas dos que se *apoderam* das coisas, dos «usurpadores», dos eus-proprietários. O comunismo e, consciente ou inconscientemente, o liberalismo humanista que vem denegrindo o egoísmo, continuam a contar com o *amor*.

Se a comunidade se tornar uma necessidade para o homem e ele vir que ela é propícia às suas intenções, aquela, uma vez tornada seu princípio, rapidamente lhe prescreverá as suas leis, as leis da sociedade. O princípio dos homens eleva-se soberanamente acima delas, torna-se na sua essência máxima, no seu Deus e, como tal, legislador. O comunismo leva às últimas consequências este princípio, e o cristianismo é a religião da sociedade, porque o amor, como bem diz Feuerbach — embora tendo uma ideia falsa da coisa —, é a essência do homem, ou seja, a essência da sociedade ou do homem social (comunista). Toda a religião é um culto da sociedade, deste princípio

94 A citação não é de Weitling. (Nota do organizador da edição alemã.)

que domina o homem social (civilizado); e também o deus nunca é exclusivamente o deus de um eu, mas sempre de uma sociedade ou comunidade, quer esta seja a «família» (*Lares. Penates*), um «povo» («Deus nacional») ou ainda «todos os homens» («Deus é pai de todos os homens»).

Assim, só haverá possibilidade de eliminar completamente a religião quando se conseguir tornar obsoleta a *sociedade* e tudo o que deriva do seu princípio. Mas esse princípio busca a sua perfeição precisamente no comunismo, uma vez que nele tudo deve tornar-se *social*, para instituir a... «igualdade». Uma vez conseguida esta «igualdade», também a «liberdade» não faltará. Mas a liberdade de quem? A da *sociedade*! E então a sociedade será tudo em tudo, e os homens existem apenas «uns para os outros». Seria a apoteose do... Estado do amor.

Mas eu prefiro estar dependente do egoísmo dos homens, e não dos seus «serviços caridosos», da sua misericórdia, da sua piedade, etc. Aquele exige *reciprocidade* (tratar-te-ei como me tratares), não faz nada «gratuitamente», pode conquistar-se e *comprar-se*. Mas, com que posso eu comprar o serviço do amor? Tudo depende do acaso, de eu me relacionar ou não com um indivíduo «caridoso». Os seus serviços só se obtêm *mendigando*, ou através da minha aparência lastimável, da minha indignação, da minha miséria, do meu... *sofrimento*. Que posso eu oferecer ao outro pelos seus serviços? Nada! Tenho de os aceitar como... *presentes*. O amor *não se pode pagar*, ou melhor: o amor pode, de facto, pagar-se, mas só com amor («Amor com amor se paga»). Que miséria, que indignação não são precisas para aceitar favores, ano após ano, sem dar contrapartidas, como acontece com os pobres assalariados? Que pode fazer por ele aquele que recebe os seus serviços e lhe dá uns miseráveis tostões que são a sua riqueza? O assalariado teria com certeza mais prazer se o beneficiário do seu trabalho, com as suas leis, as suas instituições, etc., que ele tem de pagar, não existisse. E o pobre diabo ainda por cima *ama* o seu senhor.

Não, a comunidade como «objectivo» da história passada é impossível. É preferível libertarmo-nos de toda a hipocrisia da comunidade e reconhecer que, sendo iguais enquanto homens, nós não somos iguais, porque não somos homens. *Só em pensamento* somos iguais, só quando somos *pensados*, mas não se pensarmos no que somos realmente, em carne e osso. Eu sou eu, e tu és eu, mas eu não sou este eu pensado: este eu à luz do qual somos todos iguais é apenas o *pensamento de mim*. Eu sou homem e tu és homem, mas «homem» é apenas um pensamento, uma generalidade. Nem eu nem tu somos dizíveis: somos *inefáveis*, porque só os *pensamentos* são dizíveis e consistem nesse serem ditos.

Não aspiremos, pois, à comunidade, mas sim ao *exclusivismo*. Não busquemos a comunidade mais geral, a «sociedade humana», mas procuremos apenas nos outros homens meios e órgãos que possamos usar como propriedade nossa! Nós não vemos a árvore ou o animal como nossos iguais; também o pressuposto de que os outros são

nosso iguais provém de uma hipocrisia. Ninguém é *meu igual*; pelo contrário, eu considero-o, como a todos os outros seres, como minha propriedade. Mas vêm dizer-me que eu tenho de ser homem entre «os homens meus semelhantes» (vd. *A Questão Judaica*⁹⁵), que tenho de «respeitar» neles os meus semelhantes. Para mim, ninguém é pessoa a respeitar, nem mesmo o meu semelhante, é apenas, como os outros seres, um *objecto* pelo qual tenho, ou não, simpatia, um *objecto* mais ou menos interessante, um sujeito mais ou menos utilizável.

E se eu o puder usar, entro em acordo com ele e junto-me a ele para reforçar o *meu poder* com esta união e, juntando forças, fazer mais do que faria isoladamente. Nesta união não vejo mais do que uma multiplicação da minha força, e só a mantenho enquanto ela for a *minha* força multiplicada. E assim, ela é... uma associação.

A associação não se mantém unida por laços naturais ou espirituais, ela não é uma união natural nem espiritual. Nem o *sangue* nem a *fé* (o espírito) a fazem nascer. Numa união natural — como a família, a tribo, a nação, a humanidade —, os indivíduos têm apenas o valor de *exemplares* de uma espécie; numa união espiritual — uma comunidade religiosa, uma igreja —, o indivíduo é apenas um *elemento* do mesmo espírito; e, em ambos os casos, aquilo que tu és como indivíduo tem de ser reprimido. Como indivíduo, só te podes afirmar numa associação, porque esta não te possui, és tu a possuí-la e a servir-te dela.

Na associação, e só nela, a propriedade é reconhecida, porque aí não recebemos o que é nosso como feudo. Os comunistas limitam-se a dar continuidade, de forma mais coerente, àquilo que já há muito existia no processo de desenvolvimento religioso e no Estado, nomeadamente à ausência de propriedade, ou seja, ao regime feudal.

O Estado preocupa-se com domar aqueles que mostram avidez, por outras palavras, procura orientar apenas para si próprio os seus desejos e *satisfazê-los* com aquilo que ele próprio lhes oferece. Mas não lhe passa pela cabeça satisfazer os desejos no sentido que interessa àquele que os tem; pelo contrário, chama «egoístas» àqueles que respiram o desejo sem barreiras, e o «homem egoísta» é seu inimigo, porque lhe escapa a capacidade de se entender com ele, porque o Estado não pode «compreender» o egoísta. Como o Estado — e de outro modo não poderia ser — só se interessa por si próprio, não satisfaz as minhas necessidades, mas procura apenas maneiras de acabar comigo, isto é, de fazer de mim um outro eu, um bom cidadão. Toma todas as medidas para «melhorar os costumes». E como consegue ele ganhar os indivíduos para a sua causa? Consigo próprio, ou seja, com aquilo que é do Estado, com a *propriedade do Estado*. Trabalhará incansavelmente para que toda a gente participe dos seus «bens», para fornecer toda a gente com os «benefícios da civilização»: oferece-lhes a sua educação, abre-lhes as portas das instituições culturais, propicia-lhes o acesso à propriedade

⁹⁵ Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843, p. 60.

— ao feudo — pela indústria, etc. Para todas estas *concessões feudais*, ele exige apenas o tributo justo de uma *gratidão* permanente. Mas os «ingratos» esquecem-se desse dever de gratidão. E também a «sociedade» não pode agir de forma muito diferente da do Estado.

Para uma associação, tu contribuis com todo o teu poder, a tua riqueza, e assim *te fazes valer*, mas na sociedade és *usado* com a tua força de trabalho; na primeira vives de forma egoísta, na segunda humanamente, isto é, religiosamente, «como um elo no corpo do senhor». À sociedade, tu deves o que tens, tens obrigações para com ela, estás possuído pelos teus «deveres sociais»; da associação, serves-te como te convém, e abandona-la «sem obrigações nem fidelidade» quando não puderes retirar dela mais nenhum proveito. A sociedade é mais do que tu, está acima de ti; a associação é apenas um instrumento teu, ou a espada com a qual tu aperfeiçoas e aumentas a tua força natural; a associação existe para ti e por ti. Em suma, a sociedade é *sagrada*, a associação é *coisa tua*; a sociedade serve-se *de ti*, mas *tu* serves-te da associação.

Não deixará certamente de haver objecções no sentido de dizer que um acordo concluído poderá pesar demasiado e limitar a nossa liberdade; dir-se-á que também nós chegámos à conclusão de que «cada um terá de sacrificar uma parte da sua liberdade em favor do bem geral». Mas o que acontece é que o sacrifício não se faria em nome do «geral», tal como eu não chegaria a um acordo em nome do «geral» ou de um outro qualquer homem; pelo contrário, eu só acedo a eles em nome do meu interesse próprio, por *egoísmo*. E quanto ao sacrifício, eu só «sacrifico» aquilo que não cai sob a alçada do meu poder, ou seja, não «sacrifico» nada!

Voltando ao tema da propriedade: o senhor é o proprietário. Escolhe então se queres ser senhor ou deixar a sociedade sê-lo! Disso depende o tu seres um *eu-proprietário* ou um *miserável*; o egoísta é proprietário, o socialista miserável. Mas a miséria, ou a despossessão, são o sentido do feudalismo, que apenas se limitou a mudar de senhor desde o século passado, ao colocar «o homem» no lugar de Deus, e do homem recebeu o feudo que antes lhe tinha sido dado pela graça de Deus. Mostrámos já antes como o miserabilismo comunista foi levado pelo princípio do humano à posição do mais miserável e absoluto miserabilismo; mas mostrámos também como só assim o miserabilismo se pode transformar em singularidade própria. O *velho* regime feudal foi tão completamente reduzido a pó pela Revolução que desde então toda a astúcia reaccionária deixou de ter eficácia, e assim continuará, porque o que está morto, está morto; mas na história cristã, a ressurreição também teve de se afirmar como uma verdade, e afirmou-se: o feudalismo ressuscitou num além com corpo transfigurado, o do *novo* regime feudal sob a suserania suprema «do homem».

O cristianismo não foi destruído, os crentes têm tido razão ao confiar em que cada um dos combates travados até agora só poderia servir para a purificação e o reforço dessa religião, pois ela, de facto, só foi transfigurada, e «o cristianismo redescoberto»

é o... *humano*. Vivemos ainda numa idade cristã, e aqueles que mais se irritam com isso são os que mais contribuem para a «consumar». Quanto mais humano, mais aceitável se tornou para nós o regime feudal, pois quanto menos pensarmos que se trata de um regime feudal, tanto mais confiadamente o aceitaremos como coisa própria, e achamos que encontrámos «o que de mais próprio temos» ao descobrir «o humano».

O liberalismo quer dar-me o que é meu, mas não sob esta rubrica: está disposto a conceder-me sob o nome d' «o humano». Como se isso pudesse ser alcançado sob tal máscara! Os direitos do homem, a obra mais cara à Revolução, têm o sentido de que o homem em mim me dá o *direito* de ter isto e aquilo: eu, como indivíduo, este homem concreto, não tenho direitos: o homem tem todos os direitos e é ele que me concede a mim. Enquanto homem, posso, assim, ter direitos; como, porém, eu sou mais que homem, sou um homem *particular*, esses direitos podem ser-me negados precisamente a mim, a este indivíduo particular. Se, pelo contrário, insistirdes no *valor* dos vossos dons, se não baixardes o preço, se não vos deixardes forçar a desfazer-vos deles por um preço mais baixo, se não fordes na conversa de que a vossa mercadoria não merece esse preço, se não vos deixardes ridicularizar por um «preço ridículo», mas em vez disso imitardes os mais ousados, que dizem: Eu quero *vender* cara a minha vida (propriedade) e os meus inimigos não hão-de *comprá-la* por uma tuta e meia — então tereis reconhecido que o inverso do comunismo é que está certo. E depois a divisa não será: Prescindi da vossa propriedade!, mas antes: *Fazei valer* a vossa propriedade!

Sobre o pórtico de entrada no nosso tempo não está inscrita aquela máxima apolínea que diz: Conhece-te a ti mesmo!, mas aquela outra que diz: *Valoriza o que é teu!*

Proudhon chama à propriedade «roubo» (*le vol*). Mas a propriedade alheia — e é só desta que ele fala — não deixa de ser também o resultado da renúncia, do abandono e da humilhação, um *presente* que nos é dado. Porquê então apelar de forma sentimental, como um pobre homem desapossado dos seus bens, à piedade dos outros, se afinal ele não passa de um cobarde e tolo dador de presentes? Porquê atribuir as culpas a outros, como se eles nos tivessem roubado, quando a culpa está em nós próprios, por não roubarmos os outros? Os pobres são os culpados da existência dos ricos.

Ninguém, aliás, se insurge contra a *sua* propriedade, mas apenas contra a *alheia*. De facto, o que se ataca não é a propriedade, mas a sua alienação. O que se quer é chamar *seu* a *mais* coisas, não a menos, quer-se chamar *seu* a tudo. Luta-se, assim, contra *o que é alheio*, ou, para usar um termo próximo do de propriedade, contra a «alienidade». E a que meios se recorre? Em vez de transformar o que é alheio em próprio, faz-se o papel de imparcial e exige-se apenas que toda a propriedade passe para as mãos de um terceiro (por exemplo, a sociedade humana). Reclama-se o que é alheio, não em nome próprio, mas no de um terceiro. Apagam-se, assim, todos os traços «egoístas», e tudo fica limpo e... humano!

Ausência de propriedade e miserabilismo — é essa então a «essência do cristianismo», a essência de toda a religiosidade (no sentido de devoção, moralidade, humanitarismo), que se anunciou da forma mais clara na «religião absoluta» e se transformou, sob a forma de boa nova, num evangelho susceptível de desenvolvimentos. O mais elucidativo desses desenvolvimentos temo-lo no actual combate à propriedade, um combate apostado em levar «o homem» à vitória e acabar de vez com a propriedade: a humanidade vencedora é a vitória... do cristianismo. Mas o «cristianismo assim redescoberto» é o mais acabado regime feudal, a vassalagem universal, ou seja, o mais perfeito miserabilismo.

E agora? Teremos de voltar a fazer uma «revolução» contra o regime feudal?

Não se devem tomar como sinónimos revolução e revolta. A primeira consiste numa transformação radical do estado das coisas, do estado de coisas (*status*) vigente do Estado ou da sociedade; é, assim, um acto *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 colectivo, mas uma rebelião do indivíduo, um emergir sem pensar nas instituições que daí possam sair. A revolução tinha por objectivo criar novas *instituições*, a revolta leva a que não nos *deixemos* organizar, organizando-nos antes nós próprios; não deposita grandes esperanças nas «instituições». Não é uma luta contra o *status quo*, uma vez que, desde que ela floresça, o *status quo* entra por si próprio em derrocada; é apenas um meio activo que permite ao eu emancipar-se da situação vigente. Se eu abandonar a situação vigente, ela morre e apodrece. E como a minha intenção não é a de derrubar a situação vigente, mas a de me elevar acima dela, a minha intenção e a minha acção não são de ordem política ou social, mas, orientadas como estão para mim e a minha singularidade própria, de ordem *egoísta*.

A revolução exige a criação de *instituições*, a revolta exige que o indivíduo *se eleve*... *se rebelde*. A questão que preocupava as cabeças revolucionárias era a de saber que *constituição* escolher; todo esse período político fervilha de lutas e discussões constitucionais, e os talentos dessa sociedade foram extraordinariamente inventivos quanto a novas instituições (falanstérios e outras). O rebelde esforça-se por se livrar de constituições⁹⁶.

Ao procurar uma comparação para tornar mais claro o que quero dizer, ocorre-me inesperadamente a fundação do cristianismo. Os liberais levam a mal aos primeiros cristãos o facto de eles pregarem a obediência à ordem estatal pagã vigente, ordenarem

96 Para me acautelar de alguma denúncia com consequências penais, devo esclarecer expressamente que uso a palavra «Empörung» porque me serve melhor o seu *sentido etimológico*; não a uso, portanto, no sentido restrito em que ela é usada e condenada pelo Código Penal. [Empörung tem na sua raiz a partícula *Empor-*, com o sentido de «para cima», significando, assim, «sublevação» — mas também «indignação» ou, literalmente, «elevação». Stirner defende-se, remetendo expressamente e apenas para o sentido literal da palavra.]

o reconhecimento da autoridade pagã e aceitarem sem problemas o «A César o que é de César»[†]. Mas quanta rebelião não havia então contra o domínio romano, quanto facciosismo da parte de Judeus e até Romanos contra o governo temporal, como estava na ordem do dia a «insatisfação política»! Disso, porém, aqueles cristãos não queriam saber, não queriam juntar-se às «tendências liberais». Os tempos eram tão agitados politicamente que, como se lê nos Evangelhos, não se arranjou melhor maneira de acusar o fundador do cristianismo do que atribuindo-lhe «agitação política»; e, no entanto, os mesmos Evangelhos dão testemunho de que precisamente ele se abstinha dessas actividades políticas. Mas então por que é que ele não foi um revolucionário, um demagogo, como os Judeus teriam desejado? Por que razão não foi ele um liberal? Porque não esperava salvação da mudança da *situação*, e toda aquela organização lhe era indiferente. Não foi um revolucionário, como, por exemplo, César, mas um rebelde, não quis derrubar o Estado, mas elevar-se acima dele. Por isso, o que lhe importava era o que dizia com o «Sede astutos como a serpente!»^{††}, o que tem o mesmo sentido que o «A César o que é de César» no seu âmbito específico; a sua luta não era de teor liberal ou político, contra a autoridade vigente; o que ele queria era, indiferente a essa autoridade, seguir o seu *próprio* caminho. Os inimigos do governo não lhe eram menos indiferentes do que este, pois aquilo que ele queria era algo que nenhum deles entendia, e o que ele tinha a fazer era apenas mantê-los à distância com a astúcia da serpente. Não sendo um agitador, nem um demagogo ou revolucionário, ele era, e com ele cada um dos primeiros cristãos, sobretudo um *rebelde* que se elevou acima de tudo aquilo que parecia mais sublime ao governo e aos seus opositores, se libertou de tudo aquilo a que eles continuavam ligados e ao mesmo tempo desviou o curso das fontes vitais de todo o mundo pagão, com as quais o Estado vigente acabaria também por se afundar. Precisamente porque rejeitou deitar abaixo o estado de coisas vigente, ele foi o inimigo mortal e verdadeiro destruidor desse estado de coisas, porque o emparedou enquanto ia construindo sobre ele o seu *próprio* templo, sem dar importância às dores dos emparedados.

Acontecerá à ordem cristã do mundo o que aconteceu à pagã? Uma revolução não levará certamente ao seu fim, se antes não for levada a cabo uma rebelião!

A minha relação com o mundo orienta-se em que sentido? O que eu quero é desfrutar do mundo, e por isso ele tem de ser propriedade minha, e por isso eu quero conquistá-lo. Não quero a liberdade nem a igualdade dos homens; quero apenas o meu poder sobre eles, quero fazer deles minha propriedade, *desfrutar* deles. E se não conseguirmos esse poder de vida e de morte que Igreja e Estado se reservaram, pois bem, chamarei também meu a esse poder. Bem podeis estigmatizar aquela viúva de um oficial que, em fuga na Rússia em guerra, e depois de a perna lhe ter sido arrancada

† Cf. *Matheus* 22, 21; *Lucas* 20, 25; *Marcos* 12, 17.

†† Cf. *Matheus* 10, 16.

por uma bala, tirou dela a meia, estrangulou com ela o filho e se deixou sangrar até à morte a seu lado. Podeis estigmatizar a memória desta... infanticida. Quem sabe o que aquela criança, se tivesse vivido, poderia ter «feito de útil neste mundo»! A mãe matou-a porque queria morrer *satisfeita* e tranquila. Talvez este caso ainda diga alguma coisa ao vosso sentimentalismo, e vós não sabeis que outro ensinamento extrair dele. Seja. Eu uso-o como exemplo de que a *minha* satisfação é aquilo que decide da minha relação com os homens, e que nenhum acesso de humildade me fará abdicar do poder sobre a vida e a morte.

Quanto aos «deveres sociais» em geral, não será outro que me dirá qual deve ser a minha relação com os outros; nem Deus nem o humanitarismo me ditam essa relação, apenas eu próprio. Para o dizer de forma mais clara: eu não tenho *deveres* para com os outros, e só tenho deveres para comigo (por exemplo, o instinto de conservação, e não o suicídio) na medida em que me distingo de mim próprio (a minha alma imortal em relação à minha existência terrena, etc.).

Já não me *humilho* perante nenhum poder e reconheço que todos os poderes se reduzem ao meu, que tenho de subjugar logo que eles ameacem tornar-se um poder *contra* mim ou *acima de* mim; cada um desses poderes será apenas um dos *meios* que me permitem afirmar-me, tal como um cão de caça é o nosso poder contra a caça, mas seria morto por nós se nos atacasse. Todos os poderes que me dominam serão, assim, rebaixados à condição de me servir. Os ídolos existem porque eu existo: só preciso de não voltar a criá-los, e eles deixam de existir; os «poderes superiores» só existem se eu os elevar e me rebaixar a mim.

Assim sendo, a minha relação com o mundo é a seguinte: já não faço por ele nada «por amor de Deus», nada «por amor dos homens»; o que faço, faço-o «por amor de mim». Só assim o mundo me satisfaz, enquanto é característico do ponto de vista religioso, no qual incluo também o moral e humanista, tudo nele ser um *voto piedoso* (*pium desiderium*), ou seja, um além inacessível. É o caso da bem-aventurança universal dos homens, o mundo moral de um amor universal, a paz perpétua, o fim do egoísmo, etc. «Nada é perfeito neste mundo»: com este dito desolador, os bons afastam-se dele e refugiam-se em Deus ou no orgulho da sua «consciência-de-si». Mas nós ficamos neste «mundo imperfeito», porque nos podemos servir assim mesmo dele para nosso... gozo pessoal.

A minha relação com o mundo consiste em desfrutar dele, em o usar para meu gozo pessoal: essa *relação é gozo do mundo* e faz parte do meu... gozo pessoal.

3. O meu gozo pessoal

Encontramo-nos no limiar de uma nova época. O mundo até agora não pensou noutra coisa que não fosse apropriar-se da vida, preocupou-se com a... *vida*. De facto, quer todas as actividades se concentrem neste mundo ou no outro, no temporal ou no

...mo, quer o nosso desejo seja o do «pão nosso de cada dia» («O pão nosso de cada dia nos dai hoje...») ou o do «pão sagrado» («o verdadeiro pão do céu»; «o pão de vida que desce do céu e dá *vida* ao mundo»; o pão da vida»: *João* 6), quer cuidemos da «vidinha» ou da «vida na eternidade» — nada disso muda a finalidade desta missão e deste cuidado que, num caso como no outro, revelam ter como objecto a *vida*. E as tendências modernas, não se anunciam elas também assim? O que se quer é que mais ninguém tenha dificuldades com as necessidades essenciais da vida, que não sinta, pelo contrário, alguma segurança quanto a isso; e, por outro lado, a doutrina que o homem tem de se preocupar com esta vida no mundo real, e deixar os cuidados vãos em relação ao além.

Vejamos o mesmo problema de um outro ponto de vista. Quem está constantemente preocupado apenas em *viver*, esquece facilmente o *gozo* dessa vida. Se o que lhe importa é apenas a vida e ele pensa que ter esta vida já é bom, não emprega as suas forças para aproveitar a vida, isto é, para a gozar. Mas, como é que se aproveita a vida? Usando-a, tal como se faz com a luz, que se usa queimando-a. Aproveita-se a vida, e, assim, a si mesmo, o vivo, *consumindo-os*. O *gozo da vida* é o uso da vida.

Portanto, o que nós buscamos é o *gozo* da vida. E que fazia o mundo religioso? Buscava a *vida*. «Em que consiste a verdadeira vida, a vida bem-aventurada, etc? Como se pode alcançar? Que deve o homem fazer e como evoluir, para ser verdadeiramente bem-aventurado? Como dar cumprimento a esta vocação?» Estas e outras perguntas mostram que a vida que se busca em primeiro lugar a *si próprio*, a si próprio no verdadeiro sentido do termo, no sentido da verdadeira condição de um ser vivo. «O que eu sou é espuma e fumaça; aquilo que serei é o meu verdadeiro eu.» A busca deste eu, a sua construção e realização, é a difícil tarefa dos mortais, que apenas morrem para *ressuscitar*, apenas vivem para morrer, apenas vivem para encontrar a verdadeira vida.

Só quando eu estiver seguro de mim e deixar de me procurar serei verdadeiramente a verdadeira vida minha: tenho-me, e por isso me uso e gozo. Pelo contrário, se penso que não tenho ainda de encontrar o meu verdadeiro eu, nunca estarei contente comigo próprio; chegarei necessariamente àquele ponto em que não sou eu quem vive em mim, mas sou eu quem vive em qualquer outro eu espiritual, isto é, espectral — por exemplo, o verdadeiro eu, a essência do homem, etc.

As duas concepções estão separadas por um enorme abismo: na antiga, dirijo-me a mim, na nova, parto de mim; naquela, aspiro a mim, nesta, tenho-me e faço o que se faz com qualquer outra propriedade — desfruto de mim como me merece. Já não tenho medo da vida: «esbanjo-a».

A partir de agora, a questão não é a de saber como se adquire a vida, mas como ela se pode esbanjar e gozar, ou: não a de saber como construir em si o verdadeiro eu, mas como podemos dissolver-nos e viver a vida até a esgotar.

Que coisa seria o ideal, senão esse eu que sempre se busca e sempre está longe? Se nos buscamos, isso significa que ainda não nos temos, andamos atrás daquilo que *devemos* ser, logo não o *somos*. Vive-se na *nostalgia* e assim se viveu durante milénios, na *esperança*. Muito diferente é viver... no *gozo*!

Aplica-se isto porventura apenas às pessoas chamadas devotas? Não, aplica-se a todas as que vivem neste período histórico terminal, mesmo àquelas que levam uma boa vida. Também para elas aos dias úteis se seguia um domingo e depois da vida mundana o sonho de um mundo melhor, de uma felicidade humana universal, em suma, um ideal. Geralmente, opõem-se os filósofos aos devotos. Mas, pensaram eles em outra coisa que não fosse um ideal, o eu absoluto? Por toda a parte, só nostalgia e esperança, mais nada. Chamem-lhe romantismo se quiserem...

Para que o *gozo da vida* triunfe da *nostalgia* ou da *esperança* da vida, deve actuar em duas frentes, que Schiller apresenta no poema «O Ideal e a Vida»[†]: esmagar a miséria espiritual e material, eliminar o ideal e... a necessidade de lutar pelo pão nosso de cada dia. Quem tem de empenhar todas as suas forças vitais para sobreviver, não pode gozar a vida, e quem anda em busca da sua vida, não a tem e por isso também a não pode gozar: ambos são pobres, mas «bem-aventurados são os pobres...» (*Lucas* 6, 20).

Aqueles que têm fome da verdadeira vida, não têm poder sobre a sua vida actual, mas têm de a gastar a tentar alcançar aquela, sacrificando-a a essa busca e a essa missão. Se no caso dos espíritos religiosos, que aspiram a uma vida no além e consideram esta como uma simples preparação daquela, se torna bastante evidente que eles põem toda a vida terrena ao serviço de uma vida celestial a que aspiram, seria um erro crasso pensar que os mais iluminados e avançados têm menos espírito de sacrifício. Na verdade a «verdadeira vida» pode ter um significado muito mais amplo do que o de vida «celestial». Não será — para adiantar já o conceito liberal apropriado — a vida «humana» e «verdadeiramente humana» aquela verdadeira vida? E cada um leva uma vida assim, naturalmente, ou não será que precisa de muito esforço para lá chegar? Essa vida é já a sua vida actual, ou não terá ele de a conquistar como vida futura, que só terá quando «não estiver manchado por nenhum egoísmo»? Segundo este ponto de vista, a vida só serve para ganhar outra vida, e só se vive para tornar viva em si a essência do homem, vive-se em função dessa essência. Só temos a nossa vida por gastando-a, conseguirmos chegar à «verdadeira», à vida liberta de todo o egoísmo. Por isso, têm medo de usar a vida como lhes aprouver: a vida deve servir apenas para dela se fazer um «uso correcto».

Em suma, há uma *missão* a cumprir *na vida*, uma tarefa, qualquer coisa que tem de se realizar e construir, qualquer coisa para a qual a nossa vida é apenas um meio e...

[†] No original, «Das Ideal und das Leben». O poema, escrito em 1795, tinha originalmente o título «Das Reich der Schatten» [O reino das sombras].

instrumento, qualquer coisa que tem mais valor do que a própria vida, qualquer coisa a que *devemos* a vida. Temos um Deus que exige *vítimas vivas*. O que se perdeu com o tempo foi apenas a crueldade do sacrifício humano, mas esse sacrifício continua incólume, a toda a hora criminosos são vítimas da justiça, e nós, «pobres pecadores» sacrificamo-nos no altar da «essência humana», da «ideia da humanidade», do «humanitarismo» e de tantos outros ídolos, qualquer que seja o seu nome.

Como, porém, devemos a nossa vida àquele «qualquer coisa», não temos o direito de nos apropriarmos dela.

A tendência conservadora do cristianismo não permite que se pense na *morte* a não ser com a intenção de lhe retirar o espinho e... continuar a viver tranquila e eternamente. O cristão — esse arquijudeu — aceita tudo, desde que possa introduzir-se no céu com manhas de traficante e contrabandista; não se pode matar, só se pode... conservar e trabalhar para a «preparação da sua morada futura». Conservadorismo e «superção da morte» são os seus cavalos de batalha: «O último inimigo a vencer é a morte.»⁹⁷ «Cristo retirou o poder à morte e trouxe à luz, pelo evangelho, a vida e um ser *imortal*.»⁹⁸ — «imortalidade», estabilidade.

O homem moral quer o bem, a justiça, e quando lança mão dos meios que levam a esse objectivo, que levam verdadeiramente a esse fim, eles não são os *seus* meios, mas os do bom, do justo, etc. Tais meios nunca poderão ser imorais, porque o fim, bom em si mesmo, se serve deles como mediadores: os fins justificam os meios. Costuma dizer-se que este princípio é jesuíta, mas de facto é totalmente «moral». O homem moral age *ao serviço* de um fim ou de uma ideia: torna-se *instrumento* da ideia do bem, do mesmo modo que o crente se orgulha de ser um instrumento ou uma arma de Deus. A lei moral diz que o bem é esperar a morte, e que infligir a morte a si próprio é imoral e da ordem do mal: o *suicídio* não tem perdão no tribunal da moralidade. Se o homem religioso o proíbe porque «não foste tu a dar-te a vida, mas Deus, e só Ele ta pode tirar» (como se, ainda deste ponto de vista, Deus não ma tirasse na mesma quando eu me mato ou quando uma telha ou uma bala inimiga me derrubam! Não seria Ele ainda a despertar em mim a decisão de me suicidar?), o homem moral proíbe-a porque eu devo a minha vida à pátria, etc., «porque eu não sei se, com a minha vida, não poderei ainda fazer qualquer coisa de bom». É claro que o bem perde comigo um instrumento, e Deus uma arma. Se eu for imoral, a minha *melhora* servirá, de facto, o bem, se eu for «ímpio», Deus alegra-se com a minha *contrição*. O suicídio é, assim, ímpio e infame. Quando alguém que vive do ponto de vista da religiosidade se suicida, o seu acto prova que ele esqueceu Deus; mas se o ponto de vista do suicida for a moralidade, isso quer dizer que ele esqueceu o seu dever, que é imoral. Muito se

97 I Coríntios 15, 26.

98 II Timóteo 1, 10.

discutiu a questão de saber se a morte de Emilia Galotti seria justificável à luz da moralidade (toma-se essa morte por suicídio, o que, objectivamente, até está certo). O facto de ela estar tão obcecada com a castidade, esse bem moral, e sacrificar a ela a sua vida, é sem dúvida de ordem moral; mas já é imoral o facto de ela não confiar nos impulsos do corpo. Estas contradições são, nesta tragédia moral, o centro do conflito e temos de pensar e sentir de forma moral para nos podermos interessar por ela.

O que vale para a devoção e a moralidade atingirá necessariamente também a humanidade, uma vez que devemos a nossa vida igualmente ao homem, à humanidade e à espécie. Só quando eu não tiver obrigações para com nenhum ser a manutenção da vida será... problema meu. «Um salto desta ponte, e serei livre!»

Mas se devermos a conservação da nossa vida àquele ser que queremos fazer viver em nós, então será também nosso dever conduzir essa vida, não a *nosso* bel-prazer, mas de acordo com ele. Os meus sentimentos, os meus pensamentos, a minha vontade: todas as minhas acções e aspirações lhe pertencem.

O que está de acordo com esse ser resulta do seu conceito — e como esse conceito tem sido concebido, esse ser representado, de formas tão diferentes! Que exigências faz o ser supremo ao maometano, e que outras não julga o cristão ouvir dele? E que diferente tem de ser então a conduta de vida dos dois! Uma coisa, porém, todos aceitam: que esse ser supremo *orienta* a nossa vida.

Mas eu passo apenas brevemente em revista, pela memória, os devotos que têm em Deus o seu juiz e na Sua palavra o fio que lhes orienta as vidas, porque eles pertencem a um período histórico que chegou ao fim, e acabarão por ficar, petrificados, nos seus lugares imutáveis; nos nossos dias não são já os devotos, mas os liberais que têm mais a dizer, e nem a devoção pode evitar que a sua face pálida se avermelhe e ganhe uma tonalidade liberal. Os liberais não adoram Deus como seu juiz e não enrolam as suas vidas no fio da palavra divina — orientam-se pelo homem: não querem ser nem viver segundo padrões «divinos», mas sim «humanos».

O homem é o ser supremo dos liberais, o homem é o *juiz* das suas vidas. O humanitarismo o seu *fio condutor* ou catecismo. Deus é espírito, mas o homem é o «espírito mais perfeito», o resultado final da longa caçada ao espírito ou da «sondagem dos abismos da divindade», isto é, dos abismos do espírito.

Todas as tuas características têm de ser humanas, tu próprio também, da cabeça aos pés, no interior e no exterior: o humanitarismo é a tua *missão*.

Missão — destinação — tarefa!

Um homem será aquilo que pode ser. Um poeta nato poderá, se as circunstâncias lhe não forem propícias, ser impedido de chegar aos desenvolvimentos máximos do seu tempo e de criar obras de arte *acabadas*, depois de fazer os imprescindíveis grandes estudos; mas não deixará de escrever poesia, quer seja trabalhador do campo, quer tenha tido a sorte de viver na corte de Weimar. Um músico nato fará música, não

plenos pulmões. Mas as forças da flor ou do pássaro são mínimas, quando comparadas com as do homem. É muito mais poderosa a intervenção do homem no mundo, com todas as suas forças, do que a da flor ou do animal. Também ele não tem nenhuma missão a cumprir, mas tem forças que se manifestam onde quer que estejam, porque o seu ser consiste apenas na sua manifestação e elas não podem permanecer inactivas, tal como acontece com a vida, que, se «parasse» por um segundo que fosse, deixaria de ser vida. Poderíamos então gritar ao homem: Usa a tua força! Mas neste imperativo estaria implícito o sentido de que a missão do homem seria a de usar a sua força. E de facto não é assim. Cada um usa a sua força sem que veja nisso uma missão sua: cada um usa em cada momento toda a força que possui. Diz-se, é verdade, do vencido que ele deveria ter-se esforçado mais; mas esquecemo-nos de que, se no momento da cedência ele tivesse podido aumentar as suas forças (por exemplo, a força física), certamente o teria feito: ainda que tivesse sido apenas a falta de coragem de um minuto, isso correspondeu a uma falta de força de... um minuto. As forças podem, no entanto, ser reforçadas e multiplicadas, especialmente pela resistência do inimigo ou a ajuda dos amigos; mas no momento em que damos pela ausência do seu emprego, podemos estar certos de que elas nos abandonam. É possível fazer fogo batendo numa pedra, mas sem bater não há fogo; do mesmo modo, um homem precisa de um «choque» semelhante.

Como as forças são sempre autonomamente activas, a ordem de as usar seria desnecessária e absurda. Usar as suas forças não é uma *missão* nem uma tarefa do homem, mas uma *acção* sempre real e sempre presente. Força é apenas a forma simplificada de manifestação da força.

Ora, do mesmo modo que esta rosa sempre foi uma verdadeira rosa e este rouxinol um verdadeiro rouxinol, assim também eu não sou um verdadeiro homem apenas quando cumpro a minha missão e vivo segundo a minha destinação, mas sou desde sempre um «verdadeiro homem». O meu primeiro balbucio é o sinal de vida de um «verdadeiro homem», a minha luta pela vida é a via natural de escoamento da sua força, o meu último suspiro o derradeiro sopro de força «do homem».

O verdadeiro homem não está no futuro, que é um objecto de nostalgia, mas existe e é realmente no presente. Seja eu quem for e como for, alegre ou triste, criança ou velho, confiante ou desesperado, a dormir ou desperto, eu sou o verdadeiro homem.

Mas se eu sou o homem e se eu o encontrei realmente em mim, a ele, que a humanidade religiosa via como objectivo distante, então tudo o que for «verdadeiramente humano» é *propriedade minha*. Aquilo que se atribuiu à ideia de humanidade pertence-me *a mim*. Aquela liberdade de comércio, por exemplo, que a humanidade ainda há-de alcançar e que se desloca para o seu futuro dourado como um sonho maravilhoso, essa liberdade, eu aproprio-me dela antecipadamente como minha pro-

priedade e ponho-a já em prática sob a forma de contrabando. É verdade que muito poucos contrabandistas aceitariam dar assim conta dos seus actos, mas o instinto do egoísmo substitui a sua consciência. Já mostrei atrás que o mesmo se passa com a liberdade de imprensa.

Tudo me pertence, e por isso eu recupero aquilo que me quer fugir; mas, acima de tudo, sou eu próprio que me recupero constantemente, quando me escapei de mim para cair numa qualquer sujeição. Mas também isto não é nenhuma missão minha, mas apenas um acto natural da minha parte.

Em conclusão: há uma diferença enorme entre eu me tomar por ponto de partida ou de chegada. No último caso, não me tenho, sou ainda estranho a mim próprio, sou a minha *essência*, a minha «verdadeira essência», e esta «verdadeira essência» que me é estranha troçará de mim sob a forma de um espectro de mil nomes. E como eu ainda não sou eu, um outro (Deus, o verdadeiro homem, o verdadeiro crente, o homem racional, o homem livre, etc.) será eu, o meu eu.

Longe ainda de mim, eu divido-me em duas metades, uma das quais, a não alcançada e a realizar, é a verdadeira. A não verdadeira terá de ser sacrificada, e essa é a não espiritual: a outra, a verdadeira, será o homem todo, ou seja, o espírito. Nessa altura, diz-se: «O espírito é a verdadeira essência do homem», ou «o homem existe, como homem, apenas sob forma espiritual», e começa a caça desesperada ao espírito, como se assim nos pudéssemos apanhar a *nós próprios*, e nesta caça de nós nos perdemos de nós e do que somos.

E ao lançarmo-nos assim impetuosamente atrás de nós, o nunca alcançado, desprezamos a regra de sabedoria que diz que é preciso aceitar os homens como eles são, e só os aceitamos como achamos que eles devem ser, instigamos cada um a perseguir o eu que devia ser e «esforçamo-nos por fazer de todos homens com direitos iguais, igualmente respeitáveis, igualmente morais ou racionais»⁹⁹.

Ah, «se os homens fossem como *deviam* e *podiam* ser, se todos os homens fossem racionais e se amassem fraternamente», então a vida seria um paraíso¹⁰⁰. Pois seja, os homens são como deviam e podiam ser. E o que é que eles devem ser? Certamente não mais do que aquilo que podem ser! E que podem eles ser? Também certamente não mais do que aquilo que podem, isto é, do que as suas capacidades e as suas forças lhes permitem. Mas isso é o que eles são realmente, porque *não têm condições* de ser aquilo que não são: porque ter condições de ser é o mesmo que... ser realmente. Não se tem condições de ser aquilo que não se é realmente, não se tem condições de fazer aquilo que não se faz realmente. Seria possível que um homem que cegou de cataratas voltasse a ver? Certamente, se a catarata fosse removida com êxito. Mas agora ele não

⁹⁹ (Anónimo), *Der Kommunismus in der Schweiz* [O comunismo na Suíça], Berna, 1843, p. 24.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 63.

pode ver porque não vê. A possibilidade e a realidade coincidem sempre. Não temos a possibilidade daquilo que não fazemos, e não fazemos aquilo que não nos é possível.

A estranheza desta afirmação desaparece se nos lembrarmos de que as palavras «é possível que...» quase nunca têm outro sentido que não seja o de «imagino que...». Por exemplo: «É possível que todos os homens vivam racionalmente...», ou seja, «imagino que todos...». Como o meu pensamento não pode fazer, nem faz, com que todos os homens vivam racionalmente, mas isso depende dos próprios homens, a razão universal para mim é apenas imaginável, e isso que eu posso imaginar é, em si, de facto uma *realidade* que só se designa de possibilidade em relação àquilo que eu não *posso* fazer, ou seja, que os outros sejam racionais. Se dependesse de ti, todos os homens podiam ser racionais, porque tu não tens nada contra isso; até onde o teu pensamento pode ir, tu não descobrirás provavelmente nenhum obstáculo, e assim também no teu pensamento nada se opõe a isso: a coisa é imaginável por ti.

Mas como os homens, afinal, não são todos racionais, então também o não... poderão ser.

Se uma coisa da qual pensamos que seria facilmente possível não é ou não acontece, podemos estar certos de que há qualquer obstáculo à sua realização e que ela é... impossível. O nosso tempo tem a sua arte, a sua ciência, etc.: a arte pode ser péssima, mas poderemos nós dizer que merecíamos ter uma arte melhor, e que a «poderíamos ter, se quiséssemos? Nós temos a arte que podemos ter. A nossa arte actual é a *única possível* hoje, e por isso real.

Mesmo na acepção estreita em que «possível» poderia ser reduzido ao sentido de «futuro», a palavra mantém toda a força do «real». Se dissermos, por exemplo: «É possível que o sol nasça amanhã», isso significa apenas: para o hoje, o amanhã é o futuro real, pois não será certamente preciso notar que um futuro só é um «futuro real quando ainda não surgiu.

Mas, para quê tanta atenção a uma palavra? Preocupar-nos-íamos menos com ela se por detrás dela não se escondesse o mais fatal equívoco de milénios, se na palavrinha «possível» não se concentrassem todos os fantasmas dos homens obcecados.

A ideia, já o mostrámos, domina o mundo dos obcecados. Ora, a possibilidade — mais não é do que a capacidade de pensar, e inúmeras vítimas sucumbiram já a esse fantasma do *imaginável*. Podia imaginar-se que os homens poderiam tornar-se seres de razão, que reconheceriam Cristo, que se entusiasmassem pelo bem e se tornariam seres morais, que todos se refugiassem no seio da Igreja, que não tivessem ideias, palavras ou actos que pusessem em perigo o Estado, que *poderiam* ser súbditos obedientes: e por ser imaginável, era — é esta a conclusão a tirar — possível; e mais por ser possível aos homens (e aqui está a armadilha da questão: por ser imaginável para mim, é possível *para os homens*), era assim que eles *deviam* ser, era essa a sua *vocaçã*

e finalmente — temos de aceitar os homens apenas em função dessa vocação, apenas como *eleitos*, não «como eles são, mas como deviam ser».

E qual é a conclusão seguinte? O homem não é o indivíduo, mas uma *ideia*, um ideal, em relação ao qual ele nem sequer se comporta como a criança para com o homem, mas como um ponto a giz em relação a um ponto ideal, ou como uma... criatura finita em relação com o criador eterno; ou ainda, de acordo com a concepção moderna, como o exemplar em relação à espécie. Aqui emerge então a glorificação da «humanidade», «eterna e imortal», a cuja honra (*in maiorem humanitatis gloriam*[†]) o indivíduo tem de se sacrificar, encontrando a sua «glória imortal» no que tiver feito pelo «espírito humano».

Assim, *os que pensam* dominam o mundo enquanto durar o tempo dos padres e dos mestres-escolas, e aquilo que eles imaginam em pensamento é possível, mas o que é possível tem de ser realizado. Eles *imaginam em pensamento* um ideal humano que, por enquanto, só é real nos seus pensamentos; mas também imaginam a possibilidade da sua concretização, e — quanto a isso não há dúvidas — essa concretização é realmente... pensável, é uma... ideia.

Mas eu e tu seremos provavelmente pessoas das quais um Krummacher *pensará* ainda poderem vir a ser bons cristãos; mas, se ele nos quisesse «dar a volta», nós depressa lhe mostraríamos que o nosso cristianismo é apenas *imaginável* (pensável), mas de resto *impossível*: se continuasse a massacrar-nos com os seus *pensamentos* impertinentes, com a sua «verdadeira fé», depressa perceberia que nós não *precisamos* de nos tornar naquilo que não queremos ser.

E a coisa continua, mesmo para lá do domínio dos campeões da fé e dos devotos. «Se todos os homens agissem pela razão, se todos fizessem o que é justo, se todos fossem guiados pela filantropia, etc.»! Razão, justiça, amor dos homens, etc., são apresentados como missão dos homens, como o objectivo do seu agir. Mas, o que é isso de agir segundo a razão? Compreender-se melhor a si mesmo? Não, a razão é um livro cheio de leis, todas promulgadas contra o egoísmo.

A história foi até agora a história do homem *espiritual*. Depois do período materialista, dos sentidos, começa propriamente a história, ou seja, o período da espiritualidade, do clericalismo, não-sensível, supra-sensível, in-sensata. Agora, o homem começa a querer ser e devir *alguma coisa*. E o quê? Bom, belo, verdadeiro; melhor, moral, devoto, bondoso, etc. Quer fazer de si «um homem justo», «qualquer coisa como deve ser». O homem é o seu objectivo, o seu dever, a sua destinação, a sua missão, a sua tarefa, o seu... *ideal*: ele é para si próprio o que será no futuro e no além. E que coisa faz dele «um tipo como deve ser»? O ser verdadeiro, bom, moral, etc. Agora, ele olha de

† «Para maior glória da humanidade», parodiando a divisa jesuíta: *Ad maiorem Dei gloriam* («Para maior glória de Deus»).

soslaio para todos aqueles que não reconheçam o mesmo «Quê», que não busquem a mesma moralidade, que não tenham a mesma fé: começa a perseguir os «separatistas, os hereges, as seitas», etc.

Não há ovelha, não há cão que se preocupem em ser «uma ovelha ou um cão como deve ser»; para o animal, a sua essência não é missão, isto é, conceito a realizar. O animal realiza-se vivendo, ou seja, dissolvendo-se, dissipando-se. Não reclama para si ser ou devir *outra coisa* para além daquilo que é.

Estou eu a querer aconselhar-vos a ser como os animais? Não, não vos posso incitar a que vos torneis animais, porque isso seria mais uma tarefa, mais um ideal («A abelha dá-te lições de diligência»). Seria o mesmo se quiséssemos que os animais se tornassem homens. A vossa natureza é humana, vós sois naturezas humanas, ou seja, homens. Mas precisamente porque já o sois, não precisais de vos transformar nisso. Também os animais são «adestrados», e um animal adestrado faz muita coisa muito pouco natural. Ora, um cão adestrado não é, em si, melhor do que um cão natural, e não ganha nada com isso, embora se possa conviver melhor com ele.

O adestramento sempre esteve na ordem do dia, o «formar» os homens para serem seres morais, racionais, devotos, humanos, etc. Esses esforços fracassam devido à indomável singularidade do eu, à natureza própria de cada um, ao egoísmo. Aquêles que foram adestrados nunca alcançam o seu ideal, e só *de boca* se convertem aos nobres princípios, ou então fazem uma *confissão*, uma profissão de fé. Esta confissão obriga-os na sua *vida*, a «reconhecer-se como pecadores», e eles ficam sempre aquém do seu ideal, são «homens fracos» e arrastam-se pelo mundo com a consciência da «fraqueza humana».

Diferentes são as coisas quando tu não persegues um *ideal*, uma «destinação» mas em vez disso te dissolves, como o tempo tudo dissolve. A dissolução não é uma «destinação» tua, porque é presente.

Mas a *cultura*, a religiosidade dos homens, tornou-os livres, mas livres apenas de um senhor, para logo os entregar a outro. A religião ensinou-me a dominar os meus desejos, a astúcia permite-me quebrar a resistência do mundo, e é-me dada pela *ciência* nem já a um outro homem sirvo, já «não sou escravo de homem nenhum». Mas depois vem o resto: Tens de obedecer mais a Deus do que aos homens. Do mesmo modo, libertei-me da determinação irracional pelos meus sentidos, mas continuei-me à dominadora chamada... *razão*. Ganhei a «liberdade espiritual», a «liberdade do espírito». Com isso, *eu* tornei-me súbdito do *espírito*. O espírito dá-me ordens, a razão orienta-me, são ambos meus guias e senhores. Quem domina são «os da razão», os «servidores do espírito». Mas se *eu* não sou carne, não sou também propriamente espírito. A liberdade do espírito significa a minha servidão, porque eu sou mais do que espírito ou carne.

Sem dúvida que a cultura me tornou *poteroso*. Deu-me poder sobre todos os *impulsos*, tanto sobre os instintos da minha natureza como sobre as exigências e as prepotências do mundo. Sei, e foi a cultura que me deu força para isso, que não preciso de me deixar dominar por nenhum dos meus desejos, paixões, inebriamentos, etc.: sou *senhor* deles. E também a ciência e a arte me permitem ser *senhor* do mundo que me resiste, e ao qual obedecem o mar e a terra, e até as estrelas prestam contas. O espírito fez de mim *senhor*. Mas sobre o espírito eu não tenho poder. A religião (que é cultura) ensina-me os meios para «vencer o mundo», mas não me diz como é que eu posso também vencer *Deus* e ser seu senhor, porque Deus «é o espírito». E o espírito, que eu não posso dominar, pode assumir as mais diversas formas: pode chamar-se Deus ou espírito do povo, Estado, família, razão, também... liberdade, humanitarismo, homem.

Eu recebo, agradeço, o que os séculos de cultura conseguiram para meu benefício; não deito fora nada, nem renuncio a nada: *eu* não vivi em vão. A experiência que me diz que eu tenho *poder* sobre a minha natureza e não preciso de ser escravo dos meus desejos, é uma experiência que não quero perder; a experiência que mostra que os meios da cultura me ajudam a dominar o mundo, teve custos demasiado altos para que eu a esqueça. Mas eu quero ainda mais.

Pergunta-se: Que pode o homem vir a ser? Que pode ele fazer? Que bens pode adquirir? E apresenta-se-lhe o mais elevado, o bem supremo, como sua missão. Como se tudo *me* fosse possível!

Quando se vê alguém perder-se por causa de uma mania, de uma paixão (por exemplo, pela avareza, pelo ciúme), sentimos desejo de o libertar dessa obsessão, de o ajudar a «superar-se a si mesmo». «Queremos fazer dele um homem!» Seria muito bom, se outra obsessão não viesse logo ocupar o lugar da anterior. Liberta-se aquele que é escravo da cobiça do dinheiro, mas para o entregar logo à devoção, ao amor do homem ou a outro qualquer princípio, e para o remeter de novo para outro *ponto de vista fixo*.

Esta transferência de um ponto de vista limitado para outro sublime encontra a sua expressão nas palavras: o sentido não deve orientar-se para o transitório, mas apenas para o imortal, não para o temporal, mas para o eterno, absoluto, divino, puramente humano, etc. — para o *espiritual*.

Depressa se compreendeu que não era indiferente saber o que nos interessa ou aquilo de que nos ocupamos; reconheceu-se a importância do *objecto*. A *essência* das coisas é um *objecto* que está acima da particularidade de cada coisa; a essência é mesmo a única coisa pensável nelas, existe para o homem *pensante*. Por isso, não orientes mais os teus *sentidos* para as *coisas*, mas os teus *pensamentos* para a *essência*. «Felizes aqueles que crêem sem ter visto» (João 20, 29), ou seja, felizes são *os que pensam*, porque se ocupam do invisível e crêem nele. Mas até um *objecto* do pensamento que desencadeou disputas importantes ao longo de séculos chega ao ponto de «não merecer

mais que se fale dele». Isso foi entendido, mas, apesar disso, manteve-se a ilusão de que o objecto tinha importância, um valor absoluto, como se a boneca não fosse a coisa mais importante para a criança e o Alcorão para o Turco. Enquanto eu não for a única coisa importante para mim próprio, é indiferente saber a que objecto atribuo «valor essencial», e só o *crime* (grande ou pequeno) que eu possa cometer contra ele tem valor. O grau da minha dependência e da minha sujeição assinala o ponto de vista do meu servilismo, o grau da minha ofensa mostra a medida da minha singularidade própria.

Mas é preciso, finalmente, «tirar tudo do sentido», que mais não seja para... poder adormecer. Nada nos deve ocupar se *nós* não nos ocuparmos disso: o ambicioso não pode escapar aos seus planos ambiciosos, o temente a Deus não escapa ao pensamento de Deus; mania e obsessão são uma e a mesma coisa.

Querer realizar a sua essência ou viver de acordo com o seu conceito, o que significa nos crentes de Deus ser «devoto», nos crentes da humanidade ser «humano», é um propósito apenas do homem dos sentidos e do pecador, do homem que treme diante da alternativa entre a felicidade dos sentidos e a paz da alma, do homem enquanto ele for um «pobre pecador». O cristão não é mais do que um homem dos sentidos que, sabendo da existência do sagrado e tendo consciência de que o ofende, vê em si um pobre pecador: a sensualidade, consciencializada como «culpabilidade», é pura consciência cristã, é o cristão em estado puro. E se agora os modernos deixam de falar de «pecado», de «culpabilidade», e se em vez disso é o «egoísmo», «a obsessão de si», «o interesse pessoal», etc., o que os ocupa, se se traduziu demónio por «monstro humano» ou «homem egoísta», será que o cristão está menos presente do que antes? Não continuam aí a velha dicotomia entre bem e mal, um juiz acima de nós (o homem), uma missão, a missão de fazer de si um homem? Se já não se lhe chama missão, mas «tarefa» ou «dever», esta mudança de nome está correcta, porque «o homem» não é, como Deus, um ser pessoal que pode «chamar» — mas, tirando o nome, tudo ficou na mesma.

* * *

Todos têm uma relação com os objectos, e uma relação diferente. Tomemos como exemplo aquele livro com o qual milhões de pessoas se relacionaram ao longo de dois milénios, a Bíblia. Que significa, que significou ela para cada um? Apenas aquilo que cada um *dela fez*! Para quem não saiba o que fazer com ela, não é nada; para quem a use como um amuleto, ela tem apenas o significado e o valor de um objecto mágico: quem, como as crianças, brinca com ela, vê nela um brinquedo e nada mais, etc.

Ora, o cristianismo exige que ela seja *para todos a mesma coisa*, o livro sagrado ou a «sagrada escritura». Isto significa exactamente que a visão do cristão deve ser também a dos outros homens, e que ninguém se pode relacionar com esse objecto de forma diferente. Com isso, a singularidade do comportamento é destruída, instituindo-se de forma fixa um sentido, um ponto de vista, como o «*verdadeiro*», o «*único verdadeiro*». Suprimindo a liberdade de fazer da Bíblia o que eu dela quiser fazer, impede-se também a liberdade do fazer em geral e institui-se em seu lugar a obrigação de um ponto de vista ou de um juízo. Quem pronunciasse o juízo de que a Bíblia foi um longo erro da humanidade, estaria a fazer um juízo... *criminoso*.

De facto, a criança que rasga o livro ou brinca com ele, o Inca Atahualpa*, que lhe encosta o ouvido e o lança fora com desprezo, ao ver que ele permanece mudo, ajuízam tão correctamente da Bíblia como o padre que nela louva a «palavra de Deus», ou o crítico, que nela vê uma obra de fancaria saída de mãos humanas. Porque o modo como nós tratamos as coisas depende apenas da nossa *conveniência*, do nosso *capricho*: servimo-nos delas *à nossa vontade*, ou melhor, servimo-nos delas o melhor que *podemos*. De que se queixam os padres ao verem o modo como Hegel e os teólogos especulativos fazem do conteúdo da Bíblia pensamentos especulativos? Precisamente de eles a usarem à sua vontade ou de «fazerem dela um uso arbitrário».

Como todos nós, porém, nos mostramos arbitrários no tratamento dos objectos, ou seja, lidamos com eles à nossa *vontade*, como nos *agrada* (ao filósofo nada mais agrada do que farejar em tudo uma «ideia», do mesmo modo que àquele que é temente a Deus agrada tornar-se amigo de Deus por todos os meios — por exemplo, também considerando a Bíblia como sagrada) — é por isso que não encontramos noutra domínio uma arbitrariedade tão penosa, uma violência tão terrível, uma opressão tão estúpida como precisamente neste domínio da nossa... *própria arbitrariedade*. Se nós procedemos de forma arbitrária ao nos relacionarmos com os objectos sagrados desta ou daquela maneira, como havemos de levar a mal aos espíritos clericais quando eles se relacionam connosco *à sua maneira*, considerando-nos dignos da fogueira dos hereges ou de qualquer outra punição?

Um homem faz das coisas aquilo que é: «Como olhares o mundo, assim ele te olhará.» Mas ouve-se logo o sábio conselho que nos diz: Vê lá, tens de o olhar da maneira «correcta, pura, etc.»! Como se a criança não olhasse para a Bíblia de forma «correcta e pura» ao transformá-la num brinquedo! É Feuerbach quem nos dá aquele sábio conselho¹⁰¹. Nós olhamos de forma correcta para as coisas quando delas fazemos o que *queremos* (por coisas entendo aqui objectos em geral, como Deus, os nossos

101 L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [Fundamentos da Filosofia do Futuro]. Zurique e Winterthur, 1843, p. 70. [Feuerbach fala, de facto, no contexto a que Stirner se refere, da «contemplanção não falseada, objectiva do sensível, isto é, do real».]

semelhantes, uma mulher amada, um livro, um animal, etc.). E por isso é que as coisas e a sua contemplação não são o fundamental, mas sim eu, a minha vontade. Se *queremos* extrair das coisas pensamentos, descobrir a razão no mundo, ver nele uma condição sagrada, acabaremos por encontrar nele tudo isso. «Buscai, e achareis.»[†] Mas sou *eu* que escolho *aquilo* que quero encontrar. Se quiser extrair da Bíblia motivos edificantes, encontrá-los-ei. Se quiser ler a Bíblia e submetê-la a um juízo profundo, retirarei dela rigorosos ensinamentos críticos... à medida das minhas possibilidades. Apanho nela aqui e ali os objectos do meu desejo, e ao fazer essa escolha, revelo ser... arbitrário.

A um tal procedimento posso associar a ideia segundo a qual qualquer juízo que eu faça sobre um objecto é uma *criatura* da minha vontade, e também aqui há uma ideia que me orienta no sentido de me dizer que não me perco na *criatura*, no juízo, mas que continuo a ser o *criador*, o sujeito desse juízo, que incessantemente cria. Todos os predicados dos objectos são afirmações minhas, juízos meus, criaturas minhas. Se elas se quiserem libertar de mim e ganhar autonomia, ou mesmo impor-se-me, o que tenho a fazer é fazê-las regressar ao seu nada, isto é, a mim, seu criador. Deus, Cristo, a Santíssima Trindade, a moralidade, o bem, etc., são criaturas destas, sobre as quais sou livre de afirmar, tanto que elas são verdades, como que elas são ilusões. Do mesmo modo que quis e decretei a sua existência, também posso querer a sua não-existência; não posso permitir que elas me ultrapassem, não posso ter a fraqueza de deixar que se transformem em algo de «absoluto», o que levaria a que elas se eternizassem e se furtassem ao meu poder e ao meu controlo. Com isso, cederia ao *princípio de estabilidade*, o verdadeiro princípio vital da religião, que se propõe criar «santuários intocáveis», «verdades eternas», em suma, «objectos sagrados», e roubar-te aquilo que *te é próprio*.

O objecto transforma-nos em obcecados, tanto na sua forma sagrada como na profana, tanto na qualidade de objecto supra-sensível como na de sensível. O desejo ou a obsessão relacionam-se com ambas, e por isso a avareza e a nostalgia do paraíso podem colocar-se ao mesmo nível. Quando os homens das Luzes quiseram ganhar as pessoas para o mundo do sensível, Lavater* pôs-se a pregar a nostalgia do invisível. Há os que querem *comover-nos* e os que preferem *mover-nos*, pôr-nos em movimento.

O nosso modo de conceber os objectos é muito diverso, e assim Deus, Cristo, mundo, etc., foram e são apreendidos das mais diversas formas. Cada um é alguém que pensa de modo «diferente», e ao cabo de muitas lutas sangrentas, conseguiu-se chegar ao ponto de não condenar os pontos de vista sobre um determinado objecto como heresias sujeitas à pena de morte. Os que pensam de maneira diferente entendem-se e suportam-se. Mas, por que razão hei-de eu pensar apenas de modo diferente dos outros a propósito de uma dada coisa? Por que não levar essa diferença de pensamento

[†] Mateus 7, 7.

até às últimas consequências, nomeadamente até àquele ponto em que eu não reconheço à coisa o direito a ser pensada, em que penso o seu nada, em que a apago? Aí, o próprio *modo de conceber* os objectos tem um fim, porque já não há nada para conceber. Por que razão hei-de eu dizer: Deus não é Alá, não é Brama, não é Jeová, mas... Deus; e por que não: Deus não é mais que uma ilusão? Por que razão me estigmatizam por eu ser um «negador de Deus»? Porque se coloca a criatura acima do criador («Eles honram e servem mais a criatura do que o criador»¹⁰²) e se precisa de um *objecto dominador*, para que o sujeito se *assujeite* e sirva obedientemente. Espera-se que eu me curve *sob* a força do absoluto, é esse o meu *dever*.

O cristianismo chegou à perfeição com o «reino das ideias», e a ideia é aquela interioridade na qual se apagam todas as luzes do mundo, toda a existência se torna inexistente, o homem interior (o coração, a cabeça) é tudo em tudo. Este reino das ideias anseia pela redenção, anseia, como a Esfinge, pela palavra edipiana e o seu enigma, para poder finalmente entrar na morte. *Eu* sou o destruidor da sua subsistência, porque no reino do criador ele deixa de ser um reino, um Estado dentro do Estado, para se tornar uma criatura da minha... ausência de ideias. O mundo cristão, o cristianismo e a religião, só se afundarão em simultâneo e em paralelo com o mundo *pensante* petrificado; só quando as ideias se extinguírem deixará de haver crentes. Para o pensador, o seu pensamento é «um trabalho sublime, uma actividade sagrada» que assenta numa *crença* firme, a crença na verdade. A princípio, essa actividade sagrada é a oração, depois, essa «meditação» sagrada passa para o plano do pensamento racional e discursivo, que mantém a «sagrada verdade» como seu fundamento de fé inalienável e que é apenas uma máquina prodigiosa que o espírito da verdade prepara para ela se colocar ao seu serviço. O pensamento livre e a ciência livre ocupam-me (porque não sou eu que sou livre, não sou *eu* que me ocupo, o pensamento é que é livre e me ocupa) com o céu e o celeste ou «divino», mais exactamente, com o mundo e o mundano, com a diferença de que esse mundo é «outro»; é apenas o avesso e o deslocamento do mundo, uma ocupação com a *essência* do mundo, e por isso com um *mundo às avessas*. O pensador é cego para a imediaticidade das coisas e incapaz de as dominar: não come, não bebe, não goza, porque quem come e bebe nunca é o pensador; pelo contrário, o pensamento faz-lhe esquecer a comida, a bebida, o seu progresso na vida, as preocupações com a alimentação; esquece tudo isso como aquele que reza. Por isso ele aparece ao vigoroso filho da natureza como uma figura esquisita e *meio louca*, como um *desvairado*, apesar de o ver como um santo, tal como os Antigos viam os que estavam possuídos pela loucura. O pensamento livre é loucura furiosa, porque é o *puro movimento da interioridade*, o *homem* puramente *interior* que conduz e rege o restante homem. O xamã e o filósofo especulativo assinalam o mais baixo e o mais alto degrau da escada

102 I *Romanos*, 25.

do *homem interior*, do... mongol. Xamã e filósofo lutam com fantasmas, demónios, *espíritos*, deuses.

Completamente diferente deste pensamento *livre* é o pensamento *próprio*, o *meu* pensamento, um pensamento que não me conduz mas é conduzido, desenvolvido e interrompido por mim de acordo com a minha vontade. Este pensamento próprio distingue-se do pensamento livre de forma semelhante à da minha vida dos sentidos, que eu satisfaço como me apetece, quando comparada com a sensualidade livre, indomável, que me subjuga.

Nos seus *Fundamentos da Filosofia do Futuro*, Feuerbach insiste sempre no *ser*. Com isso, e apesar de toda a sua oposição a Hegel e à filosofia absoluta, ele não sai da abstracção, porque «o ser» é abstracção, tal como mesmo «o eu». Só *eu* não *sou* apenas abstracção, *eu sou* tudo em tudo, e consequentemente também abstracção e nada, sou tudo e nada; não sou simplesmente um pensamento, sou ao mesmo tempo cheio de pensamentos, um mundo de pensamentos. Hegel condena o próprio, o que é meu, a minha «opinião própria». O «pensamento absoluto» é aquele que se esquece de que é o *meu* pensamento, de que *eu* penso e de que ele é apenas por *meu* intermédio. Mas, enquanto eu, eu volto a engolir o que é meu, domino-o, isso é apenas a minha *opinião própria*, que eu posso *mudar*, ou seja, destruir, a cada momento, fazê-la regressar a mim e consumi-la. 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.

Acontece, naturalmente, que Feuerbach não vai além da constatação trivial de que eu necessito dos *sentidos* para tudo ou de que não posso prescindir completamente desses órgãos. É um facto que não posso pensar se não tiver uma existência sensível. Mas, quer para pensar, quer para sentir, ou seja, quer para o abstracto, quer para o sensível, o que eu necessito acima de tudo é de *mim*, e de mim enquanto ser precisamente determinado, deste ser *único*. Se eu não fosse este ser preciso, Hegel, por exemplo, não olharia o mundo como olho, não deduziria dele aquele sistema filosófico que eu, Hegel, dele derivo, etc. Teria, isso sim, sentidos como toda a gente, mas não os usaria como o faço.

Assim, Feuerbach aponta a Hegel¹⁰³ o facto de ele abusar da língua ao atribuir à mesma palavra significados diferentes daquele que a consciência comum lhes atribui: mas ele próprio comete o mesmo erro, ao atribuir ao «sensível» um significado muito mais sublime do que o faz o uso comum. Assim, por exemplo, nas páginas 68-69: «O sensível não é o profano, o destituído de pensamento, o óbvio, aquilo que se entende por si.» Mas se for o sagrado, o pleno de sentido, o escondido, aquilo que se

103 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. Zúrique e Winterthur, 1843, pp. 47 segs.

é compreensível por mediação — então já não é aquilo a que chamamos o sensível. O sensível é apenas aquilo que é para *os sentidos*; pelo contrário, aquilo que só é apreensível por aqueles que apreendem com *mais* do que os sentidos, que ultrapassam o gozo dos sentidos ou a percepção sensorial, será quando muito mediatizado ou tornado acessível pelos sentidos, ou seja, os sentidos são a *condição* para aí chegar, mas não se trata já de qualquer coisa de sensível. O sensível, seja lá isso o que for, uma vez absorvido em mim, torna-se coisa não-sensível, que, no entanto, pode ter de novo efeitos sensíveis — por exemplo, através da excitação dos meus afectos ou do meu sangue.

Em si, o facto de Feuerbach atribuir um lugar privilegiado aos sentidos é positivo, mas com isso apenas recobre o materialismo da sua «nova filosofia» com os despojos do idealismo, da «filosofia absoluta». Se ninguém já se deixa convencer de que é possível viver apenas do «espiritual» e esquecer o pão para a boca, muito menos se aceitará a sua ideia de que um ser-dos-sentidos terá em si tudo, também o espiritual, o intelectual, etc.

Nada se justifica a partir apenas do *ser*. O pensado *é*, tanto como o não-pensado, a pedra na estrada *é*, tal como *é* também a minha representação dela. Ambas as coisas são apenas em *espaços* diferentes, umas no espaço exterior, outras na minha cabeça, em *mim*, pois eu sou espaço, tal como a estrada.

Os membros de uma corporação ou os privilegiados não suportam a liberdade de pensamento, ou seja, pensamentos que não venham do «doador de todo o bem», quer ele se chame Deus, Papa, Igreja ou tenha outro nome. Se alguém tiver tais pensamentos ilegítimos, terá de os confessar ao padre e aceitar a penitência que ele lhe impuser, até o chicote do escravo se tornar insuportável aos pensamentos livres. O espírito corporativo trata também por outras vias de cercear os pensamentos livres, sobretudo por meio de uma educação sensata. Aqueles a quem foram inculcados os preceitos da moral nunca mais se libertará dos pensamentos morais, e o roubo, o falso testemunho, o logro, etc., serão para ele idcias fixas de que nenhuma liberdade de pensamento o protegerá. Os seus pensamentos vêm-lhe «de cima», e isso não se altera.

Diferente é o que se passa com aqueles que dispõem de uma concessão ou de uma «patente». Qualquer um tem de ter pensamentos e de poder pensar como quiser. Se tiver a patente ou a concessão de uma capacidade de pensamento, não precisa de *privilégios* especiais. Como, porém, «todos os homens são seres racionais», cada um é livre de ter toda a espécie de pensamentos, uma maior ou menor riqueza de ideias, de acordo com a patente dos seus dons naturais. Hoje ouvimos alguns recordar-nos, de dedo em riste, que «temos de respeitar todas as opiniões e convicções», que «todas as convicções são legítimas», que «temos de ser tolerantes com os pontos de vista dos outros», etc.

Mas «os vossos pensamentos não são os meus pensamentos, nem os vossos caminhos são os meus caminhos». Eu diria antes, pelo contrário: os vossos pensamentos são os *meus* pensamentos, com os quais eu faço o que me aprouver, e que desfaço sem contemplações: eles são propriedade minha, e eu destruo-a se me apetece. Não espero de vós autorização para desmembrar e volatilizar os vossos pensamentos. Estou-me nas tintas para a vossa pretensão de considerar esses pensamentos como vossos, porque eles são também meus, *só eu decido* do modo como quero usá-los, e isso não é arrogância nenhuma. Posso preferir deixar-vos com os vossos pensamentos, e calo-me. Pensais vós porventura que os pensamentos andam por aí a esvoaçar livremente e que cada um pode deitar mão aos que quiser para depois os fazer valer contra mim, como propriedade sua, e intocável? Aquilo que esvoaça por aí é tudo coisa... *minha*.

Pensais que os vossos pensamentos são só vossos e que não tendes de responder por eles, ou, como vós próprios dizeis, só a Deus tendes de dar contas deles? Não, os vossos pensamentos, os grandes e os pequenos, pertencem-me a mim, e eu trato-os à minha vontade.

Próprio e meu é o pensamento apenas quando eu não temo pô-lo em perigo a cada momento, quando não temo que a sua perda seja uma *perda para mim*, uma perda minha. *Próprio* e meu é o pensamento apenas quando eu o posso dominar a ele, mas não ele a mim, quando ele não me pode fanatizar e transformar em instrumento da sua realização.

Ou seja, a liberdade de pensamento existe quando eu posso ter todos os pensamentos possíveis; mas esses pensamentos só se transformam em propriedade se não se puderem transformar em meus amos e senhores. Na época da liberdade de pensamento, *dominam* os pensamentos (as ideias); mas no momento em que eu chegar à propriedade desses pensamentos, eles comportam-se como *criaturas* minhas.

Se a hierarquia não tivesse sido tão interiorizada, a ponto de retirar aos homens toda a coragem de perseguir pensamentos livres, isto é, talvez condenáveis por Deus, a liberdade de pensamento teria de ser vista como uma palavra tão vazia como, imaginemos, a liberdade de digestão.

Os corporativistas dizem que a ideia me é *dada*, para os livres pensadores sou *eu* que *busco* a ideia. Para os primeiros, a *verdade* já foi encontrada e já existe, e eu só tenho de a receber como uma graça das mãos de um doador; para os segundos, a verdade tem de ser procurada, é um objectivo meu, situado no futuro, e eu tenho de correr atrás dele.

Em ambos os casos, a verdade (o pensamento verdadeiro) está fora de mim, e eu procuro *obtê-la*, seja como doação (graça), seja por aquisição (mérito próprio). Ou seja: 1) a verdade é um *privilégio*; 2) não, o caminho para ela está *patente* a todos, e nem a Bíblia, nem o Santo Pai, nem a Igreja ou qualquer outra instância está de posse da verdade; mas é possível chegar à sua posse... pela especulação.

Ambos os pontos de vista, como se vê, não chegam a ter a verdade como *propriedade*: nem como *concessão feudal* (porque o «Santo Padre», por exemplo, não é um Único; enquanto indivíduo singular, ele é esse Sixto, Clemente, etc., mas não é enquanto Sixto, Clemente, etc. que ele tem a verdade, antes como «Santo Padre», ou seja, como um espírito), nem como *ideal*. Como concessão, ela destina-se a poucos (os privilegiados), como ideal a *todos* (os patenteados).

A liberdade de pensamento tem, assim, o sentido de que todos nós caminhamos no escuro e pelos caminhos do erro, mas que, por esses caminhos, cada um se pode aproximar *da verdade*, encontrando-se, por isso, no caminho certo («todos os caminhos vão dar a Roma, ao fim do mundo, etc.»). Liberdade de pensamento significa então qualquer coisa como: o verdadeiro pensamento não me *pertence*, pois se me pertencesse, como poderiam querer separar-me dele?

O pensamento tornou-se completamente livre, e propôs uma série de verdades a que *eu* me devo submeter. Procura aperfeiçoar-se em *sistema* e chegar a um «estatuto» absoluto. No Estado, por exemplo, busca a ideia até produzir o «Estado-razão», que se espera que eu aceite e nele me sinta bem; no homem (na antropologia), até «encontrar o homem».

O pensador só se distingue do crente por acreditar *muito mais* do que este; este, por seu lado e na sua crença (nos artigos dessa crença), pensa muito menos. O pensador tem mil artigos de fé, enquanto ao crente lhe bastam poucos; mas aquele insere os seus postulados em *contextos coerentes*, e toma o contexto como a medida da sua validade. Se este ou aquele não se encaixam no seu esquema, ele deita-os fora.

Os pensadores correm em paralelo com os crentes nas suas máximas. Em vez de dizerem: «O que vier de Deus, não o destruireis», dizem: «O que vem da *verdade* é verdadeiro»; em vez de dizerem: «Glorificai Deus» (*João* 9, 24), dizem: «Glorificai a verdade». Para mim, no entanto, é-me absolutamente indiferente se quem vence é Deus ou a verdade, porque acima de tudo sou *eu* que quero vencer.

Como pensar, aliás, uma «liberdade ilimitada» adentro dos limites do Estado ou da sociedade? O Estado pode, com certeza, proteger os indivíduos uns dos outros, mas não se pode pôr a si mesmo em perigo com uma liberdade desmesurada, com as chamadas «licenças desenfreadas». Assim, por «liberdade de ensino» o Estado, ou mais exactamente, o poder do Estado, entende que cada um poderá ensinar o que ele, Estado, quer. O importante para os concorrentes é este «como o Estado quer». Se, por exemplo, o clero não quer as coisas como o Estado, retira-se da *concorrência* (como em França). A fronteira que, adentro do Estado, é traçada a toda a concorrência, é designada de «controlo e vigilância superior do Estado». O Estado, ao impor limites à liberdade de ensino, determina ao mesmo tempo os objectivos da liberdade de pensamento, porque em geral o que as pessoas pensam não vai mais longe que aquilo que pensaram os seus professores.

Ouçá-se o que diz o ministro Guizot*¹⁰⁴: «A grande dificuldade dos tempos que correm é a da *orientação e do domínio do espírito*. Em tempos, a Igreja desempenhou essa missão, mas agora a sua obra já não é suficiente. É da universidade que se deve esperar hoje esse grande serviço, e ela não deixará de o prestar. Nós, o *governo*, temos o dever de a apoiar nessa missão. A Carta Constitucional quer a liberdade de pensamento e a liberdade de consciência.» O ministro exige, assim, em favor da liberdade de pensamento e de consciência, «a orientação e o domínio do espírito».

O catolicismo convocava os candidatos a prestar provas perante o tribunal do foro eclesiástico, o protestantismo perante o da cristandade bíblica. Muito pouco teríamos avançado se os convocássemos perante o tribunal da razão, como quer, por exemplo, Ruge¹⁰⁵. No essencial, não há diferença em a *autoridade sagrada* ser a Igreja, a Bíblia ou a razão (a que, aliás, já Lutero e Huss recorreram).

Não se poderá mesmo resolver «o problema do nosso tempo» se o colocarmos nos seguintes termos: a legitimação está numa qualquer instância geral, ou apenas no indivíduo? Na universalidade (Estado, lei, costumes, moral, etc.) ou na individualidade? A solução só virá quando deixarmos de perguntar pela «legitimação» e não nos limitarmos a lutar contra «privilégios». Uma liberdade de ensino «de base racional», que «apenas reconhece a consciência da razão»¹⁰⁶, não nos permitirá alcançar o objectivo: precisamos antes de uma liberdade de ensino *egoísta*, de uma liberdade de ensino para toda a singularidade-do-próprio, no âmbito da qual *eu* me torne *perceptível* e me possa manifestar sem entraves. O eu me fazer *perceptível* é que é «racional», por mais irracional que eu seja; ao tornar-me perceptível para os outros e para mim próprio, tanto os outros como eu próprio desfrutamos de mim e eu sou objecto de consumo simultâneo.

Que coisa se ganharia se hoje o eu racional se libertasse, como antes o eu ortodoxo, legalista, moral, etc.? Seria esta uma liberdade de mim próprio?

Se eu for livre enquanto «eu de razão», então livres serão o racional em mim ou a razão, e esta liberdade da razão, ou liberdade do pensamento, foi desde sempre o ideal do mundo cristão. O pensamento — e, como se disse, a fé também é pensamento, tal como o pensamento é fé — era aquilo que se queria libertar, os pensadores, ou seja, tanto os crentes como os racionais, tinham de ser livres, mas para os restantes a liberdade era impossível. Ora, a liberdade dos pensadores é a «liberdade dos filhos de Deus», e ao mesmo tempo a mais impiedosa... hierarquia ou dominação do pensamento, porque

104 Discurso na Câmara dos Pares, 25 de Abril de 1844.

105 Arnold Ruge, «Bruno Bauer und die Lehrfreiheit» [B. Bauer e a liberdade de ensino], in: *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*. Ed. por Arnold Ruge. Vol. 1, Zurique e Winterthur, 1843, p. 120.

106 *Ibid.*, p. 127.

eu sou subjugado pelo pensamento. Se os pensamentos forem livres, eu sou o seu escravo, não tenho qualquer poder sobre eles e sou dominado por eles. Mas eu quero ter pensamentos, quero ser rico em pensamentos, ao mesmo tempo quero estar desprovido de pensamento; por isso me reservo, em vez da liberdade de pensamento, a ausência de pensamento.

Se o mais importante é fazer-me entender e comunicar, eu só posso fazer uso dos meios *humanos* que estão à minha disposição por eu ser ao mesmo tempo *homem*. E, de facto, só *enquanto homem* eu tenho pensamentos; enquanto «eu», sou ao mesmo tempo *desprovido de pensamentos*. Aquele que não consegue libertar-se de um pensamento, é *apenas* homem, é um escravo da *linguagem*, essa instituição dos homens, esse tesouro do pensamento *humano*. A linguagem ou «a palavra» tiraniza-nos da forma mais cruel porque convoca todo um exército de *ideias fixas* contra nós. Se te *observares* a ti próprio ao reflectires, constatarás que só progrides se te livrares a cada momento dos pensamentos e das palavras. Não é só no sono que ficas sem pensamento e sem linguagem, mas também ao reflectires, e neste último caso com mais frequência ainda. E só serás o teu eu próprio através desta ausência de pensamentos, desta desconhecida «liberdade de pensamento» ou libertação dos pensamentos. Só a partir dela tu chegarás a usar a língua como tua *propriedade*.

Se o pensamento não é o *meu* pensamento, então é apenas uma ideia incessantemente desfiada, é trabalho de escravo ou de um «servidor da palavra». É que o começo do meu pensamento não é uma ideia, sou eu, e por isso eu sou também o seu objectivo, do mesmo modo que todo o seu desenvolvimento é apenas um desenvolvimento da minha fruição de mim; já para o pensamento absoluto ou livre, o próprio pensamento é o começo, e ele atormenta-se procurando fazer dele a mais extrema «abstracção» (por exemplo, enquanto ser). E é precisamente essa abstracção, ou esse pensamento, que é posteriormente desfiada e desenvolvida.

O pensamento absoluto é coisa do espírito humano, e este é um espírito santo. Por isso, este pensamento é coisa dos padres, que têm esse «sentido», o sentido dos «mais altos interesses da humanidade», do «espírito».

Para o crente, as verdades são coisas *reconhecidas*; para o livre pensador, qualquer coisa que ainda tem de *ser reconhecida*. Por mais descrente que seja o pensamento absoluto, a sua descrença tem limites, e ele acaba por ser uma crença na verdade, no espírito, na ideia e na sua vitória final: não peca contra o espírito santo. Mas todo o pensamento que não peca contra o espírito santo é crença nos espíritos ou nos fantasmas.

Eu não posso renunciar ao pensamento, tal como não posso renunciar a sentir; não renuncio à actividade do espírito como não renuncio à dos sentidos. Do mesmo modo que o sentir é o nosso sentido das coisas, o pensamento é o nosso sentido das essências (ideias). As essências têm a sua existência em tudo o que é sensível, especialmente na palavra. O poder das palavras segue-se ao das coisas: primeiro, somos

obrigados com a vergasta, depois, com a persuasão. O poder das palavras supera a nossa coragem, o nosso espírito; contra a força de uma convicção, ou seja, da palavra, até a tortura e a espada perdem o seu poder e a sua superioridade. Os indivíduos da convicção são os padres, que resistem a todas as tentações de Satanás.

O cristianismo apenas retirou às coisas deste mundo a sua irresistibilidade, tornou-nos independentes delas. Do mesmo modo eu me elevo acima das verdades e do seu poder: sou tão sobrenatural como sobreverdadeiro. *Perante mim*, as verdades são tão banais e indiferentes como as coisas, não me arrastam nem me entusiasmam. Também não existe uma verdade, nem o direito, nem a liberdade, nem o humanitarismo, etc., que tenha consistência diante de mim e a que eu me submeto. São *palavras*, apenas palavras, tal como para o cristão todas as coisas mais não são que «coisas vãs». Nas palavras e nas verdades (toda a palavra é uma verdade, como afirma Hegel, de modo que não é possível *dizer* uma mentira) não há salvação para mim, como a não há para o cristão nas coisas e na sua vanidade. Nem as riquezas nem as verdades deste mundo me fazem mais feliz. Já não é Satanás, mas o espírito, quem representa agora a história das tentações, e este não tenta com as coisas deste mundo, mas com os pensamentos delas, com «o brilho da ideia».

Tal como os bens do mundo, também os espirituais têm de ser desvalorizados.

As verdades são frases feitas, modos de dizer, palavras (*logos*); relacionadas ou dispostas num sistema, formam a lógica, a ciência, a filosofia.

Para pensar e falar, preciso das verdades e das palavras, como preciso dos alimentos para comer; sem elas, não posso pensar nem falar. As verdades são os pensamentos dos homens depositados nas palavras, e por essa razão tão existentes como outras coisas, embora apenas para o espírito ou o pensamento. São instituições e criaturas humanas, e ainda que as apresentem como revelações do divino, permanece nelas sempre uma qualidade que me é estranha; mesmo enquanto criações minhas, logo que as crio elas tornam-se-me estranhas.

O homem cristão é o fiel do pensamento, que acredita no domínio superior dos pensamentos, e quer assegurar esse domínio dos chamados «princípios». É certo que alguns deles põem os pensamentos à prova e não escolhem nenhum sem crítica, mas nisso são como o cão, que fareja as pessoas para descobrir o dono: o que ele busca sempre é o pensamento *dominante*. O cristão pode reformar indefinidamente e revoltar-se, pode deitar abaixo os conceitos dominantes durante séculos, mas buscará sempre um novo «princípio» ou um novo senhor, instituirá sempre uma verdade mais alta ou mais «profunda», suscitará sempre um novo culto, proclamará sempre um espírito destinado a reinar, estabelecerá sempre uma *lei* para todos.

Desde que haja uma verdade, uma que seja, à qual o homem, por ser homem, deva dedicar a sua vida e as suas forças, ele submete-se a uma regra, a uma dominação, a uma lei, etc., e é seu fiel servidor. O homem, o humanitarismo, a liberdade, etc., são algumas dessas verdades.

A isso poderia responder-se assim: se queres ou não continuar a ocupar-te do pensar, isso depende de ti; mas lembra-te de que, se quiseres chegar a qualquer coisa que se veja neste domínio, terás de resolver muitos e difíceis problemas sem cuja solução não irás longe. Não há, assim, nem dever nem missão que te obriguem a ocupar-te de pensamentos (ideias, verdades); mas, se o quiseres fazer, então é aconselhável servires-te do que outras forças já conseguiram alcançar na resolução dessas difíceis questões.

Assim, aquele que quer pensar tem certamente uma tarefa que *ele próprio*, consciente ou inconscientemente, se atribui com essa sua vontade; mas a tarefa de pensar ou de crer ninguém a tem. No primeiro caso, pode dizer-se: «Tu não vais suficientemente longe, tens um interesse limitado e pouco claro, não vais ao fundo da questão, em suma, não a dominas plenamente.» Mas, por outro lado, seja qual for o ponto a que chegues de cada vez, chegaste sempre ao fim, não tens missão que te obrigue a continuar, podes agir simplesmente como quiseres ou puderes. Passa-se com isso o que se passa com qualquer outro trabalho: podes abandoná-lo quando já não tens vontade de continuar a fazê-lo. Do mesmo modo, quando deixaste de *acreditar* numa coisa, não tens de te obrigar a crer nem de te ocupar continuamente dela como se fosse uma verdade de fé sagrada, como fazem os teólogos ou os filósofos, mas podes tranquilamente deixar de te interessar por ela e abandoná-la. Os espíritos clericais vão certamente acusar-te de «preguiça, vacuidade de pensamento, caturrice, auto-ilusão», etc. Mas não te preocupes com tais mesquinhices. Nenhuma causa, nenhum dos chamados «interesses superiores da humanidade», nenhuma «causa sagrada» merece que a sirvas e te ocupes dela *por ela mesma*; o seu valor só merecerá ser procurado no interesse que ela possa ter *para ti próprio*. «Sede como as crianças», diz a Bíblia[†]. Ora, as crianças não têm interesses sagrados e não sabem nada de «boas causas», mas sabem muito bem o que querem, e recorrem a todas as suas forças para chegar aí.

O pensar nunca acabará, tal como não acabará o sentir. Mas o poder dos pensamentos e das ideias, o domínio das teorias e dos princípios, a soberania absoluta do espírito, em suma, a *hierarquia*, durará enquanto mandarem os padres, enquanto a palavra for dos teólogos, filósofos, estadistas, filisteus, liberais, mestres-escolas, lacaios, pais, filhos, cônjuges, dos Proudhon, George Sand*, Bluntschli*, etc., etc.: a hierarquia durará enquanto se acreditar em princípios, se pensar ou mesmo criticar — pois mesmo a mais implacável crítica, minando todos os princípios, *acredita* afinal no *princípio*.

Todos criticam, mas os critérios variam, procura-se o critério «justo», que é o primeiro pressuposto. O crítico parte de um postulado, de uma verdade, de uma crença. Esta não é criação do crítico, mas do dogmático, e é geralmente retirada sem muita reflexão das ideias do tempo, como acontece com «a liberdade», «o humani-

[†] *Matheus* 18, 3.

tarismo», etc. O crítico não «encontrou o homem», mas essa verdade foi constatada pelo dogmático, e o crítico (que, aliás, pode ser uma e a mesma pessoa) crê nessa verdade, nessa proposição de fé. A sua crítica é feita a partir dessa fé, e na obsessão dela.

O mistério da crítica é uma qualquer «verdade»: é ela o mistério gerador da sua energia.

Mas eu distingo entre a crítica *servil* e a crítica *própria*. Se critico a partir dos pressupostos de um ser superior, a minha crítica *serve* esse ser e é feita para ele: se, por exemplo, eu estou possuído pela crença num «Estado livre», critico tudo aquilo que com ele se relaciona a partir do ponto de vista da conveniência para esse Estado, um Estado que eu *amo*; se critico no meu papel de crente, tudo se reduz ao divino e ao demoníaco, e para a minha crítica a natureza consiste em vestígios de Deus ou do diabo (daí, expressões como «dom de Deus», «monte de Deus», «púlpito do diabo», etc.), os homens são crentes e não-crentes, etc.; se critico pensando nos homens como na «verdadeira essência», tudo se reduz ao humano e ao inumano, etc.

Até hoje, a crítica não deixou de ser uma obra do amor, pois sempre foi exercida por amor de um ser. Toda a crítica servil é um produto de amor, uma obsessão que segue o preceito novitestamentário: «Examinai tudo, abraçai o que é bom.»¹⁰⁷ A pedra de toque, o critério, é o daquilo «que é bom». O que é bom, regressando sempre sob mil nomes e formas, foi sempre o pressuposto, o ponto dogmático rígido para essa crítica, foi sempre a... ideia fixa.

Ingenuamente, ao lançar-se ao trabalho, o crítico pressupõe a «verdade», e busca-a na crença de que ela poderá ser encontrada. Quer descobrir o que é verdadeiro, e isso é para ele o que é «bom».

Ter um pressuposto é colocar antes de tudo um *pensamento*, ou pensar alguma coisa antes de todas as outras e deduzir o restante a partir dessa coisa *já pensada*, isto é, medi-lo e criticá-lo à luz dela. Por outras palavras, o que isto significa é que o pensamento deve começar com algo já pensado. Se o pensamento começasse em absoluto, em vez de ser começado, se o pensamento fosse um sujeito, uma personalidade activa e própria, como a planta, não haveria outra possibilidade que não fosse a de o pensamento começar por si próprio. Mas acontece que a personificação do pensamento gera toda aquela série infinita de erros. No sistema hegeliano fala-se sempre como se aquilo que pensa e age fosse o pensamento, ou «o espírito pensante», isto é, o pensamento personificado, o pensamento como fantasma. No liberalismo crítico diz-se sempre que a crítica «faz» isto e aquilo, ou também que «a autoconsciência» descobre isto e aquilo. Mas se se considera que o pensamento age de forma personalizada, então o pressuposto é o próprio pensamento; e se se considera que a crítica age assim, então

107 I *Tessalonic.* 5, 21.

também o ponto de partida é um pensamento. O pensamento e a crítica só podem agir a partir de si mesmos, têm de ser eles próprios o pressuposto da sua acção, uma vez que, sem serem, não podem ser activos. Mas o pensamento, enquanto pressuposto, é uma ideia fixa, um *dogma*: assim, o pensamento e a crítica só podem partir de um *dogma*, ou seja, de um pensamento, de uma ideia fixa, de um pressuposto.

Com isto, regressamos ao que atrás se disse, que o cristianismo consiste no desenvolvimento de um mundo de ideias, ou que ele é a verdadeira «liberdade de pensamento», o «pensamento livre», o «espírito livre». A crítica «verdadeira», a que chamei «servil», é, assim, também a crítica «livre», uma vez que não é *propriedade minha*.

As coisas são diferentes se aquilo que é teu não for transformado em algo que existe por si e para si, algo de personificado, de autonomizado como «espírito» próprio. O *teu* pensamento não tem por pressuposto «o pensamento», o pressuposto *és tu próprio*. Então assim tu pressupões-te a ti próprio? Sim, mas não para mim, apenas para o meu pensamento. Antes do meu pensamento, existo... eu. A consequência disto é que nenhum *pensamento* antecede o meu pensar, que o meu pensar é sem «pressuposto». O pressuposto que eu sou para o meu pensar não é um pressuposto já *concebido pelo pensamento*, não é um *já-pensado*, mas o próprio pensamento posto, é o *proprietário* do pensar, que prova que o pensamento mais não é do que... *propriedade*, ou seja, que não existe um pensamento «autónomo», um «espírito pensante».

Esta inversão dos modos habituais de ver as coisas poderia parecer um jogo vazio com abstrações, que levaria mesmo aqueles contra os quais ela se dirige a entregar-se a esta viragem inocente, se isso não tivesse consequências práticas.

Para lhes dar expressão concisa, afirmamos agora que não é o homem, mas o eu, a medida de todas as coisas. O crítico servil tem diante dos olhos uma outra essência, uma ideia, que quer servir; por isso, sacrifica ao seu Deus apenas os falsos ídolos. É aquilo que acontece por amor dessa essência, que outra coisa poderia ser senão uma... obra de amor? Mas eu, quando critico, nem a mim próprio tenho diante dos olhos, limito-me a dar-me um prazer, a divertir-me a meu gosto: consoante as minhas necessidades, mastigo a coisa (a causa), ou absorvo-lhe apenas o perfume.

A diferença entre estas duas disposições do espírito torna-se ainda mais evidente se pensarmos que o crítico servil, movido pelo amor, imagina servir a própria causa.

A verdade, ou «a verdade em absoluto», é qualquer coisa que não se quer abandonar, mas procurar. Que coisa é ela, senão *l'être suprême*, o ser supremo? A «verdadeira crítica» cairia em desespero se perdesse a sua fé na verdade. E, afinal, a verdade não passa de um... *pensamento*; mas não é um pensamento qualquer, é o pensamento que está acima de todos os pensamentos, o pensamento inamovível, é o pensamento *em si*, o que santifica todos os outros, é a sagração dos pensamentos, o pensamento «absoluto» e

«sagrado». A verdade sobrevive a todos os deuses, pois só ao seu serviço e por amor dela se derrubaram os deuses, e mesmo o Deus. «A verdade» sobrevive ao fim do mundo dos deuses, porque é a alma imortal desse mundo de deuses perecível, ela é a própria divindade.

Quero agora responder à pergunta de Pilatos: O que é a verdade? A verdade é o pensamento livre, a ideia livre, o espírito livre; a verdade é aquilo que está livre de ti, que não te pertence, que não está sob o teu poder. Mas a verdade é também aquilo que é completamente dependente, impessoal, irreal e incorpóreo; a verdade não pode aparecer, como tu apareces, não pode mover-se, nem modificar-se, nem desenvolver-se; a verdade espera e recebe tudo de ti e só existe através de ti: porque só existe... na tua cabeça. E tu admites que a verdade é um pensamento, mas nem todos os pensamentos são verdadeiros, ou, como também certamente dirias, nem todo o pensamento é verdadeira e realmente um pensamento. E qual é para ti o critério de reconhecimento do verdadeiro pensamento? O da *tua impotência*, concretamente o ele ser imune a ti! Tu vê-lo como verdadeiro quando ele te domina, te entusiasma e te arrasta consigo. O seu domínio sobre ti é prova da sua verdade, e quando ele te possui e tu estás possesso dele, sentes-te bem com ele, pois então encontraste o teu... *amo e senhor*. Quando procuravas a verdade, por que ansiava o teu coração? Pelo teu senhor! Não procuravas o *teu* poder, mas um poderoso, querias exaltar um poderoso («Exaltai o senhor nosso Deus!»). A verdade, meu caro Pilatos, é... o senhor, e todos os que buscam a verdade buscam e louvam o senhor. Onde existe o senhor? Onde, senão na tua cabeça? É apenas espírito, e sempre que tu julgas vê-lo, ele é um... fantasma: o senhor é apenas algo de pensado, e só o medo e o tormento cristãos de tornar o invisível visível e o espiritual corpóreo geraram o fantasma e se transformaram no lamento receoso da fé nos fantasmas.

Enquanto acreditares na verdade, não acreditas em ti e és um *servidor*, um... *homem religioso*. Só tu és a verdade, ou melhor, és mais que a verdade, que é nada diante de ti. É verdade que tu perguntas pela verdade, é verdade que tu «criticas» também, mas não perguntas por uma «verdade superior», superior a ti, e a tua crítica não segue o critério de tal verdade. Tu aproximas-te dos pensamentos e das representações, tal como das manifestações das coisas, apenas com a finalidade de os ajustar ao que te interessa, de desfrutar deles, de te *apropriares* deles, queres apenas dominá-los e tornar-te seu proprietário, queres orientar-te e sentir-te em casa com eles, e acha-los verdadeiros ou vê-los à sua verdadeira luz quando eles não te puderem fugir, quando não tiverem aspectos inapreensíveis ou incompreensíveis, ou quando te *convierem*, quando forem *propriedade* tua. Se, depois disso, se tornarem de novo mais pesados, se fugirem ao teu controlo, nisso está precisamente a sua não-verdade, e a tua impotência. A tua impotência é o seu poder, a tua humildade a sua superioridade. A sua verdade és tu, ou nada que tu és para eles e no qual eles se dissolvem: a sua verdade é a sua *nulidade*.

Só como minha propriedade, os espíritos, as verdades, encontram paz, e só existem verdadeiramente quando são retirados à sua triste existência para se transformarem em propriedade minha, quando já não pudermos dizer que a verdade se desenvolve, domina, se afirma, que a história (mais um conceito) vence, e assim por diante. Nunca a verdade venceu, ela foi sempre um *instrumento* para a minha vitória, tal como a espada («a espada da verdade»). A verdade está morta, é apenas letra, material que posso usar. A verdade em si está morta, é um cadáver; só está viva como está vivo o meu pulmão, ou seja, na medida em que eu próprio estou vivo. As verdades são material, como as ervas boas e as daninhas: se são boas ou daninhas, sou eu que o decido.

Para mim, os objectos são apenas material que eu uso. Estendo a mão e agarro uma verdade que ajusto às minhas necessidades. A verdade é, para mim, coisa certa, não preciso de suspirar por ela. A minha intenção não é, de modo nenhum, a de prestar um serviço à verdade; ela serve apenas de alimento à minha cabeça pensante, como as batatas ao meu estômago e à sua digestão e o amigo ao meu coração sociável. Desde que eu tenha gosto e força para pensar, toda a verdade me serve para a trabalhar de acordo com as minhas capacidades. Para mim, a verdade é «vã e vazia», como para o cristão a realidade e a mundanidade. Ela existe exactamente como as coisas deste mundo continuam a existir, embora o cristão tenha demonstrado a sua nulidade; mas ela é vã porque o seu *valor* não está *nela*, mas *em mim*. *Em si*, ela *não tem valor*: a verdade é uma... *criatura*.

Tal como vós, pela vossa actividade, construís coisas sem fim, dais mesmo nova forma a esta Terra e construís obras humanas por toda a parte, também podeis descobrir inúmeras verdades com o vosso pensamento, e nós vamos alegrar-nos muito com isso. Mas, do mesmo modo que eu não me prestarei a servir de forma mecânica as vossas novas máquinas, ajudando apenas a pô-las a funcionar para meu proveito, assim também quero servir-me apenas das vossas verdades, sem me deixar usar para as suas exigências.

Todas as verdades *abaixo* de mim me são caras, mas não conheço uma verdade *acima* de mim, uma verdade que eu deva *seguir*. Para mim, não existe verdade, porque nada vale mais do que eu! Nem a minha essência, nem a essência do homem, valem mais do que eu! Um eu que é «uma gota num balde de água», um «ser humano insignificante»!

Vós achais que é qualquer coisa de extraordinário afirmar, ousadamente, que não existe uma «verdade absoluta», porque cada tempo tem a sua verdade. Com isso, acabais por conceder a cada tempo a sua verdade, criando assim verdadeiramente uma «verdade absoluta», uma verdade que não falta em tempo nenhum, já que cada tempo, qualquer que seja a sua verdade, tem afinal uma «verdade».

Bastará dizer-se que cada tempo pensou, teve os seus pensamentos e as suas verdades, e que estes mudaram nas épocas seguintes? Não, o que está certo é dizer-se que cada tempo teve as suas «verdades de fé». E, de facto, ainda não veio um tempo em que não fosse reconhecida uma «verdade superior», uma verdade à qual todos pensaram submeter-se como forma de «sublime majestade». Toda a verdade de um tempo é a sua ideia fixa, e quando, mais tarde, se encontrou outra verdade, isso aconteceu sempre porque uma outra se procurava: fizeram-se apenas reformas da loucura e vestiu-se-lhe um vestido moderno. Pois o que se queria era — e quem duvidaria da sua legitimação? — sentir «entusiasmo por uma ideia». Queria-se ser dominado — obcecado — por um *pensamento*! O mais moderno soberano deste tipo é a «nossa essência», ou «o homem».

Para toda a crítica liberal, o critério era um pensamento, para a crítica própria, o critério sou eu, eu, o indizível, e não apenas pensado; o apenas pensado é sempre dizível, porque palavra e pensamento coincidem. Verdadeiro é aquilo que é meu, não verdadeiro aquilo que me possui; verdadeira é, por exemplo, a associação, não verdadeiros o Estado e a sociedade. A crítica «livre e verdadeira» trata de assegurar a dominação consequente de um pensamento, de uma ideia fixa, de um espírito, a crítica «própria» pensa apenas no meu *gozo próprio*. Nisto, porém, a última assemelha-se, de facto — e não vamos poupar-lhe essa «ignomínia» —, à crítica animalesca do instinto. Para mim, como para o animal crítico, trata-se sempre de *mim*, não «da coisa». Eu sou o critério da verdade, mas eu não sou uma ideia, sou mais do que ideia, ou seja, indizível. A *minha* crítica não é «livre», não está livre de mim, e também não é «servil», não está ao serviço de uma ideia, é pertença *minha*.

A crítica verdadeira ou humana apenas evidencia se alguma coisa *convém* ao homem, ao verdadeiro homem; mas pela crítica própria tu ficas a saber se ela *te* convém ou não.

A crítica livre ocupa-se de *ideias*, e por isso é sempre teórica. Por mais que vocifere contra as ideias, não se livra delas. Luta com os fantasmas, mas isso só é possível porque ela os reconhece como fantasmas. As ideias, que a ocupam, não desaparecem completamente: a brisa matinal de um novo dia não as afugenta.

O crítico pode, sim, chegar à ataraxia na relação com as ideias, mas nunca se *livra* delas, ou seja, nunca entenderá que não há nada de superior acima do *homem de carne e osso*, o humanitarismo, a liberdade, etc. Resta-lhe sempre uma «missão» do homem, o «humanitarismo», uma ideia irrealizável, porque é e será sempre «ideia».

Se, pelo contrário, tomar a ideia como *minha* ideia, ela já está realizada, porque *eu* sou a sua realidade: a sua realidade consiste em eu, o de carne e osso, a ter.

Costuma dizer-se que na história universal se realiza a ideia da liberdade. Pelo contrário, essa ideia é real logo que um homem a pense, e é real na exacta medida em que é ideia, isto é, em que eu a penso ou *tenho*. Não é a ideia da liberdade que se

desenvolve, mas os homens, e nesse desenvolvimento próprio desenvolvem, naturalmente, também o seu pensamento.

Em resumo, o crítico ainda não é *proprietário*, porque luta ainda com as ideias como se fossem poderosas forças estrangeiras, tal como o cristão não é proprietário dos seus «maus desejos» enquanto tiver de os combater: o vício *existe* para aqueles que combatem o vício.

A crítica fica prisioneira da «liberdade de conhecer», da liberdade do espírito, e o espírito ganha a sua verdadeira liberdade quando se enche da ideia pura e verdadeira: é a liberdade do pensar, que não pode existir sem pensamentos.

A crítica limita-se a combater ideias para as substituir por outras, por exemplo a do privilégio pela da humanidade, ou a do egoísmo pela do altruísmo.

O início do cristianismo ressurge na sua fase crítica final, na medida em que, agora como antes, combate o «egoísmo». O que se pretende que eu valorize não sou eu, o indivíduo, mas a ideia, o geral.

Todo o conteúdo da história cristã se resume à guerra entre o clericalismo e o *egoísmo*, entre os homens do espírito e os do mundo. Na crítica contemporânea, esta guerra apenas se generalizou, o fanatismo tornou-se completo. E só assim, depois de ter esgotado todas as suas potencialidades e energias, ele poderá chegar ao fim.

* * *

Que me importa a mim se o que eu penso e faço é cristão ou deixa de ser? Que me importa se é humano, liberal, humanista ou não-humano, iliberal, inumano? Se isso servir os meus interesses, se me satisfizer, pois dai-lhe os predicados que quiserdes, que isso é-me completamente indiferente.

Até eu me posso insurgir contra as ideias que defendi pouco tempo antes, também eu mudo subitamente o meu modo de agir; mas não por este não corresponder ao modo de ser cristão, não porque vai contra os eternos direitos humanos, não porque é uma bofetada na ideia do homem, da humanidade e do humanitarismo, mas antes porque já não adiro a ele, porque ele já não me proporciona um gozo pleno, porque duvido da ideia anterior ou já não gosto de me ver a agir como antes.

Do mesmo modo que o mundo como propriedade se tornou um *material* com o qual faço o que quero, assim também o espírito como propriedade se tem de degradar à condição de *material* que já não me incute nenhuma espécie de temor sagrado. Em primeiro lugar, não ficarei arrepiado com um pensamento, por mais ousado e «diabólico» que seja, porque quando ele ameaça tornar-se demasiado incómodo ou insatisfatório *para mim*, o seu fim está na minha mão; mas também não tremerei diante de nenhum

acto, só porque nele habita um espírito ímpio, imoral, ilegal, tal como S. Bonifácio não renunciou, por escrúpulos religiosos, a abater o carvalho sagrado dos pagãos. Se antes as *coisas* do mundo se tornaram vãs, também os *pensamentos* do espírito têm de tornar-se vãos.

Nenhum pensamento é sagrado, pois nenhum objecto deve ser objecto de «devoção», nenhum sentimento é sagrado (não há sentimentos sagrados de amizade, maternais, etc.), nenhuma crença é sagrada. São todos *alienáveis*, uma propriedade minha que posso alienar, e assim como eu os crio, assim os destruo.

O cristão pode perder todas as *coisas* ou objectos, a mais querida das pessoas, estes «objectos» concretos do seu amor, sem se dar por perdido (em sentido cristão: sem dar por perdido o seu espírito, a sua alma). O eu-proprietário pode deitar fora todos os *pensamentos* que lhe foram caros e alimentaram o seu zelo, e apesar disso «tirá-los daí proveito» das mais diversas maneiras, porque ele, o seu criador, permanece.

Todos nós tendemos, inconsciente e involuntariamente, para a afirmação da nossa singularidade própria, e dificilmente haverá entre nós alguém que não rejeite um sentimento sagrado, um pensamento sagrado, uma crença sagrada, não encontraremos mesmo ninguém que não seja capaz de se livrar de um ou outro dos seus pensamentos sagrados. Toda a nossa luta contra as convicções se explica porque somos de opinião que conseguiremos desalojar o inimigo das trincheiras do pensamento em que se barricou. Mas aquilo que eu faço de forma inconsciente, faço-o apenas por metade, e é por isso que, depois de cada vitória sobre uma crença, me torno *prisioneiro* (obcecado de uma crença que de novo coloca todo o meu eu ao seu *serviço* e faz de mim um fanático da razão, depois de ter sido um fanático da Bíblia, ou da ideia de humanidade, depois de ter lutado tempo suficiente pela cristandade.

Naturalmente que eu, como proprietário dos pensamentos, protegerei a minha propriedade com o meu escudo, do mesmo modo que, enquanto proprietário de coisas, não deixo qualquer um deitar-lhes a mão; mas ao mesmo tempo serei capaz de assistir, sorrindo, ao desfecho da batalha, de sorrir ao lançar o meu escudo sobre os cadáveres dos meus pensamentos e das minhas crenças, de sorrir ao sentir que, vencido, triunfo. É a isso que se chama o humor da coisa (da causa). Aqueles que têm «sentimentos mais sublimes» conseguem manifestar o seu humor a propósito das coisas mesquinhas dos homens; mas pô-lo a brincar com todos os «grandes pensamentos, sentimentos sublimes, entusiasmos nobres e crenças sagradas», isso pressupõe que sou eu o proprietário de tudo.

Se a religião veio propor o princípio de que somos todos pecadores, eu contraponho-lhe um outro: somos todos perfeitos, porque em cada momento somos tudo aquilo que podemos ser e nunca precisamos de ser mais do que isso. Como não há faltas nem falhas que nos afectem, o pecado deixa também de fazer sentido. Mostrem-me onde haverá um pecador no mundo a partir do momento em que ninguém mais precise de

agir para satisfazer um ser superior! Se tiver de me satisfazer apenas a mim próprio, não serei pecador se o não fizer, porque não «ofendo» nada de sagrado em mim; se, pelo contrário, for devoto, tenho de satisfazer Deus; se tiver de agir humanamente, terei de satisfazer a essência do homem, a ideia de humanidade, etc. O «pecador» da religião é o «egoísta» do humanismo. Mas insisto: se não tenho de dar satisfações a ninguém, será então o «egoísta», no qual a humanidade encontrou o diabo da nova moda, mais do que um absurdo? O egoísta, diante do qual os humanistas tremem, não é menos espectro que o próprio diabo: só existe nas suas cabeças como fantasma aterrador e figura fantasmática. Se eles não estivessem presos da oposição obsoleta entre bem e mal, a que deram os nomes modernos de «humano» e «egoísta», não teriam também ressuscitado a velha figura do «pecador» na do «egoísta», metendo vinho novo em odres velhos. Mas não podia ser de outro modo, porque eles acham que o seu dever é ser «homens». Livraram-se dos bons, mas o bem ficou![†]

Somos todos perfeitos, e em toda a Terra não há um homem que seja pecador! Há loucos que imaginam ser Deus-Pai, Deus-Filho ou o homem da Lua, e o mundo está também cheio de dementes que imaginam ser pecadores; mas, tal como aqueles não são o homem da Lua, também estes não são pecadores. O seu pecado é pura imaginação.

Mas, objectar-se-á insidiosamente: então o pecado está na sua loucura ou na sua obsessão. A sua obsessão não é mais do que aquilo que eles foram capazes de criar, é o resultado da sua evolução, tal como a crença de Lutero na Bíblia foi tudo o que ele foi capaz de criar. A uns, a sua evolução leva-os ao manicómio, a outros põe-os no Panteão ou fá-los... perder o Walhalla*.

Não há pecadores, não há egoísmo pecador!

Deixa-me em paz com o teu «amor dos homens»! Esgueira-te, amigo do homem, para os «antros do vício», perde-te no bulício da grande cidade: não encontras aí em toda a parte pecado e mais pecado? Não vais lamentar a humanidade degenerada e o monstruoso egoísmo dos homens? Serás capaz de ver um homem rico sem o achar impiedoso e «egoísta»? Talvez já digas que és ateu, mas continuas fiel ao sentimento cristão que te diz que é mais fácil um camelo passar pelo fundo de uma agulha^{††} do que um rico não ser um «monstro desumano». Quantos é que vês que não lances para o monte da «massa egoísta»? Que encontrou afinal o teu amor dos homens? Só homens indignos de ser amados! E de onde vêm todos eles? De ti, do teu amor dos homens! Tu trouxeste o pecador na cabeça, e por isso o encontraste, por isso o imaginas em todo o lado. Se não chamares pecadores aos homens, eles não o serão: só tu és o criador dos pecadores, tu, que julgas amar os homens. Só tu os lanças na lama do pecado, só tu os

[†] Citação modificada do verso 2509 do *Fausto* de Goethe, na cena «Cozinha de Bruxa»: «Livraram-se do mau, mas os maus ficam...»

^{††} *Matheus* 19, 24; *Marcos* 10, 25; *Lucas* 18, 25.

divides em viciados e virtuosos, em homens e monstros, és tu quem os conspurca com a baba da tua obsessão, porque não amas *os* seres humanos, mas sim *o* homem. Mas eu digo-te que nunca viste um pecador, que apenas o... sonhaste.

O meu gozo pessoal é-me negado porque eu imagino que tenho de servir outro, porque creio ter obrigações para com ele, porque me considero destinado ao «sacrifício», à «dedicação», ao «zelo». Ora, se eu chegar à conclusão de que não sirvo nenhuma ideia, nenhum «ser superior», daqui resulta, naturalmente, que não sirvo também nenhum homem, a não ser, eventualmente, a *mim próprio*. E assim serei, não apenas no plano dos actos ou do ser, mas também para a minha consciência... o Único.

A ti, é-te devido mais que o divino, o humano, etc.; a ti, é-te devido *o que é teu*.

Se te vires como mais poderoso do que os outros te querem fazer crer, terás mais poder; se te vires como mais, terás mais.

Então serás, não apenas *destinado* a tudo o que é divino, *autorizado* a tudo o que é humano, mas *proprietário* do que é teu, isto é, de tudo aquilo de que te apropriaste pela tua própria força, tu próprio és *apropriado* para e tens direito a tudo o que é teu.

Sempre se pensou ser preciso dar-me uma determinação situada fora de mim, e por fim quiseram até impor-me a ideia de que eu deveria reivindicar o humano, porque... sou homem. Este é o círculo mágico do cristianismo. Também o Eu de Fichte é esse mesmo ser fora de mim, pois cada um é eu e só esse eu tem direitos: «o eu» é então ele, e não eu. Mas eu não sou um eu ao lado de outros eus, mas o eu único: eu sou Único. Por isso, as minhas necessidades são também únicas, os meus actos, em suma, tudo em mim é único. E só na qualidade deste eu único posso apropriar-me de tudo, só enquanto tal eu posso agir e evoluir: não evoluo como homem, não desenvolvo em mim o homem, mas desenvolvo-me a mim próprio enquanto eu.

É este o sentido do *Único*.

III

O único

A era pré-cristã e a cristã têm objectivos opostos: aquela quer idealizar o real, esta realizar o ideal, aquela busca o «espírito santo», esta o «corpo transfigurado». Por isso, a primeira fecha-se com a insensibilidade ao real, com o «desprezo do mundo», enquanto a segunda terminará com a rejeição do ideal, com o «desprezo do espírito».

A oposição entre o real e o ideal é inconciliável, e uma coisa nunca poderá tornar-se na outra: se o ideal se tornasse real, não seria já o ideal, e se o real se tornasse ideal, então só existiria este último, mas não o real. A oposição entre ambos só pode ser superada se *se* destruir os dois. Só neste «se», um terceiro termo, a oposição chegará ao fim; se assim não acontecer, ideia e realidade nunca se encontrarão. A ideia não pode ser realizada e permanecer ideia, mas apenas se morrer enquanto ideia, e o mesmo acontece com o real.

Ora, os Antigos são adeptos da ideia, os modernos adeptos da realidade. Ambos não se libertam desta oposição e aspiram a outra coisa, uns ao espírito e — quando este impulso dos Antigos pareceu ser satisfeito e esse espírito chegou — os outros novamente à secularização do espírito, coisa que nunca passará de um «desejo piedoso».

O desejo piedoso dos Antigos era a *santidade*, o dos modernos é a *corporeidade*. Mas, tal como a Antiguidade tinha de chegar ao fim depois de satisfeita a sua nostalgia (porque só de nostalgia se tratava), assim também nunca se chegará à corporeidade adentro dos limites do círculo do cristianismo. O mundo antigo é atravessado pela corrente da santificação ou da purificação (as abluções, etc.), o cristão pela da encarnação: o Deus desce a este mundo, faz-se carne e quer redimi-lo, ou seja, enchê-lo de si. Mas, como ele é «a ideia», ou «o espírito», por fim a ideia é introduzida em tudo, no mundo (por exemplo, por Hegel), e com isso mostra-se «que a ideia, que a razão está em tudo». Àquela figura que os pagãos estóicos apresentavam como «o sábio», corresponde na cultura actual «o homem», e tanto um como o outro são... seres *sem carne*. O «sábio» irreal, esse «santo» sem corpo dos estóicos, tornou-se uma pessoa real, um «santo» com corpo, no Deus *encarnado*; o «homem» irreal, o eu sem corpo, tornar-se-á real no *eu de carne e osso*, em mim.

O cristianismo é atravessado pela questão da «existência de Deus», uma questão que, sempre retomada, mostra que o impulso para a existência, a corporeidade, a personalidade, a realidade ocupou incessantemente os espíritos, porque nunca encontrou uma solução satisfatória. Por fim, deixou de se perguntar pela existência de Deus, mas apenas para a fazer ressuscitar no postulado de que o «divino» tem existência (Feuerbach). Mas também este não tem existência, e o último refúgio deste pensamento, segundo o qual o «puramente humano» seria realizável, tão-pouco irá oferecer segurança por muito mais tempo. Nenhuma ideia tem existência, porque nenhuma é capaz de corporeidade. A querela escolástica do nominalismo e do realismo tem o mesmo conteúdo, que se desenrola através de toda a história cristã e não pode acabar nela.

O mundo do cristianismo trabalha com o fito de realizar as *ideias* nas diversas situações da vida, nas instituições e leis da Igreja e do Estado; mas elas resistem e mantêm sempre um lado incorpóreo (irrealizável). Apesar disso, continua a busca incessante da *encarnação*, por mais inatingível que seja a corporeidade.

Acontece que, para aquele que realiza, as realidades são o que menos importa, porque o que importa é apenas que estas sejam concretizações das ideias; por isso, ele procura sempre saber se a ideia, o cerne do realizado, está verdadeiramente contida nele; e, ao testar o real, testa ao mesmo tempo a ideia, para ver se ela é realizável como ele a imagina, ou se foi apenas incorrectamente pensada por ele, e por isso é inexistente.

A família, o Estado, etc., não preocupam já os cristãos enquanto *existências*; os cristãos não têm de se sacrificar, como os Antigos, por estas «coisas divinas», mas elas têm apenas de ser utilizadas para que o espírito *viva* nelas. A família como *realidade* tornou-se indiferente, e uma família *ideal*, que seria então a «verdadeiramente real», deverá nascer dela, uma família santa, abençoada por Deus ou, segundo o pensamento liberal, uma família «racional». Nos Antigos, família, Estado, pátria, etc., são divinos enquanto *existentes*; entre os modernos, esperam ainda por esse carácter divino, são, enquanto existentes, apenas coisas terrenas e carregadas de culpa que têm de ser «redimidas», ou seja, tornar-se verdadeiramente reais. Isso significa que não é a família, etc., que é existente e real, mas o divino; fica por saber se *esta* família, assimilando o que é verdadeiramente real, a ideia, se realizará. A missão do indivíduo não é, pois, a de servir a família como qualquer coisa de divino, mas antes a de servir o divino e de levar até ele a família ainda não divina, ou seja, de subjugar tudo em nome da ideia, de implantar em toda a parte o estandarte da ideia, de levar a ideia à sua efectiva realização.

Como, porém, tanto a Antiguidade como o cristianismo têm no *divino* o seu objectivo, vão sempre dar aí, ainda que por caminhos opostos. No fim do paganismo, o divino transforma-se naquilo *que é exterior ao mundo*, no fim do cristianismo, naquilo *que lhe é interior*. A Antiguidade não consegue colocá-lo totalmente fora do mundo, e quando o cristianismo concretiza essa tarefa, logo o divino quer regressar ao mundo para o «redimir». Mas no interior do cristianismo não é possível, nem nunca será, que

o divino enquanto *interioridade do mundo* se torne no *próprio mundo*: muita coisa fica de fora, e isso é o que se mantém e manterá impenetrável como o seu lado «mau», irracional, casual, «egoísta», como aquilo que é «mundano» ou terreno no pior sentido do termo. O cristianismo começa com o devir do Deus em homem, e prossegue através dos séculos a sua obra de conversão e redenção para preparar o homem e tudo o que é humano para receber Deus e penetrar tudo com o espírito: a sua tarefa é a de preparar uma morada para o «espírito».

Se mais recentemente se colocou a ênfase *no* homem ou na humanidade, tratava-se ainda da ideia na sua «eterna expressão»: «O homem não morre!» Agora, julgava-se ter encontrado a realidade da ideia: *o* homem é o eu da história, da história universal; é ele, este *ideal*, que verdadeiramente evolui, isto é, se *realiza*. É ele o verdadeiro real, corpóreo, pois a história é o seu corpo, e os indivíduos apenas os membros desse corpo. Cristo é o eu da história universal, até mesmo da história pré-cristã; na acepção moderna, é o homem, a imagem de Cristo evolui para *imagem do homem*: o «centro» da história é o homem enquanto tal, o homem em si. Na imagem «do homem» regressa o começo imaginário, pois «o homem» é tão imaginário como Cristo. «O homem» enquanto eu da história universal fecha o ciclo das concepções cristãs.

O círculo mágico do cristianismo quebrar-se-ia se acabasse a tensão entre existência e missão, ou seja, entre mim tal como sou e tal como devo ser; ele só subsiste enquanto nostalgia da ideia pela sua corporeidade, e desaparece à medida que diminui a separação entre as duas: só se a ideia continuar a ser ideia — tal como o homem ou a humanidade, ideias desencarnadas — o sentimento cristão poderá continuar a existir. A ideia encarnada, o espírito encarnado ou «consumado» é a grande nostalgia cristã do «fim dos tempos» ou dos «fins da história», mas nunca é presente.

Tudo o que o indivíduo pode fazer é ter parte na fundação do reino de Deus ou, segundo a ideia moderna, no desenvolvimento e na história da humanidade, e só se ele tiver parte nesses processos pode aspirar a ter valor cristão ou, segundo a expressão moderna, humano — quanto ao resto, é pó e um saco de vermes.

Que o indivíduo possa ser uma história universal em si e ter na restante história universal a sua propriedade, é qualquer coisa que ultrapassa o espírito cristão. Para o cristão, a história universal é o que há de mais elevado, porque é a história de Cristo ou «do homem»; para o egoísta, só a *sua* história tem valor, porque ele só pretende desenvolver-se a *si próprio*, e não à ideia de humanidade, não ao plano de Deus, não aos desígnios da providência, não à liberdade, etc. Não vê em si um instrumento da ideia nem um receptáculo de Deus, não reconhece nenhuma vocação, não lhe passa pela cabeça dar o mínimo contributo para o progresso da humanidade: vive a sua vida até ao fim sem se preocupar em saber se isso é bom ou mau para a humanidade. Se não fosse o perigo do equívoco com um louvor do estado natural, poderíamos lembrar os «Três Ciganos» de Lenau* — «O quê? Eu estou neste mundo para realizar ideias?

Para dar o meu contributo de burguês à concretização da ideia de 'Estado', ou para ajudar a realizar a ideia de família pelo casamento, como cônjuge e pai? Que tenho eu a ver com tais missões? Eu vivo tão pouco para cumprir missões como a flor cresce e cheira para realizar uma missão!»

O ideal «o homem» será *realizado* quando a ideia cristã se transformar no postulado: «Eu, este ser único, sou o homem.» A questão conceptual «O que é o homem?» transforma-se então na pessoal: «Quem é o homem?» Com a pergunta do «quê» buscava-se o conceito para o realizar; na do «quem» ela deixou de ser pergunta para se tornar a resposta presente já naquele que pergunta: a pergunta responde a si mesma.

De Deus diz-se que «os nomes não O nomeiam». O mesmo se aplica a mim: não há *conceito* que sirva para me dar expressão, nada do que me apresentam como minha essência me esgota; são apenas nomes. De Deus se diz ainda que é perfeito e não tem de aspirar à perfeição. E isso vale também para mim.

Eu sou *proprietário* do meu poder, e sou-o ao reconhecer-me como *único*. No *único*, o próprio proprietário regressa ao nada criador de onde proveio. Todo o ser superior acima de mim, seja ele Deus ou o homem, enfraquece o sentimento da minha unicidade e empalidece apenas diante do Sol desta consciência. Se a minha causa for a causa de mim, o único, ela assentará no seu criador mortal e perecível, que a si próprio se consome. Então, poderei dizer:

A minha causa é a causa de nada.

Glossário

(de todos os nomes, termos e expressões assinalados com *asterisco*
na sua primeira ocorrência no texto)

- Alexis*, Willibald: pseudónimo de Georg Wilhelm Häring (1798-1871), funcionário alemão que se tornou célebre com os seus «romances patrióticos» sobre a história da Prússia, dos quais o primeiro, *Cabanis*, foi publicado em seis volumes em 1832.
- Amigos da Luz*: movimento protestante fundado por um grupo de teólogos progressistas da Saxónia em 1841, críticos do dogmatismo luterano contemporâneo.
- Anacharsis Cloots* (1755-1794): Jean-Baptiste du Val de Grâce, barão de Cloots, nascido na Prússia, grande entusiasta dos ideais humanitários dos Enciclopedistas franceses. Adepto da Revolução, juntou-se ao Clube dos Jacobinos e nacionalizou-se francês, tendo sido eleito para a Convenção em 1792. Ateu convicto, adoptou, como acto simbólico anticristão, o nome do herói grego Anacharsis.
- Ananias* (e *Safira*): casal que, quando a Igreja apostólica decretou a comunidade de bens, reteve parte dos seus. Ao serem instados por S. Pedro para os devolverem, caíram mortos (cf. *Actos* 5, 1-11).
- Aristipo*: fundador da escola socrática «menor» da Cirenaica, cuja doutrina fundamental era a de que o único objectivo da acção é o prazer sensual imediato.
- Astarte*: deusa semita do amor e da fertilidade.
- Atabualpa* (ca. 1502-1533): o último imperador inca do Peru, preso e executado por Pizarro.
- Babeuf*, François Noël (Gracchus) (1760-1797): revolucionário francês, defensor de um comunismo igualitário radical e editor do jornal *Le Tribun du peuple*, entre 1794 e 1796. Insatisfeito com a direcção da revolução, Babeuf organizou a «Conspiração dos Iguais» em 1797, foi preso e suicidou-se, tendo sido ainda assim guilhotinado.
- Bacon*, Sir Francis (1561-1626): estadista e filósofo inglês, autor do tratado *The Advancement of Learning* (1605) e da utopia *New Atlantis* (póstumo, 1627). Bacon foi demitido dos seus cargos públicos sob acusação de aceitar subornos nos casos que julgava.
- Bailly*, Jean-Sylvain (1736-1793): cientista e político francês, presidente da Assembleia Nacional e da Câmara de Paris. Foi acusado por declarar a lei marcial e por ter encorajado a fuga do rei em 1791, e condenado à guilhotina.
- Bauer*, Bruno (1809-1882): filósofo alemão, hegeliano de esquerda, irmão de Edgar Bauer*. Radicalizou as suas posições no início dos anos 40; cabecilha dos hegelianos radicais de

- Berlim, nomeadamente do clube dos «Livres», promove um «terrorismo da pura teoria». Perde influência e torna-se anti-semita no fim da década.
- Bauer*, Edgar (1820-1886): escritor alemão e hegeliano de esquerda, esteve vários anos preso por insultos à comunidade religiosa, à majestade real, às leis e ao Estado. Libertado em 1849, foi para Londres, onde dirigiu o jornal *Neue Zeit*. Em 1861 regressou à Prússia, tornando-se politicamente conservador e cristão ortodoxo. Edgar Bauer conheceu bem Stirner e escreveu um interessante texto sobre ele numa carta a John Henry Mackay, o grande divulgador inglês das ideias e do livro de Stirner, através da sua biografia de 1897 *Max Stirner: sein Leben und sein Werk*.
- Becker*, August (1814-1871): socialista utópico alemão, jornalista e professor. Um dos mais competentes seguidores e conselheiros de Weitling* na Suíça, louvado por Engels como «um dos mais inteligentes comunistas da Suíça».
- Belial*: em hebraico (também na forma *Beliar*), a maldade, Satanás ou o Anticristo (cf. *Deuteronomio* 13, 13 e *Coríntios* 6, 15).
- Bento XIV* (1675-1758): Papa entre 1740 e 1758, grande teólogo e estudioso canónico (mandou catalogar a Biblioteca do Vaticano), desenvolveu uma política de conciliação com o poder secular e o protestantismo.
- Béraud*, F. F. A.: comissário da polícia em Paris.
- Bettina von Arnim* (1785-1859): escritora alemã, mais conhecida pela sua correspondência de juventude (ficcionada) com Goethe. O livro referido por Stirner, publicado em 1843, era uma bem intencionada defesa da necessidade de reformas sociais. Bettina respondeu às críticas de Stirner em 1847, na revista *Die Epigonen*.
- Bispo de Autun* e Barrères, i. e. Charles-Maurice, conde de Talleyrand-Périgord (1754-1838): bispo e político francês, com uma carreira acidentada, entre a Revolução, de que foi apoiante cauteloso, e a era napoleónica e pós-napoleónica, em que desempenhou cargos importantes (até à representação da França no Congresso de Viena).
- Bluntschli*, Johann Caspar (1808-1881): professor de Direito, liberal de direita. Responsável pelo relatório da polícia sobre os seguidores de Weitling* na Suíça.
- Bonifácio*, São (ca. 675-754): monge inglês, evangelizador da Baviera e do Hesse, conhecido como «O apóstolo dos Alemães», fundador da abadia de Fulda em 744. Foi assassinado por pagãos na Holanda em 754.
- Carrière*, Moritz (1817-1895): filósofo alemão, nacionalista, professor de estética em Giessen e Munique.
- Cavaleiros da Ordem do Cisne*: figuras lendárias, parte da mitologia literária da cavalaria, dedicados a salvar os aflitos. O nome vem-lhes do livro *Der Schwanritter* (O Cavaleiro do Cisne), uma versão alemã da história de Lohengrin (cf. *Confrarias do Cisne*).
- Chamisso*, Adalbert von (1781-1838): poeta e narrador alemão, também conhecido como viajante e botânico, mas mais célebre pela história de Peter Schlemihl* (1814), o homem que vendeu a própria sombra. O poema citado por Stirner é de 1830.
- Conde da Provença*, Louis-Stanislas-Xavier (1755-1844): autoproclamado rei de França e, sob o nome de Luís XVIII, efectivo rei de França entre 1814 e 1824. Declarando o seu apoio à revolução em 1791, acabou por fugir. Exilado, apoiou as conspirações realistas contra

- Napoleão. Regressado ao trono, teve de fugir de novo em 1824, durante as sublevações dos Cem Dias.
- Confissão de Augsburgo*: a confissão de fé luterana, sumariando o essencial da sua doutrina em 21 artigos, originalmente redigidos por Melanchton. Foi apresentada ao imperador Carlos V na Dieta de Augsburgo em 1530.
- Confrarias do Cisne*: *Schwanenverbrüderungen*, provavelmente referência a uma das Ordens seculares de cavalaria dos séculos XIV e XV, talvez a Ordem do Cisne, fundada pelo duque de Brandenburgo em 1444. No século XIX houve várias tentativas de fazer reviver estas Ordens caritativas, nomeadamente por Frederico Guilherme IV da Prússia e por Francisco I da Áustria (cf. *Cavaleiros da Ordem do Cisne*).
- Crispim*, São († ca. 285): mártir cristão, provavelmente de origem romana. Fugiu para Soissons, na Gália, durante as perseguições de Diocleciano, tornando-se sapateiro dos pobres (a referência de Stirner provém de Hegel, *Elementos da Filosofia do Direito*, § 126, onde se diz que Crispim roubava couro para fazer sapatos para os pobres).
- Críton*: contemporâneo e amigo de Sócrates, é retratado no diálogo com o seu nome como organizador da fuga de Sócrates da prisão.
- Danaides*: as Danaides são as cinquenta filhas do rei Danaus, que, à excepção de uma, mataram os maridos na noite de núpcias por ordem do pai. Foram por isso condenadas a tirar eternamente água de um poço com um vaso perfurado (daí a expressão «rrabalho de Danaides»).
- Dänhardt*, Marie (1818-1902): segunda mulher de Stirner, a quem é dedicado este livro. Membro da sociedade «Os Livres» em Berlim, herdou uma fortuna considerável (grande parte dela dissipada por Stirner nos três anos de casamento) e era conhecida nos meios da boémia berlinense. Emigrou para a Austrália e depois fixou-se em Inglaterra, onde trocou correspondência com John Henry Mackay, o biógrafo de Stirner.
- Demócrito* (ca. 460-ca. 357 a.C.): filósofo atomista grego, mais conhecido pela sua teoria do mundo físico como um conjunto de átomos.
- Diógenes de Sinope* (ca. 400-ca. 325 a.C.): filósofo grego, o mais célebre dos Cínicos. Insistia numa vida reduzida a um mínimo essencial como condição de felicidade (a imagem que dele perdurou é a do filósofo vivendo numa barrica à beira da estrada).
- Dupin*, André-Marie-Jean-Jacques (1783-1865): advogado, magistrado e dirigente político francês que começou por defender as liberdades políticas durante a revolução de Julho de 1830, mas assumiu posições mais conservadoras depois da revolução.
- Emilia Galotti*: nome da heroína da «tragédia burguesa» de Lessing* com o mesmo título, publicada em 1772. Emilia, na perspectiva de ser abusada por um príncipe feudal que a rapta, pede ao pai que a mate para salvar a sua honra. No *Werther* de Goethe, o protagonista tem sobre a secretária esta tragédia de Lessing antes de se suicidar.
- Feuerbach*, Ludwig (1804-1872): filósofo alemão, figura de proa da esquerda hegeliana na década de 40. Discípulo de Hegel em Berlim, Feuerbach acabará por ser um dos mais consequentes críticos da teologia e da religião, na sua obra mais famosa, *A Essência do Cristianismo* (1841).

Filaletes: à letra, «os amigos da verdade». Stirner não é claro, mas poderá estar a referir-se ao teólogo Karl August von Reisach*, que em 1835 tinha publicado um livro, sobre a questão dos casamentos mistos, assinando com o pseudónimo de Athanasius Sincerus Philalethes.

Filipe II (1527-1598): rei de Espanha e Portugal.

Francisco I (1494-1547): rei de França e candidato sem êxito a imperador do Sacro-Império. Derrotado em Pavia e feito prisioneiro por Carlos V. Pelo Tratado de Madrid, Francisco I comprometeu-se a renunciar a uma série de pretensões territoriais, mas, uma vez em liberdade, quebrou os termos do acordo e chefou uma coligação contra Carlos V.

Francke, August Hermann (1663-1727): pietista e pedagogo alemão, professor em Halle e pregador muito popular, fundador da instituição *Franckesche Stiftungen*, uma importante escola para pobres e orfanato, com forte ênfase no trabalho prático e socialmente útil.

Gato das Botas (O): comédia romântica de Ludwig Tieck (1773-1853).

Gibelinos: uma das duas facções rivais da Itália medieval (a outra era a dos Guelfos*), caracterizada por uma tradição pró-imperial.

Grisette: designação dada às jovens operárias, de costumes livres, no século XIX francês.

Guelfos: uma das facções rivais da Itália medieval (cf. Gibelinos), marcadamente anti-imperial.

Guizot, François (1787-1874): político e historiador francês, dirigente dos «Doctrinaires», um grupo liberal pró-constitucional. Foi ministro da Educação e dos Negócios Estrangeiros, e Primeiro-ministro durante a Monarquia de Julho (1830-1848). A sua lei para a instrução pública colocava a Igreja e o poder local totalmente sob a alçada do Estado.

Gustavo II, i. e. Gustavo Adolfo (1594-1632): rei da Suécia (1611-1632), luterano ortodoxo cujas vitórias na Guerra dos Trinta Anos levaram à sua aclamação pública como herói do protestantismo, embora os interesses que defendia fossem mais os da Suécia que os da religião.

Henrique VII (ca. 1275-1313): conde do Luxemburgo, rei da Alemanha e imperador. Defendeu a restauração do poder imperial em Itália, contra o Papa Clemente V.

Heß, Moses (1812-1875): escritor alemão, hegeliano de esquerda e socialista, co-fundador do influente jornal *Rheinische Zeitung*, onde Marx também colaborou. Ligado à Liga dos Justos e ao nascimento do comunismo. Defensor de uma «filosofia da acção» e pioneiro do sionismo.

Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm (1794-1861): filósofo alemão, hegeliano de direita. considerava a filosofia hegeliana «a mais alta criação da cristandade», procurando, a partir dela, defender a identificação do conhecimento filosófico e da fé religiosa.

Hirzel, Konrad Melchior (1793-1843): estadista e advogado suíço, membro do Grande Conselho de Zurique, burgomestre e presidente da Dieta.

Holbach, Paul Henri Thiry, barão de (1723-1789): figura dominante do Iluminismo em França. nascido na Alemanha e educado na Holanda. Foi um paladino do ateísmo e do materialismo. também conhecido pelas suas teorias políticas da «etocracia», um regime da moralidade. No seu salão encontravam-se os mais distintos dos Enciclopedistas.

Hume, David (1711-1776): filósofo escocês (não inglês, como quer Stirner) da escola do empirismo (todo o conhecimento deriva da experiência e da observação), cujas obras principais são o *Treatise of Human Nature* (1739-40) e *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748).

- Illuminados* (no original: *Die Aufgeklärten*): grupo racionalista que defendia que as narrativas dos Evangelhos são históricas, procurando dar explicações racionais para os eventos descritos pelos evangelistas.
- Kaiser*, Heinrich Wilhelm: escritor alemão, autor de livros sobre o socialismo e o comunismo.
- Klopstock*, Friedrich Gottlieb (1724-1803): poeta alemão que introduz as formas modernas dos «ritmos livres» na poesia, mais conhecido pelas suas odes e pela epopeia religiosa *O Messias*, publicada entre 1751 e 1773.
- Körner*, Karl Theodor (1791-1813): poeta e dramaturgo alemão muito prolífico e popular, mitificado devido à sua morte heróica nas Guerras Napoleónicas.
- Kosciuszko*, Tadeusz Andrzej Bonawentura (1746-1817): dirigente nacionalista polaco, participou na Guerra da Independência Americana e dirigiu a insurreição contra a Rússia em 1794.
- Kotzebue*, August von (1761-1819): dramaturgo alemão extremamente prolífico, várias vezes acusado de plágio, conservador e anti-liberal, provavelmente um agente do czar russo na Alemanha. Foi assassinado pelo estudante Karl Sand* em 1819, o que desencadeou uma onda repressiva sem precedentes em vários Estados alemães.
- Krummacker*, Friedrich Wilhelm (1796-1868): pastor da Igreja Reformada Alemã, grande opositor do racionalismo.
- Lais*: uma das três mais célebres cortesãs gregas antigas. A mais famosa era filha de Timandra, amante de Alcibiades, e foi celebrizada pelo orador Demóstenes, supostamente impossibilitado de recorrer aos seus serviços, devido à exorbitância dos preços.
- Lang*, Karl Heinrich Ritter von (1764-1835): historiador, arquivista e escritor alemão, colaborador do conhecido reformador prussiano Hardenberg, resolveu várias disputas fronteiriças entre a Prússia e a Baviera.
- Lausitz*: a Marca de Lausitz era uma região com administração militar especial, entre os rios Elba e Oder, separando a Saxónia da Polónia no século X, como tampão contra as ameaças aos imperadores Saxões, vindas de Leste.
- Lavater*, Johann Caspar (1741-1801): escritor e pastor suíço, representante de uma forma particularmente emocional de cristianismo. Mais conhecido pelos seus estudos e gravuras fisionómicas (*Physiognomische Fragmente*, 1775-78), com a finalidade de demonstrar a relação entre a fisionomia e a alma.
- Lenau*, Nikolaus, pseudónimo de Nikolaus Franz Niembsch (1802-1850): poeta austríaco, nascido na Hungria, também excelente violinista, autor de um *Fausto* (1836), mas mais conhecido pela sua poesia lírica.
- Lessing*, Gotthold Ephraim (1729-1781): o mais importante dramaturgo alemão do período das Luzes, renovador do teatro e da teoria dramática no século XVIII, autor de panfletos teológicos e de uma *Educação do Género Humano* inspirada em Joaquim de Fiore e na doutrina dos três Evangelhos. A referência de Stirner é à «parábola dos três anéis» na peça *Nathan, o Sábio*, em que se encontram — e se entendem — os representantes das três grandes religiões reveladas, o judaísmo, o islamismo e o cristianismo.
- Livres* (Os): o grupo informal, e boémio, da esquerda hegeliana em Berlim, tutelado por Bruno Bauer*.
- Mamon*: Deus da riqueza e do ouro, já nos Evangelhos (*Mateus* 6, 24).

- Manlius*: provavelmente referência a Marcus Manlius Capitolinus, o comandante romano que, alertado pelo grasnar dos gansos do Capitólio, repeliu um ataque gaulês (ca. 390 a.C.). Mais tarde foi acusado de tirania e atirado da rocha Tarpeia.
- Marat*, Jean-Paul (1743-1793): revolucionário francês, célebre pelas suas denúncias de conspiradores, violência popular e defesa da ditadura. Figura controversa, foi assassinado na banheira por Charlotte Corday.
- Mirabeau*, i. e. Honoré Gabriel Riquetti, conde de Mirabeau (1749-1791): dirigente revolucionário francês, grande orador nos Estados Gerais em 1789, ambicioso e sem princípios.
- Montgelas*, Maximilian von (1759-1838): estadista e reformador bávaro. Visto noutros territórios alemães como político não patriótico durante as Guerras Napoleónicas, teve uma acção importante na Baviera, por cuja independência se bateu sem êxito.
- Nauwerck*, Karl Ludwig Theodor (1810-1891): escritor alemão, membro do grupo «Os Livres»*, leccionou ciência política na Universidade de Berlim até à sua suspensão por simpatias republicanas.
- Niemcewicz*, Julian Ursyn (1757-1841): escritor polaco, nacionalista e dirigente político. Colaborou com Kosciuszko* na revolta de 1794, foi deportado para S. Petersburgo e exilou-se depois em Paris, onde morreu.
- Ninon*, Anne de Lençlos (1620-1705): figura destacada do meio social parisiense, famosa pelas suas relações com muitos contemporâneos conhecidos, entre eles o libertino Saint-Evremond, e pelo seu salão, por onde passaram figuras literárias como La Fontaine, Racine e Molière.
- O'Connell*, Daniel (1775-1847): advogado irlandês, dirigente e agitador político. Acreditava na emancipação católica como forma de, através de associações e agitação, repelir o domínio britânico. O «fundo O'Connell» mencionado por Stirner refere-se provavelmente ao sistema de colecta de 1 penny mensal para a Associação Católica fundada por O'Connell em 1823.
- Orígenes* (ca. 185-ca. 254): erudito e exegeta bíblico de Alexandria, de vida ascética, cujas obras sobreviveram apenas em fragmentos e traduções latinas.
- Paulo I* (1754-1801): czar de todas as Rússias, filho de Catarina II. O seu reinado foi marcado por grande instabilidade externa e tirania interna. Foi estrangulado durante o golpe de Estado de 1801.
- Pirro* de Elis (ca. 365-ca. 270 a.C.): o fundador da filosofia céptica grega, que defendia a impossibilidade de conhecimento das coisas, e a necessidade de viver segundo as aparências, para alcançar um equilíbrio anímico que nos libertasse das paixões.
- Potocki*, Ignatius (1750-1809): dirigente nacionalista polaco, participa da insurreição de Kosciuszko* em 1794 e é também deportado para a Rússia.
- Pritaneu*: o edifício administrativo principal das cidades-Estado gregas.
- Proudhon*, Pierre-Joseph (1809-1865): escritor autodidacta francês, muitas vezes referido como «pai do anarquismo» e mais conhecido pelas suas teorias sobre a propriedade e a pobreza (*O que é a Propriedade?*, 1840, e *Filosofia da Miséria*, 1846). Procurou pôr de pé, durante a

revoluçã
foram
Régulo, Marco
celebraç
por terr
Reimarus. Her
cultura
dos princ
Reisach, conce
do Estad
Prússia
Robespierre. M
Estados G
principa
vítima
Sächsische Vir
partir de
Sand, George
romântic
ambigua
Sand, Karl Le
Iena. Os
conser
Sander, Adol
Schlemihl. Per
wunderm
a uma
Schlösser, Frie
da sua g
Stirner
Segismundo.
1414. O
da heres
e quera
Sesóstris: nat
a Sesóstr
partes
Simónides ca
e invent
tectónic
St. Just, L
Naciona

- revolução de 1848, um banco de crédito mútuo, e foi preso por três anos. As suas posições foram controversas, explicando muitas das críticas de Stirner.
- Régulo*, Marcus Atilius Regulus: cônsul romano, feito prisioneiro nas guerras contra Cartago e celebrado por Horácio nas *Odes* como exemplo de homem recto (pela sua mítica morte por tortura, depois do regresso voluntário a Cartago, onde estava prisioneiro).
- Reimarus*, Hermann Samuel (1694-1768): filósofo alemão, deísta e especialista da religião e da cultura judaicas. Foi professor de hebraico e línguas orientais em Hamburgo. Defensor dos princípios da religião natural, rejeita os milagres e a revelação.
- Reisach*, conde de, i. e. Karl August Franz von Reisach-Steinberg (1774-1846): alto funcionário do Estado da Baviera, arquivista e escritor. Julgado por deslealdade em 1812, foge para a Prússia, onde edita uma série de escritos contra o ministro bávaro Montgelas*.
- Robespierre*, Maximilian-François-Isidore (1758-1794): advogado e Jacobino, eleito para os Estados Gerais, chefe do grupo dos Montagnards na Convenção Nacional e um dos principais organizadores do Terror. Dito «o incorruptível», acabou por ser ele próprio vítima do Terror durante o Termidor (1794), depois de uma tentativa falhada de suicídio.
- Sächsische Vaterlandsblätter*: jornal liberal publicado em Dresden (a partir de 1837) e Leipzig (a partir de 1841).
- Sand*, George: pseudónimo de Amantine Lucile Aurore Dudevant (1804-1876): romancista romântica francesa e ensaísta política, autora — sob pseudónimo masculino — de literatura ambigualmente feminista, socialista e republicana, pelo menos até às revoluções de 1848.
- Sand*, Karl Ludwig (1795-1820): estudante de teologia alemão, membro do grupo radical de Iena «Os Incondicionais». Ficou célebre por ter assassinado, em 1819, o conselheiro e conservador August von Kotzebue*. Foi executado em 5 de Maio de 1820.
- Sander*, Adolf (1801-1845) : deputado ao Parlamento do Estado de Baden.
- Schlemihl*, Peter: a personagem principal da história de Adelbert von Chamisso* *Peter Schlemihls wundersame Geschichte* [A História Fabulosa de Peter Schlemihl, 1814], que vende a sombra a uma diabólica «figura cinzenta», pagando por isso um alto preço.
- Schlosser*, Friedrich Christoph (1776-1861): historiador liberal alemão, talvez o mais popular da sua geração. A partir de 1815 começou a publicar uma *História Universal*, da qual Stirner cita.
- Segismundo*, imperador do Sacro-Império (1361-1437): convoca o Concílio de Constança em 1414, com a finalidade de acabar com o cisma papal, reformar a Igreja e tratar da questão da heresia dos hussitas. Apesar de ter um salvo-conduto do imperador, Jan Huss foi preso e queimado. A responsabilidade de Segismundo nesta condenação é matéria controversa.
- Sesóstris*: nome de três faraós egípcios dos séculos XIX e XX a.C. A referência é provavelmente a Sesóstris III, que, segundo Heródoto e Diodoro, terá chefiado uma campanha em várias partes da Ásia e da Europa.
- Simónides* (ca. 556-468 a.C.): poeta lírico e elegíaco grego de quem se diz que era feio, avaro e inventor de uma técnica mnemónica para dispor «imagens» contra um fundo arquitectónico.
- St. Just*, Louis-Antoine-Léon de (1767-1794): revolucionário francês, deputado à Convenção Nacional e Jacobino, como Robespierre*. Famoso pela sua veia oratória e qualidades de

chefe militar, teve um papel preponderante no Terror e foi executado na sequência de uma tentativa de sublevação contra a Convenção. A citação de Stirner é do discurso de Danton à Convenção Nacional em 31 de Março de 1794.

Stein, Heinrich Friedrich Karl vom und zum (1757-1831): estadista progressista, grande reformador do sistema administrativo prussiano. Deposto em 1810 por insistência de Napoleão, exilou-se, mas as suas reformas foram continuadas por Karl August von Hardenberg.

Timão (ca. 320-ca. 230 a.C.): filósofo ateniense da escola céptica, que começou por vaguear pela Grécia como filósofo sofista.

Vossische Zeitung: um dos mais antigos jornais alemães e da Europa, começou a publicar-se em 1721 (mas reclamando descendência de uma gazeta que teria começado a circular em 1617), em Berlim, com o título *Königliche privilegierte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen* (Jornal Berlinense de Assuntos de Estado e Eruditos, com Privilégio Real). Mais conhecido por *Vossische Zeitung* (do nome do seu proprietário C. F. Voß), título que adopta formalmente a partir de 1911 e até ao seu encerramento pelos nacional-socialistas, em 1934.

Walballa: na mitologia germânica, o santuário de Odín, lugar onde se encontram os heróis caídos em combate.

Weitling, Wilhelm Christian (1808-1871): socialista utópico alemão. Começou a trabalhar como alfaiate, viveu em Paris, Genebra, Londres, Bruxelas e na América. Passa por pouco tempo pela Alemanha em 1848 e regressa à América, onde edita o jornal *Republik der Arbeiter* (República dos Trabalhadores) e tenta estabelecer uma comunidade utópica. A referência de Stirner é à sua prisão em Zurique, em 1843, acusado de subversão e blasfémia.

Welcker, Karl Theodor (1790-1868): político liberal do Estado de Baden, entusiasta do modelo inglês de democracia e governo.

Os números de página entre parênteses remetem para a presente edição. A tradução dos restantes excertos é da responsabilidade de JABM.

1. Introdução

Esse livro
Uma obra
sardônica
Emerge a
na perma
atribuir o
de Sumner
da fringi
Nietzsch
distância
absoluta
depuis de
De John
debates
dele não
conservar
vida que
escrever
registra
dadas, no
culminar
se separa
a futuro

Ali, onde não há deuses, reinam os fantasmas.

NOVALIS

1. Introdução

Eis um pequeno acontecimento. Passados mais de 150 anos da sua publicação, o *Único e a sua propriedade* de Max Stirner aparece em língua portuguesa. A voz inquieta, sardónica, provocatória do seu autor fala em bom português quase sem pronúncia. Emerge assim do ruído de fundo da história, onde se misturam todas as vozes e vidas, na permanente repetição da escrita, uma voz a que não conseguimos verdadeiramente atribuir um corpo e um lugar, para lhe fazer a biografia. Não existe qualquer retrato de Stirner, embora a fotografia já se tivesse implantado, e os grandes autores do século da fotografia se tivessem feito retratar abundantemente. Não é para nós muito de Nietzsche a fotografia que o apresenta com ar de sibila a olhar para o alto e para a distância? E muito de Marx, não é aquela fotografia em que nos olha com uma confiança absoluta em si? Em lugar da sua fotografia está um desenho feito por Engels, 36 anos depois da sua morte, que dá mais conta das obsessões de Engels do que outra coisa. De Johann Caspar Schmidt, que teria escrito o seu livro em segredo no meio dos debates infundáveis dos «Livres», os hegelianos de esquerda liderados por Bruno Bauer, dele não conhecemos praticamente nada. O seu espólio literário desapareceu, conservaram-se algumas cartas insignificantes, uma ou outra assinatura como sinal da vida que acompanhava o traço e que o deixava para trás. Não havia ainda máquina de escrever; tudo era feito à mão. O pouco que se sabe dele são os dados que o Estado regista: nascimento em 1806 em Bayreuth e a morte em Julho de 1856. Entre estas datas, dois casamentos falhados, diplomas de estudos, duas prisões por dívidas e, tudo culminando, este livro de 1845. Marie Dänhardt a quem Stirner dedica o *Único* e que se separou dele pouco tempo após o fracasso do livro, depois deste lhe ter gasto a fortuna, negou-se a falar dele a John MacKay, poeta anarquista a quem se deve a

«redescoberta» de Stirner. Dele tem apenas a dizer que era um *dandy*, um fumador compulsivo, demasiado egoísta para ter amigos...¹

Max Stirner era um nome literário, que aludia à testa ampla e espaçosa (*Stirn*, em alemão) de Johann Caspar Schmidt, que nunca utiliza o seu «verdadeiro» nome. Ao longo dos anos foram descobertos outros pseudónimos, usados em artigos dispersos por várias revistas. Para além de Stirner, ainda «Max Schmidt», «M. St.» e «G. Edwards». Esta proliferação de pseudónimos poderia explicar-se pela necessidade de despistar a censura férrea existente na Alemanha nos meados do século XIX, tanto mais sendo ele professor num colégio de meninas de boas famílias sediado em Berlim. Fosse qual fosse a razão, fica sempre a sensação de que Stirner tinha de se perder na história, o que é bem coerente com a tese mais profunda do *Único*, a de que a vida tem prioridade absoluta, e que é que rumoreja para além de todas as formas ou instituições enquanto linha divisória que ela procura ultrapassar e deitar abaixo. Não são as obras que dão a ver a vida — são o dique que a procura conter. Mesmo o *Único* não escapa a esta condição, ele que procura programar a destruição ao milímetro. Neste sentido, o livro de Stirner, em vez de ser a fotografia que dele nos falta, é construído como uma «máquina fotográfica» para capturar a invisível trama de ligações que constituem o mundo e que ameaçam o «único». Ao mesmo tempo funciona como um retrato permanentemente diferido, que nunca chega a ser feito.

O *Único e a sua Propriedade* é publicado pelo editor Wigand de Leipzig, que dava guarida aos autores radicais do momento como Ruge e Feuerbach. Com uma tiragem de 1000 exemplares sai com a data de 1845, embora tivesse sido apresentado à censura em 26 de Outubro de 1844 e proibido com base no seguinte parecer: «Dado que, em passagens concretas desse escrito, não apenas Deus, Cristo, a Igreja e a religião em geral são objecto da blasfémia mais despropositada, mas também porque toda a ordem social, o Estado e o governo são definidos como algo que não deveria existir, ao mesmo tempo que se justifica a mentira, o perjúrio, o assassinato e o suicídio, e nega o direito de propriedade.»² Mas em 2 de Novembro do mesmo ano, o ministro Von Faltenstein vem autorizar a publicação do livro, considerando que era «demasiado absurdo para ser perigoso», e argumentando que «o livro se lê em grande medida como se fosse irónico e se refutasse clamorosamente a si próprio»³. Duas posições oficiais que acabariam por ser canónicas, mesmo em leitores mais bem armados filosoficamente. A primeira delas vê no *Único* um livro «monstruoso» onde todos os valores são atacados e destruídos; a segunda, dando-se também conta de um excesso, tende a considerá-lo algo paródico, puramente literário. Mesmo o poeta anarquista MacKay, a quem se deve a redescoberta de Stirner em finais do século XIX, se inclinou para a ideia de uma «paródia»⁴. Havia algo de excessivo no *Único*, no pensamento e na escrita, que origina uma incompreensão difícil de remover. Depois de 1848 o livro deixa de ser citado, e será incitável, fundamentalmente por aqueles que o leram profundamente inquietos, como é o caso de Marx e de Nietzsche.

O impacto de uma presença esquerda. É para além de em mentes ca «redescoberta» anos 80 do século fundamentalmente causa stirnera. Robert Tachet com o vanguarda que irão de tudo. por MacKay, mas leva ao acção -se a Jacques como um o que há de e

Existe um das grandes literatura a uma simples relata uma trazendo para morte, em todos os da literatura desde que est lutos, significais»⁷. que voltarem mas poder «ciência» Un Mettrie na é de longe acolhido que que fossem de acção ou seria na

O impacto provocado pelo livro foi enorme, mas rapidamente esmoreceu. Depois de uma polémica que envolveu os companheiros de Stirner no clube dos hegelianos de esquerda, os *Freie* [Livres], na qual intervêm Ruge, Feuerbach, Bruno Bauer e Szeliga, para além do próprio Marx, que é explicitamente citado no *Único*, o debate arrefece em menos de dois anos, seguindo-se um silêncio absoluto. Stirner irá ser então «redescoberto», mas não aquilo que o distingue. A primeira redescoberta ocorre nos anos 80 do século XIX, ligada à crescente influência de Nietzsche, embora devendo-se fundamentalmente aos esforços de John MacKay, que dedicou boa parte da sua vida à causa stirneriana, mas que o trai reduzindo-o ao «anarquismo individualista», estilo Robert Tucker, etiqueta com que entrou no século XX. Um segundo retorno tem lugar com o vanguardismo, sendo Nietzsche lido pelos dadaístas e pelos grandes artistas que irão abrir as novas perspectivas do século XX, como Pound ou Joyce, e acima de tudo, por Picabia e Marcel Duchamp⁵. Este Stirner é muito mais radical que o de MacKay, mas é muito menos conhecido. Um terceiro momento, que pela primeira vez leva ao acolhimento de Stirner na filosofia, da qual tinha sido «excomungado», deve-se a Jacques Derrida: em *Spectres de Marx* (1993), discute pela primeira vez Stirner como um autor filosoficamente digno. Todos estes «retornos» são formas de contornar o que há de excessivo no livro, mas também de confronto com tal excesso.

Existe um excesso que leva à monstruosidade e ao crime, que vegeta nos escaninhos das grandes cidades, e que é assunto de polícia, mas também um excesso que atinge a literatura ou a filosofia. De repente, uma evidência histórica é recusada através de uma simples frase ou num gesto brusco. É o caso de Lautréamont, que no seu *Maldoror* relata uma «violência destruidora comprimida, o carácter magmático da forma»⁶, trazendo para a literatura aquilo mesmo que a nega, o pressentimento da frialdade da morte, em todas as suas formas, mesmo as mais criminosas. *Maldoror* é a descrição de todos os crimes possíveis em busca de um crime absoluto. Assim possa ocorrer dentro da literatura, que surgiu historicamente como espaço de acolhimento de todo o excesso, desde que esteticamente aceitável. Mas que a literatura possa chegar a limiares absolutos, significa que ela caiu nas mãos daqueles que Calasso denomina «bárbaros artificiais»⁷, que teriam invadido a cultura usando os meios da própria cultura para os voltarem contra ela. Calasso refere dois bárbaros artificiais, Lautréamont e Stirner, mas poderíamos sem errar acrescentar-lhe La Mettrie, um outro bárbaro, agora na «ciência». Uma linha de fogo liga os malditos do Ocidente: Sade na literatura, La Mettrie na medicina, Lautréamont na poesia, Stirner na filosofia. Mas o caso de Stirner é de longe o mais inquietante, e também o mais difícil de absorver. Se o estético tinha acolhido tudo o que era da ordem do «irracional», do «excessivo» ou do louco», bastava que fossem reconhecidos como da ordem da «ficção», o que explica que num só filme de acção possam ser mortos dezenas de homens, já a filosofia seria puramente moral, ou seria na moralidade que tem a sua última razão. Ora, Stirner vai operar dentro da

filosofia um movimento de destruição inaudita, fazendo-a objecto de uma destituição radical. Nomeadamente por utilizar a dialéctica para a pôr a dizer o contrário do que sempre dissera. Em lugar da moral, o «imoralismo»; em lugar da verdade, a mentira; em vez do imperativo, o crime, etc., etc. Nos factos, nem uma coisa nem outra.

Nem é tanto Stirner que é um autor maldito; o seu livro é que foi amaldiçoado, uma e outra vez, ao longo dos anos, e das modas. Stirner jogou tudo neste livro, e perdeu. Como se o livro fosse demasiado forte, mesmo para quem o escreveu, e apesar de Stirner ter acompanhado a sua entrada no mundo. Marie Dänhardt nunca perdoará o facto de ele se ter despedido para preparar a saída do livro. Trata-se de um livro extremo; mal se abre e se começa a ler, uma voz argumenta, seduz, insulta, combate e provoca. Ao voltar da última página, segue-se um estarrecimento. Durável.

Anos depois da sua saída, num livro muito famoso e que hoje ninguém lê, Friedrich E. Lange decretou a sua perigosidade, caracterizando-a como «a obra mais extrema que conhecemos em geral», envolta em «escândalo»⁸. Lange refere Stirner sem citar uma única passagem do livro, que vem assim clandestino no próprio texto que o refere. E isso parece chegar. De algum modo, o livro entrou na clandestinidade, mas isso, em vez de o enfraquecer, acabou por lhe dar força. De facto, Stirner foi lido por muitos autores, e não dos menos importantes. A começar por Marx, que lhe dedica — para o criticar — mais páginas do que as que o livro tem. E Nietzsche, bom leitor de Lange, que se sentiu interpelado por tal obra «extrema», ele que queria chegar ao extremo dos extremos, mas a quem tal vontade o arrepiava⁹. Mas também Buber que lhe dedicou um livro, Sartre, Camus, Heidegger, Deleuze ou Foucault, e muitos outros. Ser lido não implica necessariamente ser citado, e muitas vezes cita-se o menos importante por não se poder suportar o que se é dito.

O *Único* de Stirner acabou por seguir um caminho subterrâneo, que passou por leitores fortes e por recusas apaixonadas. Este processo começou na Alemanha, depois deslocou-se para a Rússia, nomeadamente através de Bakunine, que fora colega de Stirner nos bancos da Universidade de Berlim. Também Belinski e Herzen revelam claros sinais da «revolta» stirneriana, mas é em Dostoevski que ele ressurgue com força inaudita. E isso dá-nos uma das soluções para o enigma Stirner. Nas *Memórias do Subterrâneo*, a voz do anónimo professor de colégio é a voz de Stirner, que submergira no subterrâneo, para reaparecer à luz do dia nas frases de Raskolnikov ou de Ivan Kazamarov. E os devires clandestinos de Stirner passaram das personagens de Dostoevski para o «niílista» de Nietzsche. E mais clandestinos ainda vinham de Marx, que o lera de imediato em pura raiva, como só se soube em 1932 com a publicação d' *A Ideologia Alemã*. Em suma, foi subterraneamente, talvez na mesma caverna de onde o filósofo de Platão partira à conquista do mundo, que se desenvolveu a anti-filosofia de Stirner.

2. Serviço

Muitos
hegelianism
aulas em Ba
à Filosofia
cível, em m
a remover
tamente, e
andaimos e
filosofia m
Feuerbach.
que conste
conceptual
nologia equ
É por isso
real é o m
dialéctica
racional e
total, abso
de uma m
em cada m
vertigem e
«círculo m
Stirner lev
história
riência se
onde com
história m
A possibi
decidido
uma perm
da vida. A
que a ext
com a mes
a vida e
um «certe
A ser
o jazz

2. Servidão

Muitos autores procuraram reduzir a novidade stirneriana a uma variação do hegelianismo¹⁰. É evidente que Stirner conhecia bem Hegel, assistira mesmo às suas aulas em Berlim, notando-se a frequência atenta na *Fenomenologia do Espírito* e a *Introdução à Filosofia do Direito*. Mas o hegelianismo é transformado a ponto de se tornar irreconhecível, em todos os sentidos desta palavra. Hegel está presente como se fosse um andaime, a remover depois da obra concluída. Claro que nem sempre desapareceram completamente, e alguma arquitectura acabou mesmo por encontrar vantagens em deixar os andaimes e as estruturas à mostra. Max Stirner reenuncia a tese hegeliana de que a filosofia tinha chegado ao fim, como mais tarde o fará Marx nas suas teses sobre Feuerbach, para extrair daí consequências muito distintas. Contrariamente a Marx, que considerava ser preciso, realizada a filosofia, transformar o «real» à imagem realizada conceptualmente, para Stirner a realização da filosofia anunciada por Hegel na *Fenomenologia* equivalia à sua plasmação imediata no «real». A metafísica torna-se física. É por isso mesmo que atacar a filosofia é atacar o «real» e, em contrapartida, atacar o real é o mesmo que atacar a filosofia¹¹. Stirner pretende colocar-se para além desta dialéctica do real e do conceito, que Hegel resumira na fórmula «o real é racional e o racional é real», em que o único movimento que existe é a busca de uma coincidência total, abolindo a diferença entre ambas¹². Esse desejo de «aperfeiçoar» o real através de uma imagem absoluta do que ele deveria ser, não é incompatível com o facto de, em cada momento, este constituir uma «mescla» de real e de conceito, agarrados na vertigem da dialéctica. Daí que Stirner refira com vigor a necessidade de quebrar o «círculo mágico» (282) para libertar a existência da mobilização histórica que a controla. Stirner leva a sério a lição hegeliana de que a realização da filosofia equivale ao «fim da história», mas não para reconhecer a necessidade absoluta das formas em que a experiência se cristalizou. Para Stirner, todo o acto sério está em estado nascente, num ciclo onde começo e fim se jogam em cada acto e em que «o indivíduo possa ser uma história universal em si e ter na restante história universal a sua propriedade» (285). A possibilidade de o indivíduo poder em cada ponto voltar a decidir sobre o que foi decidido historicamente, anulando num gesto o dramatismo de que se reveste, implica uma permanente tensão para impedir o fechamento do círculo dialéctico e a asfixiação da vida. A estratégia do *Único* é a de circunscrever a dialéctica através de um círculo que a exorbita. Esta necessidade está encenada no próprio livro, que começa e termina com a mesma frase: «A minha causa não se funda em nada!»¹³ Fora desse círculo, está a vida e o começo do único. Mas a este acede-se apenas por um «salto» repentino, por um «corte brusco» (121).

A ser verdade que a história chegou ao fim, então tudo se joga no aqui e agora, o *jetzzeit* de que Walter Benjamin fez um conceito essencial. Enquanto todo o

século XIX se concentrará em torno da positividade, e no seu mito do progresso, e outros na história e os seus sentidos obrigatórios, desprezando o que existe em função do que deveria ser, Stirner aceita a pura imanência do presente, onde se jogam todas as teorias, que pretendendo interpretá-lo, o procuram controlar. Stirner, tal como Robert Walzer, que «abandonou o quarto dos escritos e dos espíritos», pretendia extrair o máximo da vida, sabendo que está sob ameaça. Diz ele: «Por todo o lado reina o mais brilhante desconcerto dos partidos e em torno da herança apodrecida do passado reúnem-se as águias do momento. Os cadáveres políticos, sociais, religiosos, científicos, artísticos, morais, e outros, abundam por todo o lado, e enquanto não forem todos destruídos, o ar não se purificará e a respiração dos vivos continuará oprimida.»¹⁴ «Ar, ar» clamará mais tarde Nietzsche, mas «ar condicionado» seria todo o ar a que tivemos direito. O *Único* foi publicado três anos depois deste texto, ao que parece encomendado por Marx, e esclarece melhor o poder dos «cadáveres» cuja força lhes vem do mundo tornado invisível pelas luzes metafísicas, depois pela electricidade, em que o superado vive na forma de fantasmas e vampiros. John Polidori escrevera a sua novela *Vampiro* em 1819, o fantasma do pai de Hamlet perturbava o jovem Marx, as histórias estranhas de E. T. A. Hoffmann tinham saído em 1817. De toda esta literatura gótica Stirner extrairá uma filosofia inquietante. A vida estaria a ser sugada, e o fim das criptas dos castelos medievais, mais do que acabar com elas, engoliu todo o real num espaço fantasmagórico.

Tudo se joga em Stirner na inversão da tendência histórica para explorar a vida, drenada para finalidades antitéticas da sua espontaneidade e alegria. O ponto onde nos encontramos corresponde ao «encontramo-nos no limiar de uma nova época», que é, ao mesmo tempo, o «período histórico terminal» (252). Ora, deste término da história é possível descortinar algo que teve sempre de ficar oculto: a maneira como a vida foi usada contra os vivos, para melhor os dominar. Diz Stirner: «O mundo até agora não pensou noutra coisa que não fosse apropriar-se da vida, preocupou-se com a... vida. [...] Quem está constantemente preocupado apenas em *viver*, esquece facilmente o *gozo* dessa vida.» (251) No fim, que é o presente em que vivemos, surge uma divisão essencial: sacrificar a vida, retê-la, poupá-la, para obter um ganho futuro que é sempre uma perda aqui e agora, ou seja, a verdadeira vida seria sempre futura, seja um futuro distante como nas religiões, ou a crédito nos nossos dias; ou usufruir da vida. Numa frase lapidar: «A partir de agora, a questão não é a de saber como se adquire a vida, mas como ela se pode esbanjar e gozar, ou: não a de saber como construir em si o verdadeiro eu, mas como podemos dissolver-nos e viver a vida até a esgotar.» (251) Alegria ou nostalgia; consumação ou esperança.

Stirner está convencido que é possível mudar as premissas em que toda a história assentou, que podemos abandonar o «caminho de dor» (127). O que implica que existam condições que tornem tal ideia efectiva. Marx esforçou-se, e muito, por mostrar

que Stirner não é vítima de um «alma» pequena. Stirner procura qualquer que de ocorridas a instituições se rebelavam. -lhes, porém, então a recusa. Longe de me voltar a olhar para me dizer francamente a conquista. O Único se consumir a vida de ruptura e dedicar uma

Em termos históricos, uma francesa. aboli enormemente Nietzsche rec esse livro. surpreendente perfeitamente todos contra dialéctica da a linha vertica Hegel, ac fira que se centr

Ora, para por essencial toda a história semelhante que ele era a servidão e derando que vida, aqui e

que Stirner não tinha a mínima ideia das condições reais da vida, que ele era mais uma vítima do imaginário teológico, que criava uma filosofia à imagem dos desejos da «alma» pequeno-burguesa. De certo modo esta crítica é pertinente, mas não é certa. Stirner procura propor uma analítica do real, na sua concreticidade mais absoluta, qualquer que seja. É aqui e agora que tudo se joga. Mas só pode haver jogo depois de ocorridas as revoluções modernas. A época do *Único* é aquela que vem depois de instituída a modernidade. É por isso que afirma que mesmo os escravos antigos se rebelavam interiormente, ou aguardavam o momento para se revoltarem, faltando-lhes, porém, as condições que a modernidade instituiu. Nas suas palavras: «Estou eu então a recusar tudo aquilo que o liberalismo conquistou com todo o seu esforço? Longe de mim querer que alguma coisa conquistada se perca de novo! Eu apenas volto a olhar para mim próprio, depois de o liberalismo ter libertado 'o homem', para me dizer francamente: Aquilo que o homem parece ter conquistado, foi de facto uma conquista só *para mim*.» (117) Para além da pequena provocação, o essencial é claro. O Único só é possível na ordem da liberdade, no Estado de Direito, mas para poder consumir a vida, em pura consumação livre, é preciso ir mais além. É a estas condições de ruptura com a experiência dominada pela circularidade dialéctica que Stirner irá dedicar uma boa parte do seu livro.

Em termos muito gerais diremos que Stirner radicaliza as teses sobre a servidão histórica, uma variação da escravatura, que as revoluções modernas, nomeadamente a francesa, aboliram. São reconhecíveis na sua obra os traços de um autor que influenciou enormemente Stirner, Thomas Hobbes. Conta Baumgartner, um discípulo a quem Nietzsche recomendara a leitura do *Único*, que o último lhe teria afirmado então ser esse livro «o mais audaz e conseqüente que se pensou depois de Hobbes»¹⁵. Frase surpreendente, que revela como Nietzsche, que nunca citou Stirner, o tinha entendido perfeitamente. Sendo certo que Stirner não cita Hobbes, embora se refira à «guerra de todos contra todos», santo-e-senha do hobbesianismo, que ele lê à luz da famosa dialéctica do senhor e do servo que Hegel apresenta na *Fenomenologia do Espírito* como a linha vermelha que costura a cultura ocidental. O fim da história equivalia, para Hegel, ao fim dessa dialéctica de servidão de cuja abolição emerge o «reino da liberdade», que se concretiza no Estado de Direito.

Ora, para Stirner a servidão não desaparece com a criação do cidadão moderno, por essencial que ela seja. Mantém-se uma outra forma de servidão, que atravessou toda a história, e que não era visível na escravatura. Marx seguirá um caminho semelhante, procurando mostrar que o sujeito jurídico era «explorado» no trabalho, que ele era ao mesmo tempo «livre» e «servo», esperando da revolução o fim desta servidão oculta, invisível do ponto de vista jurídico. Stirner antecipa esta tese, considerando que a deslocação para o futuro implica imediatamente uma política de uso da vida, aqui e agora, em função de uma verdadeira vida. Parece suspeitar que tal

procedimento só poderá culminar na servidão à qual ele procura, pela primeira vez, dar visibilidade.

O hobbesianismo de Stirner emerge menos na breve passagem que afirma estar «declarada a guerra de todos contra todos» (203), do que na maneira como radicaliza a estratégia de Hobbes para sustentar a violência. Para Hobbes, o Estado de Direito era o fim da guerra de todos contra todos, ou seja, a pura violência, mas isso implicava que os cidadãos se subordinassem ao Estado. Eram livres, desde que moderados. Stirner declara a guerra total, mas no quadro hobbesiano em que existe uma garantia jurídica da inviolabilidade da carne, radicalizando-a. É necessário mas não suficiente garantir o fim da violência, acabar com a tortura ou a permanente ameaça de morte, mas o regime da lei convive bem com a exploração e a miséria, e ele não confiava em nenhuma forma de abolição futura: «O verdadeiro homem não está no futuro, que é um objecto de nostalgia, mas existe e é realmente no presente.» (256) A espontaneidade das forças que a abolição da violência tinha que moderar são recuperadas por Stirner, que reintroduz uma guerra pontual em todas as dimensões que usam a vida, procurando consumi-la em pura alegria e gozo. É por isso mesmo que Stirner faz do corpo uma questão central, e muito antes de Nietzsche: «Só quando nos amarmos *em corpo* e tivermos prazer em nós próprios, no nosso corpo e na nossa vida — mas isto só pode acontecer no homem adulto —, só então teremos um interesse pessoal ou egoísta (*egoistisch*), ou seja, um interesse, não apenas, digamos, do nosso espírito, mas uma satisfação total, satisfação de todo o indivíduo, um interesse que sirva o próprio *ego* (*eigennützig*).» (18) O hobbesianismo histórico centrava-se sobre o «corpo», recorrendo ao direito para evitar a violência, o que implicava a desencorporação do sujeito moderno, tudo se resumindo ao simbólico e ao contrato. Para Stirner essa desencorporação era feita à custa de um domínio do simbólico, ou, como ele chamará, do espectral, sobre a vida. A ambiguidade das teses de Stirner está no facto de, à primeira vista, este pretender superar o Direito, pelo que foi muito criticado, mas simultaneamente essa guerra só é possível dentro do Direito, ou de uma vida com direitos.

O *Único* afronta destemidamente esta questão, afirmando que é necessário colocá-la, pois a sua sacralização implica uma nova dominação suave, mas potente¹⁶. Trata-se de uma dominação arcaica, que vem das origens da história. A nova dominação é mais de ordem psicotrópica, pois como afirma Stirner «há os que querem *comover-nos* e os que preferem *mover-nos*, pôr-nos em movimento» (264). Antes o corpo era movido à força, era mobilizado para a guerra, agora é seduzido, comovido, atraído. Diz Stirner que o corpo é ocupado ou possuído por «ideias [que] tinham ganho *corpo* em si mesmas, eram espectros, tal como Deus, o imperador, o papa, a pátria, etc.» (19). É a carne que é o verdadeiro campo de batalha. Deste combate depende que seja usada como matéria a explorar, pelo trabalho ou o exército, nomeadamente, ou como fonte de prazer, de consumação imediata, sem fim útil¹⁷.

Trata-se
A revolução
sacralização
da servidão
ou máquina
ficação simo
certo selvag

3. Espectro

É no g
mento des
por reentr
um histore
acusar de se
filosofia... É
isso signifi
fragorosame
aqui que lev
-política de
chega a ser
certo man
corpo real
determinar
não se opõe
conjunção
mais por esse
nem a deso
desconstru
programa
usos que se
Karl M
na sua cr
diferença es
tações... É
problema
bastando p
recusa resp

Trata-se da continuação de um processo que só foi levado até meio caminho. A revolução e os direitos humanos fizeram a primeira parte do trabalho, mas a sua sacralização transforma-os em obstáculo, porque fingem ter acabado com a dialéctica da servidão, quando a modernidade apenas a interiorizou dentro de cada corpo, coisa ou máquina. Stirner pretende impedir esta paragem equívoca da liberdade e a pacificação simbólica que oferece, deixando intocada a dominação mais arcaica. Daí, um certo selvagismo feito da impaciência por ter de escrever... o que está a escrever.

3. Espectros

É no quadro desta radicalização do problema da servidão que tem lugar o tratamento dos «fantasmas» por Stirner. É, aliás, através desta temática que Stirner acaba por reentrar na filosofia, depois de ter sido expulso dela em 1847 por Kuno Fischer, um historiador da filosofia com alguma importância no século XIX, que depois de o acusar de ser um «predador», afirma: «Disse-se que Stirner seria a ponta extrema da filosofia.... Eu diria que Stirner está na esquina da filosofia alemã»¹⁸, querendo com isso significar que era um pedinte à esquina da filosofia. Ora, reentra nela fragorosamente pela mão de Jacques Derrida. Diz este: «Não procuraremos esconder aqui que levamos a sério a originalidade, a audácia e, justamente, a seriedade filosófico-política de Stirner, que teria de ser lido sem Marx ou contra ele.»¹⁹ Mas Stirner não chega a ser lido, «aqui», apenas porque é usado para desconstruir a ontologia de um certo marxismo, que acredita que «quando se destrói um corpo fantasmático, fica o corpo real, sendo capturado por aquilo que não se apreendeu»²⁰. Stirner serve para determinar uma «hantologia» que está paredes-meias com a ontologia: «A ontologia não se opõe à *hantologie* senão num movimento de exorcismo. A ontologia é uma conjuração.»²¹ É inegável o interesse da leitura de Derrida, mas não ganha Stirner mais por isso, pois o que o movia era algo bem diferente. Não está em causa a filosofia, nem a desconstrução das suas ilusões, mas os modos de usar a vida; não se trata de desconstruir a ontologia, a aparente densidade dos objectos e das coisas, que é um programa terminal da filosofia, mas de forjar armas contra a apropriação da vida por usos que dela abusam.

Karl Marx não deixará de utilizar alguns elementos stirnerianos, nomeadamente na sua crítica das «argúcias teológicas» da mercadoria e do fetichismo. Divide-os uma diferença essencial, no entanto. Para Marx os «fantasmas» não passam de «representações»²², de que se abstraía o seu «fundamento real». Os espectros são rebatidos no problema das representações ilusórias que a crítica da «ideologia» deveria dissipar, bastando para isso revelar o seu fundamento no real, i.e., no capitalismo²³. Stirner recusa resolutamente esta ideia de representação, para ele os fantasmas afectam o

corpo e têm materialidade própria, que será preciso explicar em vez de fazer desaparecer por um acto de magia epistémica. Para isso tem de passar pela «filosofia» da consciência, mas para a ultrapassar radicalmente. Está em causa, não a «verdade» dos fantasmas, mas a sua potência de dominação. Stirner não é um teórico dos fantasmas, nem um desconstrutor da espectralidade que vagueia no espaço moderno expurgado das imagens e dos deuses. É um *ghost catcher*, um caça-fantasmas²⁴. Se no mundo da violência arcaica dominava a guerra de predação, no mundo onde essa violência foi transformada juridicamente, a ponto de parecer ter desaparecido, neste mundo impera a guerra contra formas de «caça» a que urge dar visibilidade²⁵.

De maneira sistemática, Stirner irá mostrar que o mundo se espectralizou. Mais ainda, o espectral é tanto mais potente quanto aparece como o «real», positivamente dado, liberto das ilusões históricas. Não está longe desta tese Guy Debord com a sua crítica da «sociedade do espectáculo»: «O espectáculo apresenta-se como uma enorme positividade indiscutível e inacessível. Ele diz apenas: 'O que aparece é bom, o que é bom aparece.'» A atitude que ele exige por princípio é esta aceitação passiva que, na verdade, já obteve pela sua maneira de aparecer sem réplica, pelo seu monopólio da aparência²⁶. É a adesão ao «real» e às formas em que se estrutura que revela o império do espectáculo. Daí a necessidade de dar a ver, não outras possibilidades do «real», mas a natureza híbrida do presente, tanto mais espectral quanto mais positivo. Não restam muitas dúvidas sobre o stirnerianismo de Debord, que cita explicitamente Stirner: «Todas as correntes teóricas do movimento operário revolucionário saíram de um afrontamento crítico com o pensamento hegeliano, em Marx como em Stirner e Bakunine.»²⁷ Para Debord está em causa a necessidade de apreender a totalidade do real, o que passa por uma exposição crítica do real como especulação que se dissolve nas coisas. O aprofundamento de Marx feito por Debord mais não é do que a tradução da ideia de que o mundo se tornou num puro espectro. O espectáculo é a forma especulativa do mundo, quando este se apresenta como «real» ou «positivo», já limpo dos ídolos e das imagens próprias do encantamento teológico. Diferentemente de Marx e de Debord, Stirner define esse encantamento como «sagrado», que seria o segredo de toda a obediência e adesão, mesmo àquilo que lesa a vida, e feito por vontade do próprio. Stirner revela que o «sagrado», em vez de ter desaparecido, se dissolveu em cada coisa, em cada figura, em cada ideia. O «sagrado» que acompanhou toda a dominação estava antes ligado ao medo, à ameaça de morte; se a morte imperava, a sua suspensão implicava uma distância e uma hierarquia, sustentada pela ameaça permanente da morte. Superado este medo pelo Direito moderno, resta o «sagrado»; mas se desapareceu a distância que o caracterizava na época da morte suspensa, tudo se torna sagrado, toda a divisão é sacralizada. Daí a razão por que não existe em Stirner qualquer interesse pela totalidade, contrariamente a Debord, ou a Marx. É no concreto, no particular, que tudo se joga. Assim, descreve o presente como um «período

de sonambulo
presos num
de dominação
para os pres
circular, real
completar p
terísticas de

Para Stirner
-se aqui e ag
pois tal im
da morte, a
forças e étra
há, e que nã
isso faz parte
«único», pel
por processo
disto é o fil
que se trata

A recusa
ideais, acaba
depois de re
nação, tudo
e nos entusi
nenhuma de
relação que
humanitári
servir?» O
nesse trab
Stirner com
antes de ma
contra si, p
espectro q

Não se t
corpos pass
as maneiras
que «ideias
-se, assim
a encarnaçã
«espírito»

de sonambulismo», atacando a «perda de energia» provocada pela «conciliação», todos presos num «sono inebriante», efeito de «magnetizadores hábeis»²⁸. As novas potências de dominação não estão nas «ideias», mas na possessão dos corpos, na sua domesticação, para os preparar para todo o uso²⁹. A existir ainda dialéctica, ela é absolutamente circular, realizando-se uma e outra vez como apropriação dos corpos, sem nunca se completar, pois adere ao mais mínimo acto. É por isso que o espectral tem as características de uma «potência histórica».

Para Stirner não se trata de transformar o mundo, pois não existe «mundo». Vive-se aqui e agora, na imanência, no puro actual. Não se trata de uma visão anhistórica, pois tal imanência foi uma conquista histórica. Até à modernidade vivia-se em função da morte, ou da vida futura. Somente a partir dela é possível viver a partir da vida, das forças e êxtases que a avassalam. Claro que por vida se deve entender tudo o que nela há, e que não são meros «suportes». Outros corpos, ideias, máquinas, desejos, tudo isso faz parte da «vida». Trata-se de consumi-la inteiramente. Cada um torna-se singular, «único», pela maneira como se consome. Para Stirner esta possibilidade está barrada por processos que querem torná-la produtiva, acumulá-la e usá-la. Uma boa imagem disto é o filme *Matrix* onde os corpos mais não são do que reservas energéticas. Daí que se trate de agir no concreto, aceitando o particular e a finitude.

A retórica de Stirner tem por base a prosopopeia. Os conceitos, as palavras, ou os ideais, acabam por ser vistos como se tivessem vida e corpo. Logo no início do livro, depois de referir as «causas» que lhe são propostas: Deus, a humanidade, o bem, a nação, tudo entidades para «cuja causa se espera que nós trabalhemos, nos sacrifiquemos e nos entusiasmemos» (9). Seria demasiado fácil dizer que Stirner não acredita em nenhuma destas entidades. O que está em causa é o contrário: não elas em si, mas na relação que estabelecem consigo. Diz Stirner: «Será que a verdade, a liberdade, o humanitarismo, a justiça desejam outra coisa que não seja o vosso entusiasmo para os servir?» (10) A relação que estabelecem é a de exigir trabalho, sacrifício e entusiasmo nesse trabalho e nesse sacrifício. É contra as relações, e não contra as entidades, que Stirner combate. Não é a «alienação» que Stirner receia, pois o «único» é estranheza, antes de mais perante si próprio. Volúvel, voluptuoso, está em metamorfose permanente contra si próprio. O que Stirner receia é que o próprio se cristalize ao espelho de um espectro que exige «entusiasmo» para ter vida.

Não se trata de lutar contra «ideias» — seria absurdo —, mas de lutar contra os corpos possuídos por elas e as instituições que as encarnam. Stirner procura afrontar as maneiras de fazer corpo próprias da modernidade. E, de facto, os *spuk* são mais do que «ideias», têm a ver com o corpo, com o fazer corpo de certa maneira. Desenvolve-se, assim, uma crítica da encorporação, em que a figura de Cristo mais do que mostrar a encarnação do divino do humano, mostra a possessão da carne pelo «divino», pelo «espírito». Em longas exposições, nem sempre fáceis, Stirner afirma que se os antigos

queriam alcançar o espírito, os modernos, e para ele os primeiros modernos são os cristãos, querem a «corporeidade». Fazer corpo, ou ganhar corpo, eis a base do espectral. Uma ideia ganha corpo ao apoderar-se da carne: «O mundo antigo é atravessado pela corrente da santificação ou da purificação (as abluções, etc.), o cristão pela da encarnação: o Deus desce a este mundo, faz-se carne e quer redimi-lo, ou seja, enchê-lo de si. Mas, como ele é «a ideia», ou «o espírito», por fim a ideia é introduzida em tudo, no mundo (por exemplo, por Hegel), e com isso mostra-se «que a ideia, que a razão está em tudo». Àquela figura que os pagãos estóicos apresentavam como «o sábio», corresponde na cultura actual 'o homem', e tanto um como o outro são... seres *sem carne*. O 'sábio' irreal, esse 'santo' sem corpo dos estóicos, tornou-se uma pessoa real, um «santo» com corpo, no Deus *encarnado*; o 'homem' irreal, o eu sem corpo, tornar-se-á real no *eu de carne e osso*, em mim.» (283) Faz-se corpo penetrando a carne, dominando-a. É por isso que é da carne que provém toda a resistência, que perturba toda a encorporação moral: «É apenas através da 'carne' que eu posso quebrar a tirania do espírito, pois só quando se apercebe da voz da carne é que um ser humano se apercebe completamente de si, e só quando se apercebe completamente de si é que ele é um ser verdadeiramente perceptivo ou racional.» (56-7) É claro que não existe apenas «carne», sob pena de se cair na pura animalidade, e Stirner, como antes La Mettrie, vê com simpatia os animais, e lamenta que estejam adestrados, tornados «úteis». É certo que, historicamente, muito se jogou em proteger a carne da sua apropriação predatória, tendo sido rodeada de protecções laboriosamente construídas: a tribo, a alma, o cidadão. Stirner parece pensar que na modernidade é possível que a carne saia à luz do dia, se espreguice e esfregue os olhos, e se entregue à alegria, abandonando a protecção milenar que, protegendo-a, também a asfixiou. Não se trata de voltar à carne primitiva, mas à carne pós-histórica. Daí que tudo comece na carne, na sua força alegre, capaz de sofrer maravilhamentos novos. Em última instância, «mais vale a luz livre de uma *grisette* que mil virgens que a virtude fez cinzentas!»³⁰

O procedimento stirneriano é radicalmente anhistórico, embora parodie a dialéctica hegeliana, com os seus ciclos da «criança», do «jovem» e do «adulto», ou então o dos «antigos», dos «modernos» e do «único». Ambos os ciclos dizem a mesma coisa: a vontade de superar a matéria que caracteriza os antigos, e a vontade de dar corpo às ideias, ao «espírito», que caracteriza os modernos. O «único» fractura toda esta dialéctica, ressurgindo para lá da história. Mas na prática não existe progressão em Stirner, como a sua historieta sobre a vida humana implica. São modalidades de relação à vida, que existem todas no espaço do actual, todas elas clivadas pelo «único». É por isso que «a criança era realista, presa às coisas deste mundo, até ir descobrindo, pouco a pouco, o que está por detrás dessas coisas; o jovem era idealista, entusiasmado com ideias, até chegar ao nível do homem, o egoísta, que joga com as coisas e as ideias à sua vontade e coloca o seu interesse pessoal acima de todas as coisas. E, por fim, como será o velho?

Quando
constitui
moderna
resulta
opõe
do «espí
funcion
Para
que um
o seu m
o qual
fantasmas
que pres
A explica
será o re
a produçã
disso. Est
e a sua r
segue e a
primeiros
reproduz
para a dit
dispõe, re
o espírito
e depois
catedrais.

O mo
seu mod
chamam
da mod
a capaci
ficam es
modo. E
perto da
'aparig
lhe está
assombra
ligada
de trás

Quando lá chegar, terei ainda tempo de falar disso» (19). Se estas modalidades são constituídas historicamente — numa história metafísica — no espaço aberto pela modernidade, todas elas coexistem, compondo-se de maneiras complexas. Este resultado é inevitável, pois na base da patologia moderna encontra-se a estrutura que opõe corpo e alma. Não deixa de ser verdade que Stirner dará mais importância à fase do «espírito», para a crítica dos modernos, por lhe permitir detectar o melhor funcionamento da possessão espectral³¹.

Para Stirner a ontologia do real é basicamente alucinatória: «Do mesmo modo que um visionário vive apenas nas construções fantásticas que ele próprio cria e aí tem o *seu* mundo, do mesmo modo que um louco gera o seu próprio mundo de sonho, sem o qual ele não seria louco, assim também o espírito tem de criar o seu mundo de fantasmas, não sendo espírito se os não criar.» (31) O espírito é uma espécie de fluido que preenche toda a matéria, como depois o fará o dinheiro, a energia, ou a técnica. A explicação stirneriana da origem do «espiritual» é rigorosamente materialista: «Não será o teu cantar que te faz cantor, o teu falar que te faz ser falante? Então também só a produção de algo de espiritual te torna espírito.» (33) Parece tautológico, mas longe disso. Está em causa a instilação de «imagens» no real, que é formatado à sua imagem, e a sua repetição. «Uma vez concretizada [a primeira criação do espírito], o que se segue é a reprodução natural de uma série de criações; também no mito apenas os primeiros seres humanos precisaram de ser criados, o género humano que veio depois reproduziu-se por si. A primeira criação, pelo contrário, tem de sair 'do nada', isto é, para a concretizar, o espírito dispõe apenas de si próprio; ou melhor, nem de si próprio dispõe, tem de se criar a si próprio: por isso, a sua primeira criação é ele próprio, o *espírito*.» (33) Deus, que cria tudo, é criado ao mesmo tempo pela escrita que o revela, e depois de apresentado pelas pinturas religiosas, tudo se reunindo nas esplêndidas catedrais.

O modelo do espectral Deus: «Aquilo que assombra o universo, e aí manifesta o seu modo de ser oculto e 'insondável', é precisamente esse misterioso espectro a que chamamos ser supremo.» (39)³² Com a «morte de Deus», que acompanha a emergência da modernidade, o que é que fica? Em primeiro lugar, o «homem», mas este não tem a capacidade de duplicar todo o real. Quando se fragmenta o grande espelho do mundo, ficam os pedaços de vidro, em que cada um tem poder por si próprio. Ocorre, deste modo, um descentramento radical do dispositivo óptico ocidental: «Se olhares para perto ou para longe, estás rodeado por um *mundo espectral*: estás sempre a testemunhar 'aparições' ou visões.» (36) Cada pormenor aparece dotado de poder espectral, nada lhe escapando: «Não é apenas o homem que está assombrado, tudo sofre de assombração. O ser superior, o espírito que tudo anima, ao mesmo tempo não está ligado a nada — apenas se 'manifesta' nas coisas.» (41) O espírito já não está por detrás de tudo; agora tudo é da ordem do «espiritual», do espectral. Quase se poderia

falar de uma espécie de neopaganismo de Stirner, que opõe os deuses antigos aos espectros: «Estarás por acaso a pensar em te comparar aos Antigos, que viam deuses em tudo? Deuses, meu caro moderno, não são espíritos; os deuses não reduzem o mundo a mera aparência, não o espiritualizam.» (36) Os deuses antigos estavam entre os humanos, faziam parte da sua comunidade. Na modernidade é tudo o contrário. Cada coisa divide-se espectralmente, entra em movimento de atracção e de entusiasmo altamente violentos. Como não pensar no filme de Carpenter intitulado *Christine*, um carro que vive da paixão e mata por ela?

Os modos antigos do espectral permitem a Stirner ir fazendo a sua estranha fenomenologia dos fantasmas. Tudo se joga numa sucessão de ocupações. «O 'espírito de Deus' é, na concepção cristã, também 'o nosso espírito' e 'mora em nós'. Mora no céu e mora em nós; nós, coitados, somos apenas a sua 'morada', e quando Feuerbach destrói a morada divina do espírito e o obriga a mudar-se de armas e bagagens cá para baixo, nós, a sua morada terrena, vamos ficar muito superlotados» (34-5). Algo «habita» em nós, está «escondido» dentro de nós (cf. 40), conduzindo-nos contra nós³³. Stirner descobre que a nova servidão, encapsulada na liberdade moderna, equivale a um permanente trabalho afecional, que varia entre a possessão xamânica, a inspiração e o entusiasmo (cf. 43), e, por outro lado, o medo. É certo que o medo é mais arcaico, mas está permanentemente presente: «Quem é que, de forma mais ou menos consciente, nunca reparou que toda a 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, quaisquer que eles sejam? Se ouvimos o nome de Deus, queremos sentir temor de Deus, se ouvimos o da majestade real, esse sentimento deve ser recebido com respeito, veneração e submissão, se ouvimos o da moral, espera-se que ouçamos qualquer coisa de intocável, se ouvimos falar do mal e dos malvados, espera-se que tremamos de medo, etc. Tudo está preparado para produzir estes *sentimentos* [...]» (58) Tal como se produz o medo, também se produz o entusiasmo e a inspiração.

Estamos perante uma verdadeira produção, um funcionamento mecânico e repetitivo, que alimenta em circuito fechado o pavor pela morte e o respeito pelo sagrado, ou o seu esquecimento, como corre nas novas técnicas dos estupefacientes e das drogas. Em lugares decisivos do *Único*, surgem referências a esta mecânica geral, que vai das máquinas na fábrica às instituições e aos indivíduos. O operário que «faz um trabalho mecânico é como uma máquina» (99); os juízes são forçados a «transformar[-se] em máquinas de si mesmos» (155); a sociedade cujo modelo é, para Stirner, a prisão e cuja função é «fazer com que nós, *em conjunto*, desempenhemos uma tarefa, trabalhemos como uma máquina, ponhamos qualquer coisa em acção» (173); o Estado que seria uma máquina que «faz mover as engrenagens de cada um dos espíritos em particular, mas nenhum deles pode seguir o seu próprio impulso» (180). A produção do sentimento, a alucinação induzida por toda a maquinaria instalada na experiência, faz com

que se tornem
prodigiosa
imagens,
arrastando
própria re

Tudo
duas razões
que quer
aparentem
violência
«Por que
a cabeça
pudor pelo
tos do que
do que
será agita
século
que se ap

Tudo
as imagens
seja o que
transmissã
pré-feitas.
os séculos
a nada:
natureza e
quero per
o mundo
mais.» 11

4. Crime

Lange
todas as
permaneç
um dos p
hoje dese
dos mezo

que só existam «homens *fabricados*» (180), tudo impendendo sobre uma «máquina prodigiosa» (265) que comunica com todas as outras máquinas, as do trabalho, das imagens, do desejo, etc. Como se um imenso carrossel estivesse em movimento, arrastando tudo e todos numa única direcção, invisível porque se confunde com a própria realidade, invisível, porque dentro dele cada um pode considerar-se livre.

Todo o assunto é intensamente político. Stirner contraria os automatismos por duas razões essenciais: por uma questão de defesa, luta corpo a corpo com tudo aquilo que quer apossar-se dele, mas também porque, no fundo de todos estes processos aparentemente anódinos onde cada um trata da sua vida, há sempre o retorno da violência. A alucinação por uma imagem que se tornou absoluta leva sempre à violência: «Por quererem servir o homem, os padres e mestres-escolas revolucionários cortaram a cabeça a tantos *indivíduos*. Os leigos e profanos da revolução não tinham assim tanto pudor pelo corte de cabeças, estavam apenas muito mais interessados nos seus direitos do que nos direitos humanos, ou seja, nos direitos *do* homem.» (69)³⁴ Mais grave do que a violência da revolução, necessária para romper com a servidão histórica, será agora a dos entusiastas, dos convencidos — Stirner fala de fanáticos. Como o século xx lhe deu razão... Dissimulada na liberdade está uma «política extática», que se abisma periodicamente no terror mais arcaico.

Tudo se joga em impedir esses encadeamentos automáticos, libertando as coisas, as imagens e os desejos das malhas que os exploram. Não se pense que Stirner recusa seja o que for, tudo o que existe é o efeito de uma construção dos homens, uma transmissão que constitui o presente. O que ele recusa são as associações *ready-made*, pré-feitas, e a dominação que produzem. Como ele diz: «*Eu* recebo, agradecido, o que os séculos de cultura conseguiram para meu benefício; não deito fora nada, nem renuncio a nada: *eu* não vivi em vão. A experiência que me diz que eu tenho *poder* sobre a minha natureza e não preciso de ser escravo dos meus desejos, é uma experiência que não quero perder; a experiência que mostra que os meios da cultura me ajudam a dominar o mundo, teve custos demasiado altos para que eu a esqueça. Mas eu quero ainda mais.» (261)

4. Crime

Lange dissera que Stirner nada tinha a dizer de positivo. Como explicar então que todas as suas análises, surpreendentes pela sua originalidade, não possam ser vistas ou permaneçam incitáveis? Isso não significa que não tenha tido efeitos. Roberto Calasso, um dos poucos pensadores fortes que restam na Europa, sustenta que «o mundo de hoje descende sem o saber de Stirner». Tese extraordinária, que pressupõe um saber dos meandros onde o pensamento se prepara, mas que possui a dificuldade de se ter

alguma vez transviado nesses meandros. Talvez Calasso queira dizer que a sua passagem por Freud³⁵, menos comprovável, mas claramente atestada em Marx e em Nietzsche, tenha deixado marcas na nossa vida. Mas existirá algo como um espelho stirneriano, à semelhança de Hegel ou de Marx? Na verdade, tudo indica que não — Stirner colocasse por detrás do espelho, e os riscos que traça surgem como frases hesitantes na superfície vaga e imensa. Algumas delas são frases fatais, intensamente perturbadoras, e marcaram profundamente aqueles que as viram surgir e desaparecer. Mas deixaram vestígios, e acabaram por ser digeridas, tal como ele próprio propunha: «Ganha coragem enquanto é tempo, não te percas mais nas pastagens secas do profano, arrisca o salto e arromba as portas para entrares no santuário. No dia em que *devorares o sagrado*, ele torna-se tua *propriedade!* Mastiga a hóstia e livras-te dela!» (82) Digestão difícil esta; a mais-valia que ele via como a incoincidência da vida com o trabalho, em que o salário é sempre um insulto, passou a um «trabalho não-pago»³⁶; os fantasmas com a sua potência de vampirização, passam a fetichismos de todo o género; o Único, esse ponto de fuga inexpressivo, torna-se *Übermensch*; o nada que garante o movimento, que «esburaca» a plenitude do «real», torna-se niilismo.

Um verdadeiro banquete canibal, cuidadosamente preparado, celebrado em torno de uma vítima que afinal se revela incomedível. Algo de irreduzível impedia a apropriação, e repelia absolutamente, e fez o Único entrar na clandestinidade. Stirner tem aguda consciência das dificuldades da sua tarefa. Logo a seguir à publicação do livro, num texto em que responde aos seus críticos, afirma poder ter sido menos provocador e que foi incompreendido porque é «escrito contra o homem», acarretando os juízos mais severos e os preconceitos mais tenazes. Mas poderia ter sido diferente, «poderia visar a mesma finalidade evitando chocar tão frontalmente as pessoas se tivesse mostrado o outro lado da coisa e se tivesse dito que escrevia contra o Inumano». Mas o risco era demasiado grande: «ser compreendido de forma errada, ou seja, sentimental»³⁷. Faz parte do estilo de Stirner a frase provocatória com que abala teorias elaboradíssimas, mas a questão essencial era que o funcionamento do livro não fosse afectado pela mecânica espectral que denunciava. É certo que o Único está escrito admiravelmente, não deixando Stirner de recorrer a todos os meios possíveis para obter efeito, que não era outro senão provocar uma desafecção generalizada.

Vistas bem as coisas, o motivo que gera a incitabilidade de Stirner não poderá estar no facto dele criticar o «humanismo», pois Heidegger, Foucault e muitos outros não se deram com a aventura. Nem era tanto a filosofia extraível do Único o facto preocupante: uma e outra vez foi extraída, às ocultas com Marx e Nietzsche, às claras com Buber, Erich Fromm, etc. É a sua anti-filosofia que é escandalosa. Stirner pretende ir ao «real» fora de qualquer categoria e conceito, usando os conceitos filosóficos para os suspender; as feridas históricas por reabrir que já estavam fechadas, pela religião com o seu «não matarás»; pela filosofia com os imperativos éticos; finalmente pelo

Estado, que assume o monopólio de violência legítima. Levando até às últimas consequências a sua tese, Stirner vai interrogar-se sobre questões que são um verdadeiro tabu da religião e da filosofia, por estarem resolvidas. Com alguma ingenuidade, critica o tabu do incesto como se ainda estivesse em aberto, analisa o assassinato como se não fosse um assunto sem discussão. É certo que se rodeia de cautelas, mas são nitidamente insuficientes.

Não que o problema do crime não tivesse já largo curso na literatura do seu século. Nos princípios do século XIX, o poeta Byron afirma que «seria curioso experimentar os sentimentos que um homem terá quando acaba de cometer um assassinato»³⁸. A preocupação com o crime está largamente presente na ficção, e mais tarde grassará no cinema. Lautréamont canta o crime, Baudelaire coqueteia com ele, Rimbaud olha nostálgico a fila dos prisioneiros que atravessam a cidade, Balzac analisa-o ao microscópio. Mas isso tudo ocorria na literatura, o que não admira, pois à medida que o racionalismo europeu foi organizando a vida, as imagens excessivas, como as das sereias ou das bruxas, as dos monstros ou dos assassinos, encontraram acolhimento na estética. A diferença entre ficção e real permitia-lhes sobreviver³⁹. Tinham a chamada liberdade poética.

Coisa bem diferente era que na filosofia este assunto se tornasse numa pedra de toque para avaliar o seu alcance. Existia, naturalmente, uma acesa discussão sobre a punição e sobre a relação entre crimes e punição. Discutia-se o direito da sociedade a punir; estava em causa a justeza da pena de morte. Todas estas discussões fundavam-se, em última instância, numa certeza moral sobre o crime. Em Stirner a questão é bastante distinta. A existência de leis gerais, aplicáveis a todos, são insuficientes para o «único», que de todas se apropria para criar as «regras» que decidir instituir para si e durante o tempo que decidir segui-las. Levada ao extremo a posição stirneriana confronta-se de imediato, não com a moral, mas com a polícia: «lei, [pois] a *moralidade* mais não é do que a *observância da lei*» (48). Ou seja, a própria pergunta já é criminosa. Stirner aceita discutir a questão nestes termos, e vale a pena tentar esclarecer minimamente o assunto, que ameaça todo o edifício do *Único*.

A questão do crime é o resultado inevitável da «morte de Deus», tema que Stirner enunciou explicitamente e muito antes de Nietzsche. Diz ele: «Julgou-se que um processo tinha chegado ao fim quando a obra das Luzes, a superação de Deus, foi levada a uma vitória final nos nossos dias. Não se reparou que o homem tinha matado o deus para se tornar 'o único deus nas alturas'. O *além fora de nós*, aliás, foi varrido, e com isso consumou-se a grande tarefa das Luzes. Mas o *além em nós* tornou-se um novo céu e apela para nós no sentido de novo assalto aos céus: o deus teve de dar lugar, não a nós, mas... ao homem.» (125) Muitos foram os que viram nesta frase a indicação de que Stirner é o primeiro niilista moderno. Esta leitura aplica-se muito mais a Nietzsche, que interrogará profundamente as consequências da morte de Deus, que desabou

sobre todo o século XIX. Não será por acaso que em Nietzsche se nota um estranho fascínio pelo crime. O tema atravessa toda a sua obra, culminando com o período da chamada euforia de Turim, antecessora da loucura. Numa carta a Burckhardt, datada de 5 de Janeiro de 1889, em que afirma ser «todos os nomes da história», Cristo, Dionísio, Lesseps, o construtor do canal do Suez, prossegue dizendo: «Eu sou Prado, eu sou o pai de Prado... Gostaria de dar aos meus parisienses, que eu amo, uma nova noção — a de um criminoso honesto. Eu sou Chambige — outro criminoso honesto.»⁴⁰ Prado e Chambige deram brado nos finais do século XIX: são ambos assassinos de mulheres e o último terá sido movido por «razões literárias»⁴¹.

Nietzsche vê no crime a questão extrema que se coloca na época do niilismo, e Chambige é um exemplo real de um problema filosófico que já tinha chegado à literatura de maneira estridente com a publicação, em 1866, por Fiodor Dostoevski de *Crime e Castigo*. O grande escritor russo, preocupado com o niilismo, persegue-o com vigor nas *Notas do Subterrâneo* (1864), revelando a sua essência no dito de Ivan Karamazov: se «Deus não existe, tudo é permitido». A forma de Dostoevski refutar o niilismo passa por confrontá-lo com o problema da violência mais brutal. Tudo indica que Nietzsche vê em Chambige um avatar real daquele Raskolnikov, que, com cálculos e argumentos racionais, demonstra que o assassinato é uma solução permitida aos «homens superiores», matando por dinheiro e por *hybris* raciocinante a velha avarenta e a sua irmã. Dostoevski quer exibir as consequências extremas do niilismo, mas também quer vencê-lo, dedicando a segunda parte do livro às torturas íntimas de Raskolnikov, que acaba salvo pelo amor de uma mulher cristã. Terá impressionado mais a primeira parte, a que a mão de mestre de Dostoevski deu vida. Na época do niilismo, crime e castigo já não coincidem. Dostoevski, que tinha o livro de Stirner na sua biblioteca, pôs o dedo na ferida, mas não o aprofundou suficientemente. Não basta revelar que, chegado ao extremo, já só se pode voltar para trás; é preciso mostrar ainda como se pode voltar a trás.

No *Zaratustra*, afirma Nietzsche sobre o «pálido criminoso»: «Vós, juízes e sacrificadores, não quereis matar antes do animal ter baixado a cabeça? Olhai, o pálido criminoso inclinou a cabeça; pelos olhos exprime-se o supremo desprezo. 'O meu Eu é algo que deve ser superado: o meu Eu é para mim o grande desprezo do homem', eis o que se exprime através desse olhar. O seu momento maior foi aquele em que a si mesmo se julgou. Não deixeis aquele que se elevou tornar a cair na sua baixaza!»⁴² Trata-se de salvar o criminoso do seu «crime», mas sem descer abaixo dele, punindo-o para repor a mesma ordem. Trata-se de mudar a ordem para estar à altura do infundamentado dos gestos absolutos. O crime que se desqualifica enquanto tal, é também sinal de abertura de um agir, que, em vez de destruir, seja criativo, escultórico. Ecoam nesta passagem o *Único*, e também a solução que lhe deu Dostoevski, o primeiro a ver a sua importância histórica. Não é casual que a crítica do niilismo passe pelo levar ao

limite a possibilidade do crime. A noção de «criminoso honesto» (*anständigen*) avançada por Nietzsche não está longe da maneira como Stirner trata a questão do crime e, acima de tudo, do assassinato. Tudo indica que, apesar de na biblioteca pessoal de Nietzsche se encontrar *Crime e Castigo*, o pano de fundo da discussão do cortejo fatal do niilismo inscreve-se na maneira como em 1845 Stirner problematizou o assunto. É isso mesmo que teremos de ver mais detidamente.

A dificuldade essencial para apreender a posição stirneriana, está no facto de usar a palavra «crime» em sentidos muito diversos. Primeiramente, o «único», pela sua mera presença singular, anula todo o existente, o que faz dele um criminoso absoluto, i.e., um criminoso sem crime. Dado que a modernidade é basicamente política e jurídica, isso expressa-se por uma indiferença activa relativamente a toda a Lei. Diz Stirner: «‘Respeitai a lei!’, é este o cimento que sustenta a totalidade do edifício estatal. ‘A lei é sagrada, e quem a infringir é um criminoso.’ Sem delitos não há Estado: o mundo moral — e é isso o Estado — está cheio de patifes, falsários, mentirosos, ladrões, etc. Como o Estado representa o ‘domínio da lei’ e a sua hierarquia, o egoísta, em todos os casos em que o seu *interesse* vá contra o do Estado, só se poderá satisfazer pela via do crime.» (188) O agir do «único» pode coincidir com a lei, mas é a incoincidência de raiz que tudo determina. Tipicamente, Stirner expõe a dialéctica fatal de crime e castigo, lei e crime, para a circunscrever, não escolhendo o «crime», mas excedendo a estrutura. Olhando a partir desta estrutura este acto é um crime, e quem o comete é um «monstro»⁴³. Stirner joga com *Mensch* («homem», em alemão) para dizer que quem é indiferente à lei, torna-se imediatamente um monstro (*Unmensch*). Do ponto de vista do «único», os seus actos já não podem ser olhados a partir desta estrutura. Como afirma Stirner: «‘Tu chamas-me o inumano’, poderia ele dizer-lhe, ‘e de facto sou-o — para ti. Mas sou-o apenas porque tu me contrapões ao humano. [...] Mas agora vou deixar de me ver como o inumano, vou deixar de me medir e de me deixar medir pelo humano, vou deixar de reconhecer o que quer que seja acima de mim [...]. O inumano é coisa do passado, agora deixei de o ser, agora sou o único, sou — para teu horror — o egoísta, mas não o egoísta que se deixa medir pela medida do humano, do humanitário e do altruísta, mas o egoísta enquanto... único.’» (119-20) As ambiguidades desta estratégia devem-se ao facto da Lei ser, em cada momento, aquilo que é objectivamente dado e que pauta todas as acções possíveis.

Stirner apercebe-se das consequências desta «superação» do Estado de Direito realmente existentes: «E o monstro inumano (*Unmensch*) que se esconde em cada um de nós, seres singulares, como domá-lo? Que fazer para não soltar o monstro inumano juntamente com o homem?» (114) Do ponto de vista prático, o «único» não se pode eximir das leis, mas da sua perspectiva estas já não têm efeitos sobre os seus actos. A generalização desta atitude levaria à soberania do «único», mas também poderia desembocar na hobbesiana guerra generalizada. É neste ponto que tudo se complica.

Qual a diferença entre o «único» e o predador que conquista e se apropria de tudo o que pela violência lhe interessa? Na verdade, existe uma diferença absoluta, pois o criminoso vulgar está determinado pelos objectos que deseja, enquanto o «único» determina todos os seus próprios desejos. Ora, do ponto de vista prático, parecem estar entrançados um no outro. As razões deverão ser as seguintes: dada a soberania absoluta do «único», não é possível vedar antecipadamente a possibilidade de se desenvolver como predador; e, por outro lado, é da energia e espontaneidade da «carne» que provém toda a força que o «único» quer dissipar a seu bel-prazer. Não se pode dizer que regressa o predador primitivo, mas apenas que no cidadão civilizado ainda mora toda a força vital, moderada e tornada útil, podendo a cada momento retornar como «crime» e «castigo», ou como intensidade de afirmação do único. Situado numa posição pós-histórica, Stirner reserva-se o directo de reiniciar tudo, de entrar e sair do contrato político. Usando essa força livremente, o «único» já está para além do predador e do homem moral. Com isso, Stirner coloca em tensão as leis existentes para refundar a própria origem da Lei. Do ponto de vista prático, a Lei nasceu já e consubstancia-se no Estado; do ponto de vista do «único», as leis existentes são sempre rebatidas num novo nascimento. É a diferença entre aceitar as leis existentes enquanto exteriores ao indivíduo, ou recriá-las incessantemente.

Para alguns autores é absurda esta posição, que abriria a porta a todo o tipo de crimes. Ora, para Stirner o que está em causa é a inanidade do «castigo». Daí a necessidade de o «único» retraçar todas as leis existentes, ou refazer toda a história instantaneamente. A decisão que Hobbes coloca na origem do abandono da guerra para criar o contrato que deu ao Estado direito de vida e morte, passa a jogar-se em cada acto, não estando decidida de uma vez por todas. A decisão sobre a vida e a morte, que historicamente esteve reservada à Igreja e ao Estado, fica assim indecisa: «a *minha* satisfação é aquilo que decide da minha relação com os homens, e que nenhum acesso de humildade me fará abdicar do poder sobre a vida e a morte» (250).

Eis a fonte do escândalo stirneriano, que no fundo foi também o de Sade, e do qual é difícil uma aproximação sem se cair na vertigem. Todo o social funda-se num abismo, que se destapa quando acede à consciência que Deus morreu. A perda de qualquer fundamento, associada à «morte de deus», implica imediatamente uma crise da soberania de Estado. Confrontado praticamente pela ameaça de castigo e das torturas da consciência moral, convencido de que as duas não são suficientes para impedirem o predador, Stirner quer reassumir toda a lei para encontrar um limite à *hybris* secreta da modernidade. O «único» afirma-se como soberano, sem ceder a sua soberania a nenhuma instituição. Soberania de um, eis o paradoxo: «Eu, porém, autorizo-me a mim próprio a matar se não proibir a mim próprio o homicídio. [...] Sou *eu* quem decide se uma coisa é *justa em mim; fora de mim*, não há direito ou justiça. Se uma coisa for *justa para mim*, é justa.» (152) Na realidade, Stirner que se deu conta do abismo em

que assenta o artifício social, propõe como solução ao «crime» que cada indivíduo decida soberanamente sobre os seus limites e as regras que se destina.

Dada a delgadeza dos efeitos que persegue e a afirmação inaudita de uma soberania sem partilha, Stirner foi sempre acusado de estar a defender o «crime». É o caso de Marx que, no seu *Anti-Stirner*, o acusa de «canonizar o crime», de retorno à barbárie: «Facilmente se reconhece na manifestação da vontade stirneriana o acto de guerra, na hostilidade a defesa, etc., um mau decalque da lei do mais forte e da prática do sistema feudal primitivo, na reparação a vingança..., em resumo, o essencial das *leges barbarorum*.»⁴⁴ Marx, que considerava o direito como uma dissimulação das relações sociais capitalistas, que pressupunha a sua abolição pelo comunismo, dá largas à sua indignação contra o preceito Stirneriano de que cabe a «cada um assegurar por si só a reparação e o castigo» (156). Stirner leva o direito mais a sério do que Marx. É evidente que, do ponto de vista do Estado, lhe cabe definir o que é crime e castigo, sancionando os actos *a posteriori*; mas, do ponto de vista stirneriano, cabe ao «único» delimitar o alcance do agir, mas *a priori*.

Estamos diante de um conflito em torno da soberania: Marx prossegue o modernismo político localizando-a na comunidade, enquanto Stirner considera que ela só pode subsistir no «único». Para Stirner, como para Sade, se Deus morreu, em nada se pode fundar um poder superior. Se o soberano é aquele que pode decretar o Estado de excepção e decidir da vida e da morte, Stirner intromete-se nesse poder. Vimos já que ele considerava como essenciais as conquistas da revolução política e da liberdade, procurando radicalizá-las, e não anulá-las. É preciso, afirma Stirner, apropriarmo-nos delas, e não de sermos vítimas delas, quando ainda por cima o poder do Estado e da razão moral não se podem fundar a si próprios.

Para Stirner, age-se sempre numa situação concreta, e não numa idealidade filosófica que «suspendeu» o existente para refundá-lo metafisicamente. Marx acusa uma e outra vez Stirner de desconhecimento das circunstâncias, procurando mostrar que o «único» é dominado pelo trabalho, a Lei, as instituições, a exploração, das quais se pretende ilusoriamente libertar. Analisando melhor o texto stirneriano, as coisas são muito diferentes. Nas condições modernas, o «único» age sempre numa dada circunstância — por exemplo, o capitalismo e o Estado —, num certo nível de Lei, portanto, mas não abdica do direito de, na sua relação com a vida concreta, afirmar a sua soberania, voltando a decidir sobre o que toda a história já tinha decidido.

Com uma honestidade surpreendente, Stirner leva ao extremo este problema, que finalmente redundava na questão do assassinato, da violência extrema. Este problema foi intensamente dramatizado por Dostoevski, que associa o niilismo ao poder de um homem «superior» se arrogar direitos vedados a outros. Mas esta é a forma «criminososa» da soberania, não a de Stirner. Alfred Hitchcock abordou magistralmente a forma «criminososa» num dos seus melhores filmes, *The Rope* (1948), em que dois jovens

assassinam um colega para cometerem um «crime perfeito», absolutamente gratuito. Um desses jovens, Brandon, afirma: «Matámos pelo prazer do perigo e pelo prazer de matar.» Rupert Caldwell, o professor dos jovens, tinha argumentado apenas «intelectualmente» a favor da tese de que os seres superiores tinham direitos absolutos, mesmo de matar os inferiores. Quando a teoria passa à prática, Caldwell fica horrorizado: «Com que direito te atreves a dizer que existe um punhado de seres superiores e que tu fazes parte desses poucos?» Caldwell acaba por se entregar à polícia por se considerar moralmente responsável. À contraluz deste caso extremo percebe-se que a posição de Stirner é bastante distinta. Primeiramente por não distinguir entre pessoas superiores e inferiores, pois cada pessoa é Única, todos podendo refundar o Direito; em segundo lugar, porque o crime não fica impune, dado que ocorre numa situação juridicamente estável, e porque os seus efeitos replicam-se infinitamente. O «único», caso se decida pelo crime, passa a ser definido por um único atributo, o do assassinio, por exemplo, impossibilitando todos os outros. Ora, isso impede-o de recomeçar do zero ou de ser absolutamente outro, justamente o contrário daquilo que a teoria stirneriana pressupõe⁴⁵. Em última instância, todos são «únicos», todos são objecto e sujeito do prazer, todos podem reivindicar secretamente uma soberania, sem ser possível antecipar o estado final. Como ele afirma: «É possível que não seja ainda a coisa justa para os outros: mas esse é problema deles, não meu — eles que se defendam.» (152)

Contrariamente ao que Marx pensa, não há em Stirner nenhuma defesa da barbárie ou da violência. Stirner respeita melhor o Direito existente e as leis do que Marx, que as não reconhece, pois crê-as potencialmente abolidas pela revolução vindoura. Ora, em Stirner tudo é presente. No presente, Marx faz exactamente o mesmo que Stirner, com a diferença de que Marx aguarda o futuro para viver, e Stirner quer viver já. E aí está em jogo a soberania do «único», que se dota a si do poder de gerar sempre novas leis ou de absorver as existentes. São leis secretas por natureza, que só podem ser afirmadas teoricamente, sob pena de se cair imediatamente no crime. São leis não estatuídas em confronto com as leis existentes, e todo o travejamento jurídico que têm a seu favor é o facto de estarem em vigor. O «único» não pode anulá-las na realidade, ele pode tomá-las por dentro. As leis perdem a sua exterioridade e sacralidade pelo facto de se decidir aceitá-las, ou não. Nas suas palavras: «Se alguém se comporta de forma ousada no perigo e morre, dizemos: teve o que merecia, foi ele que se meteu nisso. Mas se ele vencesse o perigo, isto é, se o seu *poder* vencesse, ele teria também *razão*. Se uma criança brinca com a faca e se corta, teve o que merecia; mas se não se cortar, continua a ter o que merecia. Podemos também dizer que é justo para o criminoso sofrer por aquilo que arriscou: por que é que o arriscou, conhecendo as consequências que daí poderiam advir? Mas a pena que lhe infligimos é o nosso direito, não o seu. O nosso direito reage ao seu, e ele 'não tem razão' porque... nós estamos na mó de cima.» (155)

Perante frases deste tipo, sem ler verdadeiramente Stirner, é fácil reduzir os problemas que ele coloca à mera «canonização» do crime e a partir daí denunciar toda a obra como absurda, delirante e, em última instância, perigosa. Na verdade, Stirner deu-se conta de que a violência iria dominar a modernidade, feita pelos Estados facilmente capturáveis para os Reich milenares ou para os futuros risonhos, feita por indivíduos que trocam o risco pelo lucro e que estão, secretamente, decididos a jogar tudo, mesmo a vida, numa única jogada. A solução que ele apresenta, é a de reassumir a soberania que se cedeu em pura perda, dotando-se de leis poderosas, sempre na convicção de que vem menos mal do «único», que se conhece e domina, do que daqueles que vivem nos automatismos que crêem dominar, quando são por eles dominados. Trata-se, afinal, de sair das alternativas que mecanizam as decisões e nos arrastam nos seus cálculos lógicos, que têm inevitavelmente de tecer uma rede complexa para absorver antecipadamente o crime. Esta também é uma solução — possível —, mas com ela desaparece a própria liberdade. A modernidade necessita da liberdade para acabar com a servidão, mas assusta-se com os seus efeitos eventuais. Para Stirner trata-se de abandonar as escolhas maquinais a favor de uma escolha que se joga em cada acto e a cada instante, num quadro jurídico historicamente instalado e legítimo. Quase se poderia dizer que a constituição jurídica ganha vigor quando em confronto com as escolhas absolutas do «único»: «Por que não levar essa diferença de pensamento até às últimas consequências, nomeadamente até àquele ponto em que eu não reconheço à coisa o direito a ser pensada, em que penso o seu nada, em que a apago?» (264-265)

4. Arte

Stirner escrevia bem, e isso significa muito. Em tudo o mais fracassou: no ensino, nos negócios, nas traduções, enfim, no amor. Era este o seu modo de ser, escrevia porque não podia deixar de fazê-lo? Ele próprio o afirma, mas na escrita passa-se algo de mais decisivo. A terrível complexidade deste livro é, antes de mais, um efeito de escrita que complica enormemente a filosofia. Reafectar a escrita, perturbar a metafísica que ela produz por acumulação e sublimação contínua, e a metafísica é, para ele, sempre um efeito de poder, visa obter um efeito bem concreto. Nietzsche disse-o, embora um pouco enigmáticamente: «Primeiramente, as imagens; seria de explicar como as imagens nascem no espírito. Seguidamente, as palavras aplicadas às imagens. Finalmente, os conceitos, somente possíveis a partir das palavras.»⁴⁶ Como mostrou Hegel, o conceito realizado absorve as imagens, mas na prática fá-las perder o seu poder de maravilhar a vida. Ora, o conceito realizado mais não é do que a vitória da escrita e contra a escrita, que se torna programática. Stirner pretende restituir-lhe todos os seus poderes, o que a aproxima da imagem. Na verdade, este livro é um

conflito entre imagens. A de «deus», a do «homem», a do «único», etc. Sabe-se que as imagens fortes se perderam na miríade de pequenas imagens, e o livro de Stirner, sem chegar a colocar esta questão, pressupõe-na perfeitamente. A intenção é outra: construir um simulacro, tão vazio e infinito como o de deus», mais forte que o do «homem», mas infixável, aberto, flexível, um novo veículo para cruzar a vida e eventualmente naufragar, mas em paz consigo.

A escrita de Stirner opera através da instilação de uma tensão dentro de tudo o que existe, por ter vencido historicamente. O que vence é para Stirner a «hierarquia» que equivale a trajectos rígidos, ligações inquebráveis, a espaços de *enclosures* onde apenas se pode entrar e sair, para passar de um para o outro. Em cada um desses espaços, sempre o mesmo: os que mandam e os que obedecem, os ricos e os pobres, os que ensinam e os que aprendem, etc., etc. A hierarquia é sempre um simulacro que se fundiu como «real», tornando irreal, louca ou absurda toda a tentativa de ir além dele. É que o «real» é antes de mais uma imagem dissimulada. O *Único* vai intervir na fina película que recobre o «real», indo além das «teorias» que o tecem e por ele são tecidas. Tudo isso implica uma problematização da estética, uma aprendizagem com as artes, que é vital para a compreensão do livro de Stirner.

O projecto moderno de eliminar os ídolos, as auras, as imagens delirantes, para instaurar uma centralização nos procedimentos analíticos e matemáticos de programação geral do mundo, implicou a criação de um espaço complementar, o da estética, onde tudo o que não era racionalizável encontrava lugar: deuses, monstros mitológicos, excessos de todo o género, etc. É no romantismo que Stirner coloca a origem deste processo: «Os românticos sentiram bem como a própria crença em Deus sofreu um rude golpe com a recusa da crença em espíritos e fantasmas; e procuraram colmatar as suas funestas consequências, não só fazendo renascer o mundo dos contos de fadas, mas, por fim, especialmente com os seus 'mundos superiores que invadem o nosso', mundos de sonâmbulos, videntes de Prevorst, etc.» (35) Todo o real é penetrado em profundidade pelos procedimentos analíticos da técnica, enquanto a capacidade sintética, e a mística da unidade absoluta, passavam inteiramente para a estética⁴⁷. Esta estrutura tendeu a convergir com as máquinas inventadas no século XIX, com a fotografia, o gramofone e o cinema, sobretudo com o computador, forçava a radicalizar a crítica do presente, que não se podia limitar à economia política, como pretendeu Marx em meados do século XIX. Mallarmé afirmou-o numa frase lapidar: «Tudo se resume na Estética e na Economia Política.»⁴⁸ Um dos efeitos deste processo é o surgimento de uma «economia generalizada», de que Stirner é um pioneiro. Sendo um grande conhecedor da economia clássica, no *Único* far-lhe-á uma crítica original, a partir do excesso da vida sobre todas as formas em que decorre e é «usada». Mas todo o livro era uma crítica da espiritualização, de uma espectralização da existência, o que implica uma crítica dos processos estéticos, no sentido lato do termo. Vimos que o

espectral era afinal um automatismo que provocava acções e entusiasmos, não para o próprio, mas para «animar» a mecânica da sociedade. Não é possível dissipá-los definitivamente, pois estão em permanente emergência. Como diz Stirner, trata-se de «defender a pele» contra a película que tudo reveste. A crítica da economia política é inseparável de uma crítica da estética, pois, como ele afirma: «Deus, a imortalidade, a liberdade, o humanitarismo, etc., são-nos insuflados desde a infância como ideias e sentimentos que, de modo mais forte ou mais leve, atingem a nossa interioridade e, ou nos dominam inconscientemente, ou, em naturezas mais ricas, se exprimem em sistemas e obras de arte; mas trata-se sempre de sentimentos impostos, não despertados em nós, porque neles acreditamos e deles dependemos.» (57)

Stirner opõe as obras do «único» à estética. Mas é neste domínio que o seu tratamento do espectral ganha pleno sentido. Aliás, é a partir da arte que muitas questões que coloca ganham verdadeiro sentido. É o caso do crime, mas também de todas as transformações que o «único» opera na existência. Não será casual que tenha sido nos vanguardistas e nos dadaístas que Stirner alcançou a sua máxima influência. É curioso reparar como os artistas mais radicais da vanguarda europeia e americana foram em maior ou menor grau leitores de Stirner, como é o caso de Ezra Pound, Wyndham Lewis, Joyce, Beckett⁴⁹. No *Ulysses* de Joyce fala-se dos *Famished ghosts* (Ulysses 8: Lestrygonians) como lesando a vida⁵⁰.

Mas existe alguma ambiguidade na maneira como os artistas o acolheram. Para boa parte deles Stirner era o defensor da singularidade de cada autor, reforçando a deslocação da arte para o artista. É o caso dos vorticistas Ezra Pound e Wyndham Lewis que encontraram no «individualismo» de Stirner material para alimentar a sua luta contra o estado de coisas, a «usura» e exploração capitalistas. O modernismo politiza-se a partir da ideia de que os seus procedimentos estéticos, como o abstracionismo, eram marca da expressão do artista contra os conceitos metafísicos e a hierarquia que eles suportavam⁵¹. A apropriação de Stirner pelos vanguardistas deveu-se à interpretação que fizeram do «único» como um génio, de que o artista era a sua expressão mais exemplar. Mesmo Marcel Duchamp, que leu Stirner tão profundamente, tende a privilegiar este aspecto: «Sob a aparência, e estou tentado a dizer, sob o disfarce de um membro da raça humana, o indivíduo é de facto absolutamente solitário e único; as características comuns a todos os indivíduos considerados em massa não têm nenhuma relação com a explosão solitária de um indivíduo entregue a si mesmo... Max Stirner, no último século, estudou muito nitidamente esta distinção no seu notável livro *Der Einziger und Seine Eigentum*.»⁵² É certo que Duchamp visa uma singularidade que excede a do artista. Mas a tendência é nitidamente forte. A imagem do único como artista chegara à literatura através do romance de Meredith, *The Egoist*⁵³. De facto, boa parte destes artistas reviu-se demasiado depressa na «imagem» do «único», que era ilusória e, mais ainda, era provisória.

A ideia de um «indivíduo» em luta contra o «sistema» é muito pouco stirneriana, tal como a ideia conexas de que essa luta teria de ser feita do ponto de vista estético⁵⁴. Em nenhum momento encontramos em Stirner a luta contra o real, em favor de algo melhor ou diferente. O «único» intervém sempre no particular, e a sua despreocupação com os arranjos finais dos seus actos deve-se à sua intenção de desarranjá-lo. Stirner não isenta nenhuma instituição da sua crítica, não excluindo de modo nenhum a arte. Este ataque à arte, a necessidade absoluta de desesteticizar, que culmina com Duchamp, é totalmente assumido pelos dadaístas, que na sua maioria foram «stirnerianos». É nas artes plásticas que esta questão mais se faz sentir. Picabia, vindo de Nova Iorque depois do Armory Show, decide afastar-se do cubismo, procurando «expressar os sentimentos misteriosos do seu ego» em formas de abstraccionismo que remetem apenas para si próprias⁵⁵. Em 1913, Picabia participa num abaixo-assinado proveniente de um grupo de artistas stirnerianos — The Aristocrats —, contra a censura do governo francês a uma estátua de Jacob Epstein, dedicada a Oscar Wilde, que fora julgado pela sua homossexualidade, vindo a acentuar a guerrilha vanguardista contra a estética. Aliás, característica comum a todos estes artistas é o facto de privilegiarem a «revolta» mais do que a revolução, atitude consentânea com a de Stirner: «A revolução exige a criação de *instituições*, a revolta exige que o indivíduo *se eleve ou se rebelde*. A questão que preocupava as cabeças revolucionárias era a de saber que *constituição* escolher; todo esse período político ferve de lutas e discussões constitucionais, e os talentos dessa sociedade foram extraordinariamente inventivos quanto a novas instituições (falanstérios e outras). O rebelde esforça-se por se livrar de constituições.» (248)

Por mais ambígua que tenha sido a recepção de Stirner pelos grandes artistas do princípio do século, é através de Marcel Duchamp que Stirner irá influenciar o século xx. Nos finais da vida, disse Duchamp numa entrevista: ler Stirner constituiu o ponto de viragem para a «libertação completa»⁵⁶. Duchamp fizera a muito famosa viagem ao Jura, no carro de Picabia, em Outubro de 1912. Picabia já tinha lido Stirner e sabe-se que, no Verão de 1912, Duchamp esteve completamente embrenhado na leitura do *Único*⁵⁷. Aliás, o interesse de Duchamp mantém-se durante toda a vida. Robert Lebel conta que num jantar em casa de Duchamp em Nova Iorque, em 1961, com Huelsenbeck, Tinguely, Niki de Saint-Phalle, Watson-Taylor, etc., fala-se da preparação de uma reedição do *Único*, com capa de Max Ernst. Discutiu-se a violência na guerra da Argélia e a violência provocada pelas ideologias e movimentos totalitários do século xx e Duchamp fala na oportunidade de Nietzsche e de Stirner para se opor a tudo isso: «São os únicos cujos livros releio com prazer.»⁵⁸

Duchamp atribuiu mesmo à leitura de Stirner uma das suas obras, mas toda a reflexão que leva aos *ready-mades* parece ser o resultado desse verão de 1912. Em 1914, Marcel Duchamp «descobre» o primeiro *ready-made*, dando conhecimento desse facto em 1915, em Nova Iorque, onde se refugiara da guerra, através do seu primeiro *ready-*

-made americano: a famosa pá de neve. Trata-se de um exercício de iconoclastia? Ou de um acto nominalista em que o artista cria pelo mero acto de escolher um objecto e assiná-lo? Nada disso, trata-se de pôr em crise a malha hierárquica em que estão caídos os objectos, tal como pretendia Stirner. Era isso mesmo que o afastava do cubismo e de todos os outros movimentos, que replicavam essa hierarquia, suprindo-a sempre de novos objectos. Duchamp atacava a hierarquia que dividia os objectos, reduzindo-os todos a uma mesma pobreza. As artes pareciam incapazes de olhar essa enorme pobreza que, lesando os objectos, lesava tudo mais. Duchamp provou-o com um dos seus *ready-mades* mais conhecidos, um urinol invertido a que cola o nome de Fountain e que é apresentado à secção de escultura da Society of Independents em 1917. Esta sociedade, que pretendia ser absolutamente aberta, não consegue aceitar o urinol como um objecto-de-arte, acabando por recusá-lo. O próprio gesto de enviar o urinol e as peripécias que o acompanham comprovam bem a estratégia de Duchamp, que introduz clandestinamente Stirner na América. O urinol era assinado por um tal R. Mutt, que alguns espíritos sapientes têm procurado em vão. Basta pronunciar esse nome inglês em voz alta para que surja a palavra *Armut*, cujo significado em língua alemã, que Duchamp conhecia bem, é «pobreza». Ora, este é um dos principais conceitos do livro de Stirner⁵⁹.

O interesse de Duchamp por Stirner não se devia às teorias estéticas deste último, mas à sua metafísica. É interessante, contudo, verificar que Duchamp centra a sua leitura do *Único* em torno da esteticização das artes e da experiência. Embora se encontrem referências frequentes à arte no *Único*, que se apoia em Schiller, Chamisso e muitos outros poetas, e que extrai o seu «escandaloso» motto *Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt* («Não fundei a minha causa em nada») de uma poesia de Goethe⁶⁰, não se encontra aí um tratamento explícito da «estética», embora tenhamos já argumentado que seria possível ler toda a crítica dos espectros e da possessão em clave estética. Analisando melhor a questão, é evidente o interesse de Stirner pelas artes. Inesperadamente, em 1996, Kurt W. Fleming descobriu seis poesias que atribuiu a Stirner e que eram assinadas por G. Edwards⁶¹, o autor do texto contra os «filósofos reaccionários», que é a última resposta vinda a público de defesa do livro de Stirner⁶². Nos ensaios de Stirner, desenterrados a partir de 1880, contam-se alguns dedicados às artes, nomeadamente um importante estudo sobre *Les Mystères de Paris* (1842-1843) de Eugene Sue e um ensaio intitulado «Arte e Religião», encontrado por John MacKay aquando das pesquisas para a biografia de Stirner. Não parece haver dúvidas de que a arte ocupa uma posição muito especial no pensamento stirneriano⁶³.

Nada o comprova melhor do que a análise deste último ensaio, que foi publicado com o título «Kunst und Religion» em Junho de 1842, na *Rheinische Zeitung*, meses antes de Karl Marx se tornar seu director. À primeira vista, Stirner não se afasta muito do tratamento da arte que Hegel apresenta na *Fenomenologia*, na qual, dialecticamente,

à arte se sucede a religião e a esta última a filosofia. De facto, encontram-se diferenças apreciáveis, o que permite melhor apreender o elemento estético em acto na escrita do *Único*. Em lugar de corresponder a um momento da dialéctica que culmina na ideia absoluta, a arte é vista como uma modalidade originária da constituição do «real», cuja função é a de abolir a opacidade da existência. O modelo de que se serve é, como seria de esperar, o do espelho. Inesperadamente, uma «imagem» surge, exterioriza-se, tendo de objectivar-se dinamicamente em contraponto com o «real», ele próprio uma imagem realizada. A imagem torna-se um ideal em cuja direcção o «real» tem de apontar. Para Stirner, é à arte que incumbe este trabalho: «Por fim o artista descobriu a verdadeira palavra, a verdadeira configuração, a verdadeira visão que se adequa às aspirações de cada um; ele propõe-nas: eis o ideal.»⁶⁴ Stirner não chega a dizê-lo, mas é evidente que o desdobramento operado pela imagem é origem de uma sensação de estranheza ou mistério, na qual se funda a religião: «[...] o povo, face à criação do génio, cai em adoração!»⁶⁵, mas fica também preso de uma perturbação inconciliável, porque o «além» a que almeja é inacessível e está colado ao desprezado aqui e agora, onde a vida passa: «Cheio de desejos, ele estende a mão, mas o que está em face é inacessível. Aliás, se fosse acessível, o que restaria daquilo que está 'em face'? Como seria possível manter a divisão com todas as suas dores e delícias?»⁶⁶ A religião tem origem na divisão do real através de uma imagem criada pelos artistas, mas relaciona-se ambivalentemente com a potência criativa da arte. Por um lado, apropria-se dessa divisão e dá-lhe uma configuração rígida — por exemplo, atingir o «além» —, mas por outro lado não o pode atingir sem se anular a si própria. Tudo o que é feito positivamente fica preso de uma irrealização do «ideal». Mas a experiência tem de atingir a imagem que a habita, e isso origina torturas interiores e violências exteriores. A imagem ideal fica em face, mas como um objecto que se opõe a todos os actos realizados. Toda uma época do mundo fica pendurada das aporias da sua imagem ideal, que deveria reger a vida. Stirner afasta-se nitidamente de Hegel. Esta contradição não leva à superação da religião pela filosofia, mas a uma nova potenciação da arte: «A religião também cai sob a alçada do objecto inabalável que a originou: só o artista que lhe criou tal objecto lho pode retirar.»⁶⁷ Para Stirner, o fundador da religião é sempre um artista, e o mito é uma forma de arte, sendo dele que emerge uma arte que ainda se desconhece como tal, ou seja, a religião: «Não foram somente os poetas Hesíodo e Homero 'a dar aos gregos os seus deuses', outros ainda fundaram as religiões enquanto artistas, apesar de se evitar conceder-lhes tal título porque seria demasiado insignificante.»⁶⁸ A arte é a origem e o fim da religião, porque é ela que, pelo seu poder de metamorfose, cria as «imagens» que iluminam o «real».

Neste texto, Stirner antecipa alguns dos temas essenciais do *Único*. A fixação do movimento de divisão, que faz descoincidir a existência consigo mesma, é o efeito de uma imagem que se rigidificou, e que ganha poder por isso mesmo, origina uma

situação espectral: «Quando o espírito está ligado a um objecto, quando a sua liberdade de movimento é definida precisamente por esse objecto (pois, se o crente, através de uma dúvida decisiva sobre a existência de Deus, quisesse ir além do seu objecto contudo inultrapassável, cessaria então de ser crente, um pouco à maneira daquele que, acreditando em fantasmas, deixaria de fazê-lo caso viesse a duvidar de forma decisiva acerca da sua existência [...]), quando, dizia eu, o espírito está dependente de um objecto que ele procura explicar, perscrutar, sentir, amar, etc., então não é livre, nem genial, pois a liberdade é a condição da genialidade.»⁶⁹ A genialidade é o poder puramente performativo e destrutivo da arte que se expressa em novas imagens, pois é isso que os «objectos» são, sem se esgotar em nenhuma delas, nem na totalidade delas. A arte equivale à potência de continuar a dividir, e a criar. Daí que tudo dependa dela, jogando-se sempre na actualidade num círculo em descentramento permanente. Para Stirner «a arte é o começo, o A da religião, e é também o seu fim, o Ómega»⁷⁰. Vistas bem as coisas, isso implica ser na arte que se fundamenta toda a mudança, pois ela afecta a «imagem» que conduz a experiência. É por isso que ela tem de se «renovar continuamente», desde que «se manifeste em toda a sua energia»⁷¹. Invertendo radicalmente o platonismo, o real para Stirner é sempre veiculado por um simulacro, e é este que tem de ser afectado em continuidade. A arte é, ao mesmo tempo, divisora do real, criadora das formas visíveis que o confrontam, suscitando a vida para formas que a iluminem. Para manter a sua potência de abertura da existência, é necessário que não seja obstaculizada ou canalizada por um domínio qualquer. Embora a arte decaia sempre em religião que determina todas as ligações possíveis a partir da imagem ideal, é necessário impedir que se cristalice em «religião», entendendo Stirner por religião toda a ligação forte e estável. Se a «arte não pode deixar de refazer uma religião»⁷², também não pode deixar de destruí-la, nomeadamente pela comédia. Fora desta potência de criação e destruição, tudo se torna «sagrado», levando inevitavelmente à violência. Uma imagem absoluta, de que não se reconhece a transitoriedade da sua formação, tende a destruir tudo aquilo que lhe fica de fora ou que se lhe opõe.

A prioridade da arte sobre a religião revela que o hegelianismo de Stirner é nulo, como ocorre, aliás, com a própria religião que, de epocal, se torna numa modalidade. A religião é o nome geral para a cristalização da imagem originária num simulacro que enforma o mundo. Neste sentido, a religião é segunda e serve de matéria para que a arte continue. A arte tende sempre a «desembocar [...] numa nova criação que embelece e transfigura o objecto anterior remodelando a sua forma»⁷³. À plenitude de uma religião que esquece por necessidade a sua origem, e que tudo preenche com o espírito de que emana, opõe-se a feitura momentânea de um «vazio» que fende a plenitude do «real». Trata-se de fazer um «vazio» por onde se introduza um «novo», a que a arte tem de dar forma⁷⁴.

Stirner termina o ensaio quando deveria tratar da filosofia, com que culmina o especulativo. Dá-nos, todavia, algumas indicações preciosas. A filosofia é determinada a partir desta tendência a fixar uma imagem e destruí-la para dar lugar a outra, radicalizando a potência dupla da arte: ao mesmo tempo criativa e destruidora. As ideias filosóficas não correspondem a nenhuma imagem, nem são apresentáveis por qualquer imagem. Nelas está em acto uma potência de pura negatividade: «Pelo contrário, [a filosofia] lança a sua mão destrutiva tanto sobre a constituição do objecto como sobre a própria objectividade, e respira a liberdade. A razão, o espírito da filosofia, não se ocupa senão de si, não se preocupando com nenhum objecto.»⁷⁵ Contrariamente a Hegel, para quem a potência do negativo desaparecia ao realizar-se a ideia absoluta, o momento do especulativo do fim da história, para Stirner a filosofia consiste na negatividade em estado puro⁷⁶. Essa negatividade que Stirner define como liberdade está entrançada no movimento que origina a imagem ideal, e cristaliza como «real», para a voltar a anular, de modo a originar outra nova. É na liberdade que se funda a tensão *originante* da arte, e que evita o absolutismo das ideias. Passados três anos, esta negatividade é agora atribuída ao «único», que se torna em potência criativa da pós-história. Realizado o especulativo, a filosofia torna-se numa espécie de religião, funda-se sobre os seus conceitos, caindo vítima de uma fixação a que não consegue fazer frente. Tudo indica que Stirner acabou por considerar que os conceitos filosóficos se transformaram eles próprios em imagens-abstractas, triste substituto de Deus, que procuram avidamente a vida, parasitando toda a energia vital.

Todas estas questões se plasmam no agir do «único», o qual absorve todas as potências criadas pela história, e que necessita da arte para se poder materializar. Diz Stirner: «Raramente uma vida humana passa sem a transfiguração da qual se deve dar graças à arte.»⁷⁷ Não é claro ser possível dizer que Stirner dá prioridade à arte, mas ela é um momento essencial para a plasticidade do «único», na sua dinâmica apropriadora. Não são as coisas, porém, nem as propriedades que estão principalmente em causa, mas os seus duplos espectrais, embora seja certo que nada de material possa estar ao abrigo das metamorfoses operadas pelo «único». Este é o único sinal de uma negatividade absoluta que esvazia e interrompe o automatismo que domina o presente, ampliando-se cada vez mais. A modernidade terminal, termo stirneriano, que é o culminar da liberdade histórica, está determinada pela mecânica circular cujo princípio é que «o real é racional e o racional real». O simulacro cristão que mantinha unido o mundo e o mobilizava eideticamente, foi capturado por uma matriz metafísica, de onde acabou por emergir a técnica.

Boa parte das ambiguidades do texto stirneriano resolvem-se se aceitarmos que ele procura reafectar o simulacro que determina invisivelmente o presente. Por exemplo, na questão do crime, o simulacro em que se funda uma lei que para todo o sempre decide sobre a vida e a morte, o crime e o castigo. Sendo assim, torna-se essencial

intervir na potência de simulacro, que domina o actual. É esta a grande lição que se pode extrair da maneira como Marcel Duchamp leu Stirner. Na sua biblioteca acha-se uma edição do *Único* datada de 1960, com sublinhados de Duchamp. É bem curiosa a passagem assinalada na página 30, que consta do seguinte: «São os criadores que fazem o espírito... O Espírito não existe a não ser para criar o espiritual.»⁷⁸ Esta passagem e a prática duchampiana esclarecem-se mutuamente. O artista antes de produzir a obra produz o simulacro, a «imagem», mas o simulacro realiza-se sempre como obra. Eis uma visão materialista da «forma», é a plasticidade das formas que é antes de mais afectada. Com isso altera-se radicalmente a própria ideia de obra. No caso dos *ready-mades*, o exemplo do urinol, não é a materialidade da obra que é afectada, mas o seu simulacro industrial, a ideia de utilidade. Com isso, o objecto salta do espaço, entra noutras trajectórias e aproxima-se dos objectos artísticos, sem nunca coincidir com eles. Mas o mero contacto com eles perturba intensamente o seu «valor».

Stirner volta-se basicamente contra as ligações forçadas, e todas as são se funcionarem «inconscientemente», ou se não puderem ser interrompidas. Se o «único» é pura negatividade que impede a cristalização do «real», é também uma potência absoluta de desligação. Daí a necessidade de actuar sobre as conexões, operando novos arranjos, como sucede com os *ready-mades*. O *Grand Verre* de Duchamp é um excelente exemplo de um trabalho incessante sobre relações, passagens e transições de todo o género, que variam entre o domínio e a liberdade. Num inquérito de 1953 sobre uma obra enigmática intitulada *Trois Stoppages-Étalon*, em que Serge Stauffer o interroga sobre o filósofo que mais o tinha interessado, Duchamp refere mais uma vez o nome de Stirner⁷⁹, afirmando que para fazer esta obra se tinha inspirado na leitura do *Único*. Trata-se de uma obra datada de 1913-14, data sintomática na revolução metafísica que Duchamp iria operar na cultura contemporânea. É um claro exemplo da sua *physique amusante*, que responde à metafísica oculta da época, à sua matriz mais profunda. O procedimento de Duchamp é singular. Da altura de 1 metro deixa cair um fio com 1 metro de comprimento, sobre uma placa de vidro. Seguidamente fixa a posição casual em que caiu, recortando-a em contraplacado. Duchamp repete esse gesto por três vezes e obtemos deste modo os *Trois Stoppages-Étalon*⁸⁰. De algum modo, esta obra dá a ver uma outra possibilidade de interpretação de Stirner, revelando o fundo simulacral em que ela se exerce prioritariamente. Senão vejamos: o metro tem origem na revolução francesa, sendo o sinal da entrada num mundo calculável e contabilístico, e metafisicamente decidido a acabar com a inexactidão, a imprecisão. Em si mesmo é apenas um padrão de origem técnica, que usamos no dia-a-dia sem dar conta disso. Na realidade, o metro inscreve-se numa matriciação matemática da terra, e numa decisão metafísica que valoriza absolutamente a exactidão. Em suma é o metro que serve para medir, mas também é o sinal de um mundo fundado cada vez mais na medida. O procedimento de Duchamp vai intervir sobre esta aparência rígida de que um metro

é um metro. Na verdade, trata-se de uma decisão arbitrária, como também nenhum metro real coincide inteiramente com o metro matemático. Sucede que no metro decidido historicamente se anula essa arbitrariedade, a contingência da sua aparição. Duchamp não vai propor outra medida, mas vai abrir o metro ao acaso de onde veio e que a sua fixação dissimula. As ondulações provocadas por uma queda bastante precisa, num dia bem definido, fica inscrito no metro-padrão, dando outro corpo que não o da geometria das rectas. Repentinamente, o metro que conhecíamos bem torna-se misterioso. Duchamp afirma ter repetido este gesto três vezes, pois «um é unidade, dois é duplo, dualidade, e três é o resto»⁸¹. Numa outra versão afirma que «1 uma unidade / 2 oposição / 3 uma série»⁸². O objecto sofre uma série de multifacetações que põem em tensão o simulacro de que derivam, neste caso, a vontade de precisão. Aliás, o primeiro metro de Duchamp é na verdade o segundo, pois duplica o metro-padrão, mas pode parecer uma medida alternativa. Daí tratar-se de o dividir outra vez. Já não é possível ter um critério para escolher entre ambos. Mas, repetindo a mesma variação do metro-padrão, inicia-se uma série em que ele é incluído no meio dos outros metros casuais. A elevação a três é feita para provocar a dispersão do metro real no meio da série, parecendo constituir uma síntese, como pretende Francis Naumann que vê aqui uma dialéctica e «uma reconciliação de opostos»⁸³. É tudo o contrário, o metro-padrão é cindido, explode mesmo, numa infinidade de medidas. Trata-se de dividir e incluir o «metro» em espaços poéticos outros. Do ponto de vista do existente, os *Trois Stoppages-Étalon* são variações do metro, podendo ser sempre reduzido a este através de um trabalho de transformação; mas do ponto de vista poético, o metro ganha outras conotações. Já não é possível decidir em função dele — todas as medidas servem, dependendo do caso. Ora, cada caso é «único»...

No século XIX, Stirner fez caminho até aos contemporâneos vindo clandestinamente com Marx e depois com Nietzsche. No século XX, ressurgiu basicamente com Marcel Duchamp, que entendeu Stirner como ninguém, permitindo-nos perceber a estratégia stirneriana: tudo se joga no aqui e agora, numa transfiguração permanente, pondo em tensão, através de actos singulares, a formatação que desaltera a existência. Trata-se de afectar as ligações capturadas por arranjos de todo o género, para possibilitar um consumo singular da vida. *Eros c'est la vie*, eis a fórmula duchampiana da vida alegre, inseparável da luta de Stirner contra todas as formas de a usar e abusar.

5. Único

Poucos autores foram tão mal compreendidos como Max Stirner. Nos raros momentos em que abandona os subterrâneos onde se oculta, a incompreensão é máxima. É quando surgem os «stirnerianos» que reduzem o *Único* a meia-dúzia de

fórmulas sem sentido, que se vão repetindo com pequenas variações. Apesar da estrutura aparentemente simples do livro, tudo se complica. Stirner tudo faz para dizer algo que já mal podia ser dito sem pesadas confusões. Verdadeiro mestre da ironia e do despiste, Stirner pulveriza todos os termos que utiliza, mas, demasiadamente sério, não se satisfaz propondo outros. Ele sabe que todos os termos estão marcados, e parece estar convencido de que pode desinseri-los das suas cadeias teóricas, teológicas, económicas, etc. Stirner joga com o valor facial das palavras, como se pudesse vencer esse jogo. Vimos que foi essa a estratégia de Duchamp, e é, claramente, a de Stirner, que arrisca a incompreensão a um ponto quase insuportável. É o caso de frases como esta: «Desde sempre o egoísta se afirmou pelo crime e se ri do sagrado: a rotura com o sagrado (ou melhor, do sagrado) pode generalizar-se. Não haverá nova revolução. Mas não se ouve trovejar à distância um *crime poderoso*, radical, sem pudor, sem consciência, orgulhoso? E não vês como o céu se cala e escurece ominosamente?» (191) Esta estratégia exige leitores muito especiais, que lá foi tendo, mas também alimenta a sátira daqueles que, como Marx, tomam as palavras de Stirner pelo seu valor facial. E facilita o trabalho daqueles que pretendem refutá-lo acusando-o de monstruosidade teórica, por desejar o crime, a violência, etc. Mesmo um defensor extremo do «individualismo revolucionário» como Alain Jouffroy compartilha esta visão vulgar, considerando que dizer «'fora de mim não existe Direito', não passa de uma decisão bárbara, que tende a fazer de cada um o pior inimigo de todos os outros»⁸⁴. Seria na barbárie que culminaria o «egoísmo» de Stirner.

Muito do escândalo provocado pelo *Único* assenta numa visão sobre o «eu», o «egoísta» e o «único», absolutamente banal. Para uns, Stirner estaria a colocar o «único» no lugar de Deus ou do Homem; para outros, Stirner pretenderia ser o «único», arrogando-se de todos os direitos, fossem quais fossem. Stirner assumiu conscientemente esse risco, mas também não lhe restava alternativa. O «único» é uma palavra de duas faces, uma das quais decorre no mundo onde existem homens, egoístas e altruístas, etc., e a outra que aponta para algo que nenhuma escrita pode dar a ver. Stirner pensa que, tendo já ocorrido revolução moderna, é agora necessário romper com a dominação histórica, que a revolução deixou intocada, cujo melhor sinal é o pavor da carne e a sua tristeza milenar. Para evitar a morte aceitou-se a escravidão; para sobreviver, teve de se sacrificar a carne; os liberais garantem a liberdade desde que a carne seja dócil e usável. Stirner pretende romper com tudo isto. O livro justifica-se pelo combate contra tudo o que impede a alegria, o gozo da carne, mas não o pode apresentar. Este gozo é sempre singular — ocorre aqui e agora. Fala-se para se reforçar essa alegria, mas nunca em lugar dela. A parte mais potente do livro está na maneira como Stirner caracteriza os obstáculos, demolindo-os metafisicamente. Mas em si mesmo o livro não pode produzir nada de afirmativo, quando muito faz sinal para aquilo que o excede — a vida. Apesar do «único» ser apenas um sinal, é dele que vem a potência de

destruição que Stirner pretende disseminar por todo o lado, a partir da sua escrita. Num dos seus textos perdidos e desenterrados, lê-se: «É preciso ter a coragem de ser destruidor.» É essa a tarefa a que ele se vota, e debaixo da sua força tudo aquilo que foi dito sobre o «único» deve igualmente ser destruído, sob pena de se tornar em mais um espectro. É certo que Stirner fala da sua vida, dos seus amores, da sua revolta, mas sabe que isso não dá a ver o «único», tão-só a sua perda permanente. Stirner expressa-o com toda a clareza num texto posterior, afirmando que os «nomes não o nomeiam», pois «o único é uma palavra: uma palavra deveria dar qualquer coisa sobre que pensar, deveria ter um conteúdo de pensamento. Mas o único é uma palavra sem pensamento, nem conteúdo de pensamento»⁸⁵.

Não se veja aqui uma mística do indizível, de algo que retira ao eu valor do facto de ser «invisível». É exactamente o contrário. Já está tudo aí, vive-se quando se está a escrever ou a ler, mas o gozo da vida está obstaculizado, a energia que quer fluir livremente é explorada, canalizada, etc. Na escrita de Stirner sente-se os vórtices que embatem na parede dos conceitos, nos muros de palavras, nos ecrãs. A maré viva da vida subiu até chegar à borda do copo histórico. É por isso que não existem conceitos «interessantes», mesmo os mais radicais são provisórios e, na maioria dos casos, desencaminhadores. É o caso do conceito de «singularidade» de Gilles Deleuze, que foi um leitor atento do «grande livro» de Stirner, considerando-o um livro de viragem da metafísica⁸⁶. Tudo indica que o conceito de singularidade é o «único» corrigido filosoficamente. Com a singularidade, Deleuze procura escapar à oposição entre indivíduo e grupo: «A singularidade é simultaneamente diferente do 'individual' e do 'universal'»⁸⁷. É a partir da *Logique du Sens* que este conceito ganha preeminência, um peso acrescente. Justamente no capítulo sobre a singularidade, Deleuze cita Stirner: «Humanos ou divinos, como dirá Stirner, são sem dúvida os mesmos predicados, pertençam analiticamente ao ser divino, ou estejam sinteticamente ligados à forma humana. Enquanto o sentido for postulado como originário e predicável, importa pouco saber se é um sentido divino que o homem esqueceu ou então um sentido humano alienado em Deus.»⁸⁸ Deleuze parece privilegiar o trabalho de demolição feito por Stirner, mas tudo permite dizer que «singularidade» é um avatar do «único», sem o seu *pathos* e, mais ainda, sem o seu escândalo. A partir deste conceito, Deleuze vai inventar uma série de outros, como é o caso do «corpo sem órgãos»: «Trata-se de fazer um corpo sem órgãos, no ponto onde passam as intensidades, e fazer com que não exista nem eu nem outro, não em nome de uma generalidade mais elevada, de uma maior extensão, mas em virtude de singularidades que já se pode dizer serem pessoais, e de intensidades que já não se pode dizer serem extensivas.»⁸⁹ A solução deleuziana parece fazer do «único» uma certa potência de ligação, sempre provisória e onde a individuação já não tem a fronteira no indivíduo, mas no poder de reunião de uma figura. Trata-se de uma interessante variação do «único»⁹⁰, que parece resolver a

dificuldade de identificá-lo com o indivíduo. Mas não é difícil imaginar que pudesse servir de conteúdo para o «único», essa «palavra vazia de pensamento».

Acima de tudo porque o que está em causa é o destino da carne comum. É por isso que o *Único* é uma lâmina de duplo gume: recolhe da vida em carne a potência que sempre resistiu às palavras, ao simbólico, para fazer vergar a escrita filosófica; e, ao mesmo tempo, forja armas para atacar a maquinaria e os automatismos que a teologia e filosofia instauraram historicamente e que continuam a sublimar. A destruição que procura é basicamente a do simulacro que envolve a existência e que faz passar por «real» uma vida invivível, ou que a promete para o futuro. Aquilo para que o «único» aponta, existiu desde sempre, mas até à modernidade só os déspotas e os tiranos o poderiam gozar. Depois da «morte de Deus», Stirner nega-se a continuar a esperar. Daí a intensidade brutal da sua escrita, que não aceita qualquer paragem, e muito menos a espera: «Se achares que o teu valor é nada antes de te tornares 'homem', então terás de esperar até ao dia do Juízo, até àquele dia em que o homem ou a humanidade terá alcançado a perfeição. Mas como vais certamente morrer antes, onde é que fica o prémio da vitória?» (104) Tudo está em tomar a história aos «avessos», como ele refere. O que sempre se procurou, o que sempre esteve prometido em troca de esperas e de sacrifícios, já está aí. Em vez de apontar para o futuro, a história terá de se voltar para o presente, e decidir-se.

A metafísica continua a lançar a história para o futuro, ao mesmo tempo que recobre o real de uma fina película de palavras, conceitos e programas, criando uma rede que tudo entorpece. Stirner combate para «defender a pele» (cf. 122), para a deixar respirar, e encontra a pele cinzenta e ressequida da filosofia. Daí que o caminho para o «único» passe por um combate de pele contra pele. Stirner escreve como que para desfazer o cerco que a história fez ao «único», traçando um círculo que acaba por envolvê-la, a ponto de começar a delirar, a dizer o impossível. O «único», esse monstro histórico que foi fechado no labirinto do real, torna-se ele próprio no labirinto onde se movem os construtores, os monarcas micénicos, os Teseus e as Arianes, que fugindo dele mais não fazem do que cair nas suas mãos. É esse o fim da história, terminando com ela a liberdade concedida, para começar a liberdade livre entrevista pelo vagabundo metafísico que foi Stirner, ao qual rapidamente se juntará Rimbaud, e alguns outros. Tinha razão Breton quando escreveu que Stirner é a encarnação do «homem livre na terra livre»⁹¹.

Notas

- 1 É a John Henry MacKay que se deve a primeira biografia de Stirner, que ainda hoje faz data. A inexistência de informações sobre Stirner levou-o a fazer inúmeras consultas àqueles que o tinham conhecido e ainda estavam vivos. Tendo descoberto que Marie Dänhardt estava viva, com residência em Londres, dirigiu-se-lhe para obter dados em primeiro sobre o homem Stirner. Esforços baldados, Marie Dänhardt nem queria ouvir falar em Stirner, tendo-se limitado a responder sumariamente a um questionário enviado por MacKay. Cf. questionário de John MacKay à segunda mulher de Stirner, Marie Dänhardt, in Bernd Laska, «John Henry Mackays Stirner-Archiv in Moskau» (<http://www.lsr-projekt.de/mackay.html>).
- 2 Sobre o parecer da Königlich-Sächsische Kreis Direktion, Cf. «Acompañamiento a la lectura de Stirner», in Roberto Calasso (1991), *Los Cuarenta y Nueve Escalones*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 301.
- 3 Não é absurdo pensar que o Ministro tenha visto algumas vantagens políticas na crítica cerrada que Stirner faz ao liberalismo e ao comunismo, numa situação em que o liberalismo procurava dar os primeiros passos na Alemanha. Neste sentido, o *Único* é claramente excêntrico em relação às questões políticas que antecederam a revolução de 1848, colocando-se num outro espaço político que não o do Estado.
- 4 Na pergunta 21 do questionário enviado a Marie Dänhardt, MacKay pergunta-lhe se Stirner teria alguma vez dado a entender que o «seu trabalho seria uma sátira». Não deixa de ser estranho que o maior defensor de Stirner coloque esta hipótese, como se as teses mais radicais do *Único* fossem insustentáveis. Não é impossível que o *Único* seja uma enorme paródia da metafísica ocidental. Aliás, sabe-se que Stirner considerava a «comédia» como forma de dissolução das cristalizações do «real». Quando a comédia se torna dominante, então só a ironia e a paródia têm verdadeira eficácia.
- 5 Cf. Allan Antliff em *Anarchist Modernism: Art, Politics, and the First American Avant-Garde*, Chicago University Press (2001). Trata-se de um importante livro sobre o anarquismo literário, fornecendo excelentes pistas sobre a influência de Stirner nos primeiros vanguardistas, e acima de tudo nos dadaístas.
- 6 Referido por Roberto Calasso (2001), *A Literatura e os Deuses*, Lisboa, Gótica, 2003, p. 87.
- 7 Roberto Calasso (2001), Op. ult. cit., p. 86.
- 8 F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus* (1873).
- 9 Tanto para Stirner como para Nietzsche «Deus tinha morrido», mas Nietzsche tinha o «hiper-homem» (*Übermensch*) para ocupar o seu lugar.
- 10 Essa já era a tese de Marx n' *A Ideologia Alemã*, mas foi afirmada com força por Karl Löwith no seu livro *Von Hegel zu Nietzsche* de 1941. Cf. Karl Löwith. *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 134 e ss. Encontra-se a mesma tese do importante livro de David McLellan de 1969, *The Young Hegelians & Karl Marx*, Palgrave Macmillan, que inclui um bizarro capítulo sobre as relações entre Marx e Stirner.

- 11 O que implica que toda a filosofia pós-hegeliana, na medida em que se pretende afirmar filosoficamente, esteja definida pela imagem terminal que Hegel lhe deu. É esta a tese de Alexandre Kojève que sustenta que «o Sistema do Saber hegeliano demonstra (*dé-montre*) que nenhuma filosofia posterior à data da sua redacção o pode 'ultrapassar' pois este Sistema mostra que integra em si mesmo todas as filosofias 'possíveis'». Cf. *Essai d'Une Histoire Raisonné de la Philosophie Païenne*, Vol. I, Paris. Gallimard, 1968, p. 13.
- 12 Na verdade, boa parte deste processo de convergência está a ocorrer através da técnica digital, que se inscreve no «real» de maneira a integrá-lo dentro do espaço da técnica contemporânea. Esta tendência torna-se clara com Norbert Wiener, o fundador da cibernética. O espaço de controlo vai aumentando em forma de espiral à medida que através do *feedback* as respostas do ambiente vão sendo codificadas.
- 13 É interessante verificar que esta estrutura formal é usada por Stéphane Mallarmé no seu famoso poema «*Coup de Dè*, jamais n'aboliras l'hasard», que começa e termina com esse enigmático *coup de dè*, criando um círculo arbitrário e fatal entrando em novas relações, fora das cristalizações históricas, ou seja, dos «lances» que se afirmavam como «únicos» para melhor eliminar as forças que os determinam.
- 14 Max Stirner (1842), «Das unwahre Prinzip unserer Erziehung, oder: Humanismus und Realismus». Cf. «Le faux principe de notre éducation», in Marx Stirner, *L'Unique et Sa Propriété et autres écrits*, Lausanne, L'Âge de l'Homme, 1972, p. 29. Trata-se de um ensaio publicado na *Rheinischen Zeitung*, 10, Abril 1842, de que Bruno Bauer e Karl Marx eram os redactores. Diz-se que este texto foi encomendado por Marx a Stirner. Sob vários pseudónimos, Stirner colaborou com frequência nesta revista. Em Outubro desse ano, Marx passa a director, e Stirner ainda publica mais dois textos, nomeadamente um longo ensaio sobre a censura.
- 15 Baumgartner foi o aluno favorito de Nietzsche durante o período como professor de filologia em Basileia. Na sequência de uma enorme polémica sobre se Nietzsche teria lido Stirner, originada por Eduard von Hartmann, que o acusava de plágio puro e simples, seguiram-se investigações que chegaram até Baumgartner, que afirma ter requisitado o livro a conselho de Nietzsche. Para uma análise deste assunto Cf. Rüdiger Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2001, pp. 132.
- 16 A tese de que a civilização implicou a passagem de uma obediência imposta pela violência para um controlo imposto pelo próprio que, assim, interioriza poder, é bem analisada por Norbert Elias no seu estudo monumental sobre o «Processo Civilizacional». Cf. Elias, Norbert (1939), *History of Manners* [Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes], New York, Pantheon, 1978. Também Nietzsche, na mesma linha e no livro *Genealogia da moral*, descreve a origem da «consciência moral» como efeito de uma memória de dor inscrita no corpo.
- 17 É ininteressante verificar que nos anos sessenta do século xx, Bataille virá propor uma noção de consumo muito próxima da de Stirner, distinguindo entre consumo produtivo e consumo improdutivo, ou de puro gasto. Diz Bataille: «A vida humana, distinta da sua existência jurídica [...], não pode ficar de modo nenhum limitada aos sistemas que as concepções racionais lhe atribuem. O imenso trabalho de abandono, de profusão e de tempestade que

- a constitui só poderia ser expresso dizendo que a vida humana só começa com a quebra de tais sistemas.» Cf. Georges Bataille (1967), *La Part Maudite, précédé de «La Notion de Dépense»*, Paris, Minuit, p. 43. A presença de Stirner é evidente, mas com uma diferença essencial: o herói stirneriano não aceitaria a oposição entre orgiástico ou extático e o racionalismo. Ele rege-se pela «sua» razão...
- 18 Kuno Fischer, *Moderne Sophiste in Die Epigonen IX*, 1847, p. 152 (cit. Robert Calasso, «Acompañamiento a la lectura de Stirner», Op. cit. p. 317).
 - 19 Jacques Derrida (1993), *Spéctres de Marx*, Paris, Galilée, pp. 196-97.
 - 20 Jacques Derrida, Op. ult. cit, p. 209.
 - 21 Jacques Derrida, Op. ult. cit, p. 255.
 - 22 Karl Marx & Frederick Engels, *The German Ideology*, Progress Publishers, Moscovo, 1968, p. 171.
 - 23 Este esquema acabará por ser canonizado com a separação entre superestrutura e infra-estrutura, sendo a última «real» e a primeira «ideológica».
 - 24 Na sua crítica dos espectros Stirner constrói uma crítica da psicagogia política, que antecipa a de Freud, mas também todos os sistemas de coacção psicológica que se foram implantando desde o século XIX, o behaviorismo, as teses de Pavlov, a lavagem cerebral, a adição, etc. Este aspecto foi sublinhado, de forma pioneira, por Oskar Panizza num ensaio de 1895. Cf. Oskar Panizza (1895), «Der Illusionismus und Die Rettung der Persönlichkeit. Skizze einer Weltanschauung» (<http://www.wolfgang-rieger.de/OnlineTexte/Panizza/Illusionismus.htm>)
 - 25 Marx fará do conceito de «exploração» o eixo para articular o tempo formal do salário e o tempo não-pago, que denomina como mais-valia. Esta formulação é similar à de Stirner, com uma diferença essencial. Para o autor do *Único*, não é o tempo não-pago do trabalho que é o essencial, mas o do excesso do gozo sobre qualquer salário, por muito elevado que fosse. A mais-valia do capitalista é uma «apropriação» da valia do «único».
 - 26 Cf. Guy Debord (1967), *A Sociedade do Espectáculo* [*La Société du Spectacle*], Lisboa, Afrodite, 1972, § 12.
 - 27 Guy Debord, Op. ult. cit., § 78.
 - 28 Max Stirner: «A propos de la Trompette du Jugement dernier» (1841), in Diederik Dettmeijer (org), *Max Stirner: Études et Documents, L'Âge de l'Homme*, Lausanne, 1979, p. 24.
 - 29 Michel Foucault fez da análise dos usos do corpo um dos motivos essenciais da crítica da biopolítica moderna. Não há prova provada de que Foucault tenha sido leitor de Stirner, mas é evidente a similitude da sua crítica da modernidade e as teses stirnerianas. Sobre este assunto, ver Saul Newman (2003), «Stirner and Foucault: Toward a Post-Kantian Freedom», in *POSTMODERN CULTURE*, Vol. 13, N.º 2 (<http://www.iath.virginia.edu/pmc/text-only/issue.103/13.2newman.txt>).
 - 30 Vale a pena ler a passagem completa: «Ali, à minha frente, está uma rapariga que talvez já há dez anos submete a alma a violentos sacrifícios. Sobre a figura voluptuosa inclina-se uma cabeça cansada de morte, e as faces pálidas denunciam a lenta agonia da sua juventude. Pobre mulher, quantas vezes as paixões não terão batido à porta do teu coração e a força da juventude reclamado os seus direitos! Quando a tua cabeça se virava e revirava nas almofadas, como a natureza desperta estremecia nos teus membros, como o sangue te enchia as veias,

como as fantasias ardentes lançavam o brilho da volúpia nos teus olhos! Mas, nessa altura, aparecia-te o espectro da alma e da sua santidade. Assustavas-te, punhas as mãos, o teu olhar sofredor voltava-se para cima, e tu... rezavas. Calavam-se as tempestades da natureza, a calma descia sobre o oceano dos teus desejos. Pouco a pouco caíam as pálpebras cansadas sobre a vida que se apagava debaixo delas, os membros túrgidos perdiam lentamente a tensão, no coração apaziguavam-se as vagas tumultuosas, as mãos postas pousavam, sem força, no peito dócil, ouvia-se ainda um último suspiro, e... *a alma estava tranquila*. Adormecias, e despertavas de manhã para novas lutas e para novas... orações. Agora, o hábito da renúncia arrefece o calor do teu desejo e as rosas da tua juventude empalidecem na... anemia da tua beatitude. A alma está salva, que importa se o corpo morre? Ó, Lais, ó Ninon, como vocês fizeram bem em desprezar esta anémica virtude! Mais vale a luz livre de uma *grisette* que mil virgens que a virtude fez cinzentas!» (55)

- 31 As análises de Stirner sobre os efeitos do spectral parecem antecipar a teoria das perversões desenvolvida por Sigmund Freud. Sabe-se que Freud leu atentamente a «filosofia do inconsciente», publicada por Eduard von Hartmann em 1869. Hartmann, bom conhecedor de Stirner, será fortemente criticado por Nietzsche na sua *Segunda Intempestiva*. Será este o principal argumento de Hartmann para acusar Nietzsche de plágio, pois, como o seu livro continha largas análises sobre Stirner, isso seria sinal bastante de que Nietzsche não pudera deixar de conhecer as posições stirnerianas.
- 32 No *Zarathustra*, Nietzsche definirá Deus como «Grande espectro». A questão dos espectros está omnipresente neste livro. Em geral, a relação de Nietzsche com os fantasmas é puramente negativa, embora mais matizada do que em Stirner. No «espírito de gravidade» pode ler-se: «Uns, apaixonados por múmias, outros por fantasmas; e tanto uns como outros igualmente inimigos de tudo o que seja carne e sangue. Oh, como uns e outros me desagradam! Pois, eu amo o sangue.» Cf. Friedrich Nietzsche (1886), *Assim falava Zarathustra*, in Obras Escolhidas de Nietzsche, Vol. IV, trad. de Paulo Osório de Castro, Lisboa, Relógio d'Água, 1998, p. 226.
- 33 Num texto de 1766, intitulado «Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik» [Sonhos de um visionário explicados através dos sonhos da metafísica], pertencente ao chamado período pré-crítico, Kant elabora uma crítica de Emmanuel Swedenborg, mostrando que os «fantasmas» se devem a um desdobramento, de tal modo que as imagens produzidas pelo espírito aparecem como entidades autónomas. Os fantasmas devem-se a um desencaminhamento metafísico. Para Stirner, pelo contrário, a metafísica é na sua raiz produtora de espectros. Avital Ronell reforça esta ideia, sustentando que «As nossas 'drogas' põem a descoberto uma estrutura implícita que foi considerada como sendo mais uma extensão tecnológica entre outras, uma batalha legal ou uma forma de aberração cultural.» Unicamente classificáveis no plural (drogas: um plural singular), foi apesar de tudo esperado que elas tivessem lugar numa economia restrita. E se as «drogas designassem apenas um modo especial de dependência ou a estrutura que está, filosófica e metafisicamente, na base da nossa cultura?». Cf. Avital Ronell (1992), *Crack Wars. Literature, Addiction, Mania*, Lincoln, University of Nebraska Press, p. 42.

-
- 34 Quase na mesma altura, também Büchner na peça *Dantons Tod* (1835) afirma algo de semelhante sobre o poder mortífero das teorias: «Estes infelizes, os seus carrascos e a guilhotina são os vossos discursos tornados vivos. Os vossos sistemas são construídos como Bajazet construiu as suas pirâmides, com cabeças de homens.» Cf. Georg Buchner, *Dantons Tod/La Mort de Danton*, ed. bilingue, Paris, Flammarion, 1972, p. 168.
- 35 John Carroll considera que Stirner antecipou a noção de «super-ego» de Freud enquanto instância de interiorização da autoridade do pai, bem como a noção adorniana de «personalidade autoritária», muito mais pertinente que a noção do poder como coerção externa. Cf. John Carroll (1974), *Break-Out from the Crystal Palace. The Anarcho-Psychological Critique: Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- 36 A noção de «mais-valia», que constituirá um conceito-chave do marxismo, é apresentada sem ambiguidades no *Único*. David McLellan, um marxista sem quaisquer simpatias por Stirner, reconhece que este se antecipou a Marx sobre a questão da «mais-valia». Cf. David McLellan (1969), *The Young hegelians and Karl Marx*, Londres, MacMillan, p. 153.
- 37 Max Stirner, «Réponses a Feuerbach, Széligá, Hess», in *L'Unique et sa propriété et Autres Écrits*, Lausanne, L'âge de l'Homme, 1972, pp. 415-416.
- 38 Citado por Ann-Louise Shapiro (1996), «Crime and Culture: The 'Problem' of the Female Criminal», in *Breaking the Codes: Female Criminality in Fin-de-Siècle Paris*, Stanford University Press, p. 28.
- 39 É verdade que os conservadores nunca se sentiram confortáveis com esta divisão, exigindo moralidade na vida e na literatura. Os processos judiciais contra Baudelaire, Flaubert, Lawrence, Joyce e muitos outros, comprovam-no e mostram que em torno desta divisão se joga algo de essencial.
- 40 Friedrich Nietzsche, *Carta a Jacob Burckhardt* (Turim, 6 de Janeiro de 1889).
- 41 Henri Chambige era um jovem literato que com 22 anos matou Mme Grille, casada, com 30 anos, sua amante. pretextando que se tratava de uma pacto literário de duplo suicídio. Cf. Ann Louise Shapiro, Op. ul. cit., p. 27.
- 42 Friedrich Nietzsche (1886), «Do pálido criminoso», in *Assim falou Zaratustra*. Lisboa, Relógio d'Água, 1996, vol. IV, pp. 42-43.
- 43 Stirner esclarece: «Não é difícil dizer, em poucas palavras, o que seja um monstro inumano: é um homem que não corresponde ao *conceito* de homem, tal como o inumano é aquela forma do humano que não se adequa ao *conceito* do humano. [...] Mais: durante todos esses séculos só houve *monstros inumanos*. Que indivíduo poderia ter correspondido ao seu conceito? O cristianismo só conhece um homem, e esse — Cristo — é desde logo, em sentido inverso, inumano, um homem sobre-humano, um 'deus'. O homem *real* é apenas... o homem inumano.» (142)
- 44 Karl Marx & F. Engels, *The German Ideology*, Op. cit., p. 382.
- 45 Há enormes similitudes entre esta saída para o problema do crime e a teoria nietzschiana do «eterno retorno».
- 46 Nietzsche, citado por Pierre Klossowski (1969), *Nietzsche et le Cercle Vicieux*, Paris, Mercure de France, p. 316.

- 47 Aliás, toda uma tendência do romantismo acolheu a religião, mas à custa de fazer dela algo basicamente estético. Os exemplos são inúmeros. Valha por todos o de Chateaubriand e do seu influente *Génie du Christianisme* (1802).
- 48 Stéphane Mallarmé (1894), «La Musique et les Lettres», in *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1945, p. 656.
- 49 Cf. Christopher Innes (1999), «Modernism in drama», in Michael Levenson (ed.), *The Cambridge Companion to Modernism*, Cambridge University Press, 1999, pp. 131-132.
- 50 Em *Finnegan's Wake*, apesar de muito elíptico, a sua presença é inequívoca, aparecendo como o «criniman» que é «Obnoximost posthumust!» e «With his unique hornbook and his prince of the apauper's pride, blundering all over the two worlds!» Cf. James Joyce, *Finnegan's Wake*, Part: 3 Episode: 12, p. 416. Para uma visão de conjunto das relações entre Joyce e o «egoísmo», cf. Jean-Michel Rabaté (2000), *James Joyce and the Politics of Egoism*, Cambridge University Press.
- 51 Cf. Allan Antliff (2002), «Egoist cyborgs», in Bruce Grenville (ed.), *The Uncanny: Experiments in Cyborg Culture*, Vancouver Art Gallery/Arsenal Pulp Press, 2001, pp. 111-114.
- 52 Marcel Duchamp, «L'artiste doit-il aller à l'université?», in Michel Sanouillet (org.), *Duchamp du Signe*, Paris, Flammarion, 1975, p. 238.
- 53 A feminista Dora Marsden, também ela uma stirneriana, mudou o nome da revista *New Free Woman* para *The Egoist*, no qual participaram Joyce, Lewis, Pound entre outros.
- 54 Leitor de sempre de Stirner, Picabia defende exactamente o contrário: a estética é que deve ser destruída pelos artistas. Cf. Maria Lluisa Borràs, que põe em confronto dois textos de Picabia e Stirner. Diz o primeiro: *La 'Peintocratie'. système des peintres modernes, corporation où l'individu doit avant tout se considérer comme membre de la petite société à laquelle il appartient et se plier sans réserve à son esprit, l'esprit du corps, comme devant une autorité sans limites*; e Stirner: *La 'Castocratie' (je nomme ainsi la royauté absolue, le système des rois antérieurs à la Révolution) ne subordonne l'individu qu'à de petites monarchies... Partout, l'individu devait avant tout se considérer comme membre de la petite société à laquelle il appartenait, et se plier sans réserve à son esprit, l'esprit du corps, comme devant une autorité sans limites*. Cf. Maria Lluisa Borràs (2003), «Juegos dada a los setenta años», in ARTE Y PARTE, n.º 43, p. 40.
- 55 Picabia citado por William A. Caudfield (1979), *Francis Picabia: His Art, Life and Times*, Princeton University Press, p. 51.
- 56 Referido por Allan Antliff (2002), «Max Stirner and the Politics of Marcel Duchamp's Ready-Mades» (texto poligrafado).
- 57 Francis Naumann coloca a hipótese de que terá sido na viagem a Munique de 1912 que Duchamp leu o livro de Stirner. Francis M. Nauman (1996), «Marcel Duchamp: A reconciliation of opposites», in Kuenzi & Naumann (orgs.), *Marcel Duchamp: Artist of the Century*, Mass., MIT Press, pp. 28-29.
- 58 Jean-Jacques Lebel, «Avec Marcel, LHOOQ», in CHIMERES, 5/6, 1988, p. 21.
- 59 O termo *Armut* é essencial na estratégia de Stirner, aparecendo inúmeras vezes no livro como «pauperismo», «reino da pobreza» (*Reichen die Armut*), assentando na necessidade de superar a pobreza (*a fordert Ibr, daß sie die Armut aufbeben sollen*). É um conceito essencial, que tem a ver não apenas com a pobreza «material», mas com o estado de indigência em

- que todos se encontram na época pós-teológica. Cf. Max Stirner, *Die Einzige und seine Eigenum*, Stuttgart, Reclam-Ausgabe, 1991.
- 60 Johann Wolfgang von Goethe (1806), «Vanitas! Vanitatum Vanitas!». Neste poema, Goethe vai mostrando que qualquer coisa a que nos agarremos — dinheiro, mulheres, fama, guerra, etc. — tem o efeito de nos levar à perdição, concluindo que, se não nos fundarmos em nada, podemos «ter o mundo» e «absorvê-lo alegremente». Goethe, que tão violento foi com os «excessos» de Kleist, como receberia este discípulo tardio?
- 61 Sobre esta descoberta, cf. Maja Parerga: «Max Stirner — ein Philosoph! Max Stirner — ein Poet?», in *ESPERO. Forum für libertäre Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung*, N.º 6/7, 1996, pp.10-12.
- 62 Trata-se de uma crítica a Kuno Fischer, que excomungara *ex cathedra* Max Stirner.
- 63 Alguns autores vão ao ponto de considerar que a força do livro se deve basicamente a uma estratégia poética encapsulada num argumento pseudo-filosófico. É o caso de Hans G. Helms, autor marxista muito crítico de Stirner que, num livro de 1960 sobre a «ideologia da sociedade anónima», procurará mostrar que o «stirnerianismo» estaria na origem do nazismo. Os dados que apresenta são praticamente nulos, baseando-se em suposições que têm tanto valor como aquelas que queriam fazer de Nietzsche o ideólogo do nazismo. Sobre a estratégia de sedução stirneriana, Helms cita Kronenberg, um crítico de Stirner de finais do século XIX: «Stirner... é um espírito poético que expõe frequentemente teses surpreendentes em forma poética, que transforma em apoteose solene ou em ditirambo uma afirmação ou uma prova, em lamento poético ou elegia em prosa uma refutação. Em certos momentos não é raro a sua linguagem atingir então um elevado *elan* poético, e bastaria usar o verso para que a sua linguagem tivesse a forma de um poema.» Cf. Hans G. Helms, «Marx Stirner: le langage de l'idéologie», in Diederik Dettmeijer (org.), *Max Stirner: Études et Documents*, Lausanne, L'Âge de l'Homme, 1979, p. 134. Para Helms a capacidade poética de Stirner torna-o ainda mais perigoso, não se dando conta de que não se trata de um subterfúgio, sendo inerente à própria coisa tratada no livro.
- 64 Max Stirner (1842), «Art et religion», in M. Stirner, *L'Unique et sa propriété et Autres Écrits*, Lausanne, L'âge de l'Homme, 1972, p. 45.
- 65 Max Stirner, Op. ult. cit., p. 46.
- 66 Max Stirner, Op. ult. cit., p. 46.
- 67 Max Stirner, Op. ult. cit., p. 47.
- 68 Max Stirner, Op. ult. cit., p. 50.
- 69 Max Stirner, Op. ult. cit., pp. 47-48.
- 70 Max Stirner, Op. ult. cit., p. 50.
- 71 Max Stirner, Op. ult. cit., p. 50.
- 72 Max Stirner, Op. ult. cit., p. 51.
- 73 Max Stirner, Op. ult. cit., p. 51.
- 74 Cf. Max Stirner, Op. ult. cit., p. 52.
- 75 Max Stirner, Op. ult. cit., p. 53.
- 76 Não se deve confundir a negatividade stirneriana com o niilismo. Mesmo a morte de Deus é referida ironicamente, ou seja, uma imagem perdeu força e revela-se como imagem. E é

tudo. Aliás, não existe em Stirner nenhum problema sobre os fundamentos, dramatizado por Nietzsche a um ponto inaceitável. Para Stirner não está em causa o nada, mas o vazio, como forma de atacar a aparente plenitude do presente. Não há um problema de falta de fundamento, apenas a necessidade de esvaziar, provisoriamente, a falsa plenitude do real.

- 77 Max Stirner, Op. ult. cit., p. 51.
- 78 Marc Décimo (2003), *La Bibliothèque de Marcel Duchamp, peut-être*, Paris, les Presses du Réel, p. 149.
- 79 Francis M. Naumann, Op. ult. cit., p. 38, n.º 16.
- 80 Esta nova medida é depois utilizada noutras obras, como será o caso do *Grand Verre* e de *Tu m'*.
- 81 Cf. Marcel Duchamp (1996), *Engenheiro do tempo Perdido* (Entrevistas com Pierre Cabanne), Lisboa, Assírio & Alvim, 1990, p. 58.
- 82 Marcel Duchamp citado por Francis M. Naumann, Op. ult. cit., p. 30.
- 83 Francis M. Naumann, Op. ult. cit., p. 21.
- 84 Alain Jouffroy (1997), *De l'Individualisme Révolutionnaire*, Paris, Gallimard, p. 48.
- 85 Pouco depois da saída do *Único*, Stirner responde às diversas críticas, centrando-se muito especificamente sobre a natureza do «único». Cf. Marx Stirner, «Réponses à Feuerbach, Szeliga, Hess», in M. Stirner, *L'Unique et sa propriété et Autres Écrits*, Lausanne, L'âge de l'Homme, 1972, p. 402. Esta ideia já estava bem expressa no livro: «Nem eu nem tu somos dizíveis: somos *inefáveis*, porque só os *pensamentos* são dizíveis e consistem nesse serem ditos.» (244)
- 86 Gilles Deleuze (1962), *Nietzsche e a Filosofia*, Porto, Rés Editora, p. 173.
- 87 Gilles Deleuze (1993), «Lettre-preface à Clet-Martin», in *Deux Régimes de Fous. Textes et Entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, p. 339.
- 88 Gilles Deleuze (1969), *Logique du Sens*, Paris, Minuit, p. 130.
- 89 Gilles Deleuze & Félix Guattari (1980), *Milles Plateaux*, Paris, Minuit, p. 193.
- 90 Que foi sofrendo muitas. William L. McBride argumenta que o «pour-soi» de Sartre que tem os atributos de «autonomia absoluta, pertença perpétua e perpétua apropriação» é um avatar do «Único». Cf. William L. McBride (1996), *Existentialist Ontology and Human Consciousness*, Garland Publishing, p. 323.
- 91 André Breton, in Prefácio a *Le Voleur* (1898), de Georges Darien.