

CONSIDERAÇÕES STIRNERIANAS PARA UMA DESOBEDIÊNCIA ÉTICO-JURÍDICA DA PERSONALIDADE

José Manuel de Sacadura Rocha *

RESUMO

Trata-se de considerar a desconstrução do sujeito para uma redefinição ético-jurídica da personalidade. Com base nas considerações de Max Stirner – “O Único e a sua Propriedade” -, o estudo discute as formas de violência institucionalizadas sobre o indivíduo e o esvaziamento da noção de liberdade em vistas da razão de Estado. Propõe uma condição ético-anárquica para a reconstrução de um sujeito único cuja opção pela convivência sejam a decência desobediente.

Palavras-chave: *Anarquismo e Ética. Liberdade e Individualidade. Desobediência e Decência. Direito subjetivo.*

ABSTRACT

It is a question of considering the destruction of the citizen for an ethical-legal redefinition of the personality. On the basis of the considerations of Max Stirner - “The Ego and its Own” -, the study argues about the forms of violence institutionalized on the individual and the emptying of the notion of freedom in sights of the reason of State. It considers an ethical-anarchical condition for the reconstruction of a sale citizen whose option for the living-with is the disobedient decency.

Keywords: *Anarchism and Ethics. Freedom and Individuality. Disobedience and Decency. Subjective law.*

* Mestre e Doutorando pela PUC-sp. Professor do Curso de Direito em Filosofia do Direito e do Estado e Sociologia Jurídica. Autor do Livro “Fundamentos e Fronteiras da Sociologia Jurídica” - São Paulo: Juarez, 2005. E-mail: jsacadura@ultrarapida.com.br

1 Michel Foucault diz que “é preciso, pois, fingir não saber quem se refletirá no fundo do espelho e interrogar esse reflexo ao nível de sua existência” (1985:25). Cada indivíduo não se reconhece na imagem que vê; só que deve fazer isto deliberadamente. É a forma de desconstruir o saber, o saber sobre si mesmo e a partir deste vácuo preencher-se de novas imagens, valores e conceitos. A possibilidade de uma vida nova pressupõe não “confiar” naquele reflexo de si mesmo, ao contrário, imaginar uma construção de “volta zero” (Khun) para reintegrar aquela imagem. Neste sentido que Stirner parece conferir à arte o instrumento capaz de inverter o jogo do conhecimento de uma vida nova, na medida em que esse reflexo pode ganhar autonomia e exteriorizar-se a ponto de proporcionar a nova experiência de reconstrução do “real”, “abolindo a opacidade da existência”. José Bragança de Miranda, em seu opúsculo à obra de Stirner, “o Único e a sua propriedade”, diz, então, que “o modelo de que se serve (Stirner) é, como seria de esperar, o do espelho” (2004:324). Em outro lugar, o eminente professor português afirma que “...Stirner coloca-se por detrás do espelho, e os riscos que traça surgem como frases hesitantes na superfície vaga e imensa” (2004:312).

O “espelho” é, pois, central a este estudo. O não se reconhecer no reflexo obriga a uma reconstrução mediante a desconstrução do Ser. O que não obriga, necessariamente, e como ponto de partida, a desconsiderar essa mesma vida e seus personagens sociais. O “espelho”, neste sentido, está ali apenas invertendo as trilhas em que cada indivíduo deve reconstruir sua existência, obedecendo às imanências que se produzem para uma vida nova saindo daquele reflexo, da reflexão daquele reflexo. O “espelho” pode ser ele mesmo, pode ser o outro, pode ser o todo. De qualquer forma, a vontade e a potência de querer ser um novo Ser, ter um outro Eu, obriga a uma desobediência limitada pelos parâmetros éticos e estéticos determinados, ainda que historicamente, por um certo olhar de comportamento médio social. O “espelho” pode impulsionar a desconstrução, se houver vontade potencial para tal, mas não pode ser responsável pela construção para além da tolerância sociopolítica existente.

Neste sentido, em largo sentido, a possibilidade verdadeira de se autonomizar a arte, e o artista de si mesmo, como elementos do todo, parte de uma situação-problema

existencial dentro de realidades e saberes conhecidos. Daí para frente, o trilhar dos caminhos da desconstrução rumo a uma existência menos supérflua, menos medíocre, menos “lobotomizada”, precisa ser encarada como uma epopéia pela moral e ética desperdiçadas pelo gênero humano, principalmente ao longo de toda a modernidade até o presente. A arte empresta a possibilidade de uma estética verdadeiramente nova se, de início, colocar as potências de “autoreconstrução” a serviço de comportamentos oriundos de opções existenciais por liberdade e vida. Na medida em que essas opções terão que ser consagradas socialmente – meio a um grupo determinado de outros indivíduos, estratégias de vida ainda coletivas -, os limites da arte que clama por estética própria estão dados nas cercanias dessa convivência.

No fundo, algo além disto, precisa ultrapassar o próprio “espelho”, traspassá-lo. Uma outra parte deste estudo está situada “atrás do espelho”, lá onde nem a imagem refletida me serve mais de reflexão, e onde a autonomia da arte se exteriorizou a ponto de que a “volta zero” é mesmo o vácuo abismal do universo. Por “detrás do espelho” requer o rito de passagem das coisas éticas deste mundo para uma estética onde o compromisso da arte de viver seja em absoluto a liberdade e a vida – vida boa, para além das minhas necessidades, segundo as minhas capacidades (Marx). Aqui, agora os limites impostos pelas cercanias sociopolíticas coletivas se dissolveram em mim e posso alvorecer meus dons do alto de minha integridade, mas e somente assim, ancorado em minha pessoal decência que me dá superioridade acima da mediocridade do mundo. Ou em outras palavras, existe um caminho e atributos a serem conquistados até o limiar da absoluta independência estética de meu Ser: uma estética com ética que culmina com uma ética sem estética conhecida.

A pós-modernidade ou sobremodernidade, conforme Balandier, é onde o “paradoxo parece ser a única forma de qualquer coisa, a única condição imposta a todo ser” (1999:8). A ciência e os mecanismos de tecnologia binária crescentes aceleraram o conhecimento humano a paroxismos de saber inimagináveis há pouco mais de trinta anos. No entanto, estas técnicas e estes saberes que revolucionam diuturnamente as vidas dos indivíduos, não alcançaram mais segurança – também Bauman -, ou mais certeza do que os conhecimentos

de outrora, e não se ousa mais afirmar que o universo não tem mais mistérios. A sobremodernidade pode, de fato, pelo menos enquanto herança histórica da modernidade e ao nível das potencialidades individuais, resgatar valores e conceitos de uma filosofia inacabada, a do liberalismo burguês. Pode, por exemplo, resgatar do labirinto de incertezas e projetos abandonados: a “ética”, um valor; ou um sistema completo de vida, abrangente, o “anarquismo”. Este estudo se propõe a trabalhar com os dois e hodiernicamente, “juntá-los”: traçar paralelos e procurar zonas de confluência. Parte-se da idéia de que dentre os paradoxos de hoje talvez seja menos paradoxal fazê-lo em nome da vida e da liberdade.

Obviamente que, seja pelas vias do existencialismo inerente ao “espelho” ou ao libertário sentimento “atrás do espelho”, a discussão remete inexoravelmente ao Estado e ao direito, suas formas e suas capacidades. Aqui se propõe o conceito de “Desobediência da Ética da Personalidade”. Em outras palavras, a “ética” atravessa a opacidade do “espelho” e lá, “atrás” das convenções e dos hábitos, das certezas e das verdades, liberta-se para além dos limites sociopolíticos da existência coletiva. A “estética” liberta-se na “ética desobediente”, mas ainda uma certa “ética” muito especial.

2 A “Ética da Personalidade” também pode ser desobediente, e o faz sempre que a lei, o direito e o Estado se colocam a desfavor da opção existencial que o Ser fez ou enseja fazer. Mas a qualidade da “Desobediência da Ética da Personalidade” quando desobedece radicaliza em gênero e grau. A desobediência daquela trabalha com o “dever-ser”, portanto, ainda uma opção individual em nome do coletivo, vendo-se no “espelho” como o outro. A desobediência desta, porque quer, ousa pretender, ser “única”, descarta tenazmente o envolvimento da presunção “estética” do outro para ser absolutamente o Eu. O Eu, o único, para além da lei, do direito e do Estado, não por uma opção meramente de decência, mas para discutir essa mesma decência, para desconstruí-la e reinventá-la no mais absoluto e profundo isolamento do Ser. Como Bragança de Miranda diz, “a idéia de um “indivíduo” em luta contra o “sistema” é muito pouco stirneriana, tal como a idéia conexa de que essa luta teria de ser feita do ponto de vista estético. 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 atos deve-se à

sua intenção de desarranjá-lo” (idem:322). O compromisso existencial da “Ética da Personalidade” obriga a uma estética conseqüente, enquanto um dever ético pela decência que se responsabiliza pela liberdade e vida boa de todos, mesmo que para tanto tenha que repudiar e resistir na prática e reconstruir o sistema. A “Desobediência da Ética da Personalidade”, ao contrário, pessoalíssima, o que desconstrói visa somente a uma reinvenção do Eu sem responsabilidade especial sobre os meios e os fins coletivos.

Boaventura de Sousa Santos fala de duas “rupturas” na produção do conhecimento em tempos de pós-modernidade: uma contra a epistemologia tradicional, descartando os paradigmas cartesiano e newtoneano, e a outra contra o próprio saber produzido, a “ruptura da ruptura” capaz de preparar o próprio produtor de conhecimento para as armadilhas do “poder” na produção dos saberes. A “Ética da Desobediência da Personalidade” seria a primeira “ruptura” e a “Desobediência da Ética da Personalidade” a segunda. Neste sentido, necessariamente deve existir um elo de ligação entre os dois conceitos aqui apresentados. Não em absoluto uma simples continuidade, impossível como se presume. Mas um fio condutor que avance para além da névoa cega da instrumentalização e mecanização do homem, da sacração das utopias, das *doxas* religiosas, da “digitalização” do Ser. Uma outra crença deste estudo é que se, por um lado, a sobremodernidade pode ser a época da retomada de paradigmas sub-valorizados – ética e libertação -, por outro lado, dentro dos paradoxos inerentes a esta época, a complementação de um e de outro pode acalantar o espírito de muitos seres que não podem olvidar esquecer do próximo em sua ânsia de liberdade: talvez a “cola” seja precisamente uma “estética existencial decente”, honesta apenas consigo mesmo – é o que basta -, como se ao olhar aquela imagem refletida no “espelho”, ao invés de ficar cego (Saramago), se atravessa esse “espelho” e essa imagem para descobrir as possibilidades próprias de uma boa vida mesmo entre os homens, pelo menos os de olhar diferente dos objetos e das coisas da vida.

Prova desta possibilidade de “continuidade” está presente no próprio Bragança Miranda quando afirma: “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 dialética da servidão, quando a modernidade apenas a interiorizou dentro de cada

corpo, coisa ou máquina” (idem:305). Esta “dialética da servidão” precisa libertar-se do homem e este de todas as formas que lhe submetem a vida aqui e agora, combater a apropriação da vida por usos que dela abusam. O problema do sagrado em nossa época é que, diferentemente do que possa pensar, ele se fundiu com a mecanização científica da vida. A religião não é mais apenas uma forma de arte, oposta ou reveladora como outrora, não mais uma outra dimensão, mas a própria dimensão de todas as coisas e objetos na medida em que toda a racionalidade possível está submetida incontestemente ao interesse do espiral produção-consumo. Como em Balandier “as sociedades atuais – primeiro as da sobremodernidade, as outras em seguida e com atraso – abandonaram, perdendo a relação com a transcendência, o hábito das Grandes Narrativas, dos mitos e de suas traduções em ideologias diretoras da ação” (idem:25).

Mesmo Foucault ao estudar as formas de dominação e as tecnologias modernas de submissão do indivíduo, ressalta a interação entre si e os outros, e como as tecnologias de dominação agem historicamente sobre cada pessoa criando uma “tecnologia de si”. Se Foucault ressalta a transferência do eixo de preocupação do “cuidado de si”, na cultura greco-romana, para o “conhecimento de si” no mundo moderno, por outro lado, obviamente ele coloca esse subterfúgio de dominação ao nível das relações entre os homens. O mesmo princípio – aliás, citado pelo próprio Foucault -, está presente muito antes em Weber quando formulou a questão: “se alguém pretende comportar-se racionalmente e regular a ação de outro a partir de princípios verdadeiros, qual parte de si mesmo ele deve renunciar?” (*apud* Foucault, 2004:322). Um conhecimento sobre si é fundamental para isto: uma opção existencial. O “cuidar de si”, enquanto ferramenta de libertação, não precisa, necessariamente, ser um instrumento de isolamento e prescindir em absoluto de outros ou de alguém em especial. Na verdade, o mais intransigente egoísmo esbarra algures na sobrevivência humana. E este é o problema, óbvio: o que povoa as mentes e enaltece o pensamento de Foucault, Deleuze, Derrida, por exemplo, é exatamente essa condição ambivalente entre o coletivo ao nível das condições concretas de reprodução da vida e o quanto isso sobrevaloriza o sistema, o grupo ou mesmo o outro em detrimento do Eu, de mim mesmo, do “único”.

3 Neste ponto, a arte que se propõe a uma estética a favor do Ser, passa obrigatoriamente pela conduta iconoclasta e libertária, mas é em grande parte uma mensagem para os outros, ainda que, certamente, é uma mensagem para o próprio artista. A questão do que é primeiro, pouco interesse demonstra neste estudo, pelo simples fato que a direção com que o Ser toma para si as dores da sua existência pouco efeito prático altera concretamente. A efetiva importância desta vida é ser livre e valorizar a vida; se uma opção existencial foi feita de forma livre, alguma decência e honradez serão reconhecidas por outros e queira-se ou não, uma certa iconização esse alguém ou esse algo encarnou. Aliás, a arte tem esse poder de iconizar-se sem o desejar. Certa vez, um professor convidado para ser o paraninfo de uma turma em ato de colação de grau, em seu discurso dizia que apesar das homenagens ele não havia feito nenhum discípulo. Um recém formado levantou-se e disse: “O senhor não tem discípulos porque nos ensinou a pensar por nós mesmos!”. Ainda aqui, irrefutavelmente, goste-se disso ou não, esse professor era, para muitos, um símbolo, um ícone, uma idéia, um conceito, uma forma de vida afinal. Nietzsche exalta (*Ecce Homo*) seus discípulos a ficarem sozinhos e a se esquecerem dele: “Agora vos mando me perderdes e vos encontrardes; e somente quando me tiverdes todos renegado eu retornarei a vós...”. Mas afinal, depois do “cuidar de si”, o “eterno retorno” (1983:367).

O saber, o discurso, como em Nietzsche, Foucault e Deleuze, como em Stirner e mesmo em toda uma tradição marxista – Marilena Chauí em seu conceito de “ideologia” ou Gramsci com relação ao papel do “intelectual orgânico” – ou naqueles menos tais – Manheim na separação entre “ideologia e utopia” ou “Habermas” nos processos de “comunicação” -, são instrumentos de dominação e violação por quem os usa como subdeterminação da formação e escolha do Eu. Foucault, sabe-se, negava-se já a escrever e mesmo a discursar. Deleuze é quase “agressivo” quando afirma que “É difícil “se explicar” – uma entrevista, um diálogo, uma conversa. A maior parte do tempo, quando me colocam uma questão, mesmo que ela me interesse, percebo que não tenho estritamente nada a dizer” (1998:9). Claro o que ele está denunciando é essa presunção de verdade ou até a validade de alguém responder ou falar de problemas de terceiros, questões que ele mesmo não se fez e que, seja qual for a pretensa conclusão ela perde toda a substância no “devir” em permanente construção do autor e do interlocutor. A história assim é “quase” um não

existir e um permanente construir, destruir, reconstruir. A não percepção disso é fortalecer os elos que constituem o poder de intervenção e violação da plasticidade em mutação do indivíduo.

As tiranias são arte, mas de uma estética perversa. Na modernidade, como ainda e principalmente no pós-moderno, as Grandes Narrativas que colocavam “ordem” e pressupunham uma “moral” dão lugar à sacralização do “não pensar”, a uma anencefalia endógena que esmaga a vontade pela tecnificação científica da vida. Chega-se, portanto, a uma estética pervertida pelo poder. Como a famosa afirmativa de Proudhon: “Quem quer que seja que ponha as mãos sobre mim, para me governar, é um usurpador, um tirano. Eu o declaro meu inimigo”. Por alguns anos do final do século XIX até a primeira metade do século XX, o “inimigo” foi substancialmente identificável: o Estado burguês no começo, os totalitarismos de direita e de esquerda no começo do século passado – Stalinismo e Nazismo. Hoje, no entanto, a sutileza das nanotecnologias de controle pela comunicação global – Chomsky não nos deixa esquecer -, realizam o desaparecimento de vontades e potencialidades e reduzem tudo e todos a uma vontade suprema, todavia impalpável, invisível, imaterial, mas não menos “panóptica”. O inimigo já não se substancia e se interioriza de tal forma em nossas formas de vida que somos essa própria tirania e realizamos os discursos grandiosos de uma estética profética dentro de nós mesmos, destarte o paradoxo de não o sentirmos, não o percebermos, como propriamente um vírus mutante e plástico que se combina com nossas células. O “HIV” chegou à nossa massa encefálica e destrói nossa mente (como em um filme de Jornada nas Estrelas II, “A Ira de Khan” (1982), onde um minúsculo verme é introduzido pelo ouvido da vítima para a “lobotomizar” e tirar-lhe a verdade de seus segredos). A modernidade, diz Giddens, se “metamorfoseia” e ao invés de apresentar um fim, dinamiza-se em contínuo moldar. Consigo arrasta, neste esvaziamento que não provoca estranhamento de coisas, objetos e objetos do pensar, como a “coisa” que pensa.

Logo, a arte e a estética que lhe corresponder deve exteriorizar-se e provocar no Ser seu não reconhecer, provocar o autor da imagem, obrigá-lo a olhar atrás do “espelho”, atrás dessa imagem, atrás de si mesmo, por dentro. O “esvaziamento” das imagens e sua redução

de volta a simples coisas podem, contudo, possibilitar a reconstrução de conceitos novos a partir de outros valores e então a redução de que nos fala a fenomenologia de Heidegger obriga o espírito a tomar conta de si, talvez pela primeira vez, “cuidar de si”. Qual a ambivalência do homem moderno em ser libertário por esta opção livre de “reduzir” sua existência para descobrir novos personagens fantásticos e primordiais? Os personagens de Dostóievski são sempre “reduzidos”, assim como os de Kafka! Bauman mostra o paradoxo dessa ambivalência pelas contingências da modernidade: universalidade versus pluralidade; verdade versus relativismo do conhecimento; clareza semiótica versus equívoco do mundo; integração versus desenraizamento; modernidade contra ela mesma (a própria ambivalência). O resultado, cita o autor, de Wake, “quem é quem quando todo mundo era algum outro” (1999:168). Mas o imaginário é ontológico, quando se quer toda a ontologia desfeita! Castoriadis já o dizia: “Mas, paradoxalmente, apesar, ou melhor, por causa desta “racionalização” extrema, a vida do mundo moderno depende do imaginário tanto como qualquer das culturas arcaicas ou históricas” (1982:187-8).

A arte sem uma estética que lhe conceitue “diretrizes” não pode criar novos horizontes e tão pouco abrir novas trilhas nos sentidos daqueles que querem ser outros (como no filme pop-moderno, yuppie, “Nove Semanas e Meia de Amor (1986)”, onde a liberdade se confunde com a fuga meio a um ambiente de gozo material pleno, e os personagens precisam descobrir por si os malefícios tão funestos e poderosos que essa “orgia de liberdade sem conceituação filosófica” acarreta, podendo destruir tanto a vontade do Eu como as antigas violações do sistema). O corpo pode ser, e é, com Bragança de Miranda, desde Stirner, antes de Nietzsche, a “... satisfação total, satisfação de todo o indivíduo, um interesse que sirva o próprio ego” (2004:304). Em Hegel, o conceito ao se realizar pelas imagens das coisas, absorve-as, as coisas e as suas imagens em nossas mentes; fatalmente, fatidicamente, logo após o processo cognitivo realiza na prática a “ideologia” da sobrevivência e, desta forma, faz perder o maravilhoso do viver. A “cientificação” do viver ao destruir a beleza da “vida única e boa” de cada um, remeteu a esferas de moralidade e estéticas românticas as possibilidades do devaneio místico: uma forma de controle, a tecnologia a favor da “domesticação” da criação e da iconoclastia. A perversão científica da estética! Neste contexto, Mallarmé chegou a afirmar que tudo se

resumia à Estética e à Economia Política. Nos sistemas totalitários isso atinge uma beleza macabra, hedionda, mas uma beleza sentida como extensão de um projeto, de um devir redentor da humanidade, sem qualquer relação com o querer e a potência de cada indivíduo. Pior: a filosofia se serve dessa estratégia de subsumir com o individual em roteiros para a melhoria das massas. No estudo sobre a função do “dever-ser”, que aparece tanto em Arendt como em Heller, não se coloca como projeto a partir de massas, mas a partir de indivíduos dispostos a se responsabilizarem livremente pelos seus destinos e pelo destino que podem outorgar a suas coletividades. Ainda que os resultados da ocupação do espaço público sejam coletivos, as opções aparecem como opções existenciais, próprias, livres e em nome da vida, não da morte!

Não há estética (decente) sem ética! Mas na razão humana, enquanto “imagem do real”, ou construção racional de conceitos, isto pode acontecer! O que faz o Eu? A posição do “egoísmo” anarquista é importante. Sem dúvida que, em certas condições, ele pode ser uma alternativa radical a ponto de evitar os desmandos do poder e a preservação antecipada, preventiva, do Eu. Mas a modernidade provou fática e fatidicamente que as atrocidades, como a banalização da violência e o supérfluo da vida se realizaram apesar e meio a essas posições. Como deveras a todas as outras, como o socialismo real ou a própria democracia liberal burguesa. A Escola de Frankfurt denunciou isto tão enfaticamente que, no melodrama da vida sem sentido, “provou” da brutalidade humana nos episódios que levaram ao suicídio de um de seus membros mais brilhantes, Walter Benjamin. Adorno, outro de seus membros, reflete: “Receio que através das medidas educativas, por mais abrangentes que sejam, será difícil evitar que assassinos de escrivinha tornem a aparecer” (1982:45). No entanto, segundo o autor, pode-se fazer ver a maldade que esses tiranos produzem e acreditar que, sabendo os homens das conseqüências de uma estética de dominação e violação, estejam doravante impedidos de se agradarem por práticas “que se destinam a perpetuar a sua própria servidão e se despedem de toda a dignidade humana” (idem:idem). Em um outro exemplo, “artístico”, Adorno ao falar do romance moderno, comenta: “Narrar algo significa, na verdade, ter algo especial a dizer, e justamente isso é impedido pelo mundo administrado, pela estandartização e pela mesmidade” (1983:270). A “administração” da arte, como nos totalitarismos um instrumento da própria ideologia do

poder, fere uma estética necessária à produção de “imagens” que possam provocar artista e observadores a atravessarem esse “espelho”, pelo contrário, é feita para os “segurar” na imagem obtusa e dogmática que “absorvem”.

4 Existe para a “Ética da Personalidade”, uma verdade: a lei, o ordenamento jurídico, o sistema de direito imposto, não foram capazes de impedir os massacres físicos e de personalidade da modernidade. Se politicamente não houve como debelar esses crimes contra os indivíduos, juridicamente também não. Toda uma literatura se produz na modernidade para provar o *non sense* jurídico do qual somos vítimas e como o critério de justiça não pode advir desses sistemas formais. Para a formulação existencial que permeia todo este estudo, de Sartre a Agnes Heller, a impossibilidade de resultados esperados está diretamente ligada à questão da liberdade, e, de certa forma, a um pensamento libertário, pelo menos diante dos poderes instituídos, ou mesmo da relação com os outros, como em Camus (o estrangeiro que mata apenas por causa do incômodo que o sol lhe causa). Uma certa aproximação com a “Desobediência da Ética da Personalidade”, absolutamente um “estado de sítio” individualista, onde o único sentido é a propriedade de vontades pessoais.

No entanto, Giorgio Agamben dá-nos um exemplo absolutamente magistral da ineficiência a que está condenado qualquer sistema jurídico, quando coloca o “estado de exceção” como previsto pela lei, quer dizer, como a própria lei se dissolve diante daquilo que ela mesma promulga. A possibilidade soberana do poder de ser legítimo em qualquer ato de violência e violação à luz da lei e do sistema de direito! Em suas palavras, “... o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora da relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma de suspensão” (2004:25). Mais do que pensar que pode existir violação e pura maldade à luz do direito, o que as práticas totalitárias, como em Auschwitz, ou os Gulags soviéticos, provaram, e como os atuais mecanismos de guerra das potências sobremodernas – armas de destruição em massa como as químicas e biológicas -, temos que pensar que é desse próprio caos ao nível da banalização da vida que a legalidade se alimenta. Por este motivo, ao menos em parte, os sistemas totalitários sempre puderam usar do assassinato em escala grandiosa com práticas de pura demência ideológica, e com a

naturalidade que uma função administrativa ordenada tecnocientificamente estabelece diretrizes de aniquilamento programado. Stirner não deixa dúvida quanto a estas atrocidades: “Por quererem servir o homem, os padres e os mestres-escolas revolucionários cortaram a cabeça de 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” (2004:69).

Hannah Arendt fala da “banalidade do mal” a partir da experiência do julgamento de Adolf Eichmann, o administrador dos campos de extermínio, que Adriano Correia traduz como “um homem de parca inteligência, com uma personalidade cujos traços fundamentais eram a incapacidade de pensar para além dos clichês e a predisposição à obediência a qualquer voz imperativa” (2003:2). De qualquer forma, a modernidade, contestando a filosofia, provou que a bestialidade tem uma racionalidade! O conhecimento, o saber, nada dizem para a opção do mal, para a execução do “mal radical” como verdade tecnocientífica. E, na história mais recente, a tudo isso assiste a legalidade e o direito “de camarote”, como o dito popular.

Agamben narra em seu *homo sacer*, as práticas de eutanásia vistas pelo nazismo como de purificação da espécie humana, onde indivíduos interrogados e analisados por equipes médicas eram classificados como degenerativos para a raça humana, e a partir daí submetidos ao extermínio por injeções letais e câmaras de gás. A limpeza étnica nazista consolidou a decisão ideológica e política com a ciência médica, prenúncio dos muitos problemas que a moderna biomedicina se depara atualmente. Diz o autor: “... porém mais interessante é perguntar-se por que, quando o programa foi levado pelos bispos ao conhecimento da opinião pública, não houve protestos por parte das organizações médicas. E, no entanto, o programa de eutanásia não apenas contradizia o julgamento de Hipócrates..., mas não tendo sido emitida nenhuma medida legal que assegurasse a impunidade, os médicos que dele participavam podiam encontrar-se em uma situação jurídica delicada” (2002:150).

Da mesma forma que Arendt presenciou Eichmann afirmar que se fosse preciso enviar para o extermínio sua mãe, esposa ou filhos, em nome das ordens recebidas assim o faria, Agamben diz que os médicos julgados em Nuremberg como responsáveis pelo programa de eutanásia e limpeza étnica, “declararam, após a condenação, que não sentiam-se culpados, porque o problema da eutanásia se apresentaria novamente” (2002:149). Talvez ainda a questão mais polêmica do pensamento anárquico-libertário seja a questão do “crime”. Parece inquestionável que o primeiro sentimento deste pensar é revoltar-se contra “o monopólio da violência legítima”; o direito da sociedade em punir e, em última análise, a justiça da condenação do banimento, a exclusão, a tortura física e, modernamente, a da “alma” (Foucault), a prisão perpétua ou até a pena de morte. Em Stirner é denunciada a moralidade como observação da lei, o que, pela opção existencial, o indivíduo já descobre o quanto esta relação tem de falácia.

No entanto, enquanto este trabalho se propõe a algo na direção de uma estética possível ao sistema de direito e do Estado, analisa o tema “crime” de uma perspectiva diferente: enquanto a “Ética da Personalidade” denuncia o sistema sem se afastar dele, a “Desobediência da Ética da Personalidade” repudia o sistema, nega-o. Não é a velha discussão entre justiça retributiva e justiça restaurativa, mas a questão da impossibilidade de justiça que retire a autonomia de decisão e escolha. O próprio Stirner afirma: “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” (2004:152).

Mais do que se repetir em pensamentos posteriores, como no existencialismo de Camus e Sartre, ou a “egologia” jurídica de Cossio e mesmo a “opção existencial” de Heller, tal afirmativa, bem vistas as coisas, resgata toda uma tradição filosófica jurídica que se pode chamar de “direito subjetivo”, que está presente no pensamento clássico greco-romano – Heráclito (a práxis do movimento em cada Ser), Epicuro (o gozo do prazer de viver, aqui e agora), Cícero (harmonia com a natureza e o cosmos) -, que se repete em Hegel (espírito absoluto) e Kierkegaard (descobrir por si o temor de ser humano), e que, não do ponto de vista do Estado, obviamente, pressupõe como solução ao “crime” que o

indivíduo decida soberanamente sobre seus limites e as regras que deve escolher. Pode-se entender esta aceitação de que o “único” é “único” porque a ele compete livre e soberanamente a escolha desses limites e das regras que os estabelecem; pode-se argumentar, igualmente, que a razão libertária prefere afirmar-se como tal prevenindo-se contra a autoridade do Estado e do sistema de direito, evitando cometer atos “ilícitos”. A distinção fundamental entre uma e outra é a lógica subjacente a essas afirmativas: a primeira, a da escolha em limitar-se pressupõe necessariamente a existência do “outro”, enquanto a segunda possibilidade pressupõe obviamente a existência do Estado e de seu sistema de direito. Esta última valoriza a concretude “real” das forças que o pensamento libertário quer extinguir. Naquela, o “real” é a concretude do contato com alguém ou alguma coisa. Talvez por este motivo, seja verossímil afirmar como Bragança de Miranda que “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” (2004:317). Resumindo é o “eterno retorno” voltando a “cuidar de si” contra o artifício social do “contrato social”. Uma questão política!

5 A questão crucial deste estudo acaba sendo, pois, o assassinato, a violência extrema, de indivíduos ou de sistemas, oficial ou oficiosa. No pensamento ortodoxo e na filosofia tradicional e jurídica, esta autolimitação a partir da liberdade de cada Eu é vista como uma impossibilidade verdadeira e até como algo absolutamente hediondo. Nas teses mais conservadoras como o hobbesianismo ou nas mais populares como no pensamento de Rousseau, em todos os sentidos a demagogia do “contrato social” aparece como a definitiva alternativa à subsistência humana. Só a título de exemplo, pegue-se Ralf Dahrendorf (para uns um conservador, para outros um liberal responsável). Diz ele: “O contrato social significa o acordo implícito de obedecer a certas normas elementares e aceitar o monopólio da violência em mãos de um poder comum estabelecido para proteger estas normas... Este acordo implícito nunca incluirá todo mundo, embora obrigue a todos; por outro lado, ele não poderia se manter se não fosse apoiado pelos liames decorrentes da sociabilidade do homem” (1987:88-9). Quanto à necessidade da soberania estatal para construir a

convivência social, mesmo quando a extinção do Estado aparece como objetivo final das ideologias, aproximam-se as teorias apologistas do Socialismo (Stalin) ou do Nazismo (Schmit). Orlando Gomes, o respeitado jurista baiano, referindo-se ao direito em Marx e Kelsen (1959), expõe que “A divergência entre as duas concepções filosóficas é, pelo visto, profunda... Os adeptos da teoria pura (Kelsen) não podem admitir que o direito seja uma ideologia, no sentido de que reflete a realidade social. Ao contrário do que este supõe, (o marxismo) não é possível conceber o direito burguês como uma ordem normativa pura sem incorrer em distorção ideológica da realidade social” (2003:84). Perfeito, mas os dois sistemas pensam o direito como necessidade, o positivismo de Kelsen como garantia da sociabilidade autoritária e o materialismo histórico como garantia de uma transição nas mãos da ditadura do proletariado rumo à sociedade comunitária. A diferença entre estas concepções e a liberdade irrestrita da opção individual de limites é frontal: não é o Estado, não é o ordenamento normativo, não é a lei que pode estabelecer parâmetros que efetivamente coíbam as atitudes livres das pessoas, mas a responsabilidade que cada um coloca para si em sua existência quando deixado livre, uma subjetividade que em algum momento se choca com a de alguém ou coisa, e que “recupera” o sujeito “suspensão”.

A questão da “suspensão” do sujeito também requer certos cuidados por poder ser tratada de forma ambígua. “Suspensão” para se cometer arbítrio contra ele, como no caso do *homo sacer* de Agamben, ou “suspensão” pela decisão, e responsabilidade, de não querer participar das alternativas que mecanizam essas decisões e nos arrastam a uma servidão voluntária calculada, onde, inevitavelmente, haverá de existir uma ciência moderna para a resolução do crime. Se a funcionalidade do crime se extingui-se, não haveria Estado e direito, ou em outras palavras, se a autoconfiança e a educação libertária vigorassem, não seriam necessários. Para Errico Malatesta, “Se acrescentarmos ao efeito natural do hábito e educação dada pelo seu patrão, pelo padre, pelo professor, que ensinam que o patrão e o governo são necessários; se acrescentarmos o juiz e o policial para pressionar aqueles que pensam de outra forma, e tentam difundir suas opiniões, entenderemos como o preconceito da utilidade e da necessidade do patrão e do governo são estabelecidos” (1981:59). William Godwin, em 1793, afirmava que “... o ensino público sempre gastou todas as suas energias na defesa dos preconceitos; ele ensina aos seus alunos não a coragem de examinar cada

proposição com o objetivo de testar sua validade, mas a arte de justificar qualquer doutrina que venha a ser criada” (1981: 247). E Stirner: “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?” (2004:58).

O direito é autoritário na simples medida em que julga e pune aquilo que não deu condições de ser absorvido como vontade pessoal. Esta liberdade pode prevenir. O Estado de direito só pode ser reativo. Evidentemente que pessoas deixadas à liberdade de se autolimitarem em condições estatais modernas, podem achar-se “superiores” e cometerem crimes e matar em nome desse sentimento. Pior quando tais assassinatos são científica e ideologicamente resolvidos. Mas não é exatamente isto que a tradição stirneriana oferece: primeiro porque em Stirner não existe superior e inferior, só o “único” – portanto diferente em muitos aspectos de Nietzsche no “Eterno Retorno”: “... trazendo também à luz, entre eles, os mais fracos, mais inseguros, e assim põe em marcha uma ordenação hierárquica das forças, do ponto de vista da saúde: reconhecendo mandantes como mandantes, obedientes como obedientes” (1983:385), ou de alguém como Bruno Schulz, quando refere que “Nenhum mal existe em reduzir a vida a formas novas. O assassinato não é um pecado. Muitas vezes não passa de violência necessária perante entorpecidas e refratárias formas que deixaram de serem interessantes. Pode até ser um mérito quando cometido em benefício de uma experiência interessante e vital. E este é o ponto de partida para uma nova apologia do sadismo” (*apud* Henz, 2004:30). Distorções existem tentando jogar a liberdade na libertinagem e a consciência de si na vala comum ou da violação oficial ou na doença purista étnico-repressiva (caso de saúde). De forma alguma, portanto, - nem o personagem de Camus, Meursault, em *O Estrangeiro* (1942), que mata um árabe apenas porque que se sente incomodado com o sol e o calor”, ou o jovem Brandon, personagem do filme de Hitchcock, *The Rope* (1948), que junto com outro jovem mata um colega premeditadamente, apenas “ pelo prazer do perigo e pelo prazer de matar” -, isto é Stirner.

Além do mais, é óbvia a constatação que um crime não fica impune, seja pelo “mal menor” de que ocorre em uma situação jurídica estabelecida, mas porque exatamente

submete esse “único” a uma classificação dada pelas instituições de poder como “assassino” e daí deriva toda uma seqüência de procedimentos e instruções que derrotam esse único, motivo pelo qual a responsabilidade inclusa na razão anárquica mais radical que seja, precisa estabelecer limites quanto mais não seja para poder perseguir sua liberdade e vida. Mas tem que reconhecer então tudo aquilo que repudia como objetivamente poderoso e conseqüente sobre si. Ora esta responsabilidade sobre “cuidar de si” se por um lado, é a fuga das tecnologias de “compreender-se a si”, é por outro, paradoxalmente, a afirmação de tudo aquilo que provoca e quer destruir. Portanto, se destrói, reconstrói não apenas a si em absoluto, mas a uma representação, também em movimento de tudo que pretende negar. Seria nesta lógica a possibilidade de refundar o direito, como “único” e ao mesmo tempo como necessidade de conduta compartilhada, ou direito subjetivo? E qual o limite desta subjetividade diante da iminência de alimentar a dominação e a violência institucionalizada, através mesmo dos violentos que servem de alimento para os da violência legal?

6 Qual o papel da filosofia? O pior homem é o que pensa que não tem filosofia, ou que a confunde com o pragmatismo diário de uma vida sem sentido violada que está. A maior indecência é a praticada consigo mesmo; tudo o mais é conseqüência. O que mente para si mesmo abre vácuos abismais em seu ser que qualquer parca estupidez e palavreado pomposo lhe corrompe e o avilta para sempre, como uma droga ou um vírus que lhe suga a mente. A filosofia sem prática é inócua; a prática da vida sem filosofia é desumana! Usando-se a filosofia pode-se almejar “suspender o real” para fora e para além das categorias e conceitos entronizados. É claro que ela pode igualmente ser usada pelos servos da escuridão para instaurar e sempre renovar arditamente a servidão ao arbítrio do poder dos que se acham superiores – estão, eventualmente, superiores, mas não passam de pífiás sombras da noite. Mas para muitos, a filosofia é instrumento a quebrar espelhos, a destruir imagens e formatar vórtices que levam certos espíritos verdadeiramente poderosos e humanos a escolherem afinal o “bem”, em si, para si, sem impedir que todos assim possam estoicamente trilhar seu caminho de luz nesta existência. Estes fazem da filosofia a força vital para que sua “vontade de potência”, afinal, possa alcançar os frutos de querer viver agora o que o poder do universo reservou para cada um. Isto, obviamente, pela filosofia que

envolve a motivação deste trabalho, não pode prescindir de “máximas morais” que dignifiquem o “vir a ser” de cada Ser e coisa vivente.

No fundo, como Bragança de Miranda concluí (2004:305), o anarquismo é uma “ciência da vida” preocupada em fugir do governo, mas não se refugia simplesmente em desconstruir as ilusões da filosofia; o que está em causa é o gozo da vida já pelo desvelar da “aparente densidade dos objetos e das coisas”. O importante é que a antifilosofia apregoada por Stirner não é exatamente o fim dela, mas “usar seus conceitos filosóficos para os suspender” (2004: 312) e recriar algo que valorize obstinadamente a existência e sua natureza. Eis o que Proudhon escreveu em 1840: “Buscamos a análise daqueles elementos que são verdadeiros, e estão em harmonia coma as leis da natureza e da sociedade, sem considerar o resto. O resultado mostra uma expressão adequada da forma natural da sociedade humana, isto é, a liberdade” (1981:63).

O fato é que todos temos a noção de que sem delitos não há Estado. Assim, por dois motivos podemos ter em conta o indivíduo anárquico como um homem decente em potencial: 1. o Estado, o sistema de direito e a sociedade de forma geral, são compostos por uma legião de patifes, uma multidão de falsários e mentirosos, ladrões e assassinos de toda espécie, corruptos e prevaricadores, parasitas da vida boa e vampiros da liberdade, e isto pouco ou nada tem a ver com a pobreza, a não ser aquela que importa, a pobreza de espírito – o Estado e a juridicidade precisa dessa escória; 2. logo, não cometendo atos tais ou participando desta sujeira político-jurídica, enfraquece-se o Estado e fortalece-se o direito subjetivo com lastros fortes no direito natural. Existe uma moral aqui, claramente. E envolve um conjunto maior de indivíduos! Nas palavras de Stirner: “Estou eu então a recusar tudo aquilo que o liberalismo conquistou com todo 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 fato uma conquista só para mim” (2004:117). Quer isto dizer que Stirner e mesmo as correntes anarquistas menos “egoístas” estejam a defender o liberalismo? Não, logicamente.

Apenas a história não volta atrás (materialismo histórico dialético). Viver como Um único deve ser possível no Estado de direito, pois é a partir daí que estão concretamente dadas as possibilidades de ir adiante, de olhar “atrás do espelho” e ir mais além. Razoável e concretamente, isto implica em uma verdadeira opção existencial com uma vontade verdadeira de ser probo consigo e com tudo que povoa o (nosso) conhecimento cosmológico.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Educação após Auschwitz*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Atlas, 1982.

_____. *Os Pensadores (Benjamin, Habermas, Horkheimer, Adorno) – Idéias para a Sociologia da Música*. 2ª. ed. São Paulo: Abril, 1983.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

BALANDIER, Georges. *O Dédalo – Para finalizar o século XX*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BRAGANÇA DE MIRANDA, José A. *Stirner o Passageiro da História*, In STIRNER, Max. *O Único e sua Propriedade*. Lisboa: Antígona, 2004.

CORREIA, Adriano (Coord.). *Transpondo o Abismo – Hannah Arendt entre a filosofia e a política: Introdução*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

DAHRENDORF, Ralf. *A Lei e a Ordem*. Brasília: Instituto Tancredo Neves/ Fundação Friedrich Naumann, 1987.

DELEUZE, Gilles. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas – Uma arqueologia das ciências humanas*. 3ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

_____. *Tecnologias de Si*. In Verve, No.6. São Paulo: Revista do NU-SOL – Núcleo de Sociabilidade Libertária do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP, 2004.

GODWIN, William. *Os Males de um Ensino Nacional (In Investigação sobre a Justiça Política)*. In WOODCOCK, George. *Os Grandes escritos Anarquistas*. 2ª. ed. Porto Alegre: L&PM, 1981.

GOMES, Orlando. *Raízes Históricas e Sociológicas do Código Civil Brasileiro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HENZ, Alexandre de Oliveira. *História Anômala e políticas de Subjetivação*. In Verve, No.6. São Paulo: Revista do NU-SOL – Núcleo de Sociabilidade Libertária do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP, 2004.

MALATESTA, Errico. *Definição de Anarquia (In Anarquia)*. In WOODCOCK, George. *Os Grandes escritos Anarquistas*. 2ª. ed. Porto Alegre: L&PM, 1981.

NIETZSCHE, Friedrich. *Os Pensadores – Obras Incompletas: Sobre o Nihilismo e o Eterno Retorno – A Vontade de Potência*. 3ª. Ed. São Paulo: Abril, 1983.

_____. *Os Pensadores – Obras Incompletas: Ecce Homo*. 3ª. Ed. São Paulo: Abril, 1983.

PROUDHON, Pierr-Joseph. *O Nascimento da Anarquia: A morte da propriedade (In Qu'est-ce que la Propriété?)*. In WOODCOCK, George. *Os Grandes escritos Anarquistas*. 2ª. ed. Porto Alegre: L&PM, 1981.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Introdução a uma Ciência Pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

STIRNER, Max. *O Único e sua Propriedade*. Lisboa: Antígona, 2004.