

**QUESTÕES DE LINGUAGEM  
E O ANARQUISMO INDIVIDUALISTA  
DE MAX STIRNER E ROLAND BARTHES**

*Regina Céli Alves da Silva* (UniverCidade)  
[reginaceli2011@gmail.com](mailto:reginaceli2011@gmail.com)

**RESUMO**

Parte integrante do nosso ensaio de conclusão de pesquisa pós-doutoral, este artigo circunscreve a investigação de Roland Barthes numa linha de pensamento da filosofia libertária, conhecida como individualista. Max Stirner foi o filósofo que inspirou, nos adeptos e estudiosos da causa anarquista, o aprofundamento de ideias em torno do individualismo. Barthes, por sua vez, também construiu, segundo nossa visão, toda a sua linha de investigação numa base individualista e libertária. Por isso, fazer a relação entre os posicionamentos teóricos dos dois autores tornou-se necessário pra que pudéssemos apreender nossa pesquisa.

**Palavras-chave:** Linguagem. Anarquismo. Stirner. Barthes.

***1. Max Stirner e Roland Barthes: anarquismo individualista***

Max Stirner nasceu em Bayreuth, Alemanha, em outubro de 1806. Seu nome de batismo era Johann Caspar Schmidt. Roland Barthes nasceu na França, em 1915. Portanto, quase um século os separa, por nascimento. E, no decorrer do oitocentos, muitas foram as ideias que circularam, ampliando e modificando, e muito, a compreensão do mundo e do indivíduo. Dois campos do saber são muito importantes quando se toma esse intervalo de tempo para apreciação: o da linguagem e o da psicanálise. Os estudos de linguagem conquistaram, ao longo do século XX, importância e influência sobre os demais campos do saber, inclusive a psicanálise, que, por seu turno, com sua fundamentação freudiana, tornou-se obrigatória ao se pensar o “eu”, o sujeito, o indivíduo e, em contrapartida, tornou-se fundamental para as investigações acerca da linguagem.

O texto de Stirner, publicado em 1844, não poderia ter seu conteúdo atrelado aos novos estudos da mente e da linguagem, pois ainda não haviam sido instaurados em seu vigor, da forma como os conheceu Roland Barthes. Contudo, para Barthes, cuja primeira obra publicada data de 1953, tais estudos já estavam adiantados, sendo, ele próprio, um estudioso da linguagem que, buscando apoio na semiologia, desenvolveu suas reflexões a respeito do tema. A psicanálise, por sua vez, é constantemente requisitada pelo estudioso francês.

No entanto, apesar de reconhecermos a importância do desenvolvimento dos estudos de linguagem e da investigação psicanalítica como marcadores de grandes diferenças entre Max Stirner e Roland Barthes, não nos deteremos neles ao longo deste artigo, pois, se assim o fizermos, não teremos oportunidade de apresentar aquilo que, no momento, está em relevância: as propostas de Stirner e de Barthes e a relação que, entre eles se observa.

Assim sendo, para assinalar as interseções entre os dois autores, remetemo-nos, primeiro, ao texto de Max Stirner, *O único e sua propriedade*, resumindo, segundo nossa leitura, os principais apontamentos ali impressos. Feito isso, passaremos ao texto de Roland Barthes para, nele, adotarmos o mesmo procedimento. Por fim, faremos comentários sobre ambos, aproximando-os e identificando em Barthes o anarquismo individualista do qual Stirner é, ainda que não de forma intencional, o instigador.

## **2. *O único e sua propriedade***

Dividida em duas partes, a obra aborda, na primeira, O HOMEM; na segunda, o EU. A primeira é composta por três capítulos: 1. Uma vida humana; 2. Homens do tempo antigo e do moderno; 3. Os livres. A segunda também tem uma configuração tripartida: 1. A singularidade-do-próprio; 2. O eu-proprietário; 3. O único. Respeitando a organização da obra, apresentamos, a seguir, as concepções stirnianas.

No breve capítulo inicial da primeira parte, Max Stirner cita três fases da vida humana. A primeira delas, a infância, é caracterizada pela necessidade e pela vontade de o ser humano “conquistar-se a si próprio” (STIRNER, 2009, p. 15), isto é, há uma luta entre ele e o resto (o mundo, os outros homens) que visa à autoafirmação. Nesse estágio, uma dialética do senhor e do escravo se insinua para o indivíduo, que busca a vitória,

tentando descobrir “a razão de ser das coisas, ou o que se esconde por trás delas” (*Ibid.*, p. 15-6). Seguimos, por isso, nessa fase, procurando, nas coisas, as fraquezas, testando-as, escondendo-nos. Assim, diz ele, a criança é realista, “presa às coisas desse mundo” (*Ibid.*, p. 16); por sua vez, a segunda fase, a do jovem, é aquela em que se descobre o espírito, a consciência, há um encontro com nós mesmos, e passamos a não mais dar um valor demasiado, ou mesmo a divinizar, àquilo que antes era mistério. É o período corajoso, racional, no qual “o mundo caiu em descrédito porque estamos acima dele, somos espírito.” (*Ibid.*, p. 17) Somos idealistas, “entusiasmados com ideias” (*Ibid.*, p. 22). A terceira, do homem adulto, ocorre quando nos descobrimos como um espírito corpóreo, e que só nós temos corpo. Tornamo-nos egoístas.

Verifica-se, portanto, no brevíssimo introito, a emergência de três categorias com as quais o autor irá trabalhar no decorrer da obra: realismo, idealismo e egoísmo. A primeira ligada ao que ele se refere como infância da experiência humana; a segunda, juventude; e a terceira, fase adulta.

No segundo capítulo, o autor relaciona as três fases da vida humana aos momentos da história do homem, sendo que a primeira, a das crianças, a infância, caracteriza o mundo pré-cristão, dos antigos, para quem o verdadeiro está no mundo e nas relações mundanas, mundo corpóreo, portanto. Os próprios antigos, contudo, se encarregaram de “transformar sua verdade em mentira” (*Ibid.*, p. 25). O primeiro golpe se faz ouvir ainda no século de Péricles, quando “a cultura sofista expandia-se e a Grécia divertia-se com tudo aquilo que antes levava a sério” (*Ibid.*, p. 25). O mundo deveria ser enfrentado pelo entendimento. O segundo golpe viria com Sócrates, o verdadeiro fundador da ética, pois compreendeu que se deveria servir à boa causa, buscando-se a bem-aventurança do coração. “É a época da educação do coração” (*Ibid.*, p. 26-7). O mundo sensível começa, então, a se tornar o inimigo contra o qual lutar. Necessário aguçar o sentido para entrar em tal luta. A vida passa a ser pensamento, espírito sem corpo. “O ser humano passa a tomar consciência de si como ser sem ligações e sem mundo, como espírito” (*Ibid.*, p. 28). Daí, o porquê de Descartes, mais tarde, proclamar: “Penso, logo existo”. Seria uma maneira de dizer: “meu pensamento é meu ser ou minha vida; só vivo quando vivo espiritualmente” (*Ibid.*, p. 31). É a vida distanciada do mundo, das coisas, do corpo. Os modernos (os cristãos), portanto, são aqueles para quem o espírito é a verdade. “O reino dos espíritos é imensamente grande, o espiritual é infinito” (*Ibid.*, p. 39).

Chegando a esse ponto, Stirner dedica-se à explicação do que é o espírito, herança que os antigos legaram. Então, nesse grande reino, habitam os possesores, os espectros, as obsessões. Os homens que vivem sob essa perspectiva são os possesores, para quem o mundo é apenas aparência, ilusão, e a verdade é o espírito. Fanáticos, portanto, tomados por obsessões, por ideias fixas.

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*) (STIRNER, 2009, p. 60).

E ele reconhece, entre os fanáticos, os liberais. Aqueles para quem a moral, em vez do cristianismo, é o alicerce do Estado. “Como se o poder da moralidade não correspondesse a uma total dominação do sagrado, a uma hierarquia.” (*Ibid.*, p. 65). Assim, continua o autor argumentando:

A moralidade só pode [...] ganhar autonomia com o advento do liberalismo, cuja primeira forma, o liberalismo “burguês”, teve uma enorme importância histórica e enfraqueceu os poderes especificamente religiosos [...]. Porque o princípio de uma moralidade que não é mero apêndice da devoção, mas anda com seus próprios pés, 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 fato de o legislador da primeira ser Deus, e o da segunda, o homem. (*Ibid.*, p. 67)

Para Max Stirner, trata-se de uma hipocrisia, uma vez que os liberais, pleiteando uma vontade livre, recusam-se a abrir mão de uma “vontade moral”, das leis que regem os homens. E, por conta própria, a moralidade torna-se sagrada. Apenas o ser supremo agora é outro, é humano, e “tudo aquilo que é verdadeiramente humano é para mim... sagrado!” (*Ibid.*, p. 77). Cita ainda outras obsessões, tais como o altruísmo, a renúncia a si mesmo; a ideia fixa, o ponto de vista estático; a profissão; a verdade; o amor, o sentimento do absoluto etc.

Os liberais são os mais modernos, “os moderníssimos entre os modernos” (*Ibid.*, p. 128), e comungam com a ideia de Estado, no qual somos reconhecidos como homens. Essa é a época da burguesia, na qual

O Estado deveria ser uma comunidade de homens livres e iguais, e todos e cada um deveriam dedicar-se ao “bem comum”, dissolver-se no Estado, fazer dele seu próprio objetivo e ideal. (*Ibid.*, p. 130).

E, ainda sobre a burguesia, acrescenta:

A burguesia é herdeira das classes privilegiadas. De fato, o que se passou foi que os direitos dos barões, que lhes foram retirados por serem “usurpações”, passaram para a burguesia. Porque agora ela atendia 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”. (*Ibid.*, p. 131-2) [...]. Decidiu-se que não se queria continuar a ser e a ser visto como um *estado social* entre outros, preferindo transfigurar-se sob a forma de “nação”. Com isso, criou uma monarquia mais perfeita e absoluta, acabando com o princípio antes dominante, o dos estados sociais, o princípio das pequenas monarquias adentro da grande. (*Ibid.*, p. 135-6)

Como ficou dito acima, esse também é o período do liberalismo, quando

Por toda parte se exige o que é “racional”, “adequado ao espírito dos tempos”. 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.” Seu objetivo é o estabelecimento de uma “ordem da razão”, de um “comportamento moral”, de uma “liberdade moderada”, e não a anarquia, o vazio legal, o individualismo. [...]. O que se pretende não é a liberdade de movimentos e o valor autônomo da pessoa, do meu eu, mas da razão, o que vem a dar em um domínio da razão, na pura dominação. (*Ibid.*, p. 138)

Para concluir essa primeira parte da obra, Stirner argumenta ainda sobre o dinheiro, o trabalho, o liberalismo social e humano, sublinhando que uma ideia de homem, de essência do humano, passa a vigorar como instância universal.

Na segunda parte, irá desenvolver suas teses sobre o indivíduo, iniciando pela abordagem a respeito da “Singularidade-do-próprio”. Ao fazê-lo, discute, em primeiro lugar, acerca da liberdade, defendendo que ela “vive apenas no reino dos sonhos” (*Ibid.*, p. 204). Afinal, queremos ser livres de muitas coisas (“da servidão, da autoridade, da aristocracia, e dos príncipes, do domínio dos desejos e das paixões” (*Ibid.*, p. 202). Mas, com isso, estamos, quando muito, desembaraçados de algo, ou privados. Na verdade, o que queremos é uma determinada liberdade, e não uma liberdade desmedida. Conferimos no trecho:

O desejo de *determinada* liberdade inclui sempre a intenção de estabelecer uma nova *dominação*; assim, a Revolução “pode 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. (*Ibid.*, p. 207).

Em contraposição a esse desejo de “determinada liberdade”, a singularidade-do-próprio diz respeito ao homem “livre por nascimento”, porque “não reconhece mais nada a não ser ele próprio; não precisa se libertar, porque rejeita desde logo tudo o que não seja ele, [...] porque parte

de si próprio e “volta a si”. (*Ibid.*, p. 212). Em seguida, desenvolve a seguinte explicação:

Asseguro minha liberdade em relação ao mundo na medida em que me apropriro do mundo, isto é, o “conquisto e dele tomo posse”, fazendo valer qualquer poder: o da persuasão, o do pedido, o da exigência categórica, até mesmo o da hipocrisia, do engano etc.; porque os meios que para tal uso se orientam por aquilo que eu sou. (*Ibid.*, p. 214)

Minha liberdade só será perfeita quando for meu... o poder; mas, tendo este, deixo de ser simplesmente livre e passo a ser “proprietário-de-mim”. Por que a liberdade dos povos é uma palavra oca? Porque os povos não têm poder! (*Ibid.*, p. 215)

Stirner chama a atenção para a linguagem, o uso das palavras. Afirmando ter o cristianismo só pensado o indivíduo como dependente, e nunca como único, rejeitando tudo o que fosse próprio e considerando-o como infâmia, foi, paulatinamente, transformando o sinal positivo de muitas palavras em negativo. Assim:

O sentido antigo da palavra *Schimpf* (“insulto”) era o de “brincadeira”; no entanto para a seriedade cristã que não tem senso de humor, o divertimento tornou-se desonroso; freche (“descarado”) significava apenas “ousado, valente”; Frevel (“sacrilégio”, “crime”) significava apenas “empresa arriscada”. (*Ibid.*, p. 218-9). Nossa língua foi ajustando-se ao ponto de vista cristão, e a consciência comum é ainda demasiado cristã para na se assustar com tudo o que não seja cristão, como se isso fosse coisa imperfeita ou obra do mal. É por isso também que uma palavra como “egoísmo” (interesse pessoal) é malvista. (*Ibid.*, p. 219).

No entanto, a singularidade-do-próprio abarca o que é único, singular, e volta a dar valor ao que fora, pela linguagem cristã, degradado; “não reconhece medida estranha a si, e não é uma *ideia*, como a liberdade, a moralidade, a humanidade etc. É apenas uma descrição de quem é... o *eu-proprietário* (*Eigner*)” (*Ibid.*, p. 221).

No capítulo seguinte, “O eu-proprietário”, desenvolve reflexões sobre o eu, seu poder, suas relações e seu gozo pessoal. E, ao iniciá-lo, volta-se, principalmente, para as ideias liberais e seu entendimento do homem, da igualdade e da liberdade. Observa que o conceito universal de homem, concebido pelo liberalismo, só incorpora o gênero, homem, e não o indivíduo, único, privado. Este não é visto, considerado em sua diferença, ao contrário, apaga-se em sua corporeidade, de forma que apenas fique uma ideia, um ser irreal, “um fantasma” (*Ibid.*, p. 224), o homem. Assim, a “*religião* humana é apenas a última metamorfose da religião cristã. Pois o liberalismo é religião, uma vez que separa de mim minha essência para colocá-la acima de mim [...]” (*Ibid.*, p. 227).

Prossegue o autor mostrando que se pode falar em “religião de Estado” (*Ibid.*, p. 228), uma vez que, para o Estado, o conceito mais alto é o de “comunidade humana” (*Ibid.*, p. 228). E para que seja uma “sociedade dos homens, e não um clube de Eus que só pensam em si próprios, então não pode existir sem moralidade.” (*Ibid.*, p. 231).

Enfim, o que Max Stirner assinala é que o indivíduo, enquanto um ser único, com pensamentos, vontades e ações próprias, não existe para esse Estado, fundamentado, principalmente, em princípios liberais, para os quais, o que existe é uma ideia, um ideal de homem, um fantasma, pronto a servir aos interesses daquele, às suas leis, à sua moralidade. Dentro dessa concepção, o indivíduo, o Eu singular não tem vez, sendo mesmo um inimigo desse tipo de sistema.

E, concluindo o texto, no último e breve capítulo, “O único”, deixa a seguinte inscrição:

O ideal, “o homem”, será *realizado* quando a ideia cristã se transformar no postulado: “Eu, este ser único, sou o homem”. A questão conceitual “O que é o homem?” transforma-se então na pessoal “Quem é o homem?”. Com a pergunta “o que”, buscava-se o conceito para realizá-lo; com a pergunta “quem”, ela deixou de ser pergunta para se tornar a resposta presente 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. (*Ibid.*, p. 472)

### **3. Roland Barthes por Roland Barthes**

No texto, *Roland Barthes por Roland Barthes*, publicado em 1975, embora tenha sido escrito com o intuito de realizar um registro autobiográfico, elaborado por encomenda da *Éditions du Seuil*, para a coleção *Écrivains de toujours*, o semiólogo não abandona sua “aventura semiológica”, ou, melhor ainda, o constrói tendo em vista a semiologia de seu próprio percurso existencial. E, da maneira que sempre lhe foi característica, põe em perspectiva o tema biografia/autobiografia. Sobre a maneira peculiar de relatar suas indagações, fala o amigo e admirador, Alain Robbe-Grillet:

[...] o pensamento conceitual poderia tremer, mas tremer em torno de um eixo fixo, isto é, ele tem necessidade de um núcleo de sentido sólido que vai impedi-lo de escorrer [...]. A estrutura do deslizamento é o oposto daquela, na medida em que vai continuamente abandonando as posições que dá a impressão de terem sido conquistadas. Desde os primeiros textos de Barthes, que me a-

paixonaram [...], observava esses deslizamentos. Em particular, sob a forma retórica de fragmentos de discurso [...]. (ROBBE-GRILLET, 1995, p. 30-1)

Esse eixo fundamental assinalado por Robbe-Grillet é aquele que funciona em torno de uma ideia, fixando-a em “sentido sólido”. Barthes, ao contrário, procurou sempre, em esquivas, escapar à solidez, fazendo deslizar os sentidos. Quanto aos fragmentos, como estratégia de escrita, também no *Roland Barthes por Roland Barthes*, o autor os adota. Sobre tal recurso discursivo, falaremos adiante.

Sendo assim, ao organizarmos o texto para esta exposição, procuramos mostrar, em primeiro lugar, a grande tela onde, segundo Barthes, a leitura deve se realizar: o imaginário; depois, enfatizamos dois recursos discursivos – fragmentos e pronomes – utilizados de forma que pudesse, também nesse texto, sobre ele mesmo, exercitar seu característico método de investigação. Esse “método”, aliás, é o que nos faz optar pela transcrição dos fragmentos.

Começamos o trajeto por algumas passagens dedicadas ao imaginário. Nossa escolha se deve a duas ocorrências. Primeiro, Barthes, antes de iniciar a narrativa, registra: “Tudo isto deve ser considerado como dito por uma personagem de romance” (BARTHES, 2003, p. 11). A presença dessa reserva serve de alerta ao leitor. Por um lado, lê-lo como um romance, desfrutando-o, sem preocupação crítica, de análise; por outro, tomá-lo como um romance que se analisa sem perder de vista o constructo ficcional, o imaginário. Segundo, ao longo da leitura, percebemos que o termo (imaginário) torna-se de extrema importância para a compreensão do texto como um todo e, principalmente, para a compreensão do que o autor entende por biografia/autobiografia. Por isso, acolhemos momentos do livro em que o termo imaginário é, enfaticamente, nomeado.

**O imaginário** – [...] O esforço vital deste livro visa à encenação de um imaginário. “Encenar” quer dizer: escalonar suportes, dispensar papéis, estabelecer níveis e, no final das contas: fazer da ribalta uma barra incerta. Importa pois que o imaginário seja tratado segundo seus graus (o imaginário é uma questão de consciência, uma questão de graus), e existem, ao longo desses fragmentos, vários graus de imaginário. A dificuldade, entretanto, reside no fato de não se poder numerar esses graus, como graus de uma bebida alcoólica ou de uma tortura. Antigos eruditos acrescentavam por vezes, sabiamente, após uma proposição, o corretivo “incertum”. Se o imaginário constituísse um trecho bem delimitado, cujo embaraço fosse sempre seguro, bastaria anunciar cada vez esse trecho por algum operador metalinguístico, para se eximir de o haver escrito. Foi o que se pode fazer aqui para alguns fragmentos (aspas, parênteses, ditado, cena, redente etc.): sujeito, desdobrado (ou imaginando-se tal), consegue por vezes assinar seu imaginário. Mas esta não é uma prática segura; primeiramente, porque há um imaginário da lucidez e porque, sepa-

rando os níveis do que digo, o que faço não é, apesar de tudo, mais do que remeter a imagem para mais longe, produzir uma careta; em seguida, e sobretudo, porque, frequentemente, o imaginário vem a passos de lobo, patinando suavemente sobre um pretérito perfeito, um pronome, uma lembrança, em suma, tudo o que pode ser reunido sob a própria divisa do espelho e de sua Imagem: Quanto a mim, eu. O sonho seria pois: nem um texto de vaidade, nem um texto de lucidez, mas um texto de aspas incertas, de parênteses flutuantes (nunca fechar parênteses é exatamente: derivar). Isso depende também do leitor, que produz o escalonamento de leituras.

(Em seu grau pleno, o Imaginário se experimenta assim: tudo o que tenho vontade de escrever a meu respeito e que finalmente acho embaraçoso escrever. Ou ainda: o que só pode ser escrito com a complacência do leitor. Ora, cada leitor tem a sua complacência; assim, por pouco que se possa classificar essas complacências, torna-se possível classificar os próprios fragmentos: cada um recebe sua marca de imaginário daquele mesmo horizonte onde ele se acredita amado, impune, subtraído ao embaraço de ser lido por um sujeito sem complacência, ou simplesmente: que olhasse.) (*Ibid.*, p. 121-2)

**O recesso** – Em tudo isto, existem riscos de recesso: o sujeito fala de si (risco de psicologismo, risco de ênfase), ele enuncia por fragmentos (risco de aforismo, risco de arrogância). Este livro é feito daquilo que não conheço: o inconsciente e a ideologia, coisas que só se falam pela voz dos outros. Não posso colocar em cena (em texto), como tais, o simbólico e o ideológico que me atravessam, já que sou sua mancha cega (o que me pertence propriamente é meu imaginário, é minha fantasmática: daí este livro). Da psicanálise e da crítica política, só posso dispor à maneira de Orfeu: sem nunca me voltar para trás, sem nunca as olhar, as declarar (ou muito pouco: apenas o suficiente para relançar minha interpretação na corrida do imaginário). O título desta coleção (X por ele mesmo) tem um alcance analítico: eu por mim mesmo? Mas esse é exatamente o programa do imaginário! Como é que os raios do espelho reverberam, repercutem sobre mim? Para além dessa zona de difração – a única sobre a qual posso lançar um olhar, sem, entretanto, jamais poder excluir dela aquele que dela falará –, existe a realidade e existe ainda o simbólico. Quanto a este, não tenho nenhuma responsabilidade (já tenho muito o que fazer com meu imaginário!): ao Outro, à transferência, e pois ao leitor. (*Ibid.*, p. 169-70)

Pelas passagens citadas, confere-se com Barthes o entendimento de que o texto, seja ele qual for, mas, especialmente, o romanesco (e, óbvio, aquele no qual falamos de nós mesmos), é sempre expressão do imaginário. Assim, tanto em relação à biografia quanto à autobiografia, estamos “condenados ao imaginário”. A compreensão deste termo, para Barthes, a princípio, vinha atrelada às reflexões de Bachelard, posteriormente, às de Lacan (*Ibid.*, p. 143). De antemão, portanto, ainda que o autor não discuta explicitamente o que entende por texto biográfico, ou autobiográfico, percebemos a relação que faz entre a escrita e o imaginário, sendo, pois, nesse campo, que a discussão se impõe. Devemos ler, seguindo sua indicação, não apenas o seu texto, mas aqueles que se configu-

ram como tal (biografias e autobiografias) tendo em vista essa ocorrência.

E já que ele fornece a fonte de onde parte em sua compreensão sobre o imaginário, tomamos algumas palavras de especialistas que têm explorado a questão, especificamente quando citam Lacan. Condensamos alguns momentos das reflexões propostas por dois autores (Paul Gilbert e Kathleen Lennon), justamente nos trechos em que comentam as ideias de Lacan.

Lacan desenvolveu as ideias de Freud vendo explicitamente o Imaginário como uma etapa (momento) no desenvolvimento do ego, um momento que, então, permanece em jogo na vida posterior. As ideias-chave de Lacan, no caso, foram desenvolvidas numa dissertação: O estágio do espelho como formador do “eu”, como revelado na experiência psicanalítica. O estágio do espelho é a etapa do desenvolvimento em que um bebê se vê pela primeira vez em um espelho e torna-se fixado a essa imagem. É a primeira etapa no desenvolvimento do senso de eu da criança. [...] Para Lacan, o ato de identificação é uma manifestação de afeto. É um ato emocional, não um julgamento cognitivo. [...] Tais momentos de identificação imaginária persistem ao longo de toda a nossa vida como veículos da fantasia afetiva. O domínio imaginário, governado por afeto, prazer, conflito emocional etc., permanece como uma dimensão da identidade adulta. Essas identificações imaginárias, como com as fantasias de Freud, estruturam as nossas relações com o mundo. (GILBERT; LENNON, 2009, p.76-7)

Apreciemos, agora, o primeiro fragmento do texto de Barthes:

**Ativo/reactivo** – No que ele escreve, há dois textos. O texto I é reativo, movido por indignações, medos, desaforos interiores, pequenas paranoias, defesas, cenas. O texto II é ativo, movido pelo prazer. Mas ao escrever-se, ao corrigir-se, ao submeter-se à ficção do Estilo, o texto I se torna ele próprio ativo; perde então sua pele reativa, que só subsiste por placas (em minúsculos parênteses). (BARTHES, 2003, p. 55)

Barthes estabelece, nas primeiras linhas da narrativa, o vínculo com o imaginário, segundo as proposições lacanianas que vemos apontadas na citação anterior. Ele fornece ao leitor pistas para a leitura, enfatizando o domínio do imaginário como suporte sobre o qual está apoiado o texto. Assim, o afeto, o prazer, a dor, o conflito emocional, os desaforos interiores, as defesas, o corpo, a sexualidade, o gozo são encenados ao longo da sua obra, em geral, do *Roland Barthes por Roland Barthes*, em particular, e da sua trajetória existencial.

Estabelecida, portanto, a tela na qual devemos projetar o texto, voltamo-nos, então, para dois recursos discursivos (fragmentos e pronomes) adotados pelo autor de forma a enfatizar a discussão sobre o domí-

nio do imaginário, amplificando-a e aprofundando-a.

Retomamos a afirmativa de Robbe-Grillet, cuja paixão por Barthes e sua obra vem, entre outros motivos, do fato de ele não se prender, como acontece com o pensamento conceitual, a um eixo fixo. Ao contrário, Barthes sempre procurou deslizar, fazer escorrer os sentidos, de forma a não fixar uma imagem, uma ideia. Por isso mesmo, a opção pelo fragmento foi o “gesto” que encontrou para, de certa forma, tentar trapaçar com a linguagem, seus limites, sua asserção. Confirmamos alguns momentos dedicados a essa escolha:

**O gesto do arúspice** – Em, *S/Z* (p. 20), a lexia (o fragmento de leitura) é comparada àquele trecho do céu recortado pelo bastão do arúspice. Essa imagem lhe agradou: devia ser lindo, outrora, aquele bastão apontado para o céu, isto é, para o inapontável; e, além disso, esse gesto é louco: traçar solenemente um limite do qual não sobra imediatamente nada, a não ser a remanência intelectual de um recorte, consagrar-se à preparação totalmente ritual e totalmente arbitrária de um sentido. (BARTHES, 2003, p.60)

**O círculo dos fragmentos** – Escrever por fragmentos: os fragmentos são então pedras sobre o contorno do círculo: espalho-me à roda: todo o meu pequeno universo em migalhas; no centro, o quê? [...]

Não somente o fragmento é cortado de seus vizinhos, mas ainda no interior de cada fragmento reina a parataxe. [...] Gostando de encontrar, de escrever começos, ele tende a multiplicar esse prazer: eis por que ele escreve fragmentos: tantos fragmentos, tantos começos, tantos prazeres [...]. (*Ibid.*, p. 108-9)

**O fragmento como ilusão** – Tenho a ilusão de acreditar que, ao quebrar meu discurso, cesso de discorrer imaginariamente sobre mim mesmo, atenuo o risco de transcendência; mas como o fragmento (o haikai, a máxima, o pensamento, o pedaço de diário) é *finalmente* um gênero retórico, e como a retórica é aquela camada da linguagem que melhor se oferece à interpretação, acreditando dispersar-me, não faço mais do que voltar comportadamente ao leito do imaginário. (*Ibid.*, p. 110)

O recorte, a divisão, a parataxe reinantes no fragmento permitem uma trapaça que, embora não desfaça a qualidade assertiva da linguagem, sinaliza, ao menos, outra visada, um sentido duplo, que dardeja uma ilusão, a da totalidade. E é esse sentimento do todo que o fragmento põe em xeque, descentrando, fazendo deslizar a cadeia de sentidos. Além do mais, o gosto pessoal por “escrever começos”, ou seja, por estar sempre proporcionando a si mesmo a sensação de iniciar algo novo, permite-lhe afugentar, pelo menos como ilusão, a sensação do fixo, daquele “agarrar de ideias”, do qual necessita continuamente esquivar-se.

Quanto aos pronomes, Barthes utiliza o “eu”, o “tu”, o “ele”, o “nós”, o “você”, insistindo, prioritariamente, no “eu” e no “ele”, caracte-

rísticos da convenção romanesca.

**O livro do Eu** – Suas “ideias” têm alguma relação com a modernidade, ou com aquilo que chamam de vanguarda (o sujeito, a História, o sexo, a língua); mas ele resiste a suas ideias: seu “eu”, concreção racional, a elas resiste incessantemente. Embora feito, aparentemente, de uma sequência de “ideias”, este livro não é o livro de suas ideias; é o livro do Eu, o livro de minhas resistências a minhas próprias ideias; é um livro *recessivo* (que recua, mas também, talvez, que toma distância).

Tudo isto deve ser considerado como dito por uma personagem de romance – ou melhor, por várias. Pois o imaginário, matéria fatal do romance e labirinto de redentes nos quais se extravia aquele que fala de si mesmo, o imaginário é assumido por várias máscaras (*personae*), escalonadas segundo a profundidade do palco (e no entanto ninguém por detrás). O livro não escolhe; ele funciona por alternância, avança por lufadas de imaginário simples e de acessos críticos, mas esses mesmos acessos nunca são mais do que efeitos de repercussão; não há imaginário mais puro do que a crítica (de si). A substância deste livro, enfim, é pois totalmente romanesca. A intrusão, no discurso do ensaio, de uma terceira pessoa que não remete entretanto a nenhuma criatura fictícia, marcará a necessidade de remodelar os gêneros: que o ensaio confesse ser *quase* um romance: um romance sem nomes próprios. (*Ibid.*, p. 136-7)

**Quanto a mim, eu** – Pronomes ditos pessoais: tudo se joga aqui, estou fechado para sempre na liça pronominal: o “eu” mobiliza o imaginário, o “você” e o “ele” a paranoia. Mas também, fugitivamente, conforme o leitor, tudo, como reflexos de um chamalote, pode revirar-se: em “quanto a mim, eu”, o “eu” pode não ser o “mim”, que ele quebra de um modo carnavalesco; posso me chamar de “você”, como Sade o fazia, para destacar em mim o operário, o fabricante, o produtor de escritura, do sujeito da obra (o Autor); por outro lado, não falar de si pode querer dizer: *eu sou Aquele que não fala dele*, e falar de si dizendo “ele”, pode querer dizer: *falo de mim como se estivesse um pouco morto*, preso numa leve bruma de ênfase paranoica, ou ainda: *falo de mim como o ator brechetiano que deve distanciar sua personagem: “mostrá-lo”, não encarná-lo, dar à sua dicção uma espécie de piparote, cujo efeito é descolar o pronome de seu nome, a imagem de seu suporte, o imaginário de seu espelho.* (Brecht recomendava ao ator que pensasse todo o seu papel na terceira pessoa). (*Ibid.*, p. 186)

Utilizando a alternância dos pronomes como recurso discursivo, juntamente com a opção pelo fragmento, Barthes enfatiza o domínio do imaginário, a encenação, o teatro, a ficção ao longo do texto. Assim, não aprisiona seu discurso pela escolha de um pronome, uma vez que, quando anda, aqui, em “linha reta” (*Ibid.*, p. 105), repetindo, ampliando, insistindo numa ideia, numa imagem, acolá, o “zigzagague” (*Ibid.*, p. 106) alterna, desvia, reverte, no contrapelo e na contramarcha. Exibe a percepção de que o velho paradigma subjetividade/objetividade dissolveu-se e, hoje, “o sujeito se coloca alhures, e a subjetividade pode voltar num ou-

tro trecho da espiral” (*Ibid.*, p. 185). E no trajeto da memória, tudo volta, mas como metáfora, como ficção, como diferença.

Nosso “gesto do arúspice”, nosso recorte de leitura, até aqui, tem apresentado aquilo que, no texto apreciado, insiste, repete, enfim, que nos “salta aos olhos”, sendo, em nossa leitura, essencial para as reflexões sobre o tema biografia/autobiografia, segundo as orientações de Roland Barthes. Cabe-nos, no entanto, e ainda, tecer algumas considerações a respeito do texto como um todo, fazer um *patchwork*.

Nas cinquenta páginas iniciais, Barthes expõe uma seleção de fotografias. Primeiro, a da mãe, depois, Bayonne, ele com a mãe, a casa dos avós paternos, os avós, paternos e maternos, uma tia, ele no colegial, no sanatório de estudantes, em Paris, enfim... Através das fotos, o autor emoldura uma pequena “biografia” em imagens arrumadas em ordem cronológica. Sobre as películas, ele diz:

Eis aqui, para começar, algumas imagens: elas são a cota de prazer que o autor oferece a si mesmo, ao terminar seu livro. Esse prazer é de fascinação (e, por isso mesmo, bastante egoísta). Só retive as imagens que me sideram, sem que eu saiba por quê (essa ignorância é própria da fascinação, e o que direi de cada imagem será sempre imaginário). (*Ibid.*, p. 13)

O semiólogo manteve com a fotografia relações (e compreensões) bastante peculiares, a ponto de dedicar um livro, *A câmara clara* (1980), ao assunto. E é nessa cota de prazer, das imagens que o sideram, que ele inscreve (e escreve) seu vínculo com elas, bem como sua aproximação intelectual.

Passando das fotos ao texto, à escritura, apenas em poucos fragmentos e, principalmente, em um, “Pausa: anamneses” (*Ibid.*, p. 123), ele se refere a episódios de sua vida, de sua infância e juventude. No mais, o semiólogo traça o percurso de sua vida intelectual, como ele mesmo adianta ao findar a fala que antecede a exposição de imagens:

O imaginário de imagens será detido na entrada da vida produtiva (que foi, para mim, a saída do sanatório). Outro imaginário avançará então: o da escritura. E, para que esse imaginário possa desabrochar (pois tal é a intenção deste livro), sem nunca ser retido, garantido, justificado pela representação de um indivíduo civil, para que ele seja livre de seus próprios signos, jamais figurativos, o texto prosseguirá sem imagens, exceto as da mão que traça. (*Ibid.*, p. 14)

Ao iniciar a escritura, lança no papel piscadelas em direção à sua “vida produtiva”, percorrendo, ao longo de 227 fragmentos, pontos fundamentais de sua obra, de seu pensamento. Quanto à “ordem” adotada,

ele explica:

**A ordem de que não me lembro mais** – Ele se lembra mais ou menos da ordem em que escreveu estes fragmentos; mas de onde vinha essa ordem? Ele não se lembra mais. A ordem alfabética apaga tudo, recalca toda origem. Talvez, em certos trechos, determinados fragmentos pareçam seguir-se por afinidade; mas o importante é que essas pequenas redes não sejam emendadas, que elas não deslizem para uma única e grande rede que seria a estrutura do livro, seu sentido. É para deter, desviar, dividir essa inclinação do discurso para um destino do sujeito, que, em determinados momentos, o alfabeto nos chama à ordem (da desordem) e nos diz: *Corte! Retome a história de outra maneira* (mas também, por vezes, pela mesma razão, é preciso deter o alfabeto). (*Ibid.*, p. 165)

Nesse pequeno trecho, Barthes põe em evidência, por exemplo, a concorrência da memória para a elaboração da escritura a que se propôs. E afirma não se lembrar mais da maneira como organizou os fragmentos. Ora, se enfatiza a falta de lembrança sobre o modo como arrumou o texto que levou cerca de um ano, ou um ano e meio, para aprontar, obviamente está relacionando essa “falha/corte” da memória à “nova filosofia”, o preferencialismo, a qual aponta em outro momento do texto.

**Entre Salamanca e Valladolid** – Num dia de verão (1970), rodando e sonhando entre Salamanca e Valladolid, para se desentediado, ele imaginava por jogo uma nova filosofia, imediatamente batizada de “preferencialismo”, e ele se preocupava pouco, então, em seu automóvel, que ela fosse leviana ou culpada: sobre um fundo (um rochedo?) materialista onde o mundo é visto apenas como um tecido, um texto desenrolando a revolução das linguagens, a guerra dos sistemas, e onde o sujeito, disperso, inconstituído, só pode captar-se às custas de um imaginário, a escolha (política, ética) desse simulacro de sujeito não tem nenhum valor fundamentador: *essa escolha não é importante*; qualquer que seja o modo, pomposo ou violento, como ela se declara, ela não é nada mais do que uma inclinação: diante dos *pedaços* do mundo, só tenho direito à *preferência*. (*Ibid.*, p. 175)

É com tal “preferencialismo” que o escritor/narrador envereda por momentos de sua trajetória, trazendo à página visões e revisões das várias ideias que apalpour ao longo de sua vida produtiva. Entre os muitos aspectos abordados, citamos: texto; linguagem; atopia; utopia; nomes; pronomes; espaço; tempo; amor; violência; corpo; sexualidade; analogia; valor; estereótipo; doxa; palavra; ensaio; diário; teatro; gozo; etc. Tal seleção, realizada de acordo com suas preferências, sua “acomodação”, não perdeu de vista o tecido imaginário, enfatizado quase que a cada página.

Ao finalizar o texto, Roland Barthes deixou a seguinte inscrição: “– Que escrever, agora? Poderia o senhor escrever ainda mais alguma coisa? – A gente escreve com seu próprio desejo, e não se acaba nunca

de desejar” (*Ibid.*, p. 215). Assim, do início ao término da narrativa, ele aponta o vigor do imaginário como impulso estruturante. E, com relação a esse impulso, o autor fez também questão de assinalar a presença do corpo, da sexualidade, do gozo, no constructo textual. Embora não tenhamos nos detido em torno dessas inscrições, deixamos, no entanto, alguns registros sobre ela.

Sobre o corpo: “Que corpo? Temos vários.” Tenho um corpo digestivo, tenho um corpo nauseante, um terceiro cefalálgico, e assim por diante: sensual, muscular (a mão do escritor), humoral, e sobretudo: emotivo [...]” (*Ibid.*, p. 74).

Sobre a sexualidade: Sustentou que o intelectual é excluído pela doxa: corpo e linguagem marginalizados, desvirilizados. Contudo, a atividade intelectual está associada ao gozo – investimento no paradoxo, imprevisível. “[...] no que escreve, cada um defende sua sexualidade” (*Ibid.*, p. 173). Esta, legível, “é um produto da opressão social da história errada dos homens: um efeito de civilização, em suma” (*Ibid.*, p. 182).

Sobre o gozo: O gozo é o que desencaminha, que surpreende, ultrapassando o previsto pelo desejo. É também uma das figuras do neutro; junto dele estão: a deriva, o deslocamento, a vacância da “pessoa”, a ausência da *Imago*.

No *Roland Barthes por Roland Barthes*, o semiólogo, revisitando muitos dos textos que escreveu, e o percurso intelectual traçado, suas ideias, suas proposições, optou pela forma do fragmento, pois, o importante, para ele, é cada momento, e não a duração. Tal opção implica um gozo imediato. Um fantasma do discurso, uma abertura do desejo. Assim, exercitou o prazer da escrita, inscrevendo o prazer no corpo da escritura. Investindo no desejo, deslocou sentidos, fazendo-os deslizar.

Como um artista, Barthes fez girar os saberes, fugindo dos estereótipos e recusando-se a ocupar um lugar – o lugar do Pai. Procurou não ficar preso a qualquer sistema ideológico (para ele, os intelectuais devem lutar, não contra o poder, mas contra os poderes). Desde seus primeiros escritos, já expunha a preocupação de não fixar um lugar de trabalho, mas produzir um saber semiológico móvel e atópico.

Constatamos o desejo de fugir à fixação no *Roland Barthes por Roland Barthes*. Ao escrevê-lo, as discussões em torno do tema biografia/autobiografia estiveram presentes ao longo do texto. Porém, como era de seu feitio, não as fez girar em torno de um único eixo, circunscreven-

do-as num determinado lugar (conceito). Ao contrário, aproximou-as, logo de início, a uma discussão mais ampla sobre o imaginário. E, aí, nesse campo, exibiu-se.

Após a exposição das obras de Max Stirner e Roland Barthes, resta-nos aproximarmos os dois autores. Basicamente são as indagações e observações acerca do indivíduo, do individual, que os aproximam. Em Stirner, comparecem, não como ideias fixas, das quais ele queria conscientemente se distanciar. Eis, aliás, um ponto de encontro entre os dois que deve ser considerado, uma vez que Barthes também buscava apartar-se de todo conceito, da afirmação, do gregarismo, do absoluto, enfim, das ideias fixas. Ambos condenam-nas pelo aprisionamento que promovem. O indivíduo, acorrentado às ideias fixas, não é capaz de ser, segundo Stirner, dono de si próprio; está sempre, para usar as palavras de Barthes, “condenado ao imaginário”. E essa condenação se dá justamente pelo fato de o indivíduo encontrar-se aprisionado em redes que, para Stirner, são, primordialmente, políticas e, para Barthes, também políticas, mas, principalmente, linguísticas.

No entanto, ressaltamos, nas aferições do alemão, a linguagem, a língua, encontram grande relevância, não sendo por ele negligenciadas. Isso constatamos em vários momentos da obra em destaque, principalmente no final, quando se refere ao eu-proprietário que, enquanto é apenas homem, não passa de um escravo da linguagem, da palavra, pois esta “tiraniza-nos da forma mais cruel porque convoca todo um exército de *ideias fixas*. Se te observares a ti próprio ao refletires, constatarás que só progrides se te livrares a cada momento dos pensamentos e das palavras”. (STIRNER, 2009, p. 447). Tais ideias, em Stirner, são relacionadas a sistemas político-religiosos. Em Barthes, não o deixam de ser, mas, principalmente, são conservadas na linguagem e, por ela, segundo suas concepções, não ter exterior, inviabiliza, portanto, o “livrar-se dos pensamentos e palavras” do qual Stirner fala.

Também a noção de indivíduo, do eu-proprietário, que para Stirner é capaz de ser dono de si, de ter esse poder, para Barthes tal compreensão se complica, na medida em que, na passagem do tempo, as investidas do campo da psicanálise, trazendo à luz as discussões sobre o inconsciente, romperam em definitivo com qualquer possibilidade de absolutismo em torno da questão, bem como de tantas outras, envolvendo-a num manto oposto, relativista. Dessa forma, o indivíduo encontra-se amalgamado com uma série de relações que só de forma relativa podem ser observadas. Ou seja, os campos, nos quais vai inscrito o indivíduo,

convocam uma infinita rede de ligações (sociais, políticas, pessoais, culturais etc.). E, segundo Barthes, todas essas articulações encontram-se, bem tramadas, na linguagem.

Resguardadas as óbvias diferenças temporais, o fato é que, tanto num autor quanto em outro, o indivíduo, o individualismo encontra fundamental relevância, sendo, em Stirner, o centro da discussão.

Podemos dizer que, ao escrever sobre si mesmo, Barthes – além de discutir a respeito da linguagem, como sempre o fez, de expor muitos aspectos de sua trajetória intelectual, de brindar-nos com uma discussão, bem à sua maneira, e profundamente, sobre a escrita biográfica/autobiográfica – ainda se deu, “como um efeito de linguagem”, a sua linguagem, colocando-se à vontade, como afirma em um dos fragmentos.

**O à-vontade.** Hedonista (já que assim ele acredita ser), ele deseja um estado que é, em suma, o conforto; mas esse conforto é mais complicado do que o conforto doméstico, cujos elementos são fixados por nossa sociedade: é um conforto que ele próprio arranja, monta para si mesmo [...]. Esse conforto pessoal poderia ser chamado de: *o à-vontade*. (BARTHES, 2003, p. 56)

Então, é nesse conforto da vida produtiva (pois é essa que lhe interessa nesse momento da escrita) que ele, o amador (e devemos ler o termo como Barthes, certamente, o quer: o amante; o diletante), exhibe seu interesse próprio.

**O amador.** O amador (aquele que pratica a pintura, a música, o esporte, a ciência, sem espírito de maestria ou de competição), o amador reconduz seu gozo (*amator*: que ama e continua amando); não é de modo algum um herói (da criação, do desempenho); ele se instala graciosamente (por nada) no signifiante: [...]; ele é – ele será, talvez – o artista contraburguês. (*Ibid.*, p. 65)

E qual seria esse interesse naquele momento da escrita do *Roland Barthes por Roland Barthes*? Talvez, e possivelmente, segundo o compreendemos, o interesse em registrar os desejos, os gostos, a diferença, o si mesmo.

**Gosto, não gosto.** *Gosto de*: salada, canela, queijo [...]. *Não gosto de*: lulus brancos, mulheres de calças, gerânios, [...]. *Gosto, não gosto*: isso não tem a menor importância para ninguém; isso, aparentemente, não tem sentido. E, no entanto, tudo isso quer dizer: *meu corpo não é igual ao seu*. Assim, nessa espuma anárquica dos gostos e dos desgostos, espécie de picadinho distraído, desenha-se pouco a pouco a figura de um enigma corporal, atraindo cumplicidade ou irritação. Aqui começa a intimidação do corpo, que obriga o outro a me suportar liberalmente, a ficar silencioso e cortês diante de gozos ou recusas de que não partilha. [...] (*Ibid.*, p. 133)

Esses fragmentos inscrevem, com certeza, a vontade de deixar re-

gistrado, não aquilo que, em geral, se espera de uma biografia, ou autobiografia, ou seja, ter notícias da vida do biografado, dos seus amores, das suas paixões, dos seus momentos marcantes etc. O objetivo, como o próprio Barthes sublinhou, é falar da vida produtiva, sem, no entanto, negligenciar a afirmação de suas diferenças, sua individualidade. Daí circunscrever os gostos (e desgostos); a percepção do corpo; os gozos; os desejos; os prazeres; as ideias; a solidão; a sexualidade; etc.; enfatizar, inclusive, o teor anarquista (a espuma anárquica) que há nisso.

Ainda sobre essa inscrição individualista, e sobre a espuma anárquica que permeia todo o texto, confirmam-se os fragmentos:

**O adjetivo.** Ele suporta mal toda *imagem* de si mesmo, sofre ao ser nomeado. Ele considera que a perfeição de uma relação humana depende dessa vacância da imagem: abolir entre si, de um a outro, os *adjetivos*; uma relação que se adjetiva está ao lado da imagem, ao lado da dominação, da morte (*Ibid.*, p. 55)

**O dândi.** O uso desvairado do paradoxo corre o risco de implicar (ou simplesmente: implica) uma posição individualista, e, por assim dizer, uma espécie de dandismo. No entanto, embora solitário, o dândi não está sozinho. [...] (É dândi aquele que não tem outra filosofia senão vitalícia: o tempo é o tempo de minha vida). (*Ibid.*, p. 122)

Além desses, muitos são os trechos em que o autor imprime sua individualidade, relacionando-a com a política, a liberdade, as utopias, a língua e a linguagem. E tais impressões nos mostram como ele entendeu sua vida como um ato político, sem, no entanto, sacrificá-la (a sua vida de linguagem) ao discurso político. “Ele quer ser *sujeito*, mas não *falador político*” (*Ibid.*, p. 66). E esse sujeito deseja a liberdade, que é, em sua visão, inalcançável, porém passível de ser desejada, de ser vislumbrada em esquiwa.

Assim, a aproximação que fizemos entre as obras de Max Stirner e de Roland Barthes óbvio está que não tem como objetivo a rotulação (e isso seria negar todo o gesto barthesiano). Não queremos fixar Barthes num lugar, desenhar-lhe uma imagem, a de um anarquista individualista.

Contudo, seus escritos de uma vida inteira, dos quais ele recolhe vários momentos no *Roland Barthes por Roland Barthes*, estão profundamente marcados, como pudemos averiguar, por reflexões semelhantes àquelas apresentadas pelos partidários e estudiosos da filosofia libertária. A leitura do texto de Max Stirner só nos fez aprofundar ainda mais esse vínculo e perceber que Roland Barthes também se empenhou em produzir um discurso sobre o indivíduo, sublinhando-o. Logicamente, não dei-

xamos de reconhecer que, muito mais próximo a Barthes, e, portanto, mais adequado quando se fala em influência, está o pensamento existencialista, Sartre, por exemplo. Mas, quanto a este filósofo, alguns estudiosos afirmam ter, por sua vez, sido influenciado por Stirner.

A respeito das influências, confirmamos o que diz Barthes:

**O que é a influência?** Vê-se bem, nos *Ensaaios críticos*, como o sujeito da escritura “evolui” (passando de uma moral do engajamento a uma moralidade do significante): ele evolui segundo os autores de que trata, progressivamente. O objeto indutor não é, entretanto, o autor de que falo, mas antes aquilo que ele me leva a dizer dele; eu me influencio a mim mesmo com sua permissão: o que digo dele me obriga a pensá-lo de mim (ou a não pensá-lo) etc. É preciso, pois, distinguir os autores sobre os quais se escreve e cuja influência não é nem exterior nem anterior àquilo que deles se diz, e (concepção mais clássica) os autores que a gente lê; mas estes, o que é que me vem deles? Uma espécie de música, uma sonoridade pensativa, um jogo mais ou menos denso de anagramas. (Eu tinha a cabeça cheia de Nietzsche, que acabara de ler; mas o que eu desejava, o que eu queria captar, era um canto de ideias-frases: a influência era puramente prosódica.) (*Ibid.*, p. 122-3)

Como tudo em Barthes, também esse olhar lançado às influências é bastante singular. E, mais uma vez, somos levados a observar como nele o indivíduo alcança relevo fundamental. Afinal, mesmo ao deslizar seu discurso através das influências, percebe-se a marca necessária de uma presença, nesse caso, a sua (“Eu me influencio a mim mesmo”, “me obriga a pensá-lo de mim”, “a influência era puramente prosódica”).

Desse fragmento, dois itens tornam-se, para nós, relevantes. Um deles já foi acima mencionado, o outro tem a ver com a menção de Nietzsche. Sobre este item, chama-se também a atenção para o fato de haver autores que identificam forte influência de Stirner no que Nietzsche escreveu. E, como Barthes, em muitos escritos, aponta o filósofo como instigador da ideia (ou autor, simplesmente) por ele externada, é possível considerarmos o vínculo com Max Stirner por esse viés nitzschiano.

Seja como for, pela via existencialista, ou por Nietzsche, ou por qualquer outra via ou autor, interessa-nos o vínculo profundo que verificamos nos escritos barthesianos com as reflexões dos pensadores libertários, incluindo-se Max Stirner e sua exposição sobre o eu-proprietário. Encontra-se mesmo em Barthes, no que escreveu, uma vida dedicada a refletir sobre a liberdade, os poderes, a língua e a linguagem, o indivíduo. E, mais do que reflexões, seus textos sempre ensaiavam, pelos deslocamentos e pela singular abordagem dos tópicos acolhidos, uma tentativa de quebra, de ruptura, de logro com as amarras e armadilhas do poder.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTHES, Roland. *Roland Barthes par Roland Barthes*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- BARTHES, Roland. *Roland Barthes por Roland Barthes*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- CULLER, Jonathan. *As ideias de Barthes*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix, 1988.
- GILBERT, Paul; LENNON, Kathleen. *O mundo, a carne e o sujeito*. Temas europeus na filosofia da mente e do corpo. Trad. Luis Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- ROBBE-GRILLET, Alain. *Por que amo Barthes*. Trad. Silviano Santiago. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.
- STIRNER, Max. *O único e sua propriedade*. Trad. João Barreto. São Paulo: Martins Fontes, 2009.