

DOIS MODELOS CRÍTICOS: MASSA E INDIVÍDUO ENTRE MARX E KIERKEGAARD

*Gabriel Ferri Bichir*¹

RESUMO: Apesar de suas diferenças, Kierkegaard e Marx foram muitas vezes aproximados devido à sua contundente rejeição do pensamento hegeliano e de suas consequências políticas. No entanto, nem sempre essa aproximação foi feita com a devida cautela, pois perdia de vista o fato fundamental de que os dois desenvolveram modelos de crítica distintos ao mundo burguês/cristão de sua época. No presente trabalho, trata-se de mapear esses dois modelos para melhor compreender as tensões que permeiam projetos ao mesmo tempo tão próximos e tão distantes.

Palavras-chave: Dialética. Hegel. Kierkegaard. Marx.

ABSTRACT: Despite their differences, Kierkegaard's and Marx's philosophies have long been correlated in academic studies due to their common rejection of Hegelian thought and its political consequences. However, this correlation hasn't always been dealt with in a consistent way, as it missed the point that Marx and Kierkegaard developed very distinct critical models regarding the bourgeois/Christian world of their time. Thus, the aim of this article is to map these models in order to have a firm grasp on the tensions that permeate both philosophical projects - so close yet so far away.

Keywords: Dialectics. Hegel. Kierkegaard. Marx.

A princípio, a ideia de aproximar Marx e Kierkegaard pareceria um exercício infrutífero e espúrio. A diferença entre a posição filosófica dos dois e os respectivos modelos de crítica é inegável; um deles teria sido o porta-voz da revolução proletária, preocupado quase que exclusivamente com questões econômicas; o outro, por sua vez, seria um cristão inconformado com a mediocridade de sua época que aspiraria a uma restauração do indivíduo

¹ Mestre e Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Email: gabriel.bichir@yahoo.com

autenticamente religioso. Ainda assim, muitos autores tomaram interesse na tarefa de compará-los, partindo, sobretudo, do livro clássico de Karl Löwith sobre a derrocada do hegelianismo. Nesse trabalho, Löwith colocava os dois autores lado a lado a partir do objetivo comum de recusa do mundo encarnado na filosofia hegeliana da reconciliação:

Um dos manifestos conclui assim: “proletários de todos os países, uni-vos!” e o outro deste modo, que cada um deve trabalhar por si próprio para sua salvação, pois de outro modo, a profecia a respeito do progresso do mundo é tolerável apenas como piada. Essa oposição, porém, historicamente considerada, significa apenas dois lados de uma comum destruição do mundo burguês-cristão. Para a revolução do mundo burguês-*capitalista*, Marx apoiou-se na massa do proletariado, enquanto Kierkegaard, em sua luta contra o mundo burguês-*cristão*, dependia plenamente do individual. Ao que corresponde o fato de que, para Marx, a sociedade burguesa é uma sociedade de “indivíduos isolados”, na qual o homem está alienado de seu “ser específico”, e, para Kierkegaard, a cristandade constitui um cristianismo propagado em massa, no qual ninguém é sucessor de Cristo (LÖWITH, 2014, p.187).

Certamente trata-se de uma hipótese sedutora e verdadeira em muitos sentidos. Essa afinidade não apenas existe de fato, como foi muito bem localizada (ela é muito mais plausível do que se se tratasse de Marx e Schopenhauer, por exemplo). Também foi ousado da parte de Löwith enfatizar o lado inconformista e revolucionário de Kierkegaard, que na sua época ainda era lido predominantemente por teólogos conservadores, com raras exceções. Aproximá-lo de uma figura demoníaca como Marx exigia um bom grau de coragem intelectual. Ainda assim, seu diagnóstico mostra-se, no melhor dos casos, parcial e ultrapassado. Por mais que existam certas afinidades, elas não estão propriamente onde Löwith as localiza. Para além disso, porém, o fato de colocar

os dois num mesmo patamar crítico é claramente equivocado: Marx desenvolveu uma crítica efetivamente imanente da filosofia hegeliana, embora tenha-se mantido fiel a ela ao longo de toda a sua trajetória; Kierkegaard, porém, nunca esteve completamente dentro da ciranda dialética. O elemento teológico de sua obra e as consequências radicais da sua filosofia da existência nunca permitiram uma plena libertação da dialética prometida e jamais realizada, ainda que isso não tenha de forma alguma impedido Kierkegaard de ter grande lucidez nos ataques ao seu antípoda, ataques que, muitas vezes, aproximam-se surpreendentemente das objeções marxianas.

Uma intérprete contemporânea apresenta suas objeções à visão de Löwith nos seguintes termos:

Se levarmos em conta os motivos da crítica de Kierkegaard aos costumes burgueses, logo compreenderemos que não conduzem o dinamarquês a um parentesco com a crítica ideológica de Marx. O dinamarquês não vê com bons olhos as revoluções burguesas, defende sem rodeios a monarquia e considera que o problema que sua época deve enfrentar é justamente a falta de interioridade, isto é, um vínculo íntimo com a “eternidade”, ou, em outros termos, recuperar o temor a Deus e ocupar-se “seriamente” pela “salvação”. Kierkegaard quer colocar a intimidade da religião acima da política (DIP, 2010, p.116; tradução nossa).

A crítica de Dip possui duas camadas: a primeira, mais superficial, ressalta o fato bem conhecido de que Kierkegaard era profundamente avesso ao radicalismo revolucionário, defendendo explicitamente a monarquia e criticando a vacuidade dos intentos socialistas e comunistas desde antes de 1848. Diz ele em *Julgue por si mesmo!*: “o mal na nossa época é precisamente: o mal propenso ao reformar, esse flerte com querer reformar” (KIERKEGAARD, 1990a, p.213). Entretanto, esse ponto sozinho não bastaria para definir uma contraposição entre os dois autores que refutaria a posição de Löwith; afinal, Kierkegaard poderia

simplesmente estar criticando o mesmo mundo de Marx, ainda que de uma perspectiva invertida, conservadora. Mas a segunda camada do excerto revela algo além: tratam-se propriamente de modelos distintos de crítica. Enquanto Marx teria desenvolvido uma crítica “ideológica” ao mundo capitalista, Kierkegaard estaria preso a uma crítica “aos costumes burgueses” e, portanto, moralista. De fato, a crítica kierkegaardiana é, nesse sentido, muito mais pobre do que sua contrapartida marxiana: resume-se, na maioria das vezes, à usual tagarelice acerca do nivelamento, da maldade e impessoalidade da multidão, da perda de autenticidade do indivíduo, da hipocrisia e falsidade generalizadas etc. Segundo Dip, esse modelo apenas reforçaria as bases da moral que busca denunciar:

Kierkegaard é um contraexemplo. A voz de um autor que nas margens da estética busca desfazer-se da política, como se esse exercício não estivesse prenhe de consequências políticas. O defensor da intimidade do segredo apenas dá novas bases para a velha moral burguesa. É iminente abandonar Kierkegaard também. Marx não é o complemento “exterior” da interioridade kierkegaardiana, mas seu mais radical oponente. O que para o dinamarquês permanece no terreno da individualidade, em Marx e depois de Marx em Gramsci, apenas pode ser concebido como expressão da pretendida neutralidade dos intelectuais (DIP, 2010, p.120; tradução nossa).

Assim, a interioridade – invenção burguesa por excelência – seria conjurada contra a “exterioridade” extremada da época, denunciando uma posição tipicamente apolítica, própria da casta intelectual mandarim. Nesse sentido, a posição de Kierkegaard seria parte do problema, e não sua solução; a visão penetrante de Marx não pouparia nem Hegel nem seu antípoda, posto que seriam ambos, de maneira diferente, é verdade, expressão do que se poderia denominar “pensamento burguês”. Há aqui um considerável avanço frente à equalização ingênua dos dois autores defendida por Löwith; Dip percebe muito bem a

incompatibilidade entre esses dois modelos de crítica, bem como o fato de que elas seriam radicalmente assimétricas. Essa é uma constatação importante e necessária nos dias de hoje, quando se leva a cabo tantas defesas ingênuas da posição kierkegaardiana. O ceticismo de Dip é saudável por conseguir evitar alguns clichês tradicionais:

O mesmo não poderia ser dito de Kierkegaard: não porque ele rejeita o ideal de uma comunidade genuína, mas porque para ele a unidade que a ideia de comunidade genuína implica precisa primeiramente ser uma característica da vontade. Se as vontades não são unificadas individualmente, indivíduos não podem ser unificados coletivamente; a harmonia social e “o querer uma única coisa” vão juntos. De fato, Kierkegaard parece defender que nenhuma outra intenção além daquela da unidade da vontade é exigida; e, para além disso, qualquer outra intenção, e.g. luta de classes, será contraproducente: “toda solidariedade de grupo é partícipe contra a humanidade universal”, afirmações que podem ou não ser válidas ou imunes a críticas de abstração, mas não há dúvidas de que a referência de Kierkegaard à função da vontade representa um avanço sócio-psicológico em relação a ambos, Feuerbach e Marx (HANNAY, 1999, p.315; tradução nossa).

Por trás de uma argumentação mais rebuscada, Hannay defende a perspectiva do senso comum acadêmico: Marx basearia sua crítica no ponto de vista da totalidade, almejando apenas uma transformação social, e ignoraria o elemento psicológico igualmente relevante da transformação individual, que seria justamente o centro da argumentação kierkegaardiana. Desse ponto de vista, tratar-se-ia simplesmente da contraposição entre uma crítica “material” e uma “psicológica”, que, na verdade, seriam mais ou menos complementares. Dip desmascara essa pretensão quando expõe o fundo ideológico da posição de Kierkegaard: esse indivíduo que ele defende é um decalque da mesma figura do indivíduo burguês que ataca; o mesmo mundo que produz a superficialidade

exterior cria também o refúgio interior. Não há nada que aponte para um “avanço” nesse componente em relação a Marx, sobretudo se levarmos em conta suas obras de juventude, que demonstram inúmeras vezes sua preocupação com a condição do indivíduo:

E, finalmente, a divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado (ENGELS; MARX, 2007, p.37).

A questão fundamental para Marx pode ser resumida na sua constatação de que “a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens” (ENGELS; MARX, 2007, p.35). Por outro lado, e apesar de todos os protestos de Hannay, o indivíduo kierkegaardiano é tão abstrato quanto o de Feuerbach; ambos tendem, igualmente, a hipostasiar a sensibilidade e tratar como concreto o meramente dado, o empírico enquanto tal. Toda a obra de Marx empenha-se para mostrar, ao contrário, que esse indivíduo só pode ser tratado concretamente se se compreender a base material que o produz. Nesse sentido, é fiel a Hegel, para quem a sensibilidade já está sempre mediada pelas determinações do pensamento, não podendo ser tomada de forma isolada. Mesmo a afirmação banal de que Kierkegaard e Marx estariam próximos por possuírem uma concepção eminentemente prática de sua tarefa é falsa, pois a concepção de *práxis* de ambos é distinta. Prática para Marx não corresponde ao meramente dado, mas à dimensão da sensibilidade que põe em movimento as categorias do pensamento:

Mas esta também não é, desde o início, consciência “pura”. O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar

“contaminado” pela matéria, que, aqui, se manifesta sobre a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem *é* a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens (ENGELS; MARX, 2007, p.34-35).

Kierkegaard nunca foi capaz de chegar a tal constatação, dado que demarca de maneira demasiado rígida a fronteira entre pensamento e sensibilidade. Ao contrário do que proferiu o marxismo vulgar, Marx nunca defendeu a primazia absoluta do material sobre o mental, como se a relação entre ambos fosse determinada causalmente. Ele compreendeu que não existe propriamente prioridade lógica e sim uma determinação recíproca. Para além disso, porém, Marx notou que a distinção mesma entre matéria e espírito possui uma dimensão histórica, que remete à divisão do trabalho, a qual cinde o indivíduo por dentro. É evidente que, no limite, esse processo remonta à propriedade privada e seu correlato, o trabalho alienado.

Deixemos essa questão em suspenso por um instante para nos voltarmos às críticas que ambos os pensadores fazem a Hegel. Os pontos levantados por Löwith (crítica à figura da reconciliação e ao mote hegeliano de que “o real é racional”) não deixam de ter sua relevância, mas tocam apenas a superfície do fenômeno. Com efeito, por mais que a crítica marxiana seja consideravelmente mais complexa e robusta, é interessante notar como se aproxima em muitos pontos à kierkegaardiana:

A apropriação das forças essenciais humanas tornadas objetos, e objetos estranhos, é, pois, primeiramente, apenas *uma apropriação* que se sucede na *consciência*, no *puro pensar*, isto é, na abstração, a apropriação desses objetos como *pensamentos e movimentos do pensamento*, razão pela qual, já na Fenomenologia – apesar do seu aspecto absolutamente

negativo e crítico, e apesar da crítica efetivamente encerrada nela, crítica frequentemente antecipadora do desenvolvimento ulterior – já está latente enquanto gérmen, enquanto potência, como um mistério, o positivismo acrítico e do mesmo modo o idealismo acrítico das obras hegelianas posteriores, essa dissolução filosófica e essa restauração da empiria existente [...] esta apropriação ou apreensão neste processo aparece para Hegel, por isso, de modo que *sensibilidade, religião, poder do Estado etc.*, são seres *espirituais* –, pois apenas o *espírito* é a *verdadeira* essência do homem, e a verdadeira forma do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico, especulativo (MARX, 2008, p.122).

Estão presentes no excerto as críticas usuais contra a abstração, o falso movimento, o abandono da sensibilidade, até mesmo – de forma mais velada – a queixa da divinização do existente, que Marx deixará bem clara em outras passagens². Todos esses são temas que passaram inúmeras vezes pela pena kierkegaardiana; com efeito, o maior pecado de Hegel fora o de atribuir à lógica propriedades que pertenceriam exclusivamente ao existente, como o movimento. Kierkegaard, contudo, era muito mais condescendente com seu antípoda do que Marx: para ele, bastava a Hegel admitir o caráter abstrato da lógica e assumir sua pobreza frente à existência concreta; Marx vai além, afirmando que essa confusão entre concreto e abstrato não fora mera coincidência, mas continha em si um aspecto ideológico, a saber, o deslocamento do movimento histórico real para o reino da consciência, onde tudo poderia se resolver num passe de mágica. A crítica

² “Em sua forma mistificada, a dialética esteve em moda na Alemanha porque parecia glorificar o existente”. Note-se, contudo, o que vem logo em seguida, que mostra bem o quanto Marx se considerava um continuador dessa tradição, e não seu mero detrator: “Em sua configuração racional, ela constitui um escândalo e um horror para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, uma vez que, na inteligência positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo, a inteligência de sua negação, de seu necessário periclitamento. Além disso, apreende toda forma desenvolvida no fluxo do movimento, portanto, incluindo o seu lado transitório; porque não se deixa intimidar por nada e é, por essência, crítica e revolucionária” (MARX, 2013, p.91).

de Marx é estritamente imanente porque denuncia Hegel por não ter sido negativo o suficiente, tendo postulado arbitrariamente uma resolução positiva das contradições (apenas no pensamento). Ainda assim, Marx não deixava de louvar a “grandeza da ‘Fenomenologia’ hegeliana” e de sua dialética, que compreendia o processo de autoprodução do homem e a centralidade da figura do trabalho nesse esquema. Ele compreendia sua obra como uma continuação do esforço hegeliano a partir de novas bases, o que não é o caso de Kierkegaard, que, por mais que admirasse Hegel, entendia seus esforços como qualitativamente distintos e mesmo opostos em muitos pontos.

Marx, contudo, não restringe seu arsenal a essas críticas genéricas, mas encaminha sua argumentação tendo como principal o malfadado conceito de *Aufhebung*:

Em Hegel – abstraindo do, ou antes, em consequência do absurdo já descrito – este ato aparece, porém, em primeiro lugar, como um ato apenas *formal* porque vale como um [ato] abstrato, porque o ser humano mesmo só vale como ser *abstrato pensante*, como consciência-de-si; e, em segundo lugar, porque a apreensão é *formal e abstrata*, assim a supra-sunção da exteriorização torna-se uma confirmação da exteriorização (MARX, 2008, p.132).

Da mesma forma, a supra-sunção da exteriorização não é, portanto, nada além do que uma supra-sunção abstrata, carente de conteúdo, daquela abstração sem conteúdo, a *negação da negação*. A atividade plena de conteúdo, viva, sensível, concreta da auto-objetivação torna-se, por isso, na sua abstração vazia, a *negatividade absoluta*, uma abstração que novamente é fixada como tal, e é pensada enquanto uma atividade autônoma, simplesmente atividade [...] as categorias lógicas arrancadas do espírito *efetivo* e da natureza *efetiva* (MARX, 2008, p.133).

É verdade que aqui também se encontram objeções muito próximas às de

Kierkegaard, que denunciava a *Aufhebung* por tentar resolver de qualquer maneira contradições que na existência não se resolviam de fato. Existe, no entanto, algo a mais. O cerne da questão está no fato de a *Aufhebung* ser uma superação meramente “formal”; ora, se há uma superação formal, deve haver também uma “material”, ou que conjugue os elementos formal e material dialeticamente. O problema não é resolver a contradição, mesmo porque Marx tem consciência de que em Hegel ela é mais deslocada do que efetivamente resolvida, o problema é *como* Hegel o fez. Afirmar que o processo é formal significa dizer que foi demasiado apressado – despreendeu-se a tal ponto de sua base real que optou por acelerar o relógio histórico e dar um salto indevido no vazio do pensamento. O grande equívoco de uma obra como *A Ciência da Lógica* não seria a abstração em-si, mas a condição de possibilidade dessa abstração: para que ela fosse possível, Hegel teve de passar por cima das figuras históricas concretas das quais as determinações do pensamento derivam, de tal forma que seu movimento fora falseado durante o processo. Existiria efetivamente uma *perda* no exercício da abstração, e o que se perde é justamente a especificidade do movimento sensível. Eis o ponto central para Marx: por mais que Hegel tenha captado a estrutura lógica do sensível, o sensível não se resume a essa estrutura, existe nele um excesso que é falsificado nesse processo de abstração. Perdendo sua base material, a consciência-de-si consegue executar piruetas que seriam impossíveis se seu movimento estivesse intimamente vinculado ao desenvolvimento histórico. É isso que Marx tem em mente com sua famosa consideração no segundo prefácio d’ *O Capital*:

Por essa razão, declarei-me publicamente como discípulo daquele grande pensador e, no capítulo sobre a teoria do valor, cheguei até a coquetear aqui e ali com seus modos peculiares de expressão. A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça

para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico (MARX, 2013, p.91).

A questão que permanece é a seguinte: é possível manter as estruturas lógicas tais como se apresentam na obra hegeliana mesmo reconhecendo a singularidade da sensibilidade? Isso exigiria um aprofundamento que escapa ao nosso escopo atual, que estaria calcado em uma confrontação cuidadosa entre *O Capital* e *A Ciência da Lógica*, algo que vem sendo tentado há algumas décadas por vários comentadores. De qualquer maneira, o ponto importante a ser retido é o fato de Marx defender apenas uma inversão da dialética hegeliana e não sua supressão total. No limite, ele está afirmando que, se Hegel tivesse sido fiel à negatividade que prometera vindicar, sua lógica se transformaria na descrição do movimento do capital. As contradições identificadas por Hegel seriam as próprias contradições do Capital e de suas categorias, como mercadoria, valor, dinheiro etc. Adorno parece ter algo similar em mente quando fala do trabalho social descoberto por Marx como a verdade do espírito hegeliano, que em sua forma abstrata ocultava sua base material³³. Novamente, toda a questão passa pela constatação de que a abstração hegeliana cobra um altíssimo preço; deixa em pressuposição elementos que deveriam ser postos enquanto tais, dado que afetam a configuração do movimento do objeto na sua integralidade.

Voltemos à *Aufhebung*. Sua mistificação nas mãos de Hegel impediria a contemplação de sua verdadeira face: ela só pode ser posta como superação da própria configuração social subsistente. Não se trata, pois, do “espírito absoluto”, muito menos do “Estado”, mas do comunismo. Fiel ao mestre, contudo, Marx afirma que o comunismo nada mais é do que “o movimento real que supera o estado de coisas atual” (ENGELS; MARX, 2007, p.38). Ponto ligeiramente mais

³ Cf. ADORNO, T. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Unesp, 2013, p.90-91.

desenvolvido nos *Manuscritos*:

O comunismo é a posição como negação da negação, e por isso mesmo o momento *efetivo* necessário da emancipação e da recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico. O *comunismo* é a figura necessária e o princípio enérgico do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana (MARX, 2008, p.114).

Marx não emprega o conceito de comunismo como algo correspondente a uma utopia, uma sociedade futura ideal. Comunismo seria simplesmente a *Aufhebung* do Capitalismo, o movimento real da sua superação, precisamente o que fora mistificado pela *Aufhebung* formal de Hegel. Isso significa que ele guardaria em si uma estrutura lógica similar àquela da negação da negação, mas seu conteúdo seria distinto, correspondendo a todo o complexo econômico-social posteriormente dissecado na obra magna de Marx. Dessa constatação segue-se uma das passagens mais célebres do *corpus*, localizada n' *A Ideologia Alemã*:

... o indivíduo é caçador, pescador, pastor ou crítico, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida – ao passo que, na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico (ENGELS; MARX, 2007, p.38).

Safatle comenta a passagem nos seguintes termos:

Como veremos em outro capítulo, percebe-se aqui a natureza antipredicativa do reconhecimento proposto por Marx. Não me defino como caçador, pescador, pastor ou crítico, embora possa caçar, pescar ou criticar. Não estou completamente vinculado nem ao tempo originário da caça, pesca e pastoreio, nem ao tempo de apreensão reflexiva da crítica, embora possa habitar as temporalidades distintas em uma simultaneidade temporal de várias camadas. Não limito minha ação nem ao trabalho manual, nem ao trabalho intelectual. Todas essas negações demonstram como, por não passar completamente nos predicados historicamente disponíveis, o sujeito preserva algo da dimensão negativa da essência, quebrando assim a natureza funcionalizada do corpo social. Eis um ponto importante: a negatividade com relação a representações naturais da atividade, apresentada na necessidade de estabelecer distinções ontológicas entre expressão subjetiva e comportamento natural, pede também manifestação no interior da relação entre o sujeito e seus predicados. Pois o problema não diz respeito apenas a uma configuração histórico-temporal da atividade humana, mas se refere também a uma crítica ontológica da identidade, recurso fundamental a todo pensamento dialético. Pois, no comunismo, tal trabalho desconheceria a dominação disciplinar da identidade (SAFATLE, 2016, p.175).

O comunismo transformaria efetivamente a forma de relação entre sujeito e objeto no trabalho. Não seria meramente uma redistribuição do existente, mas sua transformação radical, que toca o fundo da personalidade — sua configuração a partir de esquemas identitários. Como dizia Adorno, a identidade é “a forma originária da ideologia” (ADORNO, 2009, p.129). O correlato material dessa identidade é a propriedade privada: o processo de apropriação do que é *próprio* ao sujeito, do que lhe pertence através do trabalho. Lembremos aqui de Locke, para quem o processo exterior de apropriação só é possível porque o homem já seria dono de si mesmo, já estaria na posse de seu próprio ser. Quando essa compulsão é quebrada, diz Marx, o indivíduo pode circular por uma série de atividades sem se identificar com qualquer uma delas, sem fazer delas meros predicados de sua

substância imutável. A transformação levada a cabo pelo comunismo é, portanto, ao mesmo tempo particular e universal: Marx tem plena consciência que uma revolução restrita às bases materiais seria uma falsa revolução, não atingiria o cerne do problema, que são justamente os indivíduos moldados por esse sistema. Dessa forma, devem cair simultaneamente o trabalho como atividade abstrata de produção de valor e a subjetividade abstrata construída por dinâmicas de identificação. Por isso Safatle fala de uma transformação da temporalidade: na sociedade emancipada, não mais existiria o tempo abstrato como determinação funcional do tempo capitalista, do tempo da mercadoria (lembramos que se trata de uma abstração real, posta enquanto tal) – haveria apenas o tempo qualitativo e heterogêneo da atividade (pescar, criticar etc.), não submetido a um padrão quantitativo pré-fixado. Como bem o resume Marcuse, o comunismo não seria meramente “um novo e diferente sistema econômico, mas um sistema diferente de vida” (MARCUSE, 1978, p.263).

Diante disso, não é difícil notar a proeminência que o indivíduo assume para a teoria de Marx. Marcuse chega mesmo a afirmar que: “O indivíduo é a meta. Esta tendência ‘individualística’ é uma característica fundamental da filosofia marxista” (ibidem, p.260-261). É fato que Marx não se preocupou em descrever suas dinâmicas psicológicas, nem se aprofundou nas formas de incorporação de neuroses sociais, mas compreendeu o essencial, a saber, que o Capitalismo é uma forma de vida que deixa marcas profundas na personalidade, ou melhor, que constitui traços essenciais da personalidade na figura estruturante da propriedade. Propriedade não é apenas um modo de relação entre sujeito e objeto, mas, sobretudo, relação do sujeito a si mesmo⁴⁴. Por isso é falsa a crítica de Hannay que

⁴⁴ Tanto isso é verdadeiro que Marx associava a abolição da propriedade privada à emancipação dos sentidos do homem: “A supra-sunção da propriedade privada é, por conseguinte, a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornado *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho se tornou olho *humano*, da mesma forma como o seu *objeto* se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem e para o homem. Por isso, imediatamente em sua *práxis*, os *sentidos* se tornaram *teóricos*. Relacionam-se

o acusa de negligenciar tais fatores; pelo contrário, ele foi muito mais longe do que Kierkegaard na sua investigação. Kierkegaard insiste constantemente no fato de que o indivíduo estaria “em devir”, mas em nenhum momento explica no que consistiria esse vir-a-ser; aliás, sua única resposta definitiva tem a ver com a figura do sacrifício: seu modelo de indivíduo ideal é aquele que se prostra diante de Deus em eterno sacrifício. Seu indivíduo não só tende ao eterno, como internaliza todas as características burguesas que supostamente combate.

Ainda assim, é possível entrever ambiguidades produtivas em sua obra. Por um lado, afirmações do tipo: “para o que nasceu escravo, suportar a corrente da escravidão como um homem livre é capaz de suportar o grilhão – isso é suportar [o fardo] levemente” (KIERKEGAARD, 1993, p.243) são bem comuns, principalmente nas obras religiosas. É inegável que estas tenham um tom conformista muito mais marcado, rebaixando a tal ponto o sofrimento temporal que qualquer coisa torna-se suportável em vista da eternidade. A miséria presente é justificada com a esperança futura. Por outro lado, se buscarmos nas obras estéticas, encontraremos um *pathos* francamente oposto à glorificação da miséria humana; o estético é radicalmente contrário à ideia de sacrifício. Veja-se, por exemplo, o momento em que o juiz descreve a maneira como um esteta entende o trabalho no segundo volume de *Ou isto - Ou aquilo*:

Trabalhamos cinco horas das vinte e quatro; é um tempo perdido, mas precisa ser dessa forma. Trabalhando cinco horas, uma pessoa tem sua subsistência e, quando tem isso, começa a viver. Ora, o trabalho de uma pessoa deveria preferencialmente ser tão enfadonho e vazio quanto possível, apenas para que dele tire sua subsistência. Se tem um talento especial, ela não deveria jamais cometer o pecado de fazer desse talento sua fonte de renda [...] Ela cultiva-o, desenvolve-o doze horas por dia, dorme por sete, é um não-

com a coisa por querer a coisa, mas a coisa mesma é um comportamento *humano objetivo* consigo própria e com o homem, e vice-versa. Eu só posso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com a coisa se a coisa se relaciona humanamente com o homem” (MARX, 2008, p.109).

humano por cinco, e assim a vida se torna bem suportável [...] (KIERKEGAARD, 1990b, p.291; tradução nossa).

O esteta é aquele que cultiva o talento; ele guarda em si o desprezo aristocrático pelo trabalho e a valorização do ócio criativo, sobretudo artístico. Nas condições presentes, ele pressente a necessidade de fazer concessões – entrega suas cinco horas preciosas contanto que possa empregar o resto de seu tempo no que lhe apraz. Em um mundo que busca de toda forma misturar trabalho e vida, discorrendo interminavelmente sobre flexibilidade e disposição para tomar riscos e adaptar-se a todo o momento, esse desprezo resguarda seu valor crítico. Seu raciocínio é simplista: só faz o que quer; como o trabalho é compulsório, logo é inumano. Está pressuposta aqui a ideia de *jogo* como operador contrário à coerção do trabalho; o jogo não é absolutamente livre, mas a síntese entre liberdade e necessidade. Não é que elimine a coerção, mas coloca-a a serviço do espírito criador – ela participa da formação do homem em sua integralidade.

No primeiro volume do mesmo livro, Kierkegaard chega mesmo a fornecer uma imagem cômica de uma utopia possível:

Vamos celebrar o milênio com diversão e jogos. Assim como existem atualmente caixas em todos os lugares para contribuição em dinheiro, deveriam existir caixas em todos os lugares cheias de dinheiro. Tudo seria gratuito: o teatro seria gratuito, prostitutas seriam gratuitas, passeios para o *Dyrehave* seriam gratuitos, funerais seriam gratuitos, a eulogia do funeral de alguém seria gratuita. Eu digo “gratuito” porque, se o dinheiro está sempre disponível, tudo é de certo modo gratuito. A ninguém seria permitida a posse de qualquer propriedade. A exceção deveria ser feita apenas para mim (KIERKEGAARD, 1987, p.287; tradução nossa).

Uma utopia comunista virada de ponta-cabeça, certamente. A descrição tem inclusive um “quê” infantil, assemelha-se a questionamentos que pais

poderiam esperar de seus filhos: por que todo mundo não tem dinheiro de sobra? Sua potência crítica, porém, está precisamente nesse componente ingênuo. O esteta, tão acostumado com seu poder de criação poética, põe-se a imaginar os cenários mais estapafúrdios e, nesse processo, pensa a possibilidade de outro mundo possível, em que o sofrimento não exista. É notável que essa descrição encontre-se precisamente em um ensaio que trata do tédio e das maneiras de evitá-lo: é o tédio, pois, que produz tais ideias revolucionárias. É do sentimento de *ennui* que transparece uma impaciência generalizada com a situação atual; é verdade que se tratam apenas de delírios e experimentos imaginativos, mas é precisamente através desses momentos que a obra de Kierkegaard consegue tomar distanciamento da experiência social que lhe serve de base.

Essa mesma ingenuidade transparece em certos momentos em que Kierkegaard emprega metáforas financeiras para descrever a experiência religiosa:

... mas nesse caso a felicidade eterna não apenas tem o sobrepeso, mas a relação é de tal natureza que as duas magnitudes não podem ser pesadas em conjunto. Compreendamo-nos um ao outro. O adágio reza que uma libra de ouro e uma libra de penas pesam o mesmo, e isso é certamente verdade, por outro lado, acrescentamos que em outro sentido mais importante as duas grandezas não podem ser pesadas juntas. Por que não? Porque a balança não pode indicar que uma libra é ouro e a outra libra, penas, isto é, porque o ouro tem um valor especial que torna sem sentido o ato de pesar ouro e penas juntos. Aqui se dá o mesmo com as duas grandezas estabelecidas. A distinção não é entre felicidade e sofrimento, mas entre felicidade *eterna* e sofrimento *temporal* (KIERKEGAARD, 1993, p.318; tradução nossa).

O que Kierkegaard tateia desesperadamente para distinguir são os conceitos de valor de uso e valor de troca, estabelecidos por Marx como a contradição fundamental da mercadoria no movimento do capital. Há certo

inconformismo produtivo nessa incapacidade de aceitar como óbvia a equalização através de uma medida comum, puramente quantitativa. É aqui, e não em seu protesto contra a massificação, que sua filosofia oferece resistência ao processo avassalador de reificação que se encontrava apenas em seus primórdios quando Kierkegaard redigiu tais linhas. Há certos momentos de sua obra que são terrivelmente conscientes desse fato:

A experiência tem a vantagem de sempre ter um objetivo pelo qual ela mensura, um objetivo rumo ao qual se empenha, e como ela demarca o âmbito da finitude sempre sabe como medir o particular, e como deriva do certo ela sabe como calcular o incerto. Ela sabe como fazer uma estimativa aproximada, determinar a extensão do caminho e do tempo; tem um critério para o poder e a persistência, para a resistência, para perigos e dificuldades, e, independentemente de a vida chegar favorável ou perturbadoramente, sabe como lidar com isso de forma adequada; ela não é facilmente pega cochilando, e se o é, rapidamente se recupera e mede de novo. Talvez muitas vidas humanas vão por esse caminho, ativamente engajadas a serviço da temporalidade, mas também pertencendo totalmente à temporalidade (KIERKEGAARD, 1990c, p.260; tradução nossa).

Parece que estamos diante de uma descrição weberiana a respeito da racionalidade instrumental. Kierkegaard, no entanto, confere um caráter a-histórico àquilo que é uma determinação própria do Capitalismo, tratando a mensurabilidade e a previsibilidade como se fossem atributos eternos da experiência da “temporalidade” enquanto tal, o que é falso. Isso confere às suas descrições um caráter ambíguo: erram onde acertam e acertam onde erram. Isso é claro quando discute a figura do amor: “O amor é caso de consciência, e por conseguinte não é um caso de instinto ou inclinação, ou de sentimento, ou de cálculos do intelecto” (KIERKEGAARD, 2012, p.170). A consciência é hipostasiada como polo absoluto de resistência contra o nivelamento, que seria,

por natureza, meramente exterior. A interioridade pretende-se o refúgio último da reificação, mas é invariavelmente moldada por ela. Para Adorno, ao menos, essa oposição simples é rompida quando Kierkegaard fala do amor por um morto, que seria altruísta e desinteressado:

Mas esse é o fundamento da especulação kierkegaardiana sobre o amor aos mortos. O que há de ruim nisso está bem manifesto: o amor aos mortos é o que exclui de maneira mais completa aquele que, vivendo, retribui amor, propriamente a subjetividade em geral. Assim, ele parece ser o amor coisificado, pura e simplesmente fetichizado. Mas ao mesmo tempo é o amor do qual se exclui toda ideia de troca, de recompensa, e com isso é o derradeiro amor não mutilado que a sociedade da troca ainda admite [...] O vivente se endureceu entretanto tanto que só é representado pelo olhar mortiço e pelo olhar voltado ao morto (ADORNO, 2010, p.334).

Com o morto não há troca, a temporalidade perde seu encanto, assim como o egoísmo e a predileção. Ele despe o homem de sua armadura e de sua capacidade de projeção, pois nada demanda em retorno. As críticas mais agudas de Kierkegaard não vêm de suas diatribes direcionadas a sua sociedade como um todo, mas das figuras que involuntariamente conjura contra ela. Nisso certamente se diferencia de Marx, que tematizou conscientemente essas tensões, posto que entendia sua dialética a partir de contradições reais, conceito que sempre escapou ao tato kierkegaardiano. Em seu artigo *Kierkegaard outra vez*, Adorno afirmou categoricamente que “a crítica feita por Kierkegaard não está superada” (ADORNO, 2010, p.261). E complementou dizendo que “ainda hoje não se oferece primariamente ao que protesta uma posição diferente da do indivíduo que ele [Kierkegaard] defendia” (ibidem, p.349). Ainda que falso, seu indivíduo atomizado e mistificado forneceria o único *locus* enunciativo possível para a revolta contra o curso atual do mundo. Apesar de todas as críticas que

dirigira à filosofia kierkegaardiana, Adorno tinha consciência de que não havia outra forma de contraposição intelectual aos “powers that be” senão o retraimento interior pregado por Kierkegaard. Se isso de fato se mantém válido atualmente, é algo que não está claro. Sem dúvida, as tendências que Adorno apontou no capitalismo de sua época consolidaram-se de maneiras que nem o maior dos pessimistas poderia prever. O refúgio na interioridade e a vindicação do indivíduo como polo crítico, que já eram ideológicos em sua época, incorporaram-se atualmente ao discurso de qualquer CEO. A necessidade de devir constantemente, de tornar-se outro, viver de forma autêntica, as críticas à massificação e superficialidade; todos esses elementos foram incorporados ao senso comum, o que demonstra até que ponto o sistema é capaz de produzir individualidades críticas em porções homeopáticas como um mecanismo de adaptação. Não obstante, que posição alternativa se apresenta ao intelectual? De onde ele fala, de onde pode falar?

Em sua avaliação crítica de Kierkegaard, portanto, Dip está ao mesmo tempo correta e equivocada. Correta porque a crítica explícita de Kierkegaard sempre ficou aquém de seu correlato marxiano, posto que nunca avançou além de fenômenos de superfície. Por outro lado, está equivocada, pois esquece que o destino de uma obra não é composto apenas pelo que diz, mas também pelo que não diz. O silêncio kierkegaardiano é poderoso, e em seu fechamento hermético expressa uma recusa absoluta de seu mundo e da reificação nascente. Sua verdade só pode ser encontrada lá onde sua filosofia é mais facilmente falseada pela realidade hostil. Parafraseando Ítalo Calvino, cabe ao intérprete a ingrata tarefa de buscar no inferno aquilo que não é inferno, sem esquecer, porém, do que há de inferno no paraíso.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Unesp, 2013.
- _____. *Kierkegaard: A Construção do Estético*. São Paulo: Unesp, 2010.
- _____. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- DIP, P. Kierkegaard y Marx: Una inquietante relación. Tesis sobre estética, política y religión. In: *Revista Pandora Brasil*, n.23, Outubro de 2010, p.114-122.
- ENGELS, F; MARX, K. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- HANNAY, A. *Kierkegaard: The Arguments of the Philosophers*. London and New York: Routledge, 1999.
- KIERKEGAARD, S. *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Upbuilding Discourses in Various Spirits*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- _____. *For Self-Examination - Judge for Yourself!*. Princeton: Princeton University Press, 1990a.
- _____. *Either/Or*. Volume 2. Princeton: Princeton University Press, 1990b.
- _____. *Eighteen Upbuilding Discourses*. Princeton: Princeton University Press, 1990c.
- _____. *Either/Or*. Volume 1. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche*. A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard. São Paulo: Unesp, 2014.
- MARCUSE, H. *Razão e Revolução*. Hegel e o Advento da Teoria Social. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MARX, K. *O Capital*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- SAFATLE, V. *O circuito dos afetos*. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.