

OU KIERKEGAARD OU MARX? O FALSO DILEMA E A RELAÇÃO HISTORICAMENTE EVITADA

Or Kierkegaard or Marx? The false dilemma and the historically
avoided relationship.

Natalia Mendes Teixeira¹

RESUMO

Não obstante terem sido contemporâneos e compartilharem algumas das principais premissas do *jovem-hegelianismo*, o dinamarquês Søren Kierkegaard (1813-1855) e o jovem Karl Marx (1818-1883) são canonicamente lidos como filósofos de projetos radicalmente opostos. Como afirmara Agnes Heller, a famosa aluna de Lukács, precisamos escolher “ou Kierkegaard, ou Marx” (*Crítica de la ilustración*, 1984). Essa tese foi difundida a partir de Adorno em *Kierkegaard: a construção do estético* (1931) e lateralmente criticada por Löwith em *De Hegel a Nietzsche* (1953). A origem do desacordo entre os intérpretes está na aparente inescrutabilidade da própria posição política de Kierkegaard que para o primeiro é *conservadora*, e para o segundo é *crítica*. Nossa hipótese de trabalho é que se Karl Löwith comete equívocos especialmente metafilosóficos, Adorno está longe de ter interpretado Kierkegaard com justiça e, portanto, a relação historicamente evitada entre os dois hegelianos críticos precisa de mais uma camada de verniz interpretativo.

Palavras-chave: Kierkegaard. Marx. Filosofia pós-hegeliana. Filosofia do século XIX.

ABSTRACT

Despite the Danish Søren Kierkegaard (1813-1855) and the young Karl Marx (1818-1883) are contemporary and agree with some of the main premises of young Hegelianism, they are also canonically read as philosophers with opposed projects. As Agnes Heller, the famous student of Lukács, states, we must choose “or Kierkegaard or Marx” (*Crítica de la ilustración*, 1984). This thesis was disseminated from Adorno in *Kierkegaard: the construction of the aesthetic* (1926) and criticized by Löwith in *From Hegel to Nietzsche* (1953). The origin of the disagreement is the apparent inscrutability of Kierkegaard political position which for the first is conservative and for the latter is critical. Our hypothesis is that if

¹ Pesquisadora vinculada ao Grupo de Pesquisa Epistemologia e Educação Cnpq/Fape-
ma da Universidade Estadual do Maranhão. Doutoranda em Filosofia pela Universidade do
Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Bolsista: CAPES PROSUC.
E-MAIL: natalia.nmt@gmail.com. ORCID:<https://orcid.org/0000-0002-3149-2787>.



Karl Löwith makes metaphilosophical mistakes, Adorno is far from having interpreted Kierkegaard precisely and, therefore, the historically avoided relationship between the two critical Hegelians needs yet another layer of interpretive varnish.

Keywords: Kierkegaard. Marx. Post-Hegelian Philosophy. 19th century Philosophy.

1.INTRODUÇÃO

Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) e Karl Marx (1818-1883) - que curiosamente dividiram o dia cinco de maio como data de nascimento, Kierkegaard quatro anos à frente; e 1841 como ano de defesa de suas respectivas teses ambas sobre a Filosofia grega² - são costumeiramente lidos como filósofos de interesses radicalmente opostos. Um era cristão, o outro queria o fim da religião; um tinha preocupações políticas, o outro é lido como *apolítico* (ROSSATTI, 2015); um se interessava pelo indivíduo, o outro pelo Estado (ADORNO, 2015); um se importava com a *interioridade* e o outro com a *exterioridade* (LÖWITH, 2014); Kierkegaard era um *burguês rentier*, Marx os criticava (DIP, 2011; BICHR, 2019; ADORNO, 2015).

Contudo, se a *oposição* entre dois filósofos é suficiente para fundamentar um método filosófico arrojado - o que acreditamos não ser o caso - isso quer dizer que também podemos lê-los a partir de seus ignorados *aspectos relacionais*: Kierkegaard, ao final da vida, queria a dissolução das instituições eclesiásticas, Marx o fim da religião (ROSSATTI, 2015); ambos escreviam contra o mesmo mundo essencialmente burguês e cristão (LÖWITH, 2014); ambos são herdeiros críticos de Hegel e iniciaram suas vidas intelectuais a partir de críticas ao sistema hegeliano (MALANTSCHUK, 1980); ambos oferecem respostas ao momento de crise da Filosofia e ao problema do *fundacionalismo* idealista (SCHNÄDELBACH, 1983; FREULER, 1997)³; ambos estavam preocupados em desvelar as alienações dos indivíduos frente às instituições e à cultura; ambos acreditavam que o indivíduo-cidadão estava hipostasiado nestas mesmas estruturas (BEISER,

² A tese de Karl Marx teve por título: “*Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e de Epicuro*” (1841) e a de Søren Kierkegaard “*O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*” (1841).

³ A resposta efetiva de Kierkegaard ainda precisa ser contextualizada pela literatura interpretativa, Freuler e Schnädelbach tratam o problema no século alemão sem mencionar o filósofo dinamarquês por uma questão de método, conforme veremos.

2017) – embora para Marx nas instituições políticas e econômicas e, para Kierkegaard, nas próprias projeções psicológicas, na Igreja e na *multidão* (*Menneskemængde*).

No entanto, os antípodas metodológicos relação/oposição entre dois filósofos não fornecem uma visão irrestrita dos aspectos mais internos de cada projeto e não os determinam em absoluto, ao contrário, não raro, levamos a reducionismos e fomenta estereótipos. Nossa premissa metodológica é que não basta *relacionar* ou *antagonizar* filósofos – afinal, no geral o que se faz, como mostraremos, é ler Kierkegaard a partir do que Marx propusera – é necessário, ao contrário, partir dos próprios problemas que eles estavam lidando. O texto de qualquer filósofo é sempre uma resposta a um problema e Kierkegaard e Marx forneceram respostas distintas ao mesmo problema: a relação de identidade entre Ser e Pensar no sistema de Hegel. Essa é a principal tese de Löwith, como mostraremos a seguir, e geralmente ignorada pelos demais intérpretes.

2. A OBRA DE LÖWITH: KIERKEGAARD E MARX RECONSIDERADOS

O descrédito do sistema hegeliano a partir de 1841⁴, a crise de metafísica, o problema do *fundacionismo*, a ascensão das ciências empíricas e a consequente *crise de identidade* que a Filosofia enfrentou ao não ter mais o lugar seguro de fundadora e sistematizadora das ciências que o idealismo lhe havia rogado, ocasionou inúmeras respostas indicando que momentos de crise epistêmica, social e institucional são grandes fertilizadores da Filosofia: o momento mais filosoficamente produtivo do século XIX não foi, portanto, o do idealismo hegeliano, mas o momento de crise derivado da sua derrocada (BEISER, 2017). Apesar de fértil, essa fase é historicamente desconsiderada. Prova disso é que há apenas quatro obras de História da Filosofia, consolidadas como narrativas-padrão da Filosofia pós-hegeliana do século XIX, que fazem uma consideração responsável do período embora

⁴ Löwith e Schnädelbach consideram que o marco é a palestra de Schelling na qual estavam presentes, dentre outros, Kierkegaard e Engels, onde o já velho Schelling apresenta sua crítica ao que ele denominou ontologia negativa hegeliana que considera apenas o ser possível, mas não o ser efetivo. Tese que seria fundadora da crítica de Marx na *Crítica à Filosofia do Direito* a Hegel em 1843; e em Kierkegaard do *Pós-escrito* de 1846 (Löwith, 2014, p.140).

disputem o método apropriado para isso: *After Hegel* (BEISER, 1949); *Von Hegel Zu Nietzsche* (LÖWITH, 1953)⁵; *Philosophie in Deutschland: 1831-1933* (SCHNÄDELBACH, 1983); e *La crise de la philosophie au XIX^e siècle* (FREULER, 1997).

Das obras supracitadas, apenas a de Karl Löwith, *Von Hegel Zu Nietzsche*, inclui o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard - embora de maneira reconhecidamente controversa - e é ela que propriamente nos interessa aqui. A linha de Löwith está bem expressa no subtítulo da edição brasileira “*A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*”. São esses dois filósofos os protagonistas da história reconstruída por Löwith e a forma que ele localizou ambos os filósofos nessa narrativa tem sido lida, a mais de meio século, como uma construção polêmica.

Proponho reconstruir três das principais teses de Löwith, e analisar suas limitações, mas também suas adequações, quanto ao: I) Seu Método; II) Sua leitura de Kierkegaard como crítico de seu tempo ao lado de Marx; III) Sua análise da rejeição de Marx e Kierkegaard ao sistema hegeliano - a tese mais relevante para os objetivos de Löwith. As duas últimas serão rediscutidas na última parte sob a ótica da posição de Adorno e nós mostraremos como Löwith tem qualidades interpretativas interessantes em relação ao filósofo frankfurtiano. A primeira das teses diz respeito ao método e ao objetivo de Löwith, que é:

Reescrever a história filosófica do século XIX no horizonte do presente (...) de modo que se reconheça a árvore pelos seus frutos e no filho se reconheça o pai. Somente o século XX tornou os acontecimentos do século XIX nítidos e explicáveis (...) *Vivemos ainda totalmente deste século* (LÖWITH, 2014, XI-XIII - grifo nosso).

Desta citação percebemos que a leitura de Löwith é *assumidamente anacrônica*. Segundo ele apenas no século XX, o século XIX se explicara. Essa abordagem é metodologicamente problemática porque ao fugir do *anti-quarismo*, isto é, o estudo da história pela história - como demonstra Beiser (2017, p. 22) - Löwith recai num *anacronismo*: ler o passado pelos pressupostos do presente. Assim, ele antecipa Kierkegaard em um contexto de pro-

⁵ Apenas as duas primeiras, publicadas a mais de meio século, encontram traduções já muito recentes para o português: BEISER, F. *Depois de Hegel – a filosofia alemã de 1840 a 1900*, São Leopoldo: Unisinos, 2017 e LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

blemas que ele ainda não estava envolvido. Os X volumes da *Gesammelte Werke*, que reuniram 15 títulos do dinamarquês, só foram traduzidos entre 1909 e 1922⁶ e bem aproveitados por Jaspers, Adorno, Heidegger e Gadamer e o próprio Löwith ao longo do século XX. Löwith coloca Kierkegaard, portanto, no contexto filosófico em que ele próprio estava⁷, mas não Kierkegaard: de querelas do século dezenove que interessaram o século vinte, mas que não estavam propriamente interessando o dezenove. A história do aluno de Heidegger e Gadamer é, assim, uma história de *super-heróis* e *super-tópicos* da história do dezenove que o século vinte recepcionou, mas não é propriamente a narrativa de problema e querelas da Alemanha oitocentista – Löwith deixara de fora, por exemplo, Trendelenburg, Lotze, Eduard von Hartmann, Dilthey, Schopenhauer, os neokantianos, Ranke, Windelband, etc.

No entanto, se do ponto de vista filosófico-acadêmico, os problemas do século XIX ainda não estavam em diálogo com o projeto de Kierkegaard por conta da sua tardia recepção na Alemanha - o que vai acontecer apenas a partir de Jaspers em 1919; por outro lado, do ponto de vista histórico-cultural e político, Marx, Hegel e Kierkegaard viveram no e do mesmo século e a obra de Löwith é provavelmente o melhor livro do cânone interpretativo a reconhecer isso. Se o próprio século XIX ainda não estava se alimentando filosoficamente de Kierkegaard, Kierkegaard estava dele. Então, apesar de falhar do ponto de vista estritamente metodológico, *De Hegel a Nietzsche* continua sendo uma produtiva análise histórico-cultural dos pressupostos e do contexto de problemas que interessara Kierkegaard⁸.

⁶ As leituras sobre Kierkegaard só entraram na Academia alemã a partir de Jaspers, Heidegger e Adorno. A *Psicologia das Visões de Mundo* (JASPERS, 1919) é o marco decisivo dessa introdução. Mas teólogos já haviam iniciado traduções consideradas, no entanto, paráfrases ruins as quais destacavam prioritariamente o lado iconoclasta da igreja de Kierkegaard. Elas começaram a ser traduzidas por pastores dissidentes, críticos da cristandade institucional, como Christoph Schrenpf e lidas com entusiasmo por teólogos como Barth, Tillich, Bultmann e Brunner. Assim, apesar de já haver tradução *d'A Doença para a Morte* em 1862, e em 1892 das *Migalhas Filosóficas* e do *Conceito de Angústia*, publicadas juntas, e, ainda, em 1896 sair um volume *Ataque à cristandade*, com *O Ponto de Vista*, *O Instante*, e outros, Kierkegaard só faz parte das querelas acadêmicas e propriamente filosóficas a partir das longas citações que Jaspers fizera, em 1919, na *Psicologia das Visões de Mundo*. Deste modo, a interpenetração de Kierkegaard na narrativa de Löwith encontra limitações metodológicas.

⁷ Como afirma Patrícia Dip: “La concepción de la filosofía de la historia de Löwith condiciona la recepción Kierkegaard y Marx. En el caso del primero, lo coloca en un dilema que éste mismo no tiene” (DIP, 2011)

⁸ Já que Löwith: “pretende esclarecer o problema da cultura alemã” (LÖWITH, 2014, p.3)

A segunda tese polêmica de Löwith, e talvez a mais rebatida por seus críticos, é a defesa de que a teoria do *Indivíduo* de Kierkegaard o torna crítico da cultura de seu tempo tanto quanto Karl Marx – mas também Ludwig Feuerbach, Max Stirner, Strauss e Bruno Bauer – críticos do mesmo mundo burguês e cristão. Ao contrário das visões que opõem Kierkegaard e Marx radicalmente, para Löwith:

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)

Ainda em outro texto intitulado *El nihilismo europeo* (1940), Löwith reproduz a mesma ideia da obra mais conhecida, a saber, que:

Entre os discípulos de Hegel, foram Marx e Kierkegaard que compreenderam da maneira mais radical o fim inerente à Filosofia hegeliana. Ambos se perguntaram, então, como superá-la. A resposta foi: *um novo começo só pode ser alcançado por meio de um rompimento decisivo com Hegel* e não mediante a continuação do caminho que ele percorrerá até o fim. Marx levou a cabo sua ruptura com o pensamento puro da especulação em nome da *práxis* social, enquanto Kierkegaard o fez em nome da *atuação* ética. (...). Quando *ambos reconheceram que a mediação hegeliana da razão com a realidade carecia precisamente de realidade, eles se opuseram à tal mediação*; Marx fez isso tomando partido de um novo mundo terreno, e Kierkegaard pelo velho Deus cristão, ao tempo que ambos dissolviam a ordem estabelecida, mesmo que em direções opostas, e lutavam contra seu século. *A crítica que Kierkegaard faz a sua época (1846) corresponde com precisão tal ao Manifesto Comunista (1847) que a crítica marxista do mundo burguês-capitalista e a crítica kierkegaardiana do mundo burguês-cristão complementam-se com como a cara e a cruz de uma moeda* (LÖWITH, 1940, p.85).⁹

⁹ “Entre los discípulos de Hegel fueron Marx y Kierkegaard quienes comprendieron de la forma más radical el fin inherente a la filosofía hegeliana. Ambos se plantearon, pues, la pregunta de cómo superarlo. Su respuesta fue: un nuevo comienzo sólo puede conseguirse por medio de una ruptura decidida con Hegel, y no mediante la continuación del camino que éste ya recorrió hasta el final. Marx llevó a cabo su ruptura con el pensamiento puro de la especulación en nombre de la “praxis” social, mientras que Kierkegaard lo hacía en nombre de la “actuación” ética. Desde esse decisivo viraje, la filosofía alemana ha perdido toda buena conciencia en lo que respecta al deseo de saber. Cuando ambos reconocieron que la mediación hegeliana de la razón con la realidad carecía precisamente de realidad, opusieron la decisión a dicha mediación; Marx lo hizo tomando partido por un mundo terrenal nuevo

Não surpreendente o fato de que parte considerável da tradição, que vou aqui denominar *kierkegaardiana-marxista* debitária de Adorno, seja crítica dessa abordagem: Kierkegaard não podia estar lutando contra o mundo burguês-cristão (LÖWITH, 2014) se ele estava, na verdade, confortável e acriticamente instalado nele (DIP 2010, 2011; BICHIR, 2019). Comparar as *Obras do Amor* de Kierkegaard, com o *Manifesto do Partido Comunista* de Marx soou como uma forma arbitrária de homogeneizar a riqueza do projeto de Marx ao projeto político mediano, quase nulo, de Kierkegaard.

Os críticos de Löwith não costumam aceitar que a consequência do projeto filosófico de Kierkegaard foi também política e cultural – embora sua atenção estivesse efetivamente direcionada para *aquele indivíduo singular (Enkelte)*; de que a apologia de Kierkegaard à interioridade é um contraponto à cultura despersonalizadora, à religiosidade estatutária, ao Estado eclesial e coletivista, ao convencionalismo burguês artificioso, à moralidade gregária, às forças niveladoras e massificadoras do século, um convite à reflexão interior era parte do seu convite essencialmente ético, mas também, político. Kierkegaard se recusara a viver exatamente neste mundo em que a *autorreflexão* e a crítica à exterioridade é *apolítica*. O resgate da dimensão existencial e teológica do Indivíduo era também o resgate da categoria política e social por excelência para Kierkegaard. Se isso não é marxista o suficiente para os críticos de Kierkegaard, é simplesmente porque Kierkegaard não era Marx e precisa ser lido a partir de seus próprios pressupostos. Nós aprofundaremos este tópico mais propriamente na última parte ao atacarmos o responsável por difundir essa leitura, como mostraremos, anacrônica, psicológica e falaciosa de Kierkegaard: Adorno.

Os críticos contemporâneos de Löwith parecem esquecer, assim, que em vez de conjugar ou conciliar os projetos dos dois hegelianos críticos, ele estava simplesmente partindo do contexto histórico a que pertenceram para, contudo, diferenciá-los: trata-se, como dito acima por Löwith, de dois lados distintos da mesma moeda, leia-se, do mesmo problema. A despeito das

y Kierkegaard, por el viejo Dios cristiano, al tiempo que ambos disolvían el orden establecido, aunque fuera yendo en direcciones contrarias, y combatían su siglo. La crítica que Kierkegaard hace a su época (1846) se corresponde con tal precisión con el Manifiesto comunista (1847) que la crítica marxista del mundo burgués-capitalista y la crítica kierkegaardiana del mundo burgués-cristiano se complementan como la cara y la cruz de una moneda” (LÖWITH, 1940, p.85).

críticas que recebe, a forma de Löwith relacionar Kierkegaard e Marx, longe de querer reduzi-los a um único projeto, parte exatamente das *suas respostas radicalmente diferentes ao mesmo problema*. O que nos leva à última e principal tese de Löwith.

A principal tese de Löwith é que os projetos de Kierkegaard e Marx são respostas distintas a um mesmo problema: os *gaps* do sistema hegeliano. Löwith habilita a ideia de que, se Hegel opera, em resposta especialmente aos dualismos que o projeto kantiano criou entre o fenômeno e *coisa em si*, intuição e conceito, ser e pensar, sujeito e objeto, propondo uma mediação exatamente entre o *ser-si-mesmo* e o *ser-outro*, entre sujeito e objeto, entre a natureza e a subjetividade, entre ser e pensar, essência e existência, possibilitada pela substituição do método judicativo kantiano pelo dialético hegeliano; com o descrédito do sistema hegeliano, contudo, o que estava dialeticamente unificado ganha reinos distintos. Marx e Kierkegaard seriam os grandes protagonistas dessa cisão: os responsáveis por apontar as mais expressivas fissuras do sistema.

O que estava unido na filosofia hegeliana, estaria agora dividido entre a teoria do Estado de Marx (filosofia política) e a teoria do Indivíduo (ética, existencialismo, filosofia da religião) em Kierkegaard; entre, portanto, *grosso modo*, a exterioridade e a interioridade:

A conciliação hegeliana da razão com a fé, e do cristianismo com o Estado no elemento da Filosofia chegou ao seu fim em 1840. A ruptura histórico-temporal com a filosofia hegeliana é em Marx uma ruptura com a filosofia do Estado e em Kierkegaard com a filosofia da religião, em ambos os casos com a reunião de Estado, cristianismo e filosofia (...) não importa a que eles reduza o cristianismo existente, eles juntos destroem o mundo burguês-cristão e, com isso, também a teologia filosófica hegeliana da reconciliação. A efetividade não lhes apareceu mais à luz da liberdade do ser-por-si-mesmo, mas na sombra da autoalienação do homem. Com clara consciência do completo fim da filosofia cristã de Hegel, Feuerbach e ruge, Stirner e Bauer, Kierkegaard e Marx, como efetivos herdeiros da filosofia hegeliana, proclamaram uma transformação, que decisivamente negava o estado, o cristianismo [e a filosofia] existentes” (LÖWITH, 2014, p. 60).

Kierkegaard atacara a *Ciência da Lógica*, e Marx a *Filosofia do Direito*, mas partiram do mesmo problema filosófico: a relação de identidade entre Ser e Pensar, entre a razão e a efetividade no Sistema. Embora Löwith

não desenvolva completamente essa tese, ela está clara: “o ataque de Marx e Kierkegaard separa exatamente o que Hegel havia unido: a reconciliação da razão com a efetividade” (LÖWITH, 2014, p.169). Acrescentamos que, evidentemente, a ressalva distintiva entre ambos seria à forma hegeliana dessa conciliação, mas para ambos a efetividade estava forçada para dentro da lógica colocando o sujeito *qua* existente (Kierkegaard) ou o cidadão (Marx) apenas abstratamente integrado no Sistema; para Marx, essa reconciliação ainda era possível a partir da sua teoria do Estado; para Kierkegaard, apenas considerando o sujeito *qua* pensado mas não o efetivo porque um sistema lógico não pode captar a efetividade como um momento particular da Ideia. Portanto, de um lado, Kierkegaard criticaria a tentativa da Filosofia de conceber a *efetividade* (a realidade efetiva, a atualidade) por meio da razão, a favor da ideia de que um sistema da existência não pode captar a efetividade em geral, a existência efetiva e atual dos indivíduos *qua* existentes; de outro, para Marx, no sistema de Hegel: “o homem efetivo da Sociedade Civil é o homem privado da constituição do Estado” (MARX, 2010/1843, p.180) que para ser um efetivo cidadão membro do Estado teria de sair da sua própria efetividade e, portanto, estaria apenas abstratamente incluído nele.

Esperamos mostrar, desta forma, que como Löwith propusera, não há escolha a fazer, trata-se de dois projetos distintos que tinham diante de si o mesmo problema. Com a exposição da crítica de Marx e Kierkegaard abaixo, esperamos aprofundar suas respectivas respostas à Hegel; e depois reconsiderar o papel de Adorno na análise dessa querela. Importa notar que, no tópico a seguir, o que interessa é uma construção rápida e direta das ideias de Marx e Kierkegaard não um debate ou uma disputa com elas.

3. DA CRÍTICA METAFÍSICA E POLÍTICA DE MARX A HEGEL À CRÍTICA DE KIERKEGAARD À HISPOTASIAÇÃO DA EXISTÊNCIA NO SISTEMA DE HEGEL

Na *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, obra de 1843, percebemos como os pressupostos políticos de Marx estão radicalmente filiados à própria crítica da resolução hegeliana ao dualismo sujeito-objeto – que correspondem às duas últimas teses de Löwith aqui apresentadas. Isso fica evidente quando Marx, ao denunciar no sistema de Hegel uma espécie de

comportamento politicamente fisiológico diante da estrutura do Estado estamental e monarca prussiano, demonstra que Hegel¹⁰, ao descrever a relação Estado e Sociedade civil-burguesa, estava opondo de forma insuperável os interesses particulares aos universais. Assim, o hegelianismo, na descrição do Estado, universalizaria o particular e particularizaria o universal – através das decisões do Monarca, por exemplo, como a figura que concentrava em si a particularidade e a universalidade de forma arbitrária. Assim, ele apresenta, outra vez, uma identidade contraditória, isto é, entre o interesse estatal e o fim particular privado. Para Marx, ao contrário, o interesse particular deveria se tornar universal e o universal, particular – assim parece que as identidades como forma de excluir os dualismos não eram tão idênticas assim. Deste modo, se a mediação entre os supostamente *opostos*, povo e governo, para Hegel ocorreria pelos estamentos, para Marx esta tentativa servia apenas como prova da contradição que há no interior do Estado: os estamentos como mediadores da Sociedade Civil são expressões reais da *separação*. O Estado estaria fora e acima da Sociedade Civil-burguesa como uma força que a manipula e interfere na sua atividade determinando e sujeitando as esferas particulares a ele.

Hegel subjetivou o Estado e transformou os sujeitos em momentos objetivos da Ideia, isto é, tornou o Estado abstrato, sujeito e o sujeito real, predicado – uma inversão entre sujeito e objeto a partir da relação de identidade. Ele mistificou o fim do Estado como um momento da existência da Ideia, tornando o poder soberano um sujeito, e a vontade individual, a soberana. Estas oposições instituíam uma relação de contradição, de *alienação* (*Entäußerung/Entfremdung*) do povo em relação ao Estado. Neste declive lógico, qualquer mediação que adentrasse só serviria para manter o particular no Estado – ou seja, os interesses privados de poucos como público e de todos.

Hegel colocou a Sociedade Civil como um estamento privado, como oposta, esvaziada e estranha ao próprio Estado político. É desta forma que ele estaria contrapondo a razão à efetividade, o Pensar ao Ser ao tentar relacioná-los sem uma crítica aberta à efetividade - o estado prussiano. A teoria

¹⁰ Marx reconheceu, no entanto, que: “A crítica da *filosofia alemã do direito e do Estado*, com Hegel alcançou sua versão mais consistente, rica e completa” (MARX, 1843/2010, p. 151).

do Estado em Hegel seria, portanto, puro formalismo de um conteúdo que está fora, imediatamente dado, passivamente descrito, sem contornos reais de crítica, era, no máximo, uma extensão da realidade forçada para dentro *Lógica*, e a *Filosofia do Direito* de Hegel era apenas um momento, um capítulo dela:

Se Hegel tivesse partido dos sujeitos reais como a base do Estado, ele não precisaria deixar o Estado subjetivar-se de uma maneira mística. Diz Hegel: “Mas apenas como sujeito a subjetividade está em sua verdade, a personalidade apenas como pessoa”. Isso também é uma mistificação. A subjetividade é uma determinação do sujeito, a personalidade uma determinação da pessoa. Em vez de concebê-las como predicados de seus sujeitos, Hegel autonomiza os predicados e logo os transforma, de forma mística, em seus sujeitos (MARX, 1843/2010, p. 44).

Lukács referindo-se a essa *mistificação idealista* identificada por Marx não ocorre por um erro dentro do sistema, mas por uma coerência ao próprio princípio idealista que o regimentava:

A soberania existe somente como autodeterminação abstrata, porque sem fundamento, da vontade, autodeterminação esta na qual reside a decisão última” (...) *Com isso se demonstra que a acomodação de Hegel não é algo exterior, superficial, que nada tem a ver com o sentido "verdadeiro", esotérico, de sua doutrina, mas, ao contrário, que esta acomodação tem suas raízes na "insuficiência de seu próprio princípio", ou seja, no seu idealismo.* (LUKÁCS, 2009, p.148)

Assim, continua Lukács, a refutação de Marx - assim como ocorre com Kierkegaard - não é apenas a Hegel, mas a todas as premissas do idealismo desde Platão e Kant:

E isso porque a separação e confusão entre sujeito e predicado, a hipóstase de determinações predicativas em substâncias que supostamente existem por si mesmas, não aparece apenas no idealismo em sua versão hegeliana. Manifesta-se sob outra forma também em Platão, ou seja, na hipóstase do eidos em um lugar transcendente situado para além da realidade, bem como, numa forma igualmente diversa, isto é, numa acepção subjetivista, em Kant, para quem as categorias do mundo real (causalidade, multiplicidade etc.), separadas da matéria da qual são as determinações mais gerais, aparecem como "conceitos puros do entendimento". Portanto, de um só golpe, Marx capta aqui precisamente o ponto em que estão de acordo as mais diversas e aparentemente contraditórias fundamentações do idealismo, tanto objetivo quanto subjetivo (LUKÁCS, 2009, p.148-149)

Desta crítica metafísica, Marx aprofunda sua crítica política: o indivíduo está atomizado na Sociedade Civil-burguesa¹¹. Ela abriga o cidadão como um indivíduo fixo e sem constituição política, i.e., a multidude, o povo amorfo, é como uma parte alheia ao todo, o indivíduo está, assim, abstratamente localizado, acósmico, alheio ao próprio universal que o contém e o qual ele devia constituir ativamente. Neste sentido é que podemos ler que a preocupação de Marx com as estruturas *exteriores*, com as instituições (o estado, o casamento, a igreja) era uma tentativa de libertação do próprio indivíduo, uma liberação da alienação de estar apenas abstratamente incluído nelas, mas nunca como integrante e núcleo ativo delas. Para Hegel, ao contrário, os círculos da família e da Sociedade Civil já se configuram em comunidades e, portanto, não há como e porque querer dissolvê-las outra vez em uma massa de indivíduos *ao adentrarem* o campo político (HEGEL, § 302, p.282). A Sociedade Civil burguesa já é, em si, um organismo ativo que integra em seu pressuposto e constituição, os indivíduos. Desde a família, ele é um membro; ao participar das comunas, ele é uma parte do organismo social; através do trabalho, por exemplo, o indivíduo persegue objetivos e se integra aos demais; pode ainda participar *voluntariamente* da vida pública. Para Hegel, ao contrário de Marx, o povo, como um particular, “não sabe o que quer” (HEGEL, § 301, p. 280). A *vida da vontade* está já no Estado.

Marx entende, por isso, que a Sociedade Civil na forma em que está posta é a realização material do *individualismo burguês* - consequência da atomização nos estamentos; o fim último dele é a existência individual, pois o trabalho, a organização política e o conteúdo da sua atividade são apenas meio para ela. Para, ao contrário, ser um homem político ele precisaria abandonar sua posição privada, para acessar sua determinação como ser so-

¹¹ Apesar dessa crítica, como é sabido, Marx valoriza outros aspectos do pensamento hegeliano, como narra David Riazanov: “Ainda que Hegel fosse idealista, ainda quando para ele o princípio seja o espírito e não a natureza, a ideia ao invés da matéria, exerceu uma imensa influência nas ciências históricas e sociais e, ainda nas ciências naturais. Incitou ao estudo da realidade, a buscar todas as formas de desenvolvimento da ideia absoluta, manifestações desta ideia que, quanto mais variadas fossem, mais o é também o fenômeno, o processo do qual é preciso estudar o desenvolvimento”(RIAZANOV, 2018, p.64-65).

cial, como membro do Estado, ou permanecer numa relação puramente exterior com a vida política, seu vínculo com o *todo* só existe, então, em detrimento do vínculo com sua particularidade – por isso o homem *efetivo* de Hegel é o homem privado do próprio Estado, ao invés de membro.

Aqui está a secção, a vida dupla que Marx acusa em Hegel e no Estado prussiano – conforme narrada por Löwith. Nela, Sociedade e Estado são descritos na forma de *dois exércitos inimigos* em que cada soldado tem a *opção* de desertar-se e se tornar membro do exército rival. Para Marx, no entanto, o Estado verdadeiro não inclui a *possibilidade* de cada cidadão dedicar-se ao estamento universal como a um estamento particular, mas sim, na sua própria constituição interna, deve o estamento universal ser realmente universal, isto é, de cada cidadão. Ao contrário, o homem *efetivo* hegeliano é um sujeito atomizado que se relaciona apenas exteriormente com o Estado ou está abstratamente incluído nele. O Estado moderno, apesar de também separar do homem o seu ser *objetivo*, sua *efetividade*, como um ser puramente *exterior*, material e determinado, não toma seu conteúdo como sua verdadeira realidade. Assim, o ponto positivo da separação entre *citoyen* e *bourgeois*, dentro do estado prussiano-hegeliano, seria a particularidade livre; mas, negativamente a isto, a constituição do particular como momento irrelevante do universal torna comprometida a própria vida privada porque o homem natural, enquanto membro da sociedade burguesa é, assim, o homem *apolítico*. Deste modo, o *bourgeois*, que vive sua existência individual a partir das categorias do sensível e do imediato, é marcado distintamente do *citoyen*. Este é o homem *político* e, portanto, o homem abstraído, destacado da sua realidade natural. Ou seja, o homem comum se reconhece na forma do indivíduo *egoísta*; o homem *verdadeiro*, só existe na forma do *citoyen abstrato*.

A crítica de Marx à metafísica da economia política inscrita em a *Miséria da Filosofia* dirigida principalmente à obra de Proudhon, *Filosofia da Miséria*, mostra que este que, ao tentar aplicar as ideias de Hegel na sua economia política, segundo Marx, acaba por adular a própria filosofia de Hegel, reduzindo, inclusive, a economia política a um esquema de abstrações do espírito, isto é, reduzindo a economia as categorias lógicas. Nesta obra Marx introduz sua crítica à metafísica das economias políticas que en-

tendem as categorias econômicas como eternas e imutáveis, confundindo categorias lógicas e metafísicas com a efetividade e materialidade histórica, no caso de Proudhon não apenas adulterando Hegel, mas retirando o que há de mais propriamente meritório: a categoria da história¹² - apresentado na *A Razão da História* (1837).

Em resposta ao problema da *crise de identidade* da Filosofia que todos os jovens hegelianos enfrentaram neste contexto histórico-crítico, Marx ressalta, na *Carta a Ruge* de setembro de 1843, que a tarefa da Filosofia é tanto teórica quanto prática esta porque política, e teórica porque deve desvelar as hipóteses da religião e da ciência. Deste modo, a necessária reforma da consciência popular deve passar pela revisão dos dogmas assentidos acriticamente. Marx já se vê aqui influenciado pela publicação de Feuerbach, de fevereiro daquele mesmo ano, mas avançando da antropologia ao campo político-prático. Um ano depois, em 1844, Kierkegaard publica *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, também em diálogo com o escrito de Feuerbach do ano anterior, tendo em vista o problema da tarefa da Filosofia – para ele não como propositora de um sistema absoluto e, por isso, ele fala delas na forma de *migalhas* – mas também criticando implicitamente a religião institucionalizada e o cristianismo estatal que igualmente reproduz dogmas assentidos acriticamente – além de, claro, nesse escrito expor os limites da razão em relação à fé, defendê-las como categorias epistêmicas independentes, postular um conceito de verdade e introduzir elementos poderosos de sua metafísica.

Em 1846, Kierkegaard publica o *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* que durante o processo de escrita tinha o título provisório de *Problemas Lógicos de Johannes Climacus*. O objetivo da obra é questionar a Lógica de Hegel. No sistema, ser e pensamento assumem a mesma identidade; objeto se conforma dialeticamente ao sujeito; a verdade é adequação absoluta entre o sujeito cognoscente e o ente a ser conhecido. Hegel aponta identificação, portanto, onde Kierkegaard demonstra relação disjuntiva intransponível. A distinção entre ser *ideal* e ser *factual* apontada por Kierkegaard, em coro a Kant, sob a pena de *Climacus* é, em Hegel, operada pela transição de um

¹² Para aprofundar essa discussão em português, conferir: FILHO, Adauto Lopes da Silva; LOPES, Fátima Maria Nobre. Crítica de Marx à metafísica da economia política. *Griot: Revista de Filosofia*, v.18, n.2, p. 27 1-280, dezembro, 2018.

para o outro; pela identificação absoluta entre eles. Kierkegaard rejeitava, assim, uma ontologia que pressupunha co-extensividade entre ser e pensar, concluindo pela radical diferença entre a existência *qua* existência e a existência *qua* pensada. Ao ser representada no intelecto, a existência é transmutada em conceito e, como tal, em *possibilidade* ou *realitas* mas não em *atualidade*. Portanto, é impossível construir teoricamente um “Sistema da Existência” dado que ele teria que ser visto *sub specie aeternitatis*, isto é, a partir de onde o ideal não pode ser outra coisa se não o próprio ser *qua* ser. A existência é qualitativamente diferente do pensamento e não pode ser conhecida ou pensada pelo sujeito no interior da própria existência sem a qualidade do ideal. O ser pensado não é o ser real, é o ser possível; um ser mental: “assim, eu sempre raciocino desde a existência, não em direção à existência; quer me mova na esfera do fato sensível, palpável quer no reino do pensamento” (MF, p.68). A radicalização da filosofia de Kierkegaard ante à hegeliana é, assim, que o pensador da existência é, antes de tudo, um existente refletindo a partir dela e não, ao menos objetiva e abstratamente, sobre ela.

Em resposta ao problema da *crise de identidade* da Filosofia que todos os jovens hegelianos enfrentaram neste contexto histórico-crítico, Marx ressalta, na *Carta a Ruge* de setembro de 1843, que a tarefa da Filosofia é tanto teórica quanto prática esta porque política, e teórica porque deve desvelar as hipóteses da religião e da ciência. Deste modo, a necessária reforma da consciência popular deve passar pela revisão dos dogmas assentidos acriticamente. Marx já se vê aqui influenciado pela publicação de Feuerbach, de fevereiro daquele mesmo ano, mas avançando da antropologia ao campo político-prático. Um ano depois, em 1844, Kierkegaard publica *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, também em diálogo com o escrito de Feuerbach do ano anterior, tendo em vista o problema da tarefa da Filosofia – para ele não como propositora de um sistema absoluto e, por isso, ele fala delas na forma de *migalhas* – mas também criticando implicitamente a religião institucionalizada e o cristianismo estatal que igualmente reproduz dogmas assentidos acriticamente – além de, claro, nesse escrito expor os limites da razão em relação à fé, defendê-las

como categorias epistêmicas independentes, postular um conceito de verdade e introduzir elementos poderosos de sua metafísica.

A crítica apenas à religião, especialmente para Marx, neste contexto, torna-se limitada. Deve-se avançar ao âmbito político, prático, secular; profanando as imagens religiosas da política, dessacralizando também o Estado monárquico como determinação única e superior. A crítica da religião é, assim, o germe de uma crítica mais real e profunda da consciência social e humana para Marx; e para Kierkegaard, a verdade do cristianismo precisa sair dos espaços públicos das discussões, da *cristandade*, e adentrar os quartos escuros dos rincões da existência, é apropriação do *crístico* por parte do indivíduo.

Com pressupostos feuerbachianos, Marx parte da crítica de que o homem é criador da religião, e não ela do homem; igualmente, *Climacus* nas *Migalhas* mostra que *objetivamente* não há verdade no cristianismo. O homem procura no céu o superior inumano, mas encontra apenas o reflexo de si mesmo e projeções empobrecidas da sua própria humanidade. Esta relação hipostasiada com a realidade expressa na religião (institucionalizada no caso de Kierkegaard), impediria a emancipação plena do humano. A crítica da religião é o pressuposto da crítica filosófica de Marx e da antropologia filosófica de Kierkegaard. A tarefa da Filosofia é, para Marx, desfigurar a forma sagrada da autoalienação humana e, então, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas* (MARX, 1843/2010, p.146). A tarefa teórica da Filosofia é, para ambos, tornar-se prática, embora *práxis* para cada um significasse coisas diferentes: atuação política e para outro, atuação ética, apropriação, autodeterminação. Apesar de que para Kierkegaard o cristianismo fosse parte da resposta para a autorrealização social do indivíduo e para Marx, a resposta estava no fim da dualidade entre Estado e Sociedade Civil, a crítica que Kierkegaard faz à cristandade não é assim tão distante daquela que Marx faz à religião; a crítica de Marx ao indivíduo atomizado no Estado hegeliano, também não é completamente oposta àquela de Kierkegaard que denuncia o indivíduo como absorto na imediatidade e na irreflexão da multidão.

Considerado o exposto, num espaço que certamente não faz jus à todas as nuances dessa querela¹³, vemos que Löwith ainda pode ser reconsiderado principalmente porque ele vira Marx e Kierkegaard com os óculos de um bom leitor de Hegel e do século XIX e não como um simples partidário teórico de Marx.

4. O KIERKEGAARD DE ADORNO: *AD HOMINEMS*, ARGUMENTOS PSICOLÓGICOS E ANACRONISMO

Conforme exposto, Löwith defende muito bem tanto a (I) leitura crítica que Marx e Kierkegaard fazem de Hegel, quanto (II) o caráter minimamente político da filosofia de Kierkegaard. Adorno também considerou essas teses. David Sherman capta da seguinte forma a leitura de Adorno sobre a relação Kierkegaard – Hegel:

Embora Adorno use a dialética de Hegel para expor as maneiras pelas quais o pensamento de Kierkegaard colapsa em um tipo de idealismo que ele próprio pretende deixar para trás ao rejeitar Hegel, ele é também *extremamente complacente ao ataque de Kierkegaard à “identidade do pensamento” [identidade entre ser e pensar] de Hegel*. Claro, para Adorno, a abordagem não dialética de Kierkegaard sai pela culatra, o que o deixa aberto as críticas justamente onde ele ataca Hegel: Kierkegaard, apesar de suas intenções torna a existência individual abstrata (...) Adorno, [contudo], abraça certos aspectos da filosofia de Kierkegaard, bem como várias técnicas de Kierkegaard para redespertar a subjetividade individual na sociedade de massa - embora, é claro, em uma estrutura dialética que é mais *mediativa* e materialista (SHERMAN, 2007, p.17)¹⁴.

(I) Embora Adorno use a dialética hegeliana para submeter Kierkegaard ao mesmo crivo sob o qual este submetera Hegel, para Adorno, o indivíduo *qua* existente está apenas abstratamente incluído na teoria de

¹³ Esperamos discutir centralmente ela num texto a ser publicado em breve, para contemplar o caráter complexo da questão, que certamente aqui ainda deixamos em aberto. Mas nosso objetivo de introduzir a necessidade desse diálogo, historicamente evitado, e apresentar a riqueza da proposta de Löwith, acreditamos ter alcançado.

¹⁴ “Although Adorno uses Hegel’s dialectic to expose the ways in which Kierkegaard’s thought collapses into the kind of idealism that it purports to leave behind by rejecting Hegel, he is also extremely sympathetic to Kierkegaard’s attack on Hegel’s “identity thinking.” Of course, for Adorno, Kierkegaard’s ultimately undialectical approach backfires, which leaves him open to attack on the precise grounds that he attacks Hegel: Kierkegaard, despite his intentions, makes individual existence abstract. Still, confronted with what he refers to as the “totally administered society,” whose levelling drive progressively extirpates individual subjectivity, Adorno embraces certain aspects of Kierkegaard’s philosophy, as well as a number of Kierkegaard’s techniques for reviving individual subjectivity in mass society—albeit, of course, in a dialectical framework that is more mediative and materialistic” (SHERMAN, 2007, p.17).

Kierkegaard. Assim, a mesma crítica que Kierkegaard faz a Hegel, que pretende incluir a existência dentro de um sistema lógico, isto é, a incluir a efetividade em geral, mas ao final, inclui apenas uma abstração, recairia de volta sobre Kierkegaard. Outra crítica é que Kierkegaard nega as determinações estéticas como caráter centralizador da vida. De fato, elas são um estágio primitivo, mas que vai sendo incorporado dialeticamente nas outras etapas. Ao supostamente *retirar* a estética, no entanto, para Adorno, Kierkegaard retira a natureza, a história e os próprios conteúdos concretos da experiência e, portanto, a verdade; sobrando apenas abstração especulativa e indeterminação onde devia haver efetividade: a exata crítica que Kierkegaard levantara a Hegel.

Dessa forma, Kierkegaard supostamente recai no próprio idealismo do qual tentava escapar. Além de defender que o sujeito fica hipostasiado na relação entre sujeito e objeto de Kierkegaard, para quem, trata-se de uma relação disjuntiva, Adorno também defende que há um dualismo entre forma e conteúdo na dialética da comunicação indireta de Kierkegaard. O que Adorno não parece reconhecer, ao desconsiderar a dialética de Kierkegaard, é que o estético tem um papel fundamental na existência porque ele é exatamente o momento das determinações imediatas, da concreção, da finitude – ele não é um momento a ser simplesmente anulado, mas também integrado. O indivíduo não pode repousar nesse momento, por outro lado, porque ele é também o espaço da irresponsabilidade ética, do não autorreconhecimento, do hedonismo, isto é, da exata falta de comprometimento com o mundo real e, portanto, da própria concreção ética. Adorno foi, assim, provavelmente o crítico mais inteligente que Kierkegaard já tivera, mas também foi o que cometeu mais injustiças interpretativas.

Por outro lado, apesar de Adorno criticar a ontologia supostamente confundida com metafísica de Kierkegaard, e afirmar que sua dialética imane é, contudo, idealista. Ele acaba por salvar aquilo que propriamente Kierkegaard entende como abandono necessário na constituição do *Self*, como esclareci: o estético. Embora também Adorno critique, como mostraremos abaixo, o *Self* burguês de Kierkegaard supostamente inspirado na sua própria experiência de *privatier* e *rentier*, Adorno abraça a crítica de Kierkegaard à sociedade de massas, ao arrebanhamento cultural, e entende o papel do

despertamento da subjetividade na construção de uma sociedade de indivíduos autônomos – embora seu método e seus objetivos sejam distintos. Nesse sentido, Adorno em alguma medida até se comprometeria com a intuição de Löwith. Toda a crítica que posteriormente será entendida como estritamente marxista à cultura de massas e à indústria cultural, por exemplo, que a escola de Frankfurt pautará é, na verdade, uma premissa capital do bom aproveitamento que Adorno faz da filosofia de Kierkegaard. Mesmo os autores bastante fisiológicos e filiados à tradição adorniana como Sherman¹⁵ e Rouanet¹⁶, reconhecem a influência de Kierkegaard nos pressupostos políticos de Adorno.

(II) No capítulo *A explicação da interioridade*, Adorno propõe uma “sociologia da interioridade” a partir de Kierkegaard. O pressuposto é que a categoria da *interioridade* pode ser mais bem compreendida em oposição à possibilidade de coisificação da qual padecem não apenas os objetos, mas toda a *exterioridade* - isto é, todas as *coisas* que podem ser entificadas - deve ser lida, assim, como a “restrição da existência humana a uma esfera privada” (ADORNO, 2010, p.113). Contudo, se diz respeito à esfera privada pertence, em grande medida, também à estrutura social – ainda que seja necessário, contudo, um critério para precisar onde se entrelaçam e onde se limitam - o que determinaria todo o caráter da teoria em questão.

Adorno reconhece assim que, ao se preocupar com a *interioridade* enquanto assunto público - embora evidentemente, pelo seu caráter intrínseco, exija um movimento do próprio indivíduo em direção a ela - Kierkegaard deveria também assumir a existência de alguma espécie de relação social entre o mundo exterior e o *indivíduo singular*. A posição de Adorno é que, para Kierkegaard, essa relação entre mundo exterior e indivíduo era, contudo, essencialmente de *indiferenciação*, teria dito Kierkegaard:

Uma *individualidade ética* verdadeiramente grande conduziria assim a sua vida: com todas as forças ela desenvolveria a si mesma, *quicá exerceria uma grande influência no exterior*, porém isso não a ocuparia em absoluto, *porque sabe que o exterior não está em seu poder.* (SV³ 9 112)¹⁷.

¹⁵ Rouanet, 2013, p.153.

¹⁶ Sherman, 2007, p.20.

¹⁷ No caso das citações de Kierkegaard usadas por Adorno, optamos por mantê-las conforme publicada na edição brasileira.

Parece haver uma contradição imediata entre “*quicá, exerceria uma grande influência no exterior*” e “*o exterior não está em seu poder*”. No entanto, parece-me que a disputa interpretativa está no grau de possibilidade de interferência que uma mudança ética e interior no indivíduo pode causar nas estruturas exteriores. Ainda que haja, no entanto, a possibilidade de consequência direta entre mudança interior e exterior, Kierkegaard defende aqui que este não é o objetivo primário da autotransformação do indivíduo, mas consequência da sua relação reflexiva consigo mesmo; caso contrário, a própria individualidade estaria, por assim dizer, entificada, reificada, usada como instrumento para qualquer fim que não a própria autotransformação ética.

Adorno não vê que Kierkegaard estava aqui postulando o fundamento da sua própria crítica: i.e., é, no máximo, através de uma autotransformação que as estruturas externas e as instituições públicas podem ser transformadas. Por outro lado, não há efetiva mudança estrutural que possa alterar a constituição interna de qualquer sujeito – nenhum indivíduo chega *en masse* a si mesmo. A instância primeira de qualquer reforma social deve ser a reforma interna ética e subjetiva das intenções e virtudes do sujeito *qua* existente; e por outro lado, nenhuma reforma institucional e exterior pode resultar numa consequente transformação do indivíduo. Se há alguma *sociologia da interioridade* a ser extraída de Kierkegaard é esta – lembrando que Kierkegaard inspirou com essa ideia uma abordagem recente da Sociologia interacionista¹⁸. Adorno não aceita, portanto, que Kierkegaard reconheça alguma espécie de relação entre o mundo exterior e o *indivíduo singular*¹⁹.

¹⁸ Sobre isso conferir: JAKWAY, Chris L. *Kierkegaardian Understanding Of Self And Society: An Existential Sociology*. Western Michigan University, 1998.

¹⁹ Em outra ocasião eu escrevi que este não é o caso pois há, pelo menos, três aspectos na teoria kierkegaardiana que nos fazem ver o Indivíduo inerentemente voltado para os deveres éticos e políticos, identificado como um agente na história, um indivíduo ativo na sociedade, um sujeito situado temporalmente: (I) Autorrelação em *AntiClimacus*. Os três movimentos constitutivos do Self que criticara Adorno, são: Síntese, Autorrelação e Abertura ou Autoliberação (SUD, 1980). Este último exige um retornar ao fundamento de toda a realidade, Deus. A Síntese comporta os elementos diádicos entre o ser individual e suas atividades relacionais (finitude e infinitude, temporalidade e eternidade). A Autorrelação é o nome que damos para o que Kierkegaard chama de uma relação que se relaciona a si mesma, a relação da relação. Apesar da aparente autoabsorção, ela pressupõe uma unidade entre o Self e a realidade em que se situa porque “este Self só se relaciona consigo mesmo, relacionando-se com um outro” (FRANK, 2008, p. 120) e “o ser humano relaciona-se consigo como corporalmente existente e temporalmente determinado” (SUD, p.26/ SV, 140) e não como uma abstração fantástica, dado que ele está corporificado e

Considero que a argumentação de Adorno tem, ainda, no mínimo três outras falhas mais gerais: argumento psicológico, *ad hominem* e anacronismo. Vejamos a seguinte avaliação de Adorno da citação que usamos mais acima:

Ao negar a questão social, [Kierkegaard] fica à mercê de sua própria posição social, que é a do *Privatier* da primeira metade do século XIX [...] mas ao mesmo tempo, como mero *rentista* acha-se excluído da produção econômica [...] Kierkegaard se negava, por motivos religiosos, a receber juros da sua pequena fortuna, e a consumia em parcelas [...] [portanto, não] deixa-se pensar sob a antítese moderna do grande e do pequeno burguês. Não dependendo do capital alheio, nem obrigado a vender sua própria força de trabalho [...] embora, em geral, a crítica filosófica não tenha o direito de extrair seus argumentos de tais circunstâncias, essas não podem passar despercebidas diante da reinvidicação kierkegaardiana da identidade entre verdade e pessoa (ADORNO, 2010, p. 114-116).

Para Adorno, pela aparente conformação à posição de *privatier*, Kierkegaard fala de “mundo exterior”, mas não como mundo especificamente capitalista, por isso, sua teoria do *Self* é uma teoria de um *Self* essencialmente burguês: “o si-mesmo concreto é para Kierkegaard idêntico ao si-mesmo

incorporado no contexto social. O *Self* tem, portanto, um duplo caráter que Adorno não considerara: uma vida interior e, ao mesmo tempo, uma vida histórica e eticamente situada. (II) A dialética entre o isolamento e a continuidade no Juiz Wilhelm. Na segunda parte de *Ou-Ou*: um fragmento de vida, Kierkegaard defende como uma personalidade ética deve se formar: ela só se efetiva num contexto de relacionamento entre o isolamento do indivíduo e a sua continuidade com o mundo. Kierkegaard não apenas vê como incoerente o isolamento como fundamento de uma personalidade ética, como crítica os estoicos, os cínicos gregos, os Anacoretas cristãos e, principalmente, os místicos medievais que optavam por uma vida interior de completo isolamento e sem continuidade alguma com o mundo: o isolamento forma apenas uma personalidade abstrata; assim como na pura continuidade o indivíduo vive sem ter formado a si mesmo. Ser um *Self*, implica isolamento, mas também, imediatamente continuidade com as exigências do mundo à volta. (III) *Imediatez e Reflexão*. Kierkegaard critica, especialmente no Ponto de Vista explicativo da minha obra como autor, tanto a sujeição não-reflexiva dos indivíduos ao *Imediato*, no seu sentido ético-social, isto é, uma conformação ao que é imediatamente dado como mandatório pelas instituições e estruturas exteriores; quanto a autoinfinetização da *Reflexão* sem contato com o mundo através da decisão. O *Imediato* aparece como caracterização da inclinação espontânea à ordem das coisas exteriores - sociais, éticas e políticas - como são dadas por elas mesmas. A *Reflexão* ingressa necessariamente na relação com o *Imediato* para questionar qualquer aspecto espontâneo da exterioridade que aliene a própria relação do *Self* com a realidade. Deste modo, para Kierkegaard, mover-se para si mesmo tornando-se *Indivíduo*, não implica um comportar-se negativamente em relação ao mundo imediato ao redor, mas um movimentar-se a partir de si mesmo, através do mundo, para o mundo e para si mesmo de volta - “[para Kierkegaard] ser *Indivíduo* é ser concreto, estar incorporado na existência não é estar-aí como uma entidade superior que flutua atomisticamente pelo ar” (LÖWITH, 2014, p. 312). As considerações de Kierkegaard sobre estes movimentos é também uma das respostas mais contundentes ao subjetivismo do qual ele é acusado.

burguês” (ADORNO, 2010, p. 117). No entanto, isso parece contradizer a frase imediatamente posterior usada por Adorno, que é uma citação de Kierkegaard: “[o *Self*] não é somente um eu pessoal, senão um eu social, burguês” (SV³ 3 169) - nas línguas germânicas, especialmente nesse contexto anterior à ressignificação marxista, *burguês* também significava *cidadão* ou *civil* no sentido político do termo sem a carga de crítica que depois recai sobre ele através da repercussão da crítica marxista.

Para Adorno, contudo, a universalidade ética de Kierkegaard tinha seu limite nos negros²⁰ e nas cantoras²¹ e o *self* era pensado a partir das limitações categoriais de um *privatier*. Mas Adorno usa da caricatura histórica de Kierkegaard como rentista para deslegitimar suas ideias: poderíamos fazer o mesmo com Engels, o amigo de Marx igualmente crítico do capitalismo que, no entanto, era herdeiro das mesmas indústrias que criticara em *A situação da Classe trabalhadora na Inglaterra* (1843); ou com o próprio Adorno, filho de comerciantes ricos e herdeiro de grande fortuna; e se o fizéssemos ainda com Heidegger a partir de seu comprometimento com o nazismo, todo o aspecto ético de seu empreendimento teórico cairia. Até que ponto o que a história infere psicologicamente sobre um autor anula sua obra histórica? Ou até que ponto a vida anula a obra? Os *ad hominem* de Adorno não pode deslegitimar o que Kierkegaard propusera.

O segundo ponto, muito mais problemático, é o anacronismo de Adorno. Sérgio Rouanet, em seu *Kierkegaard e Adorno* (2013), reconhece essa falha:

Qual o valor, atualmente, da interpretação de Kierkegaard realizada por Adorno? A meu ver sua principal fragilidade, que é também, literária e filosoficamente, sua maior virtude, é o método de atribuir a Kierkegaard intenções políticas inconscientes, fazendo desse hiperconservador um marxista avant la lettre (...) Adorno interpre-

²⁰ Kierkegaard teria dito sobre Otello: “Pois um homem de cor [...] que não se pode dizer que represente o espiritual” (SV³ 7 48s). No entanto, Adorno que sempre separara Kierkegaard de seus pseudônimos, neste caso, não pareceu muito disposto a contextualizar que esta é uma referência feita por *Constantinus Contantius* em um contexto específico dos *Estádios no Caminho da Vida* de crítica ao personagem controverso de Shakespeare.

²¹ Em carta a Boesen, Kierkegaard teria dito: “Com uma corista em geral não se perde grande coisa” (SCHREMPF, v. I, p.63). Adorno também não localizara que Kierkegaard havia encontrado em seus passeios na Alemanha uma mulher que lembrara profundamente Regine Olsen, mas que não teria tido a oportunidade de cortejá-la ficando apenas com a lembrança de sua fisionomia tão incomodamente familiar e se autoconfortando com a frase acima.

tou Kierkegaard segundo uma óptica marxista muito particular, que tentava afastar-se do materialismo histórico ortodoxo, nas linhas do que veio a ser conhecido como o marxismo ocidental e mais especificamente, a Escola de Frankfurt (ROUANET, 2013, p.153).

Adorno exige que Kierkegaard concorde com um projeto político que, na ocasião da sua morte, estava apenas sendo modelado – por exemplo, Kierkegaard morre em 1855, o *Capital* é publicado em 1867. Ele coloca neste capítulo os óculos do marxismo não clássico que mais tarde gestaria toda a teoria crítica de seu tempo em cima do autor religioso dinamarquês que estava essencialmente interessado em cristianismo e construção subjetiva em meio a filósofos interessados em construir sistemas apriorísticos e universais. Se o anacronismo de Löwith antecipa Kierkegaard no contexto acadêmico que ele ainda não estava, o anacronismo de Adorno antecipa Kierkegaard a um contexto político que estava apenas em sua gênese e não na sua mais absoluta efetivação. Outra vez Rouanet:

O procedimento de Adorno consiste, assim, não em sociologizar Kierkegaard, mas *em desprender o conteúdo social desde sempre alojado na essência da obra*. O antissocial em Kierkegaard faz parte do próprio movimento do social. É o produto de uma exterioridade reificada, produzida por relações humanas opacas, que não se deixam devassar pelo sujeito, e por isso são voltadas para dentro (ROUANET, 2013, p.155).

Embora Rouanet siga Adorno, ele reconhece que Kierkegaard é para Adorno tanto *objeto* quanto *fonte* de seu pensamento. Se, por outro lado, há limitações políticas no interior do projeto de Kierkegaard elas se devem aos seus interesses prioritariamente teológicos e psicológicos, mas não há razão para ver a posição de Kierkegaard como empobrecida²². Como esperamos ter mostrado, ler as intenções de um a partir dos objetivos alcançados por outro pode nos retirar do próprio contexto que ambos estavam gestando suas respectivas críticas.

CONCLUSÃO

²² Ora, se a teoria de Kierkegaard é mesmo tudo isso que apontara os críticos da proposta de Löwith (DIP, 2010, 2011; BICHIR, 2019; e ADORNO, 2014), os epítetos *irracionalista, subjetivista, individualista e acosmista* e as acusações de interioridade sem objeto e de indivíduo abstrato feitas pelos manuais superficiais e revisionistas de filosofia são mais do que justos.

Como os discípulos críticos provavelmente mais importantes de Hegel, é surpreendente que a relação entre ambos seja tão historicamente desconsiderada – ou polemicamente mal considerada. Deste modo, a importância de Löwith está também no fato de ser a única obra relevante a colocar, a partir de Hegel, Kierkegaard e Marx no mesmo contexto, embora partindo das diferenciações insuperáveis próprias de seus projetos.

Esperamos poder ter mostrado que apesar de não ser possível resolver, por exemplo, a oposição entre o ateísmo expresso de Marx e o cristianismo devoto de Kierkegaard - embora o próprio Kierkegaard preferia o ateu ou pagão apaixonado ao cristão estatal - nem entre o objetivo político de Marx e o ético-existencial de Kierkegaard, as leituras recorrentemente desconsideram que Kierkegaard também estava preocupado com as estruturas e que Marx também estava interessado no indivíduo, mesmo que a equalização desses elementos em suas respectivas teorias sejam distintas, elas partem do pressuposto comum de que o Sistema de Hegel fracassou com elas. Por isso, se de um lado, a tradição intérprete também permanece ambígua no que diz respeito tanto à posição política de Kierkegaard quanto, em alguma medida, ao interesse do jovem Marx no indivíduo, na figura do *citoyen*, que deve constituir integralmente o Estado²³; de outro, as leituras declaradamente anacrônicas dos pressupostos políticos de Kierkegaard por parte da tradição intérprete também reduzem e empobrecem Kierkegaard.

Kierkegaard começa colocando o *Indivíduo* diante de si mesmo, antes de despojá-lo ante os deveres ético-sociais, e esse era seu projeto político. Sua obra é um manifesto contra as tendências culturais e filosóficas de seu tempo que, segundo ele, aplainaram as personalidades, nivelaram o singular ao universal e se impuseram como superior aos indivíduos gerando uma preocupação massificada com o histórico-universal e relegando o próprio homem a um auto-esquecimento *na importância dada à geração*. Sua

²³ As leituras mais deletérias e apressadas de Marx parecem contrapor a posição de Erich Fromm para quem o interesse de Marx com uma teoria do Estado era o próprio indivíduo absorvido e atomizado nas dicotomias políticas hegelianas: “*Marx’s aim was that of the spiritual emancipation of man, of his liberation from the chains of economic determination, of restituting him in his human wholeness, of enabling him to find unity and harmony with his fellow man and with nature. Marx’s philosophy was, in secular, nontheistic language, a new and radical step forward in the tradition of prophetic Messianism; it was aimed at the full realization of individualism, the very aim which has guided Western thinking from the Renaissance and the Reformation far into the nineteenth century*” (FROMM, 2004, p. 2).

crítica é contra qualquer estrutura, ideologia ou pressuposto teórico e metodológico universalista que intente sobrepor-se categórica e definitivamente ao *Indivíduo* – e esse era o mal de seu tempo. Kierkegaard enxerga o *individuum* também como uma multiplicidade – e não como uma unidade impenetrável – imerso num contexto plural. Ele não é apenas um conceito encerrado num significado, ele é uma concepção que se auto transmuta, denota unidade, mas também movimento porque edificação e processo, não pode ser contido em um momento estático – como Adorno sugerira que fosse no estético. Ele é produto inacabado do acontecer dialético entre a realidade dinâmica da sua própria condição e os movimentos externos a ela – os que dependem e os que independem dele.

A leitura política responsável deve ser, no máximo, que: no mesmo contexto em que Kierkegaard estava aprofundando nossa compreensão da individualidade e do seu papel na constituição política e social do mundo; Marx estava procurando por novas formas de vida social e política baseadas numa forma radical de encarar a individualidade e no seu papel interno na constituição das instituições públicas. Adorno é precursor em entender que a obra de Kierkegaard pode ser lida como uma crítica à cultura de seu tempo: quando Kierkegaard escreve sobre disfunções psicológicas, disposições existenciais, quando ele critica a institucionalização da vida religiosa do seu tempo, quando ele se opõe pessoalmente ao casamento burguês.

No entanto, o debate deve se prolongar para além dos limites deste trabalho especialmente pela aparente inescrutabilidade da posição política de Kierkegaard: se conservadora (ADORNO, 2010, p. 113-130), crítica (LÖWITH, 2014, p. 134), radical (AROOSI, 2015, p. 74) ou meramente teológica e antimoderna (ROSSATTI, 2015). Longe de querer, neste espaço, nuançar todos os aspectos internos dessas posições, nós nos propomos a retornar a algumas das principais teses que conectam os escritos do jovem Marx e de Kierkegaard reavaliando especialmente as posições de Adorno e Löwith sobre as querelas que conectam seus trabalhos; analisando criticamente ambos os intérpretes, mas especialmente nos posicionando contra a tradição leitora de Adorno pelos prejuízos interpretativos aqui nuançados.

Recebido em 15/12/2020 e aprovado em 02/03/2021



REFERÊNCIAS

ADORNO, T. *Kierkegaard: A construção do estético*. São Paulo. Editora da UNESP, 2010.

AROOSI, Jamie. The Causes of Bourgeois Culture: Kierkegaard's Relation to Marx Considered. *Revista: Philosophy & Social Criticism*, 2016, p. 71-92.

BEISER, Frederick. *Depois de Hegel – a filosofia alemã de 1840 a 1900*, São Leopoldo: Unisinos, 2017.

BICHIR, Gabriel F. Dois Modelos Críticos: Massa e Indivíduo entre Marx e Kierkegaard. *Revista Ética e Filosofia Política - UFJF*, n. XXII, vol. I, 2019.

DIP, Patrícia C. Kierkegaard y Marx en la filosofía de la historia de Karl Löwith. *VIII Jornadas de Investigación en Filosofía*, La Plata. Espacios de diversión, 2011.

DIP, Patrícia C. Kierkegaard: ¿existencialista o filósofo de la praxis?. *Revista Controvérsia* - vol. 6, n 1, p. 26-35, 2010.

ENGELS, Friedrich. *A Situação da Classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo, 2008 (1845).

FILHO, Adauto Lopes da Silva; LOPES, FÁTIMA Maria Nobre. Crítica de Marx à metafísica da economia política. *Griot: Revista de Filosofia*, v.18, n.2, p. 271-280, 2018.

FREULER, Léo. *La crise de la philosophie au XIXe siècle*. Paris: Vrin, 1997.

FROMM, Erich. Marx's Concept of Man. In: FROMM, Erich. *Marx's Concept of Man*. New York: Continuum, 2004.

GRØN, A. The embodied self. Copenhagen: *Journal of Consciousness Studies*, n. 11, p. 26-43, 2004.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Edições Loyola, 2ª Ed, 2010.

HEGEL, G.W. *A Razão da História: Introdução à Filosofia da História Universal*, São Paulo: Edições 70, 2013.

JAKWAY, Chris L. *Kierkegaardian Understanding of Self and Society: An Existential Sociology*. Western Michigan University, 1998.

JARSPERS, Karl. *Psychologie der Weltanschauungen* Berlin: Springer, 1919



KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Angústia*. Tradução: Álvaro L. M. Valls. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

KIERKEGAARD, S. A. *Ou Ou: fragmento de vida*. Vol I, Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água: 2013

KIERKEGAARD, S. A. *Ou Ou: fragmento de vida*. Vol II, Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água: 2017.

KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus*. Tradução: Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. Vol. I. (Coleção Pensamento Humano).

KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus*. Tradução: Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. Vol. II. (Coleção Pensamento Humano).

KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água: 2009

KIERKEGAARD, S. A. *The Concept of Anxiety*. Tradução: Reidar Thomte e Albert B. Anderson. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.

KIERKEGAARD, S. A. *The Concept of Irony; Schelling Lecture Notes*. Tradução: Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989.

KIERKEGAARD, S. A. *The Point of View*. Tradução: Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.

KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.

LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

LÖWITH, Karl. El nihilismo europeo (1940). In:(SOBRENOME, Nome). *El hombre en el centro de la historia*. Balance filosófico del siglo XX. Barcelona: Herder, 1998.

LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

MALANTSCHUK, Gregor. Did Kierkegaard Read Karl Marx? In: (SOBRENOME, Nome). *The Controversial Kierkegaard*, ed. Alastair McKin-



non, trans. H. V. Hong and E. H. Hong, the Kierkegaard Monograph Series, 1980.

MARX, K. *O Capital*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013 (1843).

MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010 (1843)

RIAZONOV, David. *Marx & Engels*. São Paulo: Edições Nova Cultura, 2ª Ed., 2018

ROSSATTI, Gabriel Guedes. Kierkegaard antimoderno, ou para uma tipologia (alternativa) da posição sociopolítica kierkegaardiana. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*. V. 20, N. 1, Jan- Jun. P. 163-178, 2015.

ROUANET, Sergio Paulo. Adorno e Kierkegaard. *Estudos Avançados*, v. 27, n. 79, pág. 147–156, 2013.

SCHNÄDELBACH. *Philosophy in Germany, 1831-1933*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SHERMAN, David. *Sartre e Adorno: a dialética da subjetividade*. Albany, NY: State University of New York Press, 2007. (Série SUNY em filosofia continental contemporânea).

