

**A obra de Kierkegaard e seu lugar
na história da filosofia moderna**

Rodrigo de Souza Dantas
Professor-adjunto
Departamento de Filosofia
Universidade de Brasília

Resumo: Este artigo visa situar o significado da obra de Kierkegaard no contexto da história da filosofia moderna. Após caracterizar os momentos determinantes da história da filosofia moderna em suas relações dialéticas com o processo histórico numa época de desenvolvimento revolucionário da sociedade, o artigo reconstitui os argumentos de Kierkegaard em torno da oposição absoluta e não dialética entre a experiência vivida dos indivíduos e o saber racional para apresentá-los como um momento determinado do desenvolvimento da filosofia moderna.

Palavras-chave: dialética, experiência, indivíduos, história.

**The work of Kierkegaard and his
place in the history of modern
philosophy**

Abstract: This article envisages to put the significance of Kierkegaard into the whole context of the history of modern philosophy. After a characterization of the determinant moments of the history of modern philosophy in its dialectical relations with the historical process in times of revolutionary development of society, the article reconstitutes Kierkegaard arguments about the absolute and no dialectical opposition between the lived experience of individuals and the rational thinking so as to present them as a determined moment of the development of modern philosophy.

Key-words: dialectics, experience, individual, history.

I. O método dialético e a história da filosofia numa época de desenvolvimento revolucionário da sociedade

O desenvolvimento histórico do gênero humano e de sua atividade criadora transformou e continua a transformar a natureza, as forças produtivas, as relações sociais, as formas da consciência e as condições de existência dos indivíduos socialmente determinados. Nestes marcos, as formas imateriais do conhecimento, do pensamento e da consciência não têm um desenvolvimento independente nem podem ser apreendidas fora da unidade concreta e dialética que se estabelece entre elas e as condições materiais de desenvolvimento concreto do processo de produção e reprodução social do gênero humano. O próprio desenvolvimento da filosofia, que apenas em aparência decorre da pura história das ideias, só pode se tornar compreensível se ele for dialeticamente relacionado ao desenvolvimento revolucionário da sociedade. Estamos aqui diante de uma questão de método: na época revolucionária que vivemos desde a Revolução Francesa e a Revolução Industrial, a história da filosofia deve partir

do fato concreto de que o desenvolvimento da filosofia, das ciências, do conhecimento, das técnicas, das formas da consciência e de todas as atividades intelectuais do gênero humano só pode se tornar de fato inteligível se ele for compreendido a partir de sua unidade concreta e dialética com o processo histórico de transformação revolucionária da vida social do gênero humano.

O método dialético nasceu da necessidade de apreender conceitualmente o vínculo universal, vivo, dinâmico e multilateral que se estabelece entre todas as coisas no processo de desenvolvimento histórico. Hegel, ao desenvolver o método dialético, foi quem apreendeu pela primeira vez a unidade concreta e dialética entre o desenvolvimento da filosofia e o desenvolvimento da sociedade; mas o fez de um ponto de vista idealista, como se o desenvolvimento histórico do gênero humano fosse primordialmente determinado pelo desenvolvimento da ideia, do saber, do espírito. Marx inverteu de um ponto de vista materialista o que a dialética hegeliana havia colocado de cabeça para baixo. Na medida em que a atividade prática e criadora do gênero humano e o desenvolvimento de suas forças produtivas modifica a natureza, a estrutura das classes sociais, as relações sociais de produção, as condições da existência e as próprias formas da consciência socialmente determinada, no processo de desenvolvimento histórico é ela que deve ser necessariamente concebida como o momento determinante (*das übergreifendes Moment*) da unidade concreta e dialética entre o desenvolvimento da filosofia, das ciências e dos saberes e o desenvolvimento da atividade prática pela qual os indivíduos produzem e reproduzem socialmente as condições de sua existência.



Numa época de desenvolvimento revolucionário da sociedade, as diversas filosofias que nela se desenvolvem buscam conferir uma expressão coerente ao próprio movimento revolucionário da sociedade. Cada uma delas tem como seu objetivo modificar a situação real por uma tomada de consciência de seus limites e de suas contradições: o real aparece assim como o que precisa ser compreendido para ser superado e transformado. Sua eficácia, influência e vigência histórica estão diretamente ligadas ao fato de elas existirem como “armas da crítica”, como armas sociais, políticas e ideológicas pelas quais as classes sociais em disputa no interior do movimento revolucionário da sociedade tomam consciência de si, racionalizam os conflitos, contradições e antagonismos reais da sociedade, delimitam suas concepções de mundo diante de todas as outras e buscam apresentá-las como concepções de validade universalmente objetiva para toda a sociedade. É neste sentido que o cartesianismo foi capaz de expressar a concepção de mundo de uma burguesia de juristas, fabricantes, comerciantes e banqueiros nos tempos do capitalismo mercantil e seu método racional e analítico pôde funcionar como uma arma social, política e ideológica nas mãos desta classe. É neste sentido que o empirismo de John Locke e David Hume encontrou seu complemento na economia política de Adam Smith para expressar a concepção de mundo de uma burguesia que buscava traduzir as práticas e relações sociais antagônicas que se desenvolviam nos marcos do capitalismo emergente numa concepção universal da sociedade. É neste sentido que as filosofias de Voltaire, Diderot e Rousseau expressaram a consciência de si da pequena burguesia democrática e se tornaram uma arma

social, política e ideológica na luta do Terceiro Estado contra o Antigo Regime e no triunfo da Revolução Francesa. É neste sentido que a filosofia de Kant expressou a concepção de mundo de uma burguesia de fabricantes, engenheiros, cientistas, juristas e burocratas do Estado burguês em formação, que buscaram na imagem kantiana do homem universal o reflexo de sua própria imagem como classe universal. É neste sentido que a filosofia de Hegel, ao buscar reconciliar idealmente todos os antagonismos e contradições da sociedade burguesa na forma de um pensamento universal tornou-se a própria ideologia do Estado prussiano e de sua burocracia. É neste sentido que a filosofia de Marx pôde se tornar a mais elevada expressão da consciência de classe do proletariado em formação e do papel revolucionário que ele estava destinado a cumprir na sociedade burguesa. Toda filosofia é necessariamente prática, mesmo a que possa parecer a mais contemplativa e distante da realidade histórica na qual ela está concretamente inserida. Na medida em que busca assenhorar-se da realidade e das formas da consciência pelas quais esta realidade pode ser apreendida, o pensamento exerce necessariamente um papel ativo, sobretudo quando ele não expressa-se simplesmente como racionalidade estruturalmente coagida pelas relações de força, poder e dominação imperantes, mas busca encarnar-se na consciência e na vontade das classes e dos indivíduos a fim de se transformar numa força material consciente, capaz de racionalizar, orientar e dirigir o processo concreto de transformação revolucionária da sociedade.

O método dialético, aplicado à história da filosofia, deve partir da constatação fundamental de que as relações dialeticamente

recíprocas entre as diversas filosofias, como formas contraditórias da consciência socialmente determinada, só podem ser compreendidas se elas forem tomadas como momentos determinados do processo de desenvolvimento revolucionário da sociedade. O pensamento de Kierkegaard, assim como o de qualquer filósofo, na medida em que representa um momento determinado do desenvolvimento da filosofia, só pode se tornar inteligível, na sua relação dialética e contraditória com os outros momentos da história da filosofia, se ele for considerado a partir das relações que vinculam a filosofia ao desenvolvimento revolucionário da sociedade. Nestes marcos, para apreender o significado da obra de Kierkegaard e seu lugar na história da filosofia quando se comemora o bicentenário de seu nascimento, é necessário começar esboçando as linhas mestras e identificando os momentos determinantes da história da filosofia em sua unidade concreta e dialética com a história da sociedade burguesa. Os momentos determinantes da história da filosofia são aqueles em que, como argumenta Sartre em “Questão de Método”, a concepção singular de um determinado filósofo passa a formar um método, uma concepção de mundo, uma arma crítica, um sistema do saber, um meio cultural e uma comunidade de linguagem pelos quais os indivíduos e as classes sociais em luta tomam consciência de si e da própria razão de ser de sua existência. É neste sentido que a filosofia pode se tornar um momento determinante da práxis social e do desenvolvimento da consciência em sua relação dialética com o desenvolvimento histórico da sociedade em sua totalidade. Estes momentos da criação filosófica são raros e costumam corresponder aos momentos decisivos de aceleração do processo revolucionário de desenvolvimento

da sociedade. Uma história da filosofia moderna, do século XVII ao século XX, deve começar identificando os momentos determinantes de seu desenvolvimento e como cada um deles, nas suas relações com todos os outros, se liga dialeticamente ao movimento revolucionário da sociedade. Em que pesem as limitações do espaço destinado a este artigo, é a partir de uma breve caracterização geral dos momentos determinantes da história da filosofia moderna e da forma como eles se ligam entre si que trataremos de situar a singularidade da obra de Kierkegaard e seu lugar na história.

II. Da razão cartesiana à hegemonia burguesa da concepção liberal

Todas as correntes do pensamento moderno tendem a concordar que seu ponto de partida comum é a filosofia de Descartes, ainda que não apresentem as mesmas razões para isso nem apreendam da mesma forma o processo de desenvolvimento ulterior da filosofia a partir do cartesianismo. O ponto de partida de Descartes é sua ruptura radical com as duas fontes de todo conhecimento até então existente: de um lado, sua ruptura com o empirismo do senso comum, incapaz de oferecer uma base sólida para o conhecimento certo, seguro e indubitável das coisas para além das aparências por meio das quais elas se nos apresentam aos nossos sentidos, que bem podem nos guiar na lida cotidiana com o mundo, mas não podem oferecer uma base adequada ao conhecimento científico do real; de outro, sua ruptura com a metafísica e a teologia, incapazes de qualquer outra coisa senão girar em torno de seus próprios pressupostos hipostasiados, especulativamente projetados no real por nossas próprias crenças objetivamente indemonstráveis para



responder dogmaticamente a todas as questões que nos são colocadas pela totalidade de nossa própria experiência do real. Na prática, as rupturas assim operadas são as mesmas operadas pelo próprio desenvolvimento, ainda incipiente, das ciências naturais; o que Descartes faz é sistematizar, racionalizar e expor analítica e filosoficamente o método das novas ciências naturais em desenvolvimento em sua oposição completa tanto ao senso comum como aos métodos utilizados pela metafísica e pela teologia.

Para fundamentar esta dupla ruptura, Descartes opera uma distinção ao mesmo tempo ontológica e epistemológica entre o sujeito que conhece e os objetos do conhecimento, distinção que estará na própria base de todo desenvolvimento ulterior da filosofia: o *ego cogito* (eu penso), ou a *res cogitans* (a coisa pensante), é concebida por Descartes como a razão que pensa, concebe, imagina, calcula, duvida e conhece as coisas que se lhe apresentam como objetos a serem conhecidos; a *extensio* (extensão), ou a *res extensa* (coisa extensa), é o espaço-tempo contínuo e homogêneo em que existem objetivamente todas as coisas corpóreas em sua materialidade. Conhecendo a mecânica das forças, das determinações e das relações que objetivamente constituem cada uma das coisas em sua materialidade concreta no espaço e no tempo, o conhecimento científico se tornaria capaz de utilizar, manejar e instrumentalizar as forças da natureza para modificar a própria natureza de modo a transformá-la em coisas úteis para todos os fins práticos da existência. A ordem do Universo e da Natureza (*mathesis universalis*) se apresenta para Descartes como algo que existe independentemente do modo como ela pode ser apreendida

imediatamente por nossos sentidos, cujas determinações objetivas expressam-se matematicamente e só assim podem ser esquadrihadas na mecânica de seu funcionamento pelos métodos científicos da razão calculadora; a natureza aparece assim como uma ordem universal que pode e deve se tornar plenamente inteligível à razão humana e não carece de nenhum fundamento que lhe seja exterior. A natureza é assim concebida como um mecanismo, uma máquina cujas condições de funcionamento podem ser conhecidas pela razão científica e, apenas na medida em que se tornem conhecidas, podem e devem ser também transformadas. Se o seu conhecimento cabe às ciências naturais em seus diversos domínios, à filosofia cabe expor o método científico pelo qual é possível o conhecimento certo, seguro e indubitável de todas as coisas no que elas são em si e por si mesmas. A própria capacidade de transformar as coisas da natureza em artefatos úteis à vida dota o conhecimento de um sentido prático que vai ligar mais tarde o desenvolvimento das ciências naturais ao desenvolvimento das forças produtivas e da produção material na era do capitalismo industrial.

Descartes elabora assim uma concepção de mundo que fundamenta a crítica da racionalidade metafísica e teológica e explicita a base filosófica dos novos métodos desenvolvidos pelas ciências naturais e de uma razão analítica que se tornará o principal instrumento teórico da burguesia ascendente nas suas lutas contra os preconceitos e particularismos do mundo feudal. Sua concepção de mundo se adequa com perfeição à mentalidade, às experiências e às necessidades práticas do capitalismo mercantil em desenvolvimento, servindo como a base teórica mais

adequada para a justificação e racionalização da universalidade abstrata da propriedade burguesa. Estamos aqui diante de um exemplo clássico da unidade concreta e dialética entre o desenvolvimento da filosofia e o desenvolvimento da sociedade: o cartesianismo é impulsionado tanto pelo desenvolvimento das ciências naturais como pelo desenvolvimento do capitalismo mercantil, na mesma medida em que lhe serve de base teórica e de meio cultural e se transforma na principal arma da crítica nas mãos de uma burguesia de comerciantes, banqueiros, juristas e homens de ciência.

A concepção liberal da natureza humana e da sociedade civil

Mas se a razão analítica desenvolvida pelo cartesianismo constituiu a base teórica adequada para o desenvolvimento inicial das ciências naturais e do capitalismo mercantil no século XVII, ela não era suficiente para fornecer os conceitos de uma concepção de mundo que pudesse responder aos novos desafios históricos colocados pelo desenvolvimento do capitalismo na era das revoluções burguesas. O desenvolvimento da economia política, sua base teórica fornecida pelo empirismo inglês e o surgimento do liberalismo como ideologia burguesa corresponderam, no século XVIII, à necessidade concreta de elaborar uma concepção de mundo capaz de racionalizar o processo histórico pelo qual a lógica do capital viria a subordinar a suas determinações objetivas e estruturais a própria totalidade histórica da vida social. Se a economia política de Adam Smith elaborou as categorias pelas quais a burguesia ascendente compreendeu a economia e a sociedade burguesa em formação de seu próprio ponto de vista, se o empirismo filosófico de John Locke e

David Hume forneceu o método e as bases conceituais a partir das quais a burguesia poderia desenvolver sua concepção de mundo e aplicá-la a todos os campos da experiência concreta do real, a teoria da sociedade civil desenvolvida por Adam Ferguson sintetizou todos estes elementos na forma clássica do liberalismo, a ideologia burguesa por excelência.

Neste contexto, a concepção de sujeito elaborada por David Hume nos permite lançar luz sobre a autoconsciência própria da sociedade burguesa em formação. Hume concebe o sujeito como sujeito de seu próprio interesse, que não necessita buscar nenhum fundamento para sua existência para além da busca imediata do que é prazeroso ou conveniente para si e da tentativa de evitar tudo quanto seja desvantajoso, doloroso ou inconveniente do ponto de vista do indivíduo. O egoísmo do interesse próprio aparece assim como determinação espontânea, empírica, imediata e irreduzível da natureza humana. O sujeito aparece assim como sujeito de seus próprios interesses particulares, que se opõem aos interesses privados dos outros indivíduos na eterna luta pela existência, que é também a eterna luta pelo reconhecimento, a eterna luta pela supremacia. Nesta concepção, o conceito de natureza humana é completamente despido de seu caráter teológico, moral, religioso ou metafísico: a natureza humana não está fundada em quaisquer determinações inatas, ideias, morais, metafísicas ou transcendentais. Sua constituição imanente é completamente regida por determinações naturais, empíricas, objetivas, que devem poder se tornar objeto das ciências naturais. Seus padrões recorrentes e suas regularidades permitem que a natureza humana venha a se tornar objeto de um conjunto de saberes



empíricos, práticos, técnicos, estatísticos, que vão se desenvolver na medida mesma em que se impõe a necessidade de governo das populações num mundo cada vez mais densamente urbanizado, concentrado, industrializado.

Estamos aqui diante da racionalização clássica do ponto de vista do indivíduo isolado como base teórica e prática do liberalismo como concepção burguesa do mundo. Esta concepção do sujeito, que encontra suas primeiras elaborações seminais em Thomas Hobbes e John Locke, parte da noção do pertencimento originário dos indivíduos a um estado de natureza que vai se mostrar muito próximo a um estado de guerra. O estado de natureza em que originalmente se encontram os seres humanos, irremediavelmente separados entre si pela contradição recíproca de seus próprios interesses privados, é concebido aqui não como um estado de guerra propriamente dita, mas como a própria condição da guerra e de sua recorrência sistemática na história humana, da guerra “que faz de uns escravos e de outros homens livres” (Heráclito), da guerra cujo resultado determina as relações de força que se inscrevem em tempos de paz como relações que só poderão ser modificadas por uma nova prova de força, por uma nova guerra, em que as armas serão sempre e mais uma vez os únicos juízes. O estado de natureza é, para todos os efeitos, um estado de guerra em latência, em que se inscreve a existência permanente, necessária e sistemática de conflitos, contradições e antagonismos que não poderão ser debelados nem suprimidos por nenhuma batalha final, que se desdobram sempre em novas provas de força, numa espécie de “guerra social” (a guerra de todos contra todos de que nos fala

Hobbes) mais ou menos silenciosa, mais ou menos subterrânea, mais ou menos violenta, mais ou menos interiorizada pelos indivíduos em seus comportamentos recíprocos.

A estrutura inerentemente antagônica da “sociedade civil” aparece assim como a esfera irremediavelmente conflituosa dos interesses particulares em permanente disputa, contradição e antagonismo; a própria sociabilidade humana é assim concebida como uma sociabilidade precária, instável, inerentemente conflituosa, formada pelo antagonismo permanente entre os interesses particulares e contraditórios dos indivíduos. É a partir dela que Hobbes vai deduzir pela primeira vez a necessidade ontológica, política e sociológica da existência do Estado como poder soberano absoluto, separado e acima dos indivíduos, cuja existência se tornaria inevitável para assegurar que a liberdade, a segurança e a propriedade dos indivíduos possa ser salvaguardada por um poder soberano que lhes é superior. É neste sentido que o Estado será concebido numa relação intrinsecamente necessária com a “sociedade civil”: se a sociedade civil é a esfera em que se opõem os interesses particulares em seus perpétuos conflitos, o Estado, mais do que o resultado de uma guerra onde apenas as armas podem servir de juízes, deve poder existir e ser concebido, em “tempos de paz”, como a esfera em que se devem produzir as necessárias mediações entre interesses que a princípio são inconciliáveis entre si. A lei, o Estado e suas instituições e o próprio governo refletem em suas configurações sempre mutáveis uma determinada relação de forças entre estes interesses contraditórios; eles mesmos são ao mesmo tempo os resultados necessários das relações de força

que se estabelecem na sociedade, os meios pelos quais estas relações de força se inscrevem em tempos de paz e as instâncias que devem poder mediar e administrar as contradições da sociedade de modo a impedir que elas entrem novamente em ebulição. O Estado aparece assim não apenas como uma estrutura de poder separada e acima dos indivíduos, não apenas como um instrumento de poder nas mãos dos interesses dominantes, mas também como o mediador supremo dos conflitos, contradições e antagonismos irreconciliáveis entre as classes, os grupos sociais e os próprios indivíduos, que sem a sua mediação necessária afundariam irremediavelmente no caos e na barbárie. Seu poder soberano, na medida em que não pode subsistir por muito tempo apenas pelo uso da força, na medida em que deve refletir uma capacidade relativamente bem sucedida de mediar os conflitos e antagonismos da sociedade civil, é sempre dependente de sua própria capacidade de mediação. A política, como “a continuação da guerra por outros meios”, deve ser assim definida como a arte da mediação entre os interesses contraditórios e antagônicos que se expressam na própria existência da sociedade como sociedade de classes. É neste sentido que o *Príncipe* de Maquiavel deve ser entendido não apenas como o discurso do poder que deve sempre conservar-se e ampliar-se a si próprio em seu exercício, mas como a personificação concreta da política como a arte da mediação. Nestes marcos, serão os usos e abusos do Estado como soberano, no momento mesmo de sua constituição como Estado moderno, que produzirão a necessidade concreta de determinar os limites legítimos e legais de sua ação diante do que vai se buscar definir, pelo menos desde o século XVII, como os direitos

naturais e inalienáveis do indivíduo; será com base na experiência concreta de seus usos e abusos que Rousseau vai reivindicar o “direito à revolução” como limite necessário ao exercício da soberania estatal.

Na concepção liberal que se desenvolve na era das revoluções burguesas e que vai aparecer em seus primórdios sob a forma clássica das teorias do contrato social já não se trata mais de definir ou defender os interesses particulares de um povo contra os outros, de uma raça contra as outras; já não se trata mais do discurso parcial, partidário, violento e unilateral dos direitos, das prerrogativas ou dos privilégios de uma raça contra outra, de um povo contra outro, de uma dinastia contra outra, predominante no mundo feudal e nas concepções aristocráticas da sociedade. Trata-se, pelo contrário, de fazer desaparecer toda a multiplicidade caótica, descentrada e incontrolável desses velhos conflitos por meio da centralização e da mediação estatal, que jamais poderia ter se afirmado sem que antes tivessem se desenvolvido “espontaneamente” as mediações que serão introduzidas pelo “espírito comercial”, destinado, como poder civilizador, a fortalecer nos indivíduos a consciência de seus interesses comuns e de suas obrigações recíprocas, fazendo com que seus conflitos encontrem meios próprios de recodificação, reconciliação, arbitragem e resolução nas estruturas objetivas do mercado, que por sua vez não poderiam ser salvaguardadas nem codificadas juridicamente sem a necessária centralização do poder estatal.

Os interesses particulares e conflitantes dos indivíduos isolados aparecem aqui como interesses que só poderão ser



conciliados pelas estruturas objetivas do mercado: a produção e a troca de mercadorias vai assim afirmar-se como a única mediação social possível entre os indivíduos e seus interesses contraditórios, antagônicos e eventualmente irreconciliáveis. Na sociedade produtora e consumidora de mercadorias, cada indivíduo deve ser livre para perseguir seus próprios interesses individuais; mais do que isso, é na medida em que cada um deles deve poder perseguir seus próprios interesses que o crescimento incessante da riqueza socialmente produzida, como interesse comum a todos numa sociedade de mercado, poderá realizar-se. O mercado, com a sua “mão invisível”, (Adam Smith) “totaliza” socialmente os interesses contraditórios dos indivíduos para realizar a única síntese social possível entre seus interesses conflitantes, na mesma medida em que a necessidade incontornável de uma estrutura estatal centralizadora do poder comparece como a única forma de salvaguardar as relações de mercado e mediar, pela letra da lei amparada pela força da coerção, os conflitos entre as diversas classes e grupos de indivíduos. Nas estruturas objetivas do mercado, os interesses privados que opõem os indivíduos entre si serão os mesmos que produzirão a sua totalização dinâmica e contraditória num mundo em que o dinheiro se tornará a única mediação social universalmente válida entre os indivíduos socialmente determinados. Como vai dizer Margaret Thatcher séculos mais tarde, “a sociedade não existe, o que existe são os indivíduos”. Se todas estas mediações não permitiram prevenir os violentos conflitos entre os diversos Estados nacionais que vão rivalizar entre si na luta inter-imperialista pelo controle do mercado mundial em formação, se o “espírito

comercial” jamais pôde produzir a “paz perpétua” idealizada por Kant, diante da situação de guerra e de instabilidade permanente que se apresentava na transição do feudalismo ao capitalismo hoje podemos reconhecer até que ponto todas estas mediações foram relativamente bem sucedidas na gestão social, jurídica, política e econômica das relações conflituosas entre os indivíduos nos limites do Estado nacional em formação. Seu resultado concreto, mais de 200 anos depois, como resultado processo de expansão imperialista do capital, é o próprio mundo do capital globalizado e seu sistema internacional de Estados como estrutura de comando político, jurídico e militar do sistema global do capital.

A racionalidade estruturalmente coagida do capital

Numa época em que a produção e a circulação das mercadorias, ao adquirirem sua base industrial, subordinam a natureza e todas as atividades produtivas e reprodutivas da vida genérica do ser humano à condição reificada de suporte material do processo de produção e reprodução indefinidamente ampliada do capital, o que os liberais costumam designar como a “sociedade de mercado” é uma sociedade que, ao sancionar as relações de mercado como a base elementar das condições sociais, econômicas e jurídicas da existência dos indivíduos, reitera a cada um de seus membros a soberania dos interesses privados e de seu eterno conflito como condição ontologicamente determinante da vida social. Daí nasce também, com o processo de proletarianização dos indivíduos, a necessidade de uma densa trama de estruturas normativas, de mecanismos disciplinares,

de meios de controle e de vigilância permanente que, para além da ideologia, visam fazer dos indivíduos e das condições objetivas e subjetivas de sua existência o resultado da aplicação de uma série cada vez mais complexa e cada vez mais interiorizada de dispositivos de socialização, normalização e disciplinarização de sua própria existência.

Seja do ponto de vista do Estado-nação, seja do ponto de vista do capital e das relações capitalistas, trata-se de fazer dos indivíduos e da própria população (este novo fenômeno, surgido das densas concentrações urbanas desencadeadas pelo desenvolvimento capitalista) os objetos de um sistema do saber destinado a fornecer as condições “biopolíticas” (Foucault) adequadas à administração bem sucedida da vida social. O indivíduo vai se tornar assim o objeto das ciências naturais, da medicina, da psiquiatria, de um saber clínico e de seus mecanismos de intervenção, que assumem em nossa época a forma lucrativa da crescente indústria da farmacologia. Vai se tornar também o objeto de uma formação educacional, técnica, cultural e ideológica e de um conjunto de saberes, poderes, normas e instituições disciplinares sem os quais ele jamais poderia se tornar uma mercadoria força de trabalho adequadamente formada para o processo de produção capitalista. Para que ele possa ser formado como uma capacidade de trabalho adequada em todos os sentidos às demandas mutáveis e cada vez mais exigentes de um mercado de trabalho cada vez mais competitivo, ele se tornará mais recentemente o objeto precípuo das teorias neoliberais do “capital humano”, que buscam definir o trabalho, a capacidade de trabalho e o processo global de formação dos indivíduos e de emprego

racional de seu tempo de vida nos marcos do que estas teorias designarão como o processo de formação de um “capital humano” adequado a um processo técnico de produção que se torna cada vez mais densamente especializado. O que estas teorias designam como “capital humano” vai se materializar no conjunto de habilidades e competências que permitirão que os indivíduos obtenham uma “renda” maior ou menor conforme sua maior ou menor capacidade de trabalho, conforme o maior ou menor investimento feito em sua formação; em todo caso, estas mesmas “habilidades e competências” serão sempre objetivamente medidas e precificadas em função do maior ou menor valor agregado que sua capacidade de trabalho possa aportar do ponto de vista do processo de produção e valorização do capital. Na prática, o que as teorias do capital humano pretendem unificar e sistematizar é o conjunto de saberes, práticas, técnicas, dispositivos, agenciamentos e procedimentos que visam a produzir as condições adequadas para a formação, subjetivação, socialização e disciplinarização dos indivíduos no atual estágio de desenvolvimento da sociedade burguesa – e é neste sentido que as teorias neoliberais do capital humano devem ser consideradas como as mais legítimas herdeiras da concepção liberal em nossa época.

Na mesma perspectiva, a população vai se constituir como o objeto de um sistema de saberes, práticas, técnicas e procedimentos que terão de produzir, reunir e sistematizar todos os dados, estatísticas e informações necessárias ao governo das populações. O próprio território em que ela habita também se tornará o objeto de um conjunto de saberes em que as ciências naturais e as ciências humanas e sociais



conjugarão seus esforços para produzir todos os dados e informações necessárias para que o território possa ser adequadamente administrado como território que deve poder ser mapeado para ser lucrativamente apropriado e utilizado como base material do processo social de produção do capital. É daí que vão surgir e se desenvolver tanto as ciências do Estado como o conjunto das ciências humanas e sociais, cujo desenvolvimento jamais poderá se tornar inteligível se ele não for relacionado ao próprio desenvolvimento histórico da sociedade capitalista em sua totalidade concreta.

À dissolução das formações sociais pré-capitalistas, ao processo de proletarização, urbanização e industrialização e à transformação material das condições de existência dos indivíduos, das populações e dos territórios sob o domínio do processo global de expansão imperialista do capital correspondem, portanto, todas as transformações estruturais que serão operadas no âmbito dos saberes sobre os sujeitos, as populações e os territórios, que doravante terão de se desenvolver, como saberes empíricos, a partir das demandas objetivas que lhe serão colocadas pela racionalidade estruturalmente coagida do capital.

O liberalismo ontem e hoje

O liberalismo foi, no tempo de seus primeiros desenvolvimentos, a mais afiada arma crítica da burguesia no seu enfrentamento revolucionário com as estruturas anacrônicas do Antigo Regime. Em seu desenvolvimento histórico, ele constituiu-se como o sistema de saberes, práticas e técnicas destinadas a produzir, em seu conjunto, as condições objetivas e subjetivas do governo da sociedade

exercido do ponto de vista da racionalidade instrumental e estruturalmente coagida do capital. Neste sentido, o liberalismo foi e continua a ser a mais abrangente racionalização (do ponto de vista do capital e da economia política do processo global de sua expansão imperialista) das condições objetivas e subjetivas de existência da sociedade burguesa. Como expressão da ordem social burguesa, ele só poderá deixar de existir se o movimento revolucionário da sociedade dissolver, na prática e não apenas teoricamente, as condições objetivas e subjetivas a partir das quais o capital foi capaz de subordinar às condições de sua existência a própria totalidade concreta do processo de produção e reprodução social do gênero humano.

Sua primeira grande crise iniciou-se justamente quando as estruturas da sociedade burguesa foram colocadas em xeque pelas revoluções proletárias e camponesas do século XX. A economia e a sociedade capitalista não podiam mais ser governadas pelos métodos liberais numa época marcada pelo embate frontal entre a revolução proletária e camponesa e a contrarrevolução burguesa. Num tempo de crises, guerras e revoluções, os métodos clássicos do governo liberal da burguesia, tais como eles se desenvolveram no século XIX, tiveram de ceder seu lugar aos meios e métodos violentos da guerra, da ditadura e da contrarrevolução, num quadro em que a centralidade cada vez maior do Estado como estrutura de comando político e militar do sistema do capital se tornava a própria condição para o governo da sociedade pelo capital. O liberalismo, nascido da luta revolucionária contra a ordem feudal da sociedade, que havia forjado os métodos, saberes e práticas do

governo da sociedade pelo capital, se tornou durante todo este período a arma ideológica de combate de uma classe colocada em posição defensiva pelo movimento revolucionário da sociedade e forçada a lançar mão de toda sorte de métodos contrarrevolucionários para assegurar sua dominação. A burguesia, que já havia deixado de ser uma classe revolucionária desde que o proletariado em formação fez as suas primeiras jornadas como classe revolucionária em 1848, se tornou no século XX uma classe abertamente reacionária e contrarrevolucionária. O liberalismo se desenvolveu nesta época, negativamente, como uma arma crítica defensiva, forjada para o combate ideológico não apenas contra a ofensiva socialista e revolucionária, mas também contra todas as formas pelas quais a intervenção estatal na economia era a expressão da necessidade social e política de construir mediações e fazer concessões ao proletariado e ao conjunto da sociedade.

Quando se conclui o primeiro século da revolução social e a restauração do capitalismo demonstra objetivamente a impossibilidade de construir uma sociedade socialista sem o triunfo da revolução mundial nos países imperialistas do sistema global do capital, o capital recupera as posições que havia perdido durante o século mais revolucionário da história e passa, por fim, a subordinar incondicionalmente todos os setores da vida social às condições de sua reprodução ampliada em escala verdadeiramente planetária. O liberalismo passou novamente à ofensiva e se tornou a base prática, teórica e ideológica da subordinação instrumental e cada vez mais completa das condições objetivas e subjetivas da vida social à racionalidade estruturalmente coagida do capital.

Hoje, mais de vinte anos depois da restauração, as triunfantes projeções liberais de uma longa época de prosperidade econômica e estabilidade política no mundo do capital globalizado não passam de um equívoco superado pela história da luta de classes, pela maior crise econômica mundial do pós-guerra e pelas maiores mobilizações de massa desde a restauração do capitalismo. O aprofundamento da crise estrutural do capital se traduz objetivamente na devastação planetária da natureza, na precarização sistemática das condições de vidas da imensa maioria da população mundial e numa onda mundial de lutas, protestos e mobilizações de massa que, embora não tenham ainda um programa, uma política e uma estratégia comum, ameaçam colocar em xeque a própria governabilidade do mundo do ponto de vista do capital. Numa situação como essa, em que a burguesia deve agir novamente com todos os métodos contrarrevolucionários de que ela possa dispor para assegurar as condições de sua dominação global, a fantasia liberal de um mundo governado pelos métodos da democracia burguesa começam a mais uma vez a ceder seu lugar às guerras, às ditaduras, aos golpes de Estado, à suspensão das liberdades democráticas e a todas as medidas características do “estado de exceção”, que cada vez mais ameaça se tornar o único regime político capaz de salvaguardar as condições cada vez mais críticas da governabilidade do mundo pelo capital.

III. Kant, Hegel e Marx: a filosofia e desenvolvimento revolucionário da sociedade.

A crise do feudalismo, a formação dos Estados modernos e a era das revoluções burguesas formaram o terreno fértil a



partir do qual se desenvolveram toda uma série de lutas sociais a partir das quais se desenvolveram um conjunto diverso de concepções ideológicas que têm em comum o fato de que nelas o indivíduo vai aparecer como o sujeito de direitos humanos fundamentais que exigem ser delimitados, reconhecidos e assegurados em sua universalidade em face das usurpações, dos privilégios e das expropriações que traduzem as mais variadas formas que assumem as relações de força, poder, dominação, exploração e opressão na sociedade de classes. Estas concepções têm seus ancestrais mais remotos nas utopias igualitárias que vão se suceder desde o século XVI, nas concepções que desde o século XVII buscavam delimitar os direitos dos cidadãos diante do Estado burguês em formação, e mais tarde, nos discursos revolucionários que vão se desenvolver nos marcos da revolução burguesa na Inglaterra e nos movimentos que conduzirão à Revolução Americana, às lutas anticoloniais pela independência na América Latina e à Revolução Francesa de 1789. A partir do século XIX, diante do acirramento das contradições e antagonismos da sociedade burguesa, este discurso vai radicalizar-se nas formas embrionárias do discurso socialista nos anos que se seguiram a Revolução Francesa e nas correntes libertárias, mutualistas e anarquistas que se desenvolveram no seio do incipiente movimento revolucionário do proletariado, até chegar, na obra de Marx e na tradição marxista, a elaborar até suas últimas consequências o ponto de vista revolucionário do proletariado diante da sociedade burguesa.

Em seu opúsculo sobre a Revolução Francesa, escrito no calor das polêmicas que se travaram sobre a revolução entre a

Faculdade de Direito e a Faculdade Filosofia de Berlin, Kant capta o elemento essencial que atravessa a diversidade de todas estas concepções ao formular a questão pela revolução nos seguintes termos: por que a Revolução Francesa atraiu a mais calorosa simpatia e expectativa em todo o mundo e irradiou a sua influência por toda parte? O próprio Kant responde que isso foi assim porque a Revolução Francesa catalisou em torno de si a ideia de um mundo em que “os homens possam dar a si mesmos, livremente, a sua própria lei”. Kant vai assim apreender o conteúdo, o sentido e a finalidade universal da revolução não o circunscrevendo empiricamente a um simples evento que se desenvolve num espaço e num tempo determinado, sujeito a todas as reviravoltas de uma crise revolucionária, mas como o que substancialmente subjaz a todos os eventos desse tipo como o ideal moral e racional de liberdade que, ao expressar a essência, a finalidade e a própria universalidade do gênero humano, age sempre como a força motriz que impulsiona todos os processos revolucionários. A revolução é concebida assim como o processo histórico pelo qual a humanidade luta, tanto por meio das “armas da crítica” como por meio da “crítica das armas” (Marx), para suspender as coerções e relações de força, poder e dominação que a dividem e estabelecer para si o reino da universalidade, da racionalidade, da moralidade e da liberdade socialmente auto-mediada, concebido por Kant como a realização na história da essência e da própria finalidade do gênero humano. Que a própria revolução seja sempre impulsionada, de uma forma ou de outra, por esta aspiração profundamente enraizada no coração da humanidade, independentemente dos resultados a que ela possa chegar,

independentemente dos avanços e retrocessos que possa sofrer o processo de emancipação do gênero humano, eis o que constitui para Kant a demonstração cabal do que ele vai definir como a moralidade constitutiva do gênero humano.

Kant transpôs do plano individual ao plano histórico a tensão dialética entre a universalidade, a autonomia e a racionalidade prática da lei moral, que nos obriga a agir sempre segundo os princípios morais de uma lei universal comum a todos os seres racionais, e a heteronomia dos interesses, desejos e motivações particulares e egoístas que opõem entre si os indivíduos na sociedade burguesa. O discurso revolucionário da burguesia entra aqui em contradição com a práxis e com as próprias determinações estruturais da sociedade burguesa. Esta contradição, embora posta por Kant, não é explicitada nem desenvolvida em sua obra. Kant capta a essência do discurso da burguesia como classe revolucionária que busca traduzir e mobilizar as aspirações de todas as classes e de todos os indivíduos pela liberdade, pela igualdade e pela fraternidade na forma racional de um discurso universal, mas seu discurso, como em geral o próprio discurso iluminista da burguesia como classe revolucionária, na medida em que deixa de colocar em questão os fundamentos práticos da sociedade burguesa, não pode fazer mais do que apresentar as contradições do pensamento e da sociedade burguesa a fim de postular a sua resolução na forma idealizada de um apelo ao imperativo universal da lei moral, apelo que não pode ir além da exigência de ser racionalmente reconhecido como o único ideal regulatório de alcance verdadeiramente universal para o comportamento dos indivíduos socialmente determinados. Na medida em

que a realização concreta do que é idealmente postulado na crítica da razão prática de Kant entra em contradição com os fundamentos da sociedade burguesa, o discurso de Kant não pode ir além da forma idealista de um imperativo racional; como mais tarde demonstrarão Marx e o movimento histórico da revolução proletária, a realização concreta do que para Kant não passa de um ideal da razão exigirá a supressão prática e consciente, pelo próprio movimento revolucionário da sociedade, de todos os particularismos, contradições e antagonismos da sociedade de classes.

Expressões da atividade intelectual da burguesia ascendente como classe revolucionária, nem o Iluminismo nem a filosofia clássica alemã poderiam expor, até suas últimas consequências, os limites, conflitos, contradições e antagonismos que a sociedade burguesa engendraria no curso de seu desenvolvimento histórico. Estes limites, que começaram a se tornar evidentes com a Revolução Francesa, se tornariam ainda mais flagrantes com o início do processo de industrialização e a formação do proletariado como classe social cuja subordinação estrutural ao capital constituía a própria condição material do desenvolvimento do capitalismo e da sociedade burguesa. Estamos aqui diante da transição da revolução burguesa à revolução proletária, da Revolução Francesa à Revolução Russa, que se traduz na história da filosofia como a transição que nos conduz do Iluminismo e da filosofia clássica alemã ao método dialético de Hegel e ao pensamento revolucionário de Marx.



O que para Kant aparece na forma dualista e antinômica de contradições entre o sujeito e o objeto, o fenômeno e a coisa em si, a aparência e a verdade, a sensibilidade e a razão, a universalidade da lei moral e a heteronomia dos interesses individuais, é o que vai ser apreendido por Hegel como determinações recíprocas que expressam a unidade viva, concreta, dialética e essencialmente contraditória entre cada um dos momentos compreensivamente determinados do próprio desenvolvimento da consciência em direção a si mesma. Para Hegel, o desenvolvimento da consciência em direção a si mesma é precisamente o movimento em que ela busca apreender a unidade concreta e dialética, as relações dinâmicas e os vínculos universais que se estabelecem entre todas as coisas no próprio processo de desenvolvimento histórico da totalidade concreta. A fim de apreender a unidade concreta e dialética entre o ser o conhecer e as relações reciprocamente determinadas de todos os momentos do desenvolvimento histórico em sua totalidade concreta, Hegel concebe o desenvolvimento da consciência em direção a si mesma como o movimento pelo qual o próprio ser se desenvolve, se exterioriza e se torna plenamente consciente de si mesmo e do processo de seu desenvolvimento.

O método dialético, concebido por Hegel para expressar especulativamente a totalidade concreta do desenvolvimento histórico em suas relações dialeticamente recíprocas com o desenvolvimento da consciência, apresenta o desenvolvimento da consciência, do saber, da ideia, do espírito, como momento determinante na relação dialética entre ser e conhecer. Hegel concebe a atividade prática, o trabalho, a produção e a reprodução social

da vida humana como momentos essenciais do processo de desenvolvimento do gênero humano, mas os coloca numa relação subordinada ao desenvolvimento determinante do saber, da ideia, do espírito. O método dialético de Hegel vai se transformar nas mãos de Marx no método histórico, materialista e dialético que concebe a produção e a reprodução social do gênero humano como o que determina as formas de sua consciência, ao invés de ser por elas determinado. Para Marx, a atividade prática e criadora pela qual os sujeitos produzem e reproduzem socialmente as condições de sua existência, transformando a natureza e as condições de sua existência, é o momento determinante do processo de desenvolvimento histórico. Isso não quer dizer que Marx conceba a consciência, como faz o materialismo clássico e as versões mais influentes do marxismo ortodoxo, como reflexo subjetivo das relações objetivas, sociais e econômicas que se estabelecem entre os sujeitos no processo de produção e reprodução social. Para ele, as relações entre a atividade prática dos sujeitos e as formas da sua consciência socialmente determinada perfazem uma unidade concreta e dialética em que a consciência se desenvolve necessariamente a partir da atividade prática, não como seu mero reflexo subjetivo, mas como mediação a partir da qual a atividade prática torna-se consciente dos limites, condições e determinações de sua existência e de seu desenvolvimento concreto como atividade prática, e a partir de sua consciência de si supera as suas formas e determinações mais ou menos limitadas, desenvolve suas próprias capacidades e assim pode seguir o percurso de seu próprio desenvolvimento.

Assim como Hegel, Marx não considera o sujeito como exterior à realidade concreta que se torna objeto de seu conhecimento e de sua atividade prática; ele é parte da realidade sobre a qual ele pensa e age, e na verdade a tal ponto que é o próprio real, como objeto de seu conhecimento e de sua ação, que determina os limites, a forma, a medida e o conteúdo de sua atividade prática e do saber que se desenvolve a partir dela. Como atividade orientada e dirigida para fins determinados, como expressão da unidade concreta e dialética que se estabelece entre o conhecimento do objeto e a ação do sujeito sobre ele, a atividade prática tem o poder de transformar seu objeto, a realidade de que ela faz parte e as próprias condições objetivas e subjetivas de sua existência. O sujeito é antes de tudo sujeito de sua atividade prática e criadora, que produz e transforma, na relação com a natureza de que ele faz parte, as próprias condições objetivas e subjetivas de sua existência; neste sentido, seu conhecimento do real só pode se desenvolver e ser referendado em sua verdade ou refutado em sua falsidade por meio da própria atividade prática pela qual ele transforma a realidade e as condições de sua existência. Na unidade concreta e dialética que se estabelece entre o ser e o conhecer, o sujeito e o objeto, a teoria e a práxis, é a própria atividade prática no processo de seu desenvolvimento concreto que deve ser concebida como momento dialeticamente determinante desta unidade.

Neste sentido, a unidade concreta e dialética e os vínculos dinâmicos que se estabelecem entre as determinações da atividade prática dos seres humanos, suas relações sociais e o próprio desenvolvimento das forças produtivas do gênero humano não podem ser apreendidos nem como

meros reflexos objetivo-subjetivos de leis universais da natureza, da economia ou da sociedade, nem como expressões empíricas das determinações necessárias de uma natureza humana eterna, imutável e sempre idêntica a si mesma. Como resultado de um longo processo de desenvolvimento, as relações sociais existentes não podem ser compreendidas a partir de abstrações hipostasiadas e “essencializadas”, que apenas racionalizam e universalizam estas relações ao invés de reconstituir o próprio processo imanente de seu desenvolvimento histórico. Trata-se aqui de substituir a lógica transcendente, formal e abstrata das categorias metafísicas pela lógica imanente, concreta e substancial das categorias históricas e dialéticas. Na medida em que a crítica da economia política de Marx apreende em seu conjunto as determinações socialmente contraditórias e antagônicas do processo de desenvolvimento histórico como determinações que se inscrevem na forma alienada das leis objetivas da produção e da circulação de mercadorias e no modo como elas subordinam ao processo de produção global do capital todas as atividades produtivas e reprodutivas do gênero humano, a mesma consciência que expõe e desmistifica este processo histórico, que apreende o processo histórico nas formas alienadas pelas quais o gênero humano torna-se um meio, e não um fim para si mesmo, coloca para si o desafio prático e a necessidade concreta de transformá-lo num processo que pode e deve ser socialmente dirigido pelos próprios “indivíduos livremente associados” (Marx).

Na sociedade burguesa, em que o desenvolvimento alienado das forças produtivas e o próprio processo de produção e reprodução social são mediados por relações sociais que



subordinam todos os aspectos da vida da humanidade às condições de reprodução do capital, a compreensão consciente das determinações objetivas que mediam as relações entre os homens coloca a necessidade concreta de transformar a produção e a reprodução social do gênero humano numa atividade livre, consciente e socialmente auto-mediada pelos próprios “indivíduos livremente associados”. Mas para que o gênero humano possa dar a si mesmo, livremente, a sua própria lei, não basta apenas enunciar a consciência desta necessidade e desta finalidade humana para que ela possa realizar-se: é necessário que os indivíduos socialmente determinados possam de fato apropriar-se coletivamente das condições objetivas e subjetivas de sua reprodução social. Se o motor da revolução burguesa sempre foi o desenvolvimento das forças produtivas na forma alienada do desenvolvimento da economia capitalista, o motor da revolução proletária só pode ser a consciência comum que impulsiona a realização prática da necessidade histórica de que o gênero humano destrua a universalidade abstrata da propriedade burguesa para que ele possa apropriar-se, livremente, da produção e da reprodução social das condições concretas de sua própria existência.

IV. A concepção existencialista de Kierkegaard e a unilateralidade do ponto de vista do indivíduo isolado

A individualização dos seres humanos é resultado de um longo processo de desenvolvimento histórico, que se inicia na Antiguidade com a dissolução das antigas comunidades formadas por laços de parentesco, avança na medida em que se amplia o circuito da produção e da

circulação de mercadorias e se consuma com a cristalização do ponto de vista unilateral do indivíduo isolado como base historicamente determinada da sociabilidade humana num mundo em que a lógica do capital subordinou às condições de sua própria reprodução a totalidade histórica da produção e da reprodução social do gênero humano em seu intercâmbio com a natureza. Ao longo deste processo, o indivíduo deixa de existir como um ser gregário, como parte de uma comunidade originalmente formada por laços de parentesco e ligada a seu território ancestral, a sua língua materna e ao repertório aparentemente imutável de suas leis, de suas regras, de seus costumes e papéis sociais bem definidos, de sua cultura e suas tradições; seus vínculos orgânicos de pertencimento a uma coletividade se dissolvem e as leis objetivas da produção e da circulação de mercadorias passam gradualmente a vigorar como a única mediação universal entre os indivíduos socialmente determinados. Separado da propriedade de seus meios de vida e de trabalho ou liberto dos laços de escravidão e servidão que o aprisionavam, o indivíduo na sociedade burguesa se torna ele mesmo uma mercadoria, uma força de trabalho “livre” e abstrata, que para se reproduzir física e socialmente deve vender sua capacidade de trabalho àqueles que se apropriaram privadamente dos meios de produção e reprodução social do gênero humano. A separação entre o sujeito e a terra, entre o sujeito e seus meios de vida e de trabalho, como separação estrutural entre as condições objetivas e subjetivas da produção e da reprodução social da existência, não é apenas a condição estrutural e objetivamente necessária do processo global de reprodução do capital; ela é também a condição de existência da

sociedade burguesa, em que o processo social de individualização da vida do gênero humano se desdobra a partir da unidade contraditória e antagônica que se forma entre o processo de proletarização e o processo de constituição da burguesia como classe proprietária. Nestes marcos, a oposição entre a universalidade abstrata da propriedade privada burguesa e o trabalho abstrato e alienado do proletariado forma, em sua unidade dialeticamente contraditória, o conjunto das condições objetivas e subjetivas de existência que vão determinar a soberania prática e unilateral do ponto de vista do indivíduo isolado na sociedade burguesa.

Kierkegaard foi o primeiro a pensar a existência como existência singularizada do indivíduo e a realidade singular da existência individualizada como condição absoluta da vida, e conseqüentemente, como condição absoluta da filosofia. Contra o hegelianismo de seu tempo, para Kierkegaard a insuperável singularidade da experiência vivida não poderia ser reduzida a nenhum esquema teológico, lógico, ontológico, dialético, histórico ou metafísico: o sujeito que é a condição mesma de toda objetivação não pode ser ele mesmo reduzido à condição de um objeto. Para o pensador dinamarquês, a vida individual e privada, com seus sofrimentos, dilemas, impasses, paradoxos, indecisões, ambigüidades e equívocos, nem pode se tornar o objeto de um saber absoluto ou universal nem tem em si mesma nenhuma finalidade e nenhum sentido lógico, transcendental ou teleológico capaz de justificá-la ou redimi-la. A angústia da solidão e da finitude irremissível diante do infinito, diante do Universo, diante de Deus, não pode ser redimida por nenhum saber racional. O que cada um é ou o que

cada um faz de si mesmo não depende do que sabemos ou do que pretendemos saber, mas do que queremos, do que escolhemos e do que escolhemos querer. Seu sofrimento, sua angústia, sua dor, escapam ao saber na medida em que são vividos, na medida em que nenhum saber é capaz de redimi-los, superá-los ou transformá-los. Para me valer das palavras de Sartre em “Questão de Método,”

a vida subjetiva, na medida em que ela é vivida, não pode jamais ser objeto de um saber. Ela escapa em princípio ao conhecimento [...]. Essa interioridade que pretende afirmar-se contra toda filosofia, na sua estreiteza e profundidade infinita, essa subjetividade reencontrada para além da linguagem, como a aventura pessoal de cada um em face dos outros e de Deus, eis o que Kierkegaard chamou de existência. (SARTRE, 1987: 116)

A vontade, como substância e motor da existência sensível dos indivíduos, na medida em que não se define pelos objetos de seu querer nem pode se satisfazer na finitude de nenhum deles, nos leva necessariamente à dor, ao sofrimento, ao tédio, à angústia e ao desespero. A vontade abandonada a si mesma, na medida em que se choca com outras vontades, impõe a necessidade de regras universais capazes de contê-la dentro de certos limites. O que Kierkegaard designa como a determinação estética da existência é inseparável do que ele vai designar como a sua determinação ética. O ético surge como a aparente superação do estético, mas esta superação, na medida em que não pode suprimir as determinações da vontade e do desejo, apenas faz surgir toda uma série de contradições e dilemas. A rigor, nem os prazeres estéticos nem as obrigações éticas podem suprimir o sofrimento, o vazio e a



negatividade constitutiva da própria existência, que expressam a sua verdade, como a verdade nua da própria existência, no sentimento de angústia e na forma como a partir dele se desdobra o desespero humano nas diversas figuras em que Kierkegaard vai apresentá-lo. Esta contradição só se resolve para o pensador dinamarquês na fé, que para ele representa o estágio religioso como o próprio estágio supremo da existência. Como determinação absoluta e incondicional que se sustenta apenas sobre si própria e que não pode ser objeto de nenhum saber racional, a fé vai ser unilateralmente apresentada por Kierkegaard como a única resolução possível para as contradições, ambiguidades e paradoxos insuperáveis da existência singular dos indivíduos.

Certamente a infelicidade do homem sem Deus e sem transcendência vai se tornar um motivo romântico recorrente para todas as filosofias que, como as de Heidegger, pretendem fazer do transcendente o refúgio seguro, místico e contemplativo para todas as contradições explosivas da sociedade burguesa. De uma forma ou de outra, a redução unilateral da existência singular dos indivíduos ao seu próprio vazio, à sua própria negatividade, ao seu próprio absurdo, se tornou, ao longo da história da filosofia moderna e contemporânea, um motivo recorrente do pensamento burguês e uma arma defensiva de combate ideológico contra a dialética marxista. Do ponto de vista do indivíduo isolado e da própria ideologia burguesa, é esta negatividade que vai ser afirmada como o que resiste à totalização conceitual do saber, mas como o que resiste também à totalização prática e autoconsciente das condições concretas da produção e da reprodução social pelos “indivíduos

livremente associados” (Marx). Mas o que resta de Kierkegaard na história da filosofia não é apenas a resolução mística que ele apresenta para as contradições que seu pensamento expõe, nem a apreensão unilateral da negatividade da existência como uma determinação absoluta da existência singular dos indivíduos, mas a persistência das contradições inerentes à existência singular dos indivíduos, assim como a necessidade de reintegrá-las nos marcos de um saber capaz de apreender a diversidade contraditória das mediações particulares pelas quais as condições concretas da existência singular dos indivíduos poderiam ser conceitualmente apreendidas.

O procedimento dialético que visa reintegrar nos marcos de um saber racional a negatividade e a indeterminação da existência em sua contingência radical e a forma como ela se expressa na particularidade de cada situação vivida e de cada existência individual decerto não pode tomar como ponto de partida a oposição unilateral e não dialética entre a vida tal como ela é vivida e os conceitos e sistemas do saber. A afirmação absoluta desta oposição unilateral é certamente o princípio de todo irracionalismo, como adverte Lukács, e o irracionalismo, como determinação unilateral da consciência, deve ele mesmo poder ser compreendido como uma forma determinada da consciência no processo dialético de seu desenvolvimento. A consciência que simplesmente opõe a irreducibilidade do vivido ao sistema do saber, como faz Nietzsche, ou que parte desta oposição para fundamentar a oposição não dialética entre fé e saber, como faz o próprio Kierkegaard, precisa ela mesma de ser compreendida como momento determinado

do desenvolvimento dialético da consciência; mas para isso talvez não seja suficiente apreender unilateralmente a negatividade da existência para simplesmente dissolvê-la na forma pura e simples de uma refutação crítica do irracionalismo.

A particularidade concreta de cada caso concreto, de cada situação vivida, ou de cada existência individual e singular não pode ser compreendida nem por meio de categorias abstratas que pretendam reduzir todas as particularidades e mediações de cada caso concreto a suas determinações mais gerais, nem por meio de categorias que fazem da pura contingência trágica a determinação essencial de todo caso concreto, de toda existência individual ou de toda situação vivida. Do ponto de vista do indivíduo isolado, a contingência radical de sua existência é sempre uma fatalidade que não pode ser contornada. Do ponto de vista do indivíduo concreto e socialmente determinado, que busca esclarecer, determinar e transformar suas relações com a totalidade concreta em ele que está inserido, a própria contingência deve ser apreendida como a convergência sempre única e singular de múltiplas mediações, relações e determinações particulares na circunstância própria de cada situação, de cada caso concreto; sua efetividade deve expressar a complexa teia de mediações relativas e contraditórias que faz de cada momento particular da existência e da própria história um momento determinado da totalidade aberta, contraditória e dinâmica do desenvolvimento histórico. Afirmar a simples irreducibilidade e irracionalidade do vivido diante da complexidade das relações, determinações e mediações dialéticas que o constituem como momento determinado de uma totalidade em desenvolvimento equivaleria

a apreender unilateralmente o vivido, do ponto de vista do indivíduo isolado, apenas na indeterminação angustiante e dramaticamente imponderável de sua pura negatividade. Eliminar a contingência, a multiplicidade contraditória de suas determinações, tendências, contra-tendências e possibilidades e a própria indeterminação constitutiva de toda existência e de toda realidade no processo global de seu desenvolvimento para apreendê-la apenas na positividade de suas determinações mais gerais e abstratas seria como suprimir a particularidade concreta dos fenômenos para reduzi-la ao apriorismo dogmático das determinações esquemáticas e puramente abstratas das categorias universais. Se a filosofia deve poder se tornar um método para a “análise concreta da situação concreta”, se ela deve poder articular as determinações universais da vida social às determinações particulares de cada situação vivida e da própria existência singular dos indivíduos, como pretende Sartre, é certo que nenhum destes dois métodos poderia contribuir para isso. O que se busca com o método dialético é restituir à contingência e à singularidade de cada situação concreta os seus limites e a sua racionalidade própria, de modo que a singularidade de cada caso concreto, de cada situação vivida, deixe de se apresentar na indeterminação unilateral de sua pura negatividade para o indivíduo isolado para poder ser aproximativamente apreendida como momento dialético e concretamente determinado da própria totalidade histórica, dinâmica e aberta do real em seu desenvolvimento. É desta forma que Sartre vai tratar a questão, empreendendo a sua crítica da razão dialética na perspectiva de fazer de seu próprio método existencialista o necessário desenvolvimento do método dialético marxista na forma de uma “antropologia” plenamente desenvolvida.



O indivíduo, que não existe separadamente das condições concretas da produção e da reprodução social de sua existência, é ele mesmo agenciado por um complexo de múltiplas determinações recíprocas que necessariamente escapam ao indivíduo e só pode ser compreendidas se buscamos nos elevar ao ponto de vista da totalidade histórica de que nos falou Hegel, de forma especulativa, e Marx, de um ponto de vista materialista, histórico e dialético. Mas para Sartre isso ainda não resolve a questão. O indivíduo singular em sua vida concreta, em sua relação com as condições de sua existência e com o modo como elas circunscrevem e determinam a sua própria existência vivida, é certamente o resultado de múltiplas mediações, determinações e variáveis que certamente não são puramente individuais, mas que produzem sempre um resultado absolutamente singular e irredutível a qualquer determinação universal previamente estabelecida. As determinações de sua existência, que de uma forma ou de outra lhe escapam à compreensão e agem pelas suas costas, são determinações com as quais ele entra em relação, de uma forma ou de outra, mas não numa relação plenamente consciente ou plenamente voluntária. O indivíduo não pode, em sua experiência vivida, eliminar ou suprimir estas determinações, assim como não pode apropriar-se imediatamente, de modo plenamente consciente, do modo como elas agem sobre si mesmo. Na prática, o indivíduo não é nunca o resultado objetivo das determinações objetivas de sua existência precisamente porque sua vida é o que subjetivamente está sempre e ainda por fazer-se em cada momento vivido. As determinações objetivas de sua vida constituem certamente as condições concretas de sua existência e circunscrevem a seu modo as relações que o indivíduo

necessariamente vai manter com elas, mas não determinam a sua existência vivida, a vida que cada um de nós tem a cada momento para ser vivida, que não é nunca o resultado direto e reflexo de suas próprias determinações objetivas, mas o resultado sempre aberto, indeterminado e imponderável da relação singular que cada indivíduo vai estabelecer com as determinações de sua própria existência. A angústia nada mais é do que a expressão sensível da negatividade e da indeterminação constitutiva da existência subjetiva, que se expressa no fato concreto de que cada indivíduo deve a cada momento decidir por si mesmo o que fazer de sua própria existência. O que a fé religiosa tal como postulada por Kierkegaard pretende fazer é suprimir a própria indeterminação, a própria negatividade constitutiva da existência para dissolvê-la numa determinação absoluta e incondicional. Voltando Kierkegaard contra o próprio Kierkegaard, seria o caso de se indagar aqui se a própria fé religiosa não seria nada mais do que o estágio supremo do próprio desespero humano diante da negatividade e da indeterminação constitutivas de sua própria existência finita e inacabada.

A compreensão unilateralmente negativa da indeterminação e da própria negatividade constitutiva da existência aparece na dialética de Hegel como o momento da “consciência infeliz”. Hegel a concebe como uma forma da consciência no processo de seu desenvolvimento, mas não como uma determinação unilateral e absoluta da própria consciência. A negatividade e a indeterminação constitutivas da existência certamente não podem ser suprimidas pela consciência no processo de seu desenvolvimento; mas o momento em que elas aparecem unilateralmente para a

consciência como a própria verdade absoluta da existência pode e deve ser concebido como um momento no processo de desenvolvimento da própria consciência; o que é suprimido em seu desenvolvimento não é a própria negatividade, a própria indeterminação constitutiva da existência, que jamais poderá ser suprimida pela consciência, mas a forma unilateral como a própria consciência se relaciona com a negatividade e a indeterminação constitutiva da própria existência.

Nesta superação, o que constitui a indeterminação da existência humana, que no sentimento de angústia se revela apenas em sua pura negatividade, pode aparecer como o que também constitui a sua própria liberdade relativa. O que faz com que a existência humana não possa ser objetivamente encerrada em suas determinações objetivas é ao mesmo tempo o que a coloca numa relação mais ou menos consciente com suas próprias determinações. Se esta relação mais ou menos consciente não é capaz de suprimir as determinações concretas da existência, se estas determinações serão sempre conservadas de uma forma ou de outra, a própria consciência de suas determinações permite que a existência trabalhe sobre elas e, por meio deste

trabalho, modifique a si mesma ao modificar suas próprias relações com as determinações que a constituem¹.

Se estas observações podem valer para a existência singular dos indivíduos, elas podem ser também estendidas, com as devidas mediações, para a própria existência histórica do gênero humano. Certamente a filosofia não pode resolver as contradições que ela mesma desvela; certamente a tentativa de resolver estas contradições teoricamente não poderá jamais suprimir a necessidade concreta de resolvê-las praticamente; certamente estas contradições, que podem ser incessantemente deslocadas pela práxis social concreta, não poderão ser jamais suprimidas por uma vida despida de contradições. O ponto de vista do indivíduo isolado, seja na forma como ele se condensa na concepção liberal, seja na forma como ele se expressa nas concepções existencialistas, é certamente um ponto de vista unilateral, incapaz de apreender a totalidade histórica no processo contraditório de seu próprio desenvolvimento. Mas ele não poderá ser superado apenas filosoficamente. Para que o ponto de vista do indivíduo isolado seja superado, será necessário que seja superado o próprio mundo concreto da sociedade burguesa, em que o ponto de vista do

¹ “Entre nós, existem psicólogos e psiquiatras que consideram algumas evoluções de nossa vida íntima como o resultado de um trabalho que ela efetua sobre si própria: neste sentido, a *existência* kierkegaardiana é o *trabalho* de nossa vida interior – resistências vencidas e incessantemente renascentes, esforços incessantemente renovados, desesperos superados, fracassos provisórios e vitórias precárias – enquanto esse trabalho se opõe diretamente ao conhecimento intelectual, Kierkegaard foi talvez o primeiro a assinalar, contra Hegel e graças a ele, a incomensurabilidade entre o real e o Saber. E essa incomensurabilidade, pode estar na origem de um irracionalismo conservador; aliás, essa é uma forma pelas quais pode ser compreendida a obra desse ideólogo. Mas ela pode ser compreendida também como a morte do idealismo absoluto: não são as ideias que modificam os homens, não é suficiente conhecer uma paixão pela sua causa para suprimi-la, é necessário vive-la, opor-lhe outras paixões, combatê-la com tenacidade, enfim, *trabalhar-se*”. (SARTRE, 2002: 24-25).

Rodrigo de Souza Dantas



indivíduo isolado aparece em toda sua espontaneidade e “naturalidade”.

Referência bibliográficas

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. São Paulo: Ed. Abril, 1979.

FOUCAULT, M. *O Nascimento da Biopolítica*, São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HEGEL, G.F.W., *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1988.

HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1989.

HOBBS, T. *Leviath*, Oxford: Clarendon Press.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: UNESP, 2009.

KANT, I. *Crítica da Razão Prática* Ed. Bilingue. São Paulo: Martins Editora.

KANT, I. [http://www.lusosofia.net/textos/kant immanuel conflito das faculdades.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant%20immanuel%20conflito%20das%20faculdades.pdf).

KIERKEGAARD, S. *Diário de um Sedutor*. São Paulo: Abril, 1979.

KIERKEGAARD, S. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril, 1979

KIERKEGAARD, S. *O Desespero Humano*, São Paulo: Abril, 1979.

KIERKEGAARD, S. *O Conceito de Angústia*. Petrópolis: Vozes, 1990.

LUKÁCS, G., *Existencialismo ou Marxismo?* Ed. Ciências Humanas, 1979.

MARX, K., *Capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

NIETZSCHE, F., *Sammlung*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, Deutschland, 1978.

SARTRE, J.P. *Crítica da Razão Dialética*. São Paulo: DPP, 2002.

SARTRE, J.P. “Questão de Método”. In *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1987

SMITH, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea
Brasília, vol 2, nº 1, 2014.