

A destruição da razão: 30 anos depois¹

Nicolas Tertulian*

Resumo:

O artigo analisa a obra *A destruição da razão*, de Georg Lukács, por ocasião dos 30 anos de sua publicação. Destaca os aspectos ainda atuais da obra, como sua crítica ao irracionalismo de Heidegger, e a compara com autores que realizaram crítica semelhante, Hartmann, Husserl e Cassirer. O artigo também avalia o significado da obra para a trajetória posterior de Lukács, especialmente sua *Ontologia do ser social*.

Palavras-chave:

Ontologia; Georg Lukács; Martin Heidegger.

“The destruction of reason”: 30 years later

Abstract:

The paper analyses the work *The destruction of reason*, by Georg Lukács, 30 years after its publication. The still important features of this book are considered, such as its criticism on Martin Heidegger's irrationalism. It is demonstrated how Lukács' criticism relates to other authors like Edmund Husserl, Nicolai Hartmann and Ernst Cassirer. The article finally shows how some aspects of *The destruction of reason* would appear in later writings by Lukács, specially *Ontology of social-being*.

Key words:

Ontology; Georg Lukács; Martin Heidegger

1 Tradução de Antônio José Lopes Alves. Publicado originalmente In *Réification et utopie* : Ernst Bloch et György Lukács un siècle après. Arles : Actes Sud, 1986.

* Diretor de Estudos da École des Hautes Études en Sciences Sociales.

A destruição da razão é, sem dúvida, o livro mais controvertido de György Lukács: desde seu aparecimento, há mais de 30 anos, uma massa impressionante de contestações se acumulou em torno desta obra. As vagas sucessivas de hostilidade cada vez mais potentes provocadas por esse *Tendenzbuch*, concebido por seu autor nos anos que precederam o fim da Segunda Guerra Mundial e terminado ao fim dos anos 50, fizeram de *A destruição da razão* o *livre maudit* da produção lukacsiana. Raramente uma obra provocou uma tal unanimidade contra ela: contestada com virulência pelos pensadores da Escola de Frankfurt (por Adorno, primeiramente, depois por Herbert Marcuse e mesmo por Leo Löwenthal), recusada, evidentemente, pelos admiradores de Schelling, de Nietzsche, de Dilthey ou de Heidegger, assim como por exegetas recentes mais cuidadosos da obra destes últimos (por Xavier Tilliette, por exemplo, na sua monumental obra sobre Schelling, ou por Mazzino Motinari, editor das obras de Nietzsche, na sua recente coletânea dos textos de Nietzsche), o livro não encontrou piedade nem aos olhos de Leszek Kolakowski, que na sua *História do marxismo* o denuncia como o testemunho o mais eloquente da involução stalinista do pensamento de Lukács, nem daqueles de um analista recente do pensamento alemão como Louis Dumont, que nos seus *Essais sur l'individualisme*, mas também no seu prefácio a um livro de Karl Polanyi, pretende tomar firmemente suas distâncias. Mesmo pensadores mais próximos da orientação global do pensamento de Lukács, tais como Ernst Bloch e Henry Lefebvre, sentiram-se, certamente, vivamente incomodados pelo conteúdo de certas análises lukacsianas.

Parece-nos, entretanto, inegável que, mesmo tomando em conta essas contestações, o livro conserva intacto certo poder de fascinação, ainda negativa. A leitura de *A destruição da razão* pode ser feita em vários níveis. Pode-se destacar primeiramente o aspecto estritamente ideológico do livro: estabelecendo um tipo de demonologia da consciência filosófica alemã, Lukács tentou mostrar como, a partir de Schelling, através de Schopenhauer e Nietzsche, até Heidegger, Spengler e Ernst Junger, o pensamento alemão teria sofrido um processo de irracionalização crescentemente aguda e furiosa, do qual a expressão [échéance] necessária foi o triunfo da demagogia nacional-socialista (a enorme provocação contida no subtítulo inicial do livro: “o caminho do irracionalismo, de Schelling a Hitler” – subtítulo que desapareceu na edição definitiva publicada por Luchterhand – não deixou de causar consternação em muitos de seus leitores, desde Ernst Bloch até Michael Theunissen). O processo instruído por Lukács, com certa ferocidade no encadeamento implacável dos argumentos, tentava detectar nos grandes representantes do pensamento irracionalista alemão do século XIX os sinais precursores da deterioração filosófica que precedeu a escalada do nazismo.

O livro tem, contudo, um aspecto mais estritamente filosófico, o qual decorre de sua vontade de exercer de uma crítica *imane*nte do pensamento que ele chama irracionalista, revelando suas fraquezas internas e a derrapagem que ele representa com relação às exigências de rigor e de objetividade. A demonstração de Lukács é sustentada evidentemente por sua tese fundamental de que o pensamento dialético (aquele de Hegel e de Marx) representa o ponto o mais avançado da reflexão filosófica (a razão, para ele, é sinônima de pensamento dialético): o irracionalismo é definido como uma resposta desviante trazida aos problemas levantados pela complexidade do real, um tipo de contrassolução destinada a se esquivar da verdadeira abordagem dialética. Nós estamos perfeitamente conscientes de que os dois aspectos da obra, aquele que chamamos de ideológico (e que lhe confere prioritariamente o caráter de *Kampfschrift*, de livro de combate) e aquele mais estritamente filosófico, estão imbricados de uma maneira de todo íntima ao longo do discurso lukacsiano. *Es gibt keine “unschuldige” Weltanschauung*, não há concepção de mundo “ingênua”, a fórmula resume bem a ideia diretriz do livro. O autor se esforça sem cessar em colocar em evidência os pontos de sutura entre as posições dos filósofos a respeito da realidade sócio histórica e a articulação de pensamento deles. É exatamente essa vontade de estabelecer a conjunção perpétua entre a opção sociopolítica do pensador (independentemente do fato de que esta venha a ser explicitamente formulada ou não) e seu discurso filosófico que confere ao *A destruição da razão* um lugar à parte no interior do que se poderia chamar uma *hermenêutica sócio-histórica* do pensamento filosófico: o livro se presta a controvérsias apaixonantes no campo da *Ideologiekritik* e da sociologia do conhecimento. Mas é talvez o aspecto mais estritamente filosófico do livro que manterá, sobretudo hoje, nossa atenção, se consideramos incidentes atuais e novos aspectos do debate racionalismo-irracionalismo, do qual o alcance histórico patenteia-se ultrapassar largamente o período coberto pela análise lukacsiana. Mesmo no interior da problemática lukacsiana, novos elementos importantes surgiram nesse meio-tempo, enriquecendo, de certa maneira, a paisagem filosófica da qual trata *A destruição da razão*. Pensamos, em primeiro lugar, na nova edição das obras de Nietzsche, estabelecida por Colli e Montinari, a qual se propõe restituir, sob critérios mais rigorosos, a integralidade da obra nietzschiana, assim como a *Gesamtausgabe* das obras de Heidegger (mais de 60 volumes), da qual os cursos dados em Marburg e Freiburg de 1921 a 1945 representam uma massa de escritos inéditos de uma importância evidente para a justa compreensão do pensamento heideggeriano. Considerando-se o lugar tão importante que ocupam Nietzsche e Heidegger no dispositivo crítico antecipado por Lukács para denunciar o irracionalismo de ambos, pode-se inquirir de uma maneira legítima se as teses críticas de Lukács saem reforçadas ou, ao contrário, arruinadas, da confrontação com esta imagem enriquecida (e por vezes, modificada) da produção nietzschiana e heideggeriana.

O tempo decorrido desde a publicação de *A destruição da razão* nos permite situar a obra, retrospectivamente,

num contexto mais largo. O vasto combate empreendido por Lukács contra o irracionalismo está longe de ser uma empresa de todo singular no contexto da filosofia da época e o conceito mesmo de irracionalismo se revela distinto de ser um simples expediente polêmico, se temos em conta certo número de fatos históricos que nos permitem perceber as verdadeiras dimensões do fenômeno. A iniciativa de situar no centro de sua análise o antagonismo racionalismo-irracionalismo aparecia ao próprio Lukács como assaz heterodoxo com relação ao marxismo-leninismo oficial da época: nas entrevistas a respeito de seu texto autobiográfico, *Gelebtes Denken*, ele lembra que, enquanto Stalin e Jdanov tinham reduzido essencialmente a história da filosofia à luta entre materialismo e idealismo, sua ideia de escrever uma obra no centro da qual estava colocada a contradição racionalismo-irracionalismo não deixa de lhe atrair os raios [foudres] de certos espíritos sectários e dogmáticos pertencentes ao *establishment* socialista¹.

As origens da crítica a respeito do irracionalismo remontam ao famoso prefácio da *Fenomenologia do espírito*, em que Hegel tomou o partido contra o “formalismo monocromático” da intuição intelectual schellinguiana. O enfrentamento Hegel-Schelling tornou-se, assim, o primeiro episódio marcante de uma longa confrontação entre duas posições filosóficas opostas, confrontação da qual as reviravoltas mais espetaculares pertencem à movimentada história da filosofia do século XX.

A destruição da razão alimenta a ambição de se inscrever na linha direta no interior desse longo combate, do qual a passagem de armas entre Hegel e Schelling representava um primeiro momento exemplar, aspirando ao mesmo tempo fazer, a certa altura, o balanço e a síntese desse combate (mas o acento estava sobre a crítica do irracionalismo, como formidável movimento de erosão da razão durante mais de um século, e menos sobre o que se passou do outro lado da barricada). Seguramente, Lukács concede certa importância também à crítica exercida por Hegel contra Jacobi e contra sua teoria do “conhecimento imediato”, assim como ao papel desempenhado pelo antispinozismo de Jacobi, exprimido por *SpinozaBüchlein* (1785), no surgimento do irracionalismo no pensamento alemão, mas é a confrontação Schelling-Hegel que lhe serve de ponto de partida decisivo.

Trata-se de escolher entre os pensadores do século XX, posições mais ou menos vizinhas daquelas defendidas por Lukács em sua crítica do irracionalismo, pouco antes dessas últimas no tempo, seria necessário talvez pensar antes de tudo em Ernst Cassirer e em Edmund Husserl. Não se encontra em *A destruição da razão* nenhuma referência ao debate sobre o kantismo e a filosofia que teve lugar em Davos em 1929 entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger. No entanto, esse debate ocasionou a primeira confrontação importante entre um pensador formado na escola da grande tradição humanista e racionalista da cultura clássica alemã e as posições heideggerianas². A publicação recente de um manuscrito inédito de Ernst Cassirer, concernente a *Sein und Zeit* de Heidegger (na revista americana *Philosophy and Rhetoric*), redigido pouco tempo depois do aparecimento do livro (1927), permite estabelecer a continuidade da posição crítica de Cassirer a respeito de Heidegger, através das discussões de Davos até o importante artigo consagrado ao livro de Heidegger, *Kant e o problema da metafísica* (1929), publicado na revista *Kantstudien* (1931). O próprio Heidegger foi obrigado a publicar o protocolo de suas discussões de Davos com Cassirer no apêndice da edição de 1973 de seu livro *Kant e o problema da metafísica*, testemunhando assim a importância que ele lhe reconhecia. Cassirer deplorava em Heidegger a ocultação de aspectos fundamentais da filosofia kantiana, os quais indicavam a possibilidade de ultrapassamento da finitude originária da condição humana: ele se apoiava sobre conceitos tais como aquele da “forma”, das “ideias da razão” e de “liberdade” em Kant, ou ainda aquele de “espírito objetivo” em Hegel, para colocar em questão a pretensa irredutibilidade das situações fundamentais descritas por Heidegger (a angústia, a derrelição etc.) e para valorizar as formas superiores de intersubjetividade e sociabilidade humanas. Sua meta era refutar o que lhe parecia ser uma desvalorização em Heidegger do peso do “espírito objetivo” na

1 Lukács fazia alusão, provavelmente, entre outros, ao texto publicado por um certo Balogh e reproduzido no livro György Lukács e o revisionismo, publicado em 1960 na RDA (os artigos publicados nas revistas soviéticas teriam o mesmo sentido). Numa carta endereçada, em 1º de outubro de 1959, ao tradutor italiano de seu livro *O jovem Hegel*, R. Solim, ele escreveu a propósito da ideia central de *A destruição da razão*: “Os sectários se mostraram seguramente muito escandalizados que o dogma de Jdanov sobre a oposição entre materialismo e idealismo como único objeto da história da filosofia – dogma tido por eles com aura de santidade – tenha sido ridicularizado e eles tentaram – através das mais grosseiras falsificações de citações – demonstrar o caráter ‘revisionista’ do livro”. Marcando seu desdém pelas críticas desse gênero, as quais à época ressoavam de todos os lados nas revistas oficiais do campo socialista (isto depois de seu retorno da deportação romena), Lukács lembrava a Solim as palavras de Dante a Virgílio: “Non raggionam di lor, ma guarda e passa”.

2 É verdade que o resumo das conferências de Heidegger e de Cassirer pronunciados em Davos permaneceu quase que abandonado nas páginas da *Davoser Revue* (1929). A mulher de Cassirer fez referência ao debate entre os dois pensadores, no seu livro de memórias (New York, 1950), mas o exemplar está fora de catálogo. O protocolo do debate e outros textos importantes foram publicados pela primeira vez no livro editado pelas Éditions Beauchesne, *Débats sur le kantisme et la philosophie* (Davos, março de 1929), com uma apresentação de Pierre Aubenque.

existência humana: recusando-se a aceitar a sinonímia postulada por Heidegger entre a “impessoalidade” ou a “objetividade” com a “inautenticidade” ou a “degenerescência”, o manuscrito inédito, mencionado mais acima, encerrava-se por uma defesa explícita da posição hegeliana contra aquela de Kierkegaard, do qual Heidegger lhe parecia ser o herdeiro direto. É espantoso constatar a que ponto as críticas formuladas por Lukács contra Heidegger, tanto em *A destruição da razão* quanto em *Ontologia do ser social*, retomavam em substância as objeções formuladas já no fim dos anos 20 ou no início dos anos 30 por Ernst Cassirer ou certas tomadas de posição de Nicolai Hartmann na *Die Grundlegung der Ontologie* (livro publicado em 1935) contra Heidegger. Dizendo isso não temos a intenção, bem entendido, de minimizar as diferenças que separam o racionalismo explicitamente idealista do neokantiano Cassirer das posições reclamadas por Lukács; mas parece-nos interessante assinalar os pontos de contato, porque a defesa da razão e da *humanitas*, ao nome da mesma matriz kantiana e hegeliana, aproxima-os numa batalha comum, distanciados no tempo.

No que concerne a Husserl, Lukács parece ter se dado conta muito tarde do valor de sua vigorosa tomada de posição contra o irracionalismo contida no estudo publicado em 1936 *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, assim como em outros textos anexos pertencentes ao mesmo período. *A destruição da razão* comete mesmo o erro fatal de considerar a fenomenologia husserliana quase exclusivamente como fonte do pensamento de Max Scheler e de Martin Heidegger, definindo-a como a terra-mãe do irracionalismo presente nestes dois pensadores (perspectiva extremamente unilateral, a qual não leva em conta o *sentido* íntimo da *démarche* husserliana); os últimos textos de Husserl eram completamente ignorados por Lukács (é necessário observar que o livro de Adorno consagrado à fenomenologia, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, concebido nos anos 1934-1936, mas terminado e publicado nos anos 50, adotava uma perspectiva mais distante do que aquela de Lukács, ignorando de todo a *Krisis*). É somente nos *Prolegomena Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, seu último escrito teórico, redigido um ano antes de sua morte (1970), que Lukács vai render, pela primeira vez, homenagem à “tenacidade intelectual” e à luta “quase heroica” de Husserl contra as interpretações irracionistas de seu pensamento, ainda que mantendo suas reservas de princípio a respeito das premissas da fenomenologia.

Husserl assinalou desde as primeiras linhas de sua obra sobre a *Krisis* o perigo que ameaçava a filosofia de seu tempo, o de “de sucumbir ao ceticismo, ao irracionalismo, ao misticismo” (HUSSERL, 1976, p. 6): o programa de seus últimos trabalhos foi o de restabelecer a confiança na racionalidade filosófica, indicando a apoditicidade de seus fundamentos. Havia alguma coisa de patético no ardor com o qual ele celebrava, àquele momento, os méritos de Descartes como fundador da filosofia moderna. Resoluções de uma vigorosa polêmica inesperada são tomadas por Husserl a respeito do anticartesianismo que dominava cada vez mais o pensamento oficial da Alemanha nazista (cf. BOEHM, 1938). Os comentadores da *Krisis* (aí compreendido o autor da versão francesa, Gérard Granel) não deixaram de indicar, ao mesmo tempo, as flechas lançadas na direção de Heidegger, mesmo se tratando, sobretudo, de passagens contidas nos apêndices ao texto principal, os quais foram editados pela primeira vez por Walter Biemel no volume publicado pelas “husserliana”. Husserl tencionava antes de tudo rebater as acusações levantadas pelo pensamento alemão oficial da época contra a linha de pensamento cartesiana, culpada de ter edificado uma filosofia tranquilizadora, que se esquivou, por sua natureza, das grandes questões existenciais. Reproduzindo esses raciocínios Husserl fazia alusão, mesmo sem o nomear, a Heidegger: “A um exame mais detalhado, este pôr em segurança, precisamente com seu ideal de apoditicidade, não significou outra coisa que uma maneira lassa de evitar as responsabilidades e as provas que o *Dasein*, fadado pelo destino por essência, exige do homem” (BOEHM, 1938, p. 471).

Muito sensibilizado pelos raciocínios desse gênero, os quais colocavam um sinal de igualdade entre racionalismo ou logocentrismo e decadência, assim como pelas acusações de “lassitude” lançadas contra o cartesianismo, Husserl remeteu a acusação de decadência aos profissionais das “caretas ‘existenciais’” (Idem) e tomou, num vibrante apelo, a defesa da atitude corajosa e do sentido de responsabilidade implicados pelo *ethos* cartesiano: “Como? Descartes, o grande solitário, e seu ilustre aluno Spinoza buscavam a ‘segurança’? É por isso que eles se retiraram do mundo, ou que Descartes, quando libertado do desespero espiritual que experimentou, fez a peregrinação a Notre-Dame-de-Lorette? Estamos numa época tão orgulhosa de sua erudição histórica que se tornou completamente surda ao *ethos* dessa filosofia que tem seu *analogon* no *ethos* do artista autêntico, no *ethos* do homem de estado autêntico? Pode-se tão somente compreender isso sabendo-se o que é viver uma vocação, o trágico de uma vocação?” (BOEHM, 1938, p. 472) (estas linhas foram escritas em julho de 1936).

Não podemos deixar de assinalar aqui certas analogias entre a posição de Husserl e aquela de Lukács. Em uma página de *A destruição da razão* este último lembrava também a acusação do racionalismo enquanto epifenômeno da consciência burguesa ávida de “segurança” (cf. LUKÁCS, 1954, p. 423). Ele a denunciava como um *leitmotiv* da ideologia da extrema-direita (não sem mencionar de passagem que

a filosofia existencial de Heidegger e de Jaspers tinha em muito contribuído para abalar a ideologia da “segurança”). Lukács lembrava que a “segurança” é uma categoria do humanismo clássico alemão e que foi Wilhelm von Humboldt que a formulou pela primeira vez com um grande vigor. Encontra-se efetivamente num curso de Heidegger um ataque polêmico explícito contra “o entendimento burguês” (*bürgerlicher Verstand*), considerado o acompanhamento necessário da existência inautêntica, à qual Heidegger opunha a meditação enraizada no *Dasein* autêntico, aquele mesmo que Husserl, no texto supramencionado, não hesitava repelir como “um *Dasein* humano individual abstrato qualquer” (HUSSERL, 1976, p. 475).

A defesa apaixonada da racionalidade, que caracteriza os últimos trabalhos de Husserl, foi efetuada, entenda-se, na perspectiva específica de sua fenomenologia transcendental: distinguindo-se com firmeza da *Aufklarerei* – termo utilizado por Hegel e Schelling para estigmatizar o racionalismo limitado –, assim como da forma pervertida da racionalidade que é o “intelectualismo” (nos reportamos aqui ao texto da conferência pronunciada em Viena em maio de 1935 sob o título “A filosofia na crise da humanidade europeia”), Husserl defendia um conceito esclarecido de racionalidade, fundado sobre o exame crítico dos resultados das diferentes ciências, em nome das certezas apodícticas da consciência transcendental. Lukács defendia um conceito de racionalidade diferentemente articulado; aquele da razão *dialética* (é preciso lembrar a esse respeito que Husserl parecia ignorar quase totalmente a herança histórica da dialética hegeliana), mas o objetivo último dos dois filósofos se patenteia o mesmo: afirmar o poder e os direitos da razão diante da escalada cada vez mais disseminada do irracionalismo.

É, sobretudo, levando em consideração a última tomada de posição de Husserl em relação a Heidegger que a legitimidade de aproximar esta posição daquela tomada dois decênios mais tarde por Lukács aparece como mais plausível. A carta enviada por Husserl em 6 de janeiro de 1931 a Alexander Pfander, líder do movimento fenomenológico em Munique e um de seus mais fiéis discípulos, fornece um documento de primeira importância sobre a evolução final das relações Husserl-Heidegger. A carta contém um testemunho impressionante sobre a decepção causada a Husserl pela direção do pensamento daquele que há muito tempo foi considerado seu primeiro discípulo e que ele havia designado seu sucessor na cadeira de filosofia de Fribourgen-Brisgau. Husserl fazia saber a Pfander que havia consagrado dois meses de estudo aos principais escritos de Heidegger a fim de alcançar uma posição “objetivo-definitiva” a seu respeito: “Cheguei à conclusão desoladora de que eu não tinha filosoficamente nada a ver com a profundidade (*Tiefsinn*) heideggeriana, nem com esta genial não cientificidade (*mit dieser genialen Unwissenschaftlichkeit*) (...), que está entranhada na elaboração de um sistema de filosofia do qual eu havia considerado como a tarefa de minha vida tornar-se aparentemente de todo para sempre impossível. Já faz muito tempo que todos, salvo eu, tinham disso se atentado. Eu não me silencieei acerca de minhas conclusões frente a Heidegger”.

Nicolai Hartmann ocupa um lugar à parte na discussão em torno do racionalismo e do irracionalismo. É surpreendente constatar que *A destruição da razão* não faz nenhuma menção aos trabalhos ontológicos e epistemológicos de Hartmann. Entretanto, a crítica formulada por Hartmann contra a ontologia heideggeriana tal qual foi desenvolvida em *Ser e tempo*, ainda que a respeito do método fenomenológico, deveria ter chamado a atenção de Lukács. Ele teria se sentido confirmado em sua crítica do irracionalismo por uma tomada de posição, em certos aspectos, análoga, conquanto colocada num horizonte filosófico diferente do seu. O silêncio guardado pelo Lukács de *A destruição da razão* acerca dos trabalhos de Hartmann testemunha certo sectarismo e uma estreiteza de seu próprio horizonte no momento da redação do livro. A verdade é que Lukács descobriu a importância das obras de caráter ontológico de Hartmann mais tarde, quando redigia sua *Estética* e, sobretudo, quando entabulava a preparação de sua *Ética*: não é exagero supor que o contato com a obra de Nicolai Hartmann desempenhou um papel decisivo na sua decisão de empreender, antes da *Ética*, a redação de uma *Ontologia do ser social*.

A hostilidade de Nicolai Hartmann com relação às correntes irracionalistas no pensamento filosófico de seu tempo é um fato histórico bem estabelecido. Seu primeiro livro importante, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (cuja primeira edição data de 1921), contém já no parágrafo “Verhältnis der kritischen Theorie des Irrationalen zum skeptischen Irrationalismus und Agnostizismus” (pp. 246-249) uma tomada de posição neste sentido. No entanto, parece difícil considerar Hartmann um partidário incondicional do racionalismo.

Uma evocação sumária das análises que Hartmann consagra às noções de racionalidade e de irracionalidade pode ajudar-nos a precisar também o sentido destes dois conceitos em *A destruição da razão* de Lukács. Hartmann situa na base do processo de conhecimento a relação de tensão entre a finitude consubstancial ao sujeito cognitivo e o caráter infinito das determinações do ser-em-si. O horizonte cognitivo do sujeito não pode nunca ser de fato totalmente coextensivo à infinitude do ser: somente um *intellectus infinitus* (um intelecto divino) poderia chegar a alcançar as determinações do ser, não deixando nenhum lugar ao transinteligível: ele chegaria a aportar toda a luz da racionalidade. Nossa inteligência é por natureza finita, está condicionada pelos limites inerentes à subjetividade. É aqui que tem lugar o conceito crítico do irracional formulado por Hartmann. Ele concede um sentido legítimo

à noção de irracionalidade exclusivamente sobre o plano da teoria do conhecimento, falando explicitamente de um “irracional gnosiológico”; mas não parece disposto a fazer concessões ao irracionalismo ontológico, aquele que nos aparece como o verdadeiro irracionalismo.

Em se admitindo que o irracional, do ponto de vista gnosiológico, representa o que escapa a nosso poder de conhecimento (ele é o “transinteligível”) e que não se deixa, portanto, apreender em termos lógicos (ele é o “alógico”), pode-se compreender porque o ontologismo consequente de Hartmann o leva a aceitar a existência de um “irracional gnosiológico”. A finitude do sujeito cognitivo significa justamente que nosso poder de conhecimento não chega nunca a alcançar a totalidade de determinações do real; mesmo se o real não opõe, ele mesmo, nenhuma resistência a ser apreendido por nossa faculdade cognitiva (seria admitir a existência de uma irracionalidade *objetiva*, a que Hartmann se recusa), os limites inerentes a nosso horizonte cognitivo fazem que haja sempre um *resto* irreduzível à noção de aproximação racional. O transinteligível tem, portanto, para Hartmann uma significação puramente cognitiva, ditada pela tensão entre o infinito real e a finitude do sujeito.

A noção de racionalidade é também tomada em conta por Hartmann, em especial sob seu aspecto epistemológico, enquanto capacidade de apreender as coisas e de exprimir este conhecimento em termos lógico-conceituais. Seguramente ele alude também ao sentido ontológico da noção, lembrando que este se reporta à *ratio* intrínseca das coisas (ao *Seinsgrund*), àquela que Leibniz visou pelo princípio da razão suficiente: *nihil est sine ratione* (o irracional torna-se neste sentido *das Grundlose*, a contingência pura, no sentido ontológico do termo); mas a atenção de Hartmann é capturada antes de tudo pelo aspecto gnosiológico do problema.

Lukács vai de encontro de Hartmann para afirmar que não há superposição absoluta entre nossa atividade cognitiva e as determinações infinitas do real: a tensão entre o conhecimento e o ser infinito permanece irreduzível. Mas sua atenção se volta, além do mais, para o aspecto gnosiológico do problema racional-irracional (a possibilidade de exprimir a apreensão das coisas em termos lógico-conceituais) que para seu aspecto ontológico: a racionalidade intrínseca das coisas. Seu problema, em *A destruição da razão*, é aquele da gênese do irracionalismo: este é para ele sinônimo do fato de que as dificuldades inerentes ao processo de conhecimento, provocadas pela distância entre nossos instrumentos conceituais e a complexidade objetiva do real, dificuldades as quais têm para Lukács um caráter *relativo*, são transformadas pelas correntes irracionalistas em respostas negativas absolutas, fundadas sobre a afirmação do caráter *de princípio* irreduzível do real a um modelo de inteligibilidade racional. A extrapolação de uma racionalidade relativa, ditada pelos limites históricos inevitáveis de nosso horizonte cognitivo (a gênese da vida não foi apreendida até o presente por nenhum dos modelos de inteligibilidade dos quais dispomos), em uma irracionalidade *ontológica* (absoluta) é para Lukács o pecado do irracionalismo. A meta de sua obra é empreender um tipo de deontologia do pensamento, indicando também as origens sócio-históricas das derrapagens irracionalistas.

Seguramente se pode colocar a questão de saber se, com sua intransigência racionalista, ele próprio não cai num racionalismo dogmático e impenitente, aquele ao qual Nicolai Hartmann tentou obstar o caminho, graças a seu conceito crítico do irracional. É típico deste racionalismo idealista esvaziar a distância entre nossos instrumentos de conhecimento e a complexidade infinita do real, decretando *a priori* a possibilidade de reduzir todo o real a um modelo existente de inteligibilidade. A reação de um pensador da epistemologia como Feyerabend a respeito desse racionalismo dogmático resulta benéfica, na medida em que ele exigiu um *pluralismo de métodos* para se aproximar do real (sobre os aspectos discutíveis da concepção de Feyerabend concernente ao “anarquismo epistemológico” não podemos nos deter aqui). O fato de que Nicolai Hartmann tenha tentado assinalar com insistência a existência de um “transinteligível” sobre o plano da teoria do conhecimento (o *resto* do real que escapa à rede de nossas determinações conceituais) não significa uma concessão ao agnosticismo ou ao irracionalismo (ele isso demarcou com vigor): sua posição se explica por um escrúpulo ontológico, por sua vontade de ressaltar o caráter irreduzível do ser ao conhecimento, mas ele se quer, ao mesmo tempo, um apelo insistente a mobilizar nossa energia cognitiva para se aproximar o mais que possível do real.

Para responder à questão concernente ao racionalismo excessivo defendido por Lukács em *A destruição da razão* pensamos que seria necessário levar em consideração de início uma questão metodológica: não se pode analisar esta obra isolando-a do resto da obra do autor. *A destruição da razão* é, antes de tudo, como havíamos dito acima, um livro de combate. O pano de fundo positivo da concepção de razão defendida pelo autor aparece 30 anos depois do aparecimento do livro não somente através do que Lukács mesmo gostava de chamar de a contrapartida positiva de *A destruição da razão*, isto é, o livro sobre *O jovem Hegel*, mas, sobretudo, nos pontos de vista desenvolvidos nas duas grandes obras de síntese, posteriores a *A destruição da razão*, a *Estética* e a *Ontologia do ser social*. Não seria difícil, por exemplo, indicar a continuidade existente entre certas análises críticas consagradas na *Estética* às teses de Schopenhauer, de Kierkegaard ou de Heidegger e os pontos de vista exprimidos em *A destruição da razão*; mas o contexto é desta vez bem diferente, porque se trata na *Estética* de desenvolver em primeiro lugar uma concepção *positiva* sobre a racionalidade estética. Certa surpresa pode ser oferecida pela *Ontologia* na medida em que encontramos aqui uma exposição mais articulada da concepção do autor sobre a racionalidade dialética, desta vez sobre uma base explicitamente ontológica. Encontramos aí também, pela primeira vez, uma tomada de posição crítica (no capítulo sobre Marx) acerca dos grandes sistemas do racionalismo filosófico: Lukács reprova-lhes a

defesa de uma concepção deveras abstrata e assaz axiomática de razão.

Certamente poderíamos ser tentados a falar de uma contradição entre a intransigência “dogmática”, a qual caracterizou a defesa da razão em *A destruição da razão*, e a concepção muito mais flexível e mais modulada da racionalidade em *Ontologia do ser social*. De nossa parte, pensamos tratar-se de um amadurecimento da concepção de Lukács acerca da racionalidade, mas não de renegamento da ideia diretriz de seu antigo livro (a *Ontologia* reitera, além disso, em termos quase idênticos, a crítica do irracionalismo desenvolvida em *A destruição da razão*). Quando de sua última obra, estimulado pelos trabalhos ontológicos de Nicolai Hartmann, Lukács ensaia tornar o mais dialético possível seu conceito de racionalidade: ele tenta mostrar que é ilegítimo falar abstratamente de uma *ratio*, estendendo-a sem discriminação a todos os campos do real (erro cometido pelo pensamento da época das Luzes), mas deve ser dada a prioridade absoluta à consideração dos complexos heterogêneos do real decifrando, como exige o ponto de vista ontológico, a racionalidade destes em função da diferenciação dos campos de aplicação. o que chama de racionalidade *postfestum*.

A adoção do ponto de vista ontológico se acompanha naturalmente, na *Ontologia do ser social*, por conseguinte, de uma cautela contra a “fetichização da *ratio*”: acentos novos, em comparação com *A destruição da razão*, aparecem no discurso lukácsiano. O caráter infinito (inesgotável) das determinações do real é energicamente antecipado para conjurar o perigo do fechamento num sistema rígido: as conexões necessárias entre os fenômenos e, por consequência, os modelos de inteligibilidade que os exprimem têm por definição um caráter circunstancial, são submetidos à variação dos campos, a extrapolação de um modelo único de racionalidade se torna impossível. A confrontação com o neopositivismo e com sua concepção puramente manipuladora da racionalidade (dominada pela máxima: *saber para prever*) desempenhou seguramente um papel importante na articulação desse conceito mais flexível da racionalidade. Pode-se mesmo formular, de uma maneira retroativa, a partir dos esclarecimentos sobre a noção de racionalidade fornecida pela *Ontologia do ser social*, dúvidas relativas a certos juízos críticos contidos em *A destruição da razão*. Era legítimo, por exemplo, falar de uma influência do irracionalismo (aquele do pensamento do Fichte tardio) na teoria do conhecimento de Emil Lask (pensador que foi muito influenciado pelo jovem Lukács), simplesmente porque Lask sublinha o papel do movimento “alógico” ou “irracional” (portanto, *material*) na constituição do juízo lógico (cf. LUKÁCS, 1954, p. 12)? Havia uma razão válida para falar do caráter “irracionalista” da famosa *Wesensschau* (intuição da essência) husserliana, simplesmente por causa do acento enérgico posto sobre o caráter intuitivo do método (cf. LUKÁCS, 1954, p.381 e ss.)? As críticas dirigidas contra um pretensão “irracionalismo” do pensamento de Benedetto Croce tinham o menor fundamento (cf. LUKÁCS, 1954, *idem*)? Lukács não parecia ignorar que a hostilidade de Croce a respeito do “logicismo” ou do “intelectualismo” antecipou certas de suas próprias posições em *Ontologia do ser social*?

As respostas a essas questões possuem a natureza de nuançar nosso julgamento sobre *A destruição da razão*; mas é preciso observar que são as posições do próprio Lukács, tais quais são exprimidas na sua obra de síntese *Ontologia do ser social*, as quais nos autorizam levantar tais dúvidas.

A novidade mais importante trazida pela *Ontologia do ser social*, com relação a *A destruição da razão*, concerne à crítica explícita do que o autor chama de “exasperação da *ratio*”. A experiência do stalinismo parece ter desempenhado aqui um papel decisivo para Lukács. Quando de sua última entrevista, concedida a propósito de seu texto autobiográfico *Gelebtes Denken*, respondendo a uma questão maliciosa de István Eorsi sobre o irracionalismo do stalinismo e sobre as razões de sua ausência no *panopticum* de *A destruição da razão* (Eorsi jogou, por sua questão, com a identificação do puro arbítrio das medidas stalinianas com o irracionalismo como filosofia), Lukács apressa-se a esclarecer que, em sua opinião, filosoficamente falando, o stalinismo era dominado antes de mais por um “hiper-racionalismo” (cf. LUKÁCS, 1980, p. 170). Ele remontou a degradingada filosófica do marxismo da época staliniana a um erro cometido já por Engels, e na sua sequência por certos social-democratas: a substituição da representação autenticamente ontológica da história em Marx por uma visão “logicista”, extremamente linear e ultradeterminista, do desenvolvimento histórico. O que em Engels era devido a uma hegelianização da filosofia da história (provocada pelos fortes aromas do hegelianismo em seu pensamento) se torna em Stalin uma hipertrofia primitiva do conceito de “necessidade histórica”. A crítica do “hiper-racionalismo” staliniano visava, portanto, à ocultação de certas dimensões essenciais da história: a presença da contingência, a qual pode ser portadora de uma futura tendência essencial, do caráter imprevisível e, acima de tudo, da desigualdade do desenvolvimento histórico. A imagem da racionalidade histórica em *Ontologia do ser social* aparece, portanto, nuançada e mais bem articulada que as considerações antes apodícticas fornecidas sobre o mesmo tema por *A destruição da razão*.

O caso Schelling

Schelling representa para o autor de *A destruição da razão* o momento inaugural de uma forma de pensamento

ao qual, segundo Lukács, estaria destinada uma longa carreira e do qual a concretização teria sido a catástrofe do nacional-socialismo: o irracionalismo. A distância enorme que separava o gênio especulativo de um dos fundadores do idealismo clássico alemão do nível de pensamento extremamente primário de seus pretensos herdeiros, designados pelo dedo acusador de Lukács, não foi evidentemente ocultada pelas análises de *A destruição da razão*. Mas Lukács acreditava poder demonstrar que a famosa “intuição intelectual”, a qual dominou a primeira fase da filosofia schellinguiana, assim como a “filosofia positiva”, que se encontrava ao centro da *Spatphilosophie*, representavam as duas primeiras formas do *desvio* do pensamento de suas verdadeiras exigências dialéticas. Ele colocou em evidência o liame entre essa inflexão do pensamento schellinguiano ao irracionalismo e as tomadas de posição políticas do filósofo: descobriu em Schelling uma filosofia renunciante à verdadeira matriz dialética dos problemas surgidos na realidade (em oposição a Hegel, o qual não hesitou em tirar proveito do “fermento das contradições”), uma propensão ao irracional.

Ernst Bloch talvez tenha sido o primeiro a manifestar vivamente sua contrariedade frente ao empreendimento lukacsiano de situar Schelling na origem de um movimento de involução e, no fim das contas, de degradação do pensamento. Logo após o aparecimento de *A destruição da razão*, na carta que enviou a Lukács em 25 de junho de 1954, para acusar o recebimento do livro, Bloch objetava a Lukács por ter adotado a respeito de Schelling uma posição que representava uma hipertrofia da crítica de Hegel contra seu antigo amigo e companheiro de luta filosófica: “É igualmente surpreendente ver como tu queres atualizar *post numerando* e de uma maneira muito exagerada as invectivas não pronunciadas de Hegel contra Schelling”. Mas é sobretudo o fato de ter situado Schelling na origem de uma linha de pensamento que deveria desembocar, numa sequência de degradações, no fenômeno nacional-socialista, que despertou o protesto de Bloch: “há um caminho levando diretamente da intuição intelectual até Hitler? *Three cheers for the little difference*. Não é conferir um brilho de todo indevido ao estandarte, ou melhor, às latrinas hitlerianas?”³.

Malgrado a grande admiração que parecia dedicar ao pensamento de Schelling, Bloch não desenvolveu uma análise sistemática do conjunto da filosofia schellinguiana; não se encontra mesmo nos seus escritos o equivalente ao capítulo consagrado a Schelling por *A destruição da razão*. Mas as páginas densas sobre Schelling contidas nos seus livros *O problema do materialismo* ou *Sujeito-objeto (Esclarecimentos sobre Hegel)* permitem reconstruir seu pensamento a esse respeito⁴. Em se considerando o capítulo sobre Schelling em *A destruição da razão* um primeiro banco de ensaios para testar a validade do método lukacsiano, pode-se talvez encontrar nas observações de Bloch sobre este mesmo pensador um termo de comparação particularmente revelador.

Se as teses de Lukács encontraram uma confirmação e mesmo um desenvolvimento nos trabalhos de um pesquisador marxista como Hans-Jorg Sandkühler, autor de vários estudos sobre Schelling, a caracterização de Schelling como *irracionalista* foi confrontada com uma inadmissibilidade assaz nítida na monumental obra consagrada por Xavier Tilliette à filosofia schellinguiana. Xavier Tilliette é, além disso, o único entre os autores de grandes obras monográficas consagradas mais ou menos recentemente ao pensamento de Schelling que considerou necessário dar seu julgamento sobre as ideias críticas de Lukács: nem Walter Schulz no seu livro *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (1955) nem Jean-François Marquet na sua tese sobre Schelling, *Liberdade e existência* (1973), pronunciavam-se acerca disso. A refutação de Xavier Tilliette da ideia de que o pensamento de Schelling tenha sido impregnado cada vez mais por elementos irracionais – “A tese de Lukács é insustentável” (Tilliette, 1970, p. 568) – levanta a importância do problema da clarificação do conceito de irracionalismo utilizado por Lukács.

Mas a contestação mais radical das teses sobre Schelling apresentadas por Lukács parece vir de outra direção, se tomarmos em consideração a tentativa de submeter a uma espetacular revisão a imagem tradicional das relações entre a filosofia de Schelling e o pensamento de Marx e de Engels. Lukács se apóia em sua análise implacável do pensamento de Schelling não somente sobre as famosas críticas de Hegel dirigidas contra a intuição intelectual schellinguiana, mas também sobre os textos bem conhecidos de Marx e de Engels (pertencentes, em especial, ao período de juventude).

A virulência crítica desses textos não deixava lugar à dúvida quanto à atitude dos fundadores do marxismo ante o inimigo jurado de Hegel. Um pequeno livro publicado há uma dezena de anos por Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein* (Frankfurt, Suhrkamp, 1975), consagrado à “crítica de

3 A carta de Bloch se encontra reproduzida na publicação dos Arquivos Lukács, Ernst Bloch und Georg Lukács, Dokumente zum 100 Geburtstag, Budapest, 1984, p. 139-140.

4 Ernst Bloch deu uma síntese de seu ponto de vista sobre Schelling em um dos seus cursos de Leipzig: o texto Schelling: Über dem Produkt das Produzierende nicht vergess se encontra no volume *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, Gesamtausgabe, v. 12, pp. 30-31.

Schelling contra Hegel” e aos “começos da dialética de Marx”, tenta dar crédito à ideia de que é preciso buscar muito mais em Schelling que em Hegel o verdadeiro precursor da dialética materialista. Manfred Frank se apóia sobre a crítica ao panlogismo hegeliano desenvolvida por Schelling na *Spatphilosophie*, a partir das *Lições sobre a história da filosofia moderna* (Munique, 1827), para lançar a tese arriscada de que o jovem Marx se inspira muito em Schelling na crítica do “misticismo lógico” hegeliano. Pode-se lembrar aqui que já bem antes de Ernst Bloch no parágrafo da parte final de seu livro sobre Hegel, Jürgen Habermas, num estudo publicado em seu livro *Teoria e prática*, insistiu sobre a importância e fecundidade da crítica de Schelling contra o “idealismo lógico” de Hegel, pondo o acento também sobre o valor de antecipação com relação à crítica de Marx. Lukács não oculta no capítulo de *A destruição da razão* este aspecto importante do pensamento de Schelling, mas se recusa a dissociar a crítica justificada feita por Schelling contra o logicismo hegeliano do pano de fundo filosófico e político desta crítica: as fortes implicações teológicas e o conservantismo social extremo dos escritos do Schelling tardio. Assim, parece-nos que é justamente essa dissociação cortante (e, em última instância, profundamente arbitrária) que é operada M. Frank para tentar tornar crível sua tese sobre a filiação direta Schelling-Marx.

A interpretação lukacsiana da filosofia de Schelling põe em causa, num primeiro momento, a intuição intelectual como forma de conhecimento do absoluto: *A destruição da razão* dela fala como da “primeira manifestação do irracionalismo”. Mas Lukács não poderia ignorar que, aparecida em Kant e retomada por Fichte, a noção de intuição intelectual é utilizada por Schelling desde seus primeiros escritos, em um momento no qual ele se encontrava em plena ascensão na direção das grandes aquisições de sua filosofia (frente aos cimos especulativos onde depois o próprio Lukács melhor situa o pensamento schellinguiano). Sobretudo, Lukács não poderia ignorar que Hegel mesmo, em seus escritos de Iena, e antes em sua *Differenzschrift* (portanto, antes da *Fenomenologia do espírito*) utilizava a noção de intuição intelectual num sentido positivo⁵. É preciso afastar a ideia de que se trata em Lukács de um *parti pris* contra Schelling, o que o levaria a uma deformação tendenciosa dos contornos da filosofia deste (ainda era, mais ou menos, a impressão de Ernst Bloch, nas passagens da carta que citamos): a leitura das páginas consagradas a Schelling no livro sobre *O jovem Hegel*, assim como do capítulo de *A destruição da razão*, mostra que ele se esforçou para fazer justiça ao gênio filosófico de Schelling, sublinhando com energia seu papel decisivo no ultrapassamento do idealismo subjetivo de Kant e de Fichte, além do alcance histórico de suas descobertas filosóficas, que anteciparam, de certa maneira, aquelas da dialética hegeliana.

Lukács teria, entretanto, razão em descobrir na intuição intelectual de Schelling os germes de um desvio do pensamento, o núcleo de uma tendência que vai se agravando de todo ao longo dos séculos XIX e XX, com os diferentes impulsos àquilo que ele chama “irracionalismo”? Ou melhor, teria razão Bloch de colocar-se em cautela contra o que lhe parecia ser uma caricatura do sentido da intuição intelectual, reprovando-o por ter aumentado de uma maneira desmesurada as reservas muito mais temperadas de Hegel em relação ao método schellinguiano?

Levando em consideração a evolução do pensamento de Schelling no seu conjunto, Lukács acreditou poder observar certa continuidade entre as tendências negativas que emergiam nos escritos do primeiro período (o caráter supraconceitual da intuição intelectual) e a vontade explícita de conciliar filosofia e religião que domina a *Spatphilosophie* (que Lukács denuncia com virulência como “reacionária”, mas o próprio Bloch fala da “vazia irracionalidade” – “*leere Irratinalitat*” – desta filosofia final de Schelling).

Observando-se a própria interpretação que Schelling deu ao sentido da intuição intelectual em certos escritos de seu segundo período, por exemplo, nas *Erlanger Vortrage* (1821-1825), pode-se melhor tomar em conta as razões da crítica de Lukács com relação ao famoso método schellinguiano. O absoluto é indicado nas conferências de Erlangen como o que é “não objetivo” (*das Ungegenständliche*): o princípio originário do mundo (*das absolut Urstündliche* (...)) *das eigentlich Transzendente*), sinônimo para Schelling da pura liberdade (*laute Freiheit*), deixa-se aproximar apenas por termos que se querem desafiadores a toda aproximação causal ou lógica: o incoercível, o inconcebível, o indefinível (SCHELLING, 1927, pp. 11-13). O fato de que Schelling proponha aqui, pela primeira vez, substituir o termo intuição intelectual por aquele de “êxtase” indica bem a direção de seu pensamento: o conhecimento do absoluto exige não somente se arrancar do mundo dos objetos, mas também da subjetividade finita, para deixar-se evadir por uma transcendência liberadora (o termo “*das Oberschwangliche*” – “a superabundância” – aparece em Schelling neste contexto (cf. SCHELLING, 1927, p. 23). As conferências de Erlangen aparecem-nos, assim, como uma etapa importante do caminho que leva da primeira filosofia negativa (aquela que Schelling vai chamar de “lógico-racional”) à filosofia positiva, aquela que visa ao *quod sit*, à existência pura, por definição extralógica e supraconceitual. A intuição intelectual concebida como *êxtase* aparece efetivamente como a via que pode nos conduzir ao absoluto assim compreendido: é o caminho o qual deve permitir-nos aproximar do princípio último do

5 Ver a este respeito o parágrafo sobre a “intuição intelectual” no segundo volume do livro sobre Hegel de H. S. Harris, *Hegel's Development*, Oxford, Oarendon Press, 1983, pp. 22-26.

mundo, concebido pelo Schelling tardio, em perfeito acordo com a religião revelada, como *actu purus*, como criação espiritual infinita de natureza divina.

A destruição da razão traz um julgamento extremamente negativo, sobretudo acerca da última filosofia de Schelling. Pode-se seguramente objetar a Lukács não ter oferecido uma reconstrução analítica do encaminhamento de Schelling desde o célebre *Tratado sobre a liberdade* (1809) até os dois últimos cursos, os ciclos de lições sobre a filosofia da mitologia e sobre a filosofia da revelação (um escrito intermediário, como as *Conferências de Erlangen*, não é mesmo mencionada, mas é o caso também de outros textos importantes). O autor poderia retorquir que a visada de seu capítulo não era monográfica. A questão é saber se as críticas de Lukács trazem o essencial do pensamento do último Schelling, se estas conseguem efetivamente colocar em causa seus conceitos fundamentais.

Lukács opera por simplificação e redução, esboçando o quadro da última filosofia schellinguiana. O tom é extremamente polêmico, quase denunciador, mas são as articulações essenciais que são visadas. A separação cortante postulada pelo último Schelling entre a essência e a existência, entre o *quid* e o *quod* dos fenômenos, entre o *Was* e o *Dass*, é firmemente recusada por Lukács. Ao mesmo tempo, não oculta o fato de que a crítica de Schelling contra o logicismo hegeliano, mais precisamente contra a potência demiúrgica conferida ao *conceito*, toca efetivamente uma fraqueza essencial do pensamento de Hegel. Mas, à diferença de Bloch, que, malgrado suas reservas, destacou anteriormente a fecundidade dessa crítica (ver as páginas sobre “Schelling e o panlógico” do livro de Bloch *Sujeito-objeto*), Lukács interroga com muito mais insistência o sentido do “empirismo metafísico” que o último Schelling opôs ao panlogismo hegeliano. O essencial de sua argumentação visa ao sentido conferido por Schelling à autonomia do ser em relação ao saber: Lukács indica com força o deslizamento para uma interpretação mística, quase religiosa da *Dassheit* (do *quod* do mundo) e sublinha o caráter injustificável dessa espiritualização forçada do princípio último do universo (aquele que Schelling chama o *actus purissimus*).

A crítica de Schelling contra o puro teorismo da filosofia hegeliana – que, no seu logicismo extremado, não deixaria mais lugar à emergência do *ato* livre – encontra uma acolhida semelhante em Lukács: ele sublinha aqui também a justeza relativa da crítica de Schelling, mas o fato de que este emancipa o ato livre de seus condicionamentos objetivos, conferindo-lhe, por definição, um caráter transracional e extralógico (o racionalismo não tem acesso à emergência do *ato*, nos diz Schelling), aparece-lhe de novo como um retrocesso frente a Hegel.

Os “decretos irracionistas” de Schelling (LUKÁCS, 1954, p. 155) não encontram, portanto, nenhuma indulgência aos olhos do autor de *A destruição da razão*. Mesmo se sua argumentação nos apareça efetivamente muito sumária, levando em conta as ricas ramificações do discurso filosófico schellinguiano (as relações do último Schelling com o pensamento de Fichte e, num outro polo, com o de Spinoza, não são sequer mencionadas, entretanto, são reveladoras da forma específica do *idealismo* em Schelling), mesmo que a virulência de várias resoluções nos pareça de todo deslocada (falar do caráter “demagógico” de certas soluções preconizadas por Schelling é deplorável, porque o pensamento de Schelling não se deixa interpretar como uma operação *polítiqueira*), não se pode contestar que a vulnerabilidade da *última filosofia* tenha sido eficazmente trazida à luz. As conexões estabelecidas entre a orientação da *última filosofia* e as tomadas de posição políticas mais conservadoras de Schelling não nos parecem arbitrarias (o “sociologismo” imputado a Lukács por Bloch aparece efetivamente em várias passagens do capítulo sobre Schelling, mas trata-se aqui novamente da *ideia diretriz* do capítulo). O próprio Schelling se encarregou várias vezes de indicar conjunções entre o culto do “Senhor”, na sua teogonia, e seu monarquismo, ou entre a irredutibilidade do *Dass* (individuação pura, não corrompida pelas determinações gerais do entendimento) e seu desdém pelas reformas constitucionais, produto necessário do intelecto melhorista: basta ler as conclusões de seu texto de 1850 sobre “As fontes das verdades eternas” (surpreendentemente pouco comentadas pelos exegetas) para constatar que Lukács não se enganou ao denunciar no elogio do *Faktizität*, no Schelling tardio, a prefiguração de toda uma linha de pensamento conservador.

Os numerosos críticos e adversários de *A destruição da razão* bem mostraram em minúcias os aspectos sectários ou dogmáticos do livro (nós mesmos tivemos ocasião de indicar alguns deles); mas as considerações desenvolvidas mais acima, a título de pura introdução a uma futura análise, permitem-nos constatar que a estrutura da obra é mais sólida e o porte de sua tese fundamental é maior do que se poderia imaginar seguindo-se o julgamento corrente. Não se deve apressar-se a enterrar muito rapidamente *A destruição da razão*: o livro nos parece destinado a suscitar ainda durante longo tempo discussões fecundas e reflexões críticas interessantes.

Referências bibliográficas

- BLOCH, E. *Ernst Bloch und Georg Lukács*, Dokumente zum 100 Geburtstag, Budapest, 1984.
- _____. *Schelling: Über dem Produkt das Produzierende nicht vergess. Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, Gesamtausgabe, v. 12.
- BOEHM, Franz. *Anticartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand*. Leipzig, 1938.
- FRANK, Manfred. *Der unendliche Mangel an Sein*. Frankfurt: Suhrkamp, 1975.
- HARRIS, H. S. *Hegel's Development*. Oxford: Oarendon Press, 1983.
- HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. Gérard Granel, 1976.
- LUKÁCS, G. *Die Zerstörung der Vernunft*. Aufbau-Verlag, 1954.
- _____. *Gelebtes Denken, Eine Autobiographie im Dialog*. Suhrkamp, 1980.
- SCHELLING. *Schellings Werke, Fünfter Hauptband*, München: Ed. Manfred Schrater, 1927.
- TILLIETTE, Xavier. *Schelling. Une philosophie en devenir*. J. Vrin, 1970, v. 1.