

Lukács e a crítica marxista do irracionalismo na via prussiana de objetivação do capital e na fase do imperialismo alemão

Antonio Rago Filho

Como citar: RAGO FILHO, Antonio. **Lukács e a crítica marxista do irracionalismo na via prussiana de objetivação do capital e na fase do imperialismo alemão**. In: REI, Marcus Del (org.). **György Lukács e a emancipação humana**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013. p.107-130. DOI: <https://doi.org/10.36311/2013.978-85-7559-344-8.p107-130>



LUKÁCS E A CRÍTICA MARXISTA DO IRRACIONALISMO na via prussiana de objetivação do capital e na fase do imperialismo alemão

Antonio Rago Filho

Os intelectuais brasileiros, de modo geral, são avessos à obra de Lukács *A destruição da razão** e se arrepiam quando ela é mencionada. Bento Prado Jr. parece ter resolvido um grande enigma:

Quando de sua passagem por São Carlos, István Mészáros ajudou-me a dissolver esse paradoxo do “mau livro de um grande autor”. Depois de ouvir minhas observações sobre *A destruição da razão*, o antigo discípulo de Lukács esclareceu: “Você precisa levar em conta o fato de que o autor foi obrigado a fazer mil concessões à polícia política para poder publicar seu livro”. Lukács não é, assim, o único autor do livro em questão.¹

Ora, a grande questão de fundo é saber se, de fato, o irracionalismo filosófico cumpre papel decisivo na engrenagem ideológica do nazifascismo, na apologia direta ou indireta do capitalismo avançado. É averiguar se a defesa do “germanismo”, da “camaradagem no front”, da “superioridade alemã”, da “autêntica comunidade alemã” se colam às pretensões do imperialismo alemão e à política genocida do Terceiro Reich. As teses da filosofia da vida, o darwinismo social, as formas do irracionalismo de Schopenhauer ao ativismo inscrito nas filosofias de Nietzsche e Heidegger, para citar as mais expressivas, tiveram alguma responsabilidade na ideologia de guerra, na arquitetura da visão de mundo nazista? Há ideologia que, no âmbito do antagonismo social, não desempenhe algum tipo de função social?

Os estudos recentes de autores que, frise-se, não possuem a radicalidade emancipadora do marxismo, como Jürgen Habermas, Jean-Pierre Faye, Victor Farias, Jeffrey Herf e Bernard-Henri Lévy, confirmam a natureza nazista da principal filosofia do século passado, ao menos a mais influente, a filosofia de Heidegger. E, no campo marxista, Do-

* *El asalto a la razón* (Barcelona, Grijalbo, 1968). (N. E.)

¹ Bento Prado Jr., *Erro, ilusão, loucura: ensaios* (São Paulo, Editora 34, 2004), p. 25, nota 14; a nota é do ano 2000.

menico Losurdo², Youssef Ishaghpour³, Herbert Marcuse⁴ e Nicolas Tertulian⁵ dão consistentes provas acerca das investigações lukacsianas. O que a *intelligentsia* brasileira – e, está claro, a mundial – tem a dizer quando a “frase sobre a ‘verdade interna’ e a ‘grandeza’ do nacional-socialismo [surge] não em um texto de propaganda, como se poderia esperar, mas em *Introdução à metafísica*”, de Martin Heidegger⁶?

Lukács, em sua viragem ontológica, ao enfrentar as formas de hegemonia cultural e ideológica das classes dominantes, dedicou-se ao resgate dos lineamentos ontológicos de Marx, em especial daqueles inscritos nos *Manuscritos econômico-filosóficos** de 1844 e na obra *A ideologia alemã*, que, de modo conjugado, situaram-se na linha de combate prático às ilusões sociais que dominavam a esquerda de seu tempo. Marx e Engels especificaram as frases dos idealistas alemães em seu próprio mundo histórico: “A nenhum desses filósofos (neo-hegelianos) ocorreu a ideia de perguntar sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material”⁷. A concepção neo-hegeliana apresenta a história ideal como imanente aos voltes de uma razão autocentrada. Na posição marxiana,

totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. [...] A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas

² Domenico Losurdo, *Nietzsche, o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico* (trad. Jaime A. Clasen, Rio de Janeiro, Revan, 2009). E a crítica de Heidegger em idem, *La comunidad, la muerte, occidente: Heidegger y la “ideología de la guerra”* (trad. Antonio Bonanno, Buenos Aires, Losada, 2001).

³ Youssef Ishaghpour, “Prólogo”, em Lucien Goldmann, *Lukács y Heidegger* (trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1975). Goldmann faz as analogias a partir das posições do Lukács pré-marxista.

⁴ Marcuse foi aluno e amigo de Heidegger. Sua tese sobre *A ontologia de Hegel* sofreu influência direta do mestre Heidegger. Na época, tentava combinar fenomenologia com marxismo. Segundo Loureiro: “Ao reinterpretar os conceitos de *Ser e tempo* numa óptica marxista, com o objetivo de elaborar uma teoria da ‘ação radical’, Marcuse pensa com Heidegger contra Heidegger (para quem a ação se encontra no terreno da ‘existência inautêntica’)”. Ver Isabel M. Loureiro, “Herbert Marcuse: a relação entre teoria e prática”, em Isabel M. Loureiro e Ricardo Musse (orgs.), *Capítulos do marxismo ocidental* (São Paulo, Editora Unesp, 1998), p. 104.

⁵ Nicolas Tertulian, *Lukács: la rinascita dell’ontologia* (Roma, Riuniti, 1986). Ver também o artigo de Tertulian intitulado “L’ontologie chez Heidegger et Lukács: phénoménologie et dialectic”, *Kriterion*, v. 50, n. 119, jun. 2009, p. 23-41.

⁶ Bernard-Henri Lévy, *O século de Sartre* (trad. Jorge Bastos, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2001), p. 167. Em sua “Nota sobre a questão Heidegger”, Lévy se pergunta: “Será o filósofo ou o nazista que define o povo alemão como ‘o povo metafísico por excelência’? Será o nacional-socialismo que transpõe a ‘ontologia fundamental’ ou a ‘ontologia fundamental’ que programa o nacional-socialismo, quando vê no ‘movimento’ hitlerista, ‘para além de suas insuficiências e suas rusticidades, um elemento que vai bem além e pode talvez trazer um dia uma meditação sobre a essência ocidental e histórica do que é alemão? Há um só Heidegger, eis a verdade; [...] Heidegger é um bloco” (ibidem, p. 172-3).

⁷ São Paulo, Boitempo, 2004.

⁷ Karl Marx e Friedrich Engels, *A ideologia alemã* (trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano, São Paulo, Boitempo, 2007), p. 84. É interessante registrar que, nessa versão integral, o(a)s leitor(a)s não vão encontrar as deformidades de uma “inequívoca exposição inaugural de um novo método: o ‘materialismo histórico e dialético’”.

de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar.⁸

Isso não significa que, por essa consideração ontoprática das ideologias, elas não desempenhem nenhum papel e possam modificar de modo substancial a própria realidade. Em sua singularidade concreta, os indivíduos são sempre seres vivos, dinâmicos, relacionais, históricos, carentes e atuantes, que agem de modo consciente. Determinação social do pensamento não se confunde com determinação mecânica nem com reflexo fotográfico, não é determinismo. Esse pressuposto ontológico é a ferramenta concreta de que Lukács jamais abriu mão. Em suas densas reflexões sobre “As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem”, Lukács sinalizou para as consequências da hegemonia do pensamento burguês, ao dispor as seguintes palavras:

Todos sabem que, nas últimas décadas, o neopositivismo, radicalizando as velhas tendências gnosiológicas, dominou de modo incontrastado, com sua recusa de princípio em face de toda e qualquer colocação ontológica, considerada como não científica. E não apenas na vida filosófica propriamente dita, mas também no mundo da práxis.⁹

Num universo de intensas manipulações – e é lastimável que a esquerda não se aproprie do esforço lukacsiano para reinverter esse quadro –, regido pela “onipotência quase ilimitada desses métodos”, o neopositivismo invade várias esferas da vida cotidiana.

Recorde-se que o filósofo húngaro, em sua maturidade, sintetizava: “A ontologia marxiana se diferencia da de Hegel por afastar todo elemento lógico-dedutivo e, no plano da evolução histórica, todo elemento teleológico”. Disso decorre: “Todo existente deve ser sempre objetivo, ou seja, deve ser parte (movente e movida) de um complexo concreto”¹⁰. Se o ser social se constitui numa processualidade histórica, é preciso reconhecer que “as categorias não são tidas como enunciados sobre algo que é ou se torna, mas sim como formas moventes e movidas da própria matéria: ‘formas do ser, determinações da existência (Marx)’”¹¹. É importante registrar que isso vale mesmo diante do fato de a consciência ser um produto tardio do desenvolvimento do ser material:

o produto tardio não é jamais necessariamente um produto de menor valor ontológico. Quando se diz que a consciência reflete a realidade e, com base nisso, torna possível intervir nessa realidade para modificá-la, quer-se dizer que a consciência tem um real poder no plano do ser e não [...] que ela é carente de força.¹²

⁸ Ibidem, p. 94. Em sua obra doutoral, intitulada *A determinação marxiana da ideologia* (tese de doutorado em Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, 1996), Ester Vaisman mostrou, em verdade, duas acepções desenvolvidas por Marx em *A ideologia alemã*.

⁹ G. Lukács, “As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem”, em *O jovem Marx e outros escritos de filosofia* (org. e trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, Rio de Janeiro, UFRJ, 2007), p. 225.

¹⁰ Ibidem, p. 226.

¹¹ Idem.

¹² Ibidem, p. 227.

Ao mesmo tempo, Lukács combatia a fetichização da necessidade como um móvel todo-poderoso a conduzir a marcha da história. Não se trata de afirmar uma racionalidade a presidir o movimento histórico, o pensamento que se universaliza com uma necessidade imanente ao próprio pensamento, pois, como acertadamente assevera Tertulian: “A racionalidade dos acontecimentos não pode ser estabelecida senão *post-festum* e toda tentativa de inseri-la em modelos preestabelecidos (a partir de uma interpretação apriorística da racionalidade) só pode terminar em fracasso”. Na esteira dos lineamentos ontológicos de Lukács, o filósofo romeno é incisivo:

Ocultando a diversidade e a heterogeneidade dos componentes do processo histórico, assim como o peso das categorias da possibilidade e da contingência, este racionalismo acabava por sacrificar a diferença do desenvolvimento dos diferentes complexos a uma visão retilínea e monolítica.¹³

Quando Lukács escreveu *A destruição da razão*, os que se agitaram contra as teses sustentadas nessa obra acusaram-no de se valer dos mesmos procedimentos stalinistas – posição sectária que acusa e não apresenta provas – e, do outro polo, a vulgata marxista o condenava por não apresentar a crítica dos filósofos alinhados no esquematismo dos embates entre idealismo e materialismo. Segundo Hodges, o “corpo principal do livro é uma demonstração de como o irracionalismo preparou o terreno para Hitler e quase o introduziu na cena histórica”¹⁴. Lukács o preparou quando Stalin ainda vivia, mas o volume só foi publicado após sua morte, em 1953. Na segunda edição, de dezembro de 1960, Lukács assinalava que não havia sido preciso alterar nenhuma questão de conteúdo do original – especialmente da história do irracionalismo, desde os contornos dados pela derrota do movimento revolucionário em 1848 até a década de 1890, período do imperialismo, e que culmina na crítica da visão de mundo irracionalista que dá as bases para a ideologia nazifascista.

Em meados dos anos 1930, Lukács se empenhou em combater as concepções stalinistas, em especial as teses de Zdanov, que afirmava que Hegel era o ideólogo da reação feudal contra a Revolução Francesa. *O jovem Hegel* (1948) expunha de modo brilhante seu itinerário no período formativo de seu idealismo e destacava as consequências que a filosofia hegeliana extraíra da economia política de Adam Smith. Portanto, opunha-se à leitura mediocre de Stalin, que desenvolveu toda a história da filosofia como a luta entre materialismo e idealismo.

A destruição da razão, ao contrário, que no geral foi escrita durante a guerra, põe no centro da reflexão uma oposição totalmente diversa, isto é, a luta entre filosofia racional e irracional. É verdade que os irracionalistas eram todos idealistas, mas eles também tinham antagonistas racionalistas-idealistas. Portanto, a oposição que exponho em *A destruição da razão* é totalmente incompatível com a teoria zdanovista.¹⁵

¹³ Nicolas Tertulian, “O pensamento do último Lukács”, *Outubro: Revista do Instituto de Estudos Sociais*, n. 16, 2ª sem. 2007, p. 225-7.

¹⁴ H. A. Hodges, “Lukács, sobre irracionalismo”, em G. H. F. Parkinson (org.), *Georg Lukács: el hombre, su obra, sus ideas* (trad. J. C. García Borrón, Barcelona, Grijalbo, 1973), p. 104.

¹⁵ G. Lukács, *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo* (trad. Cristina Alberta Franco, São Paulo/Viçosa, Ad Hominem/UFV, 1999), p. 103.

Quando questionado sobre a existência de traços irracionais inscritos no stalinismo, e que *A destruição da razão* dele não se ocupara, G. Lukács respondia que o stalinismo era, em verdade, uma forma de hiper-racionalismo. Os produtos filosóficos que estudara na obra *A destruição da razão* eram uma forma específica de irracionalismo. Reconhecia que “na concepção stalinista está presente a exacerbação da necessidade, que se torna absurda. Essa absurdidade beira, em certa medida, o irracional. Mas não creio que isso seja importante para compreender a questão. É um tema secundário”. Além disso,

Na filosofia alemã, a partir de Schelling – incluindo Kierkegaard –, as tendências que se contrapõem ao racionalismo adquirem importância. A essas tendências é atribuído valor de realidade. Com Stalin, o racionalismo assume um aspecto que o transforma em certa absurdidade. Todavia, essa absurdidade é um conceito mais amplo e é, também, diferente do irracionalismo.¹⁶

De outra parte, quando do questionamento feito por István Eörsi e Erzsébet Vezér às posições inscritas em *A destruição da razão*, que têm como pressuposto que não existe filosofia inocente e, mais ainda, que as tendências irracionais que precederam o nazismo, como a filosofia de Nietzsche, são responsáveis em alguma medida pela ideologia hitlerista, os entrevistadores perguntam: “Camarada Lukács, na sua opinião, não se poderia, nesta base, responsabilizar Marx pelo stalinismo?”.

Um procedimento típico de Lukács era tomar exemplos palpáveis do cotidiano para sua explicação: “Se eu digo ao senhor que dois e dois são quatro e o senhor, no entanto, como meu seguidor ortodoxo, diz que dois mais dois são seis, então não sou responsável por aquilo que o senhor diz”¹⁷. A poucas semanas de seu falecimento, ocorrido em 4 de junho de 1971, Lukács explica com outro exemplo, agora mostrando a improcedência de se valer da negação da negação hegeliana e de transpô-la ao pensamento ontológico de Marx. Porquanto, para Marx,

um ser que não possua objetividade não pode existir. O ser é idêntico à objetividade. A lógica hegeliana, ao contrário, parte de um ser sem objetividade, e a primeira parte da lógica de Hegel se esforça para constituir um ser objetivo a partir da não objetividade, recorrendo à quantidade e à qualidade. Isso só é possível com truques lógicos.¹⁸

Continuamente, mesmo sem se valer do termo ontologia, o filósofo húngaro reiterava que *não existe nenhuma ideologia inocente*, era necessário examinar a operacionalidade das ideias no seio dos antagonismos sociais, aquilo que são chamadas a cumprir como tendências sociais – um papel reacionário, conservador ou revolucionário –, e nesse movimento concreto as formas ideais, e no caso a filosofia, revelam-se no sentido de impulsionar ou tolher as categorias sociais nas contradições imanentes à própria realidade concreta.

De sorte que ficam claramente conectadas *ratio* e tendências progressivas, bem como, de outra parte, *irratio* e tendências regressivas, tudo necessariamente no bojo das concretudes

¹⁶ Ibidem, p. 105-7.

¹⁷ Ibidem, p. 103.

¹⁸ Ibidem, p. 104.

históricas particulares, especialmente nas épocas em que são travadas as batalhas dialéticas entre o velho e o novo.¹⁹

Consequência necessária disso: “O que faz que todo formulador de discurso ‘apareça sempre, no fundo – consciente ou inconscientemente, querendo ou não – vinculado a sua sociedade, a uma determinada classe dela, a suas aspirações progressivas ou regressivas”²⁰.

Lukács se esmerava em configurar essa decisiva função do pensamento, e em especial da filosofia, nos momentos históricos, nas situações críticas, nas quais os conflitos se agudizam. Não o fazia jamais como um movimento inerente ao universo autonomizado do pensamento, da linguagem ou algum *télos* regente da história, pois “a opção entre a *ratio* e a *irratio* não é nunca um problema filosófico ‘imane’nte’. Na opção de um pensador entre o novo e o velho não decidem, em primeiro plano, as considerações filosóficas ou mentais, senão a situação de classe e a vinculação a uma classe”²¹. Dessa forma, a consciência socialmente determinada está presa à lógica contraditória da processualidade histórica, em seus momentos de transformação e de trânsito:

épocas em que mais se acentua a credulidade, o milagrismo e a superstição não têm que ser, por força, aquelas em que a civilização declina. [...] A nota comum a estas épocas de delírio social, de superstição e milagrismo levadas ao extremo reside em que são sempre épocas de agonia da velha ordem social, de uma cultura arraigada de há séculos, e, ao mesmo tempo, épocas transidas pelas dores do parto do novo.²²

Segundo Lukács, é preciso decifrar o solo histórico do pensamento irracionalista, por meio dessa conexão concreta de que se gera e com que se nutre a filosofia regressivista, pois “as diferentes etapas do irracionalismo nascem como outras tantas respostas reacionárias aos problemas colocados pela luta de classes”. Lukács, ao especificar a determinação social e a função do irracionalismo nos embates de classes, deixou claro o fato de que “o conteúdo, a forma, o método, o tom etc. de suas reações contra o progresso social não são determinados, portanto, por aquela dialética interna e privativa do pensamento, mas são ditadas, ao contrário, pelo adversário”. O que não prescinde, na raiz dessa determinação social, de que o irracionalismo não se afigure como uma unidade ideal. Daí o filósofo húngaro reunir numa exemplar sùmula ontológica os traços gerais que ancoram a ideologia irracionalista: “O desprezo do entendimento e da razão, a glorificação rasa e simples da intuição, a teoria aristocrática do conhecimento, a repulsa do progresso social, a mitomania etc. são outros tantos elementos que podemos descobrir sem dificuldade, com pequenas diferenças, em todo irracionalista”²³.

Numa formulação sintética sobre o significado do irracionalismo, Lukács atentou para o fato de que Hegel já havia indicado nessa *forma mentis* os “problemas que derivam dos limites e das contradições do pensamento puramente intelectualivo”. Dessa forma, ao

¹⁹ José Chasin, *O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo hipertardio* (São Paulo/Belo Horizonte, Ad Hominem/Una, 1999), p. 556.

²⁰ G. Lukács, citado em *ibidem*, p. 557.

²¹ *Idem*, citado em *ibidem*, p. 556.

²² *Idem*, citado em *ibidem*, p. 556-7.

²³ *Idem*, citado em *ibidem*, p. 558.

contrário do que ocorre na dialética, ao se deparar com esses limites, a resolução está em situá-los no “começo e [n]a trilha da racionalidade” (Hegel), ou seja, transformá-los num ponto de partida do conhecimento. Como o pensamento irracionalista recusa a possibilidade da apropriação mental das categorias histórico-concretas, dizia Lukács:

Em contrapartida, o irracionalismo [...] se detém precisamente neste ponto, faz do problema algo absoluto, converte os limites do conhecimento intelectual, petrificando-os, em limites do conhecimento em geral, e inclusive mistifica o problema, convertido assim, artificialmente, em insolúvel, fazendo dele uma solução “super-racional”.²⁴

Lukács compreende esse traço que permeia toda a história do irracionalismo, que renuncia à história concreta (antepondo-lhe a construção de mitos), evadindo-se de respostas objetivas; contrapõe-se às conquistas da própria ciência e da filosofia, convertendo o problema em solução, numa forma superior de compreender o mundo. Pense-se aqui na crítica devastadora de Heidegger à “metafísica tradicional do Ocidente”, que não se ateve à “diferença ontológica”, pois essa “tradição” está prenhe do “esquecimento do Ser”, e, por consequência, da tentativa de *zerar* todo conhecimento anterior para começar de novo a partir de sua própria filosofia.

Coutinho, empenhando-se no embate à miséria da razão, apontou para a dimensão ontológica da fetichização das relações humanas no metabolismo do capital, que atinge a totalidade da vida dos indivíduos:

A incapacidade de atingir a essência surge espontaneamente em todos os indivíduos que vivem no capitalismo evoluído. Ao submeter-se a esse espontaneísmo, a *filosofia da decadência* cai na mesma incapacidade: termina por converter em antinomias algumas contradições dialéticas e por elevar a fetiches coagulados momentos isolados de uma totalidade contraditória. Esse traço essencial do *pensamento decadente* – o de ser um pensamento fetichizador – manifesta-se em todas as suas orientações, “racionalistas” ou irracionalistas, “objetivistas” ou subjetivistas, positivistas ou existencialistas.²⁵

Lukács e a determinação histórico-social da decadência ideológica

A guerrilha de ideias travada por Lukács se constituía numa parte essencial de seu *télos* revolucionário: o renascimento do marxismo. Atuou em várias frentes: a denúncia das deformidades típicas do stalinismo e a crítica permanente da razão manipulatória, que deveriam ser sustentadas por um trabalho coletivo de plasmar um novo *O capital* de nossos tempos. Nesse sentido, a crítica ontológica praticada pelo filósofo se orientava ao enfrentamento da onipotência do neopositivismo, das formas do irracionalismo filosófico e do hiper-racionalismo da dogmática stalinista. De posse da crítica marxista, Lukács desvendou gênese e necessidade histórica das ideologias. Uma das aquisições fundamentais de sua pesquisa histórica se encontra na determinação do fenômeno da *decadência ideológica*.

²⁴ Idem, citado em idem.

²⁵ Carlos Nelson Coutinho, *O estruturalismo e a miséria da razão* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972, série Rumos da Cultura Moderna, v. 48), p. 25; grifos meus.

Depois de 1848, depois do colapso da filosofia burguesa e, sobretudo, depois do início da marcha triunfal do neokantismo e do positivismo, os problemas ontológicos deixam de ser compreendidos. Os neokantianos eliminam da filosofia até a incognoscível coisa-em-si, enquanto para o positivismo a percepção subjetiva do mundo coincide com a sua realidade.²⁶

Lukács buscou, por meio da crítica imanente, da determinação histórico-social das ideologias e de sua operacionalidade nos embates sociais, a historicidade da formação social e do nacionalismo alemão. Os alemães buscaram sua unidade nacional por outro caminho, o caminho contrário, ingênito à particularidade histórica da *via prussiana*. Salientava:

Os grandes povos europeus se constituíram como nações em princípios da época moderna. Plasmaram sua unidade territorial como nações, sobrepondo-se à dispersão feudal. Nelas surgiu uma economia nacional única, que enquadrava a todo o povo e a uma cultura nacional única, em que pese a divisão de classes. No desenvolvimento da classe burguesa, em sua luta contra o feudalismo, vemos atuar a monarquia absoluta por todo lugar transitariamente, como órgão executivo desta unificação.²⁷

Na formação alemã, a burguesia teve de se despojar das conquistas teóricas do “período heroico” da revolução democrático-burguesa. A partir daí, impossibilitada de apañar as coisas pela raiz, a ideologia burguesa retém a superfície, a topicidade dos fenômenos, evadindo-se da própria concretude social. “O pensamento dos apologetas não é mais fecundado pelas contradições do desenvolvimento social, as quais, pelo contrário, busca mitigar, de acordo com as necessidades econômicas e políticas da burguesia”²⁸. De acordo com essa situação social, com a ameaça do proletariado, Lukács afirmava:

Essa liquidação de todas as tentativas anteriormente realizadas pelos mais notáveis ideólogos burgueses no sentido de compreender as verdadeiras forças motrizes da sociedade, sem temor das contradições que pudessem ser esclarecidas; essa fuga numa pseudo-história construída a bel-prazer, interpretada superficialmente, deformada em sentido subjetivista e místico – é uma tendência geral da decadência ideológica.²⁹

Em seu ensaio “Marx e o problema da decadência ideológica”, o filósofo húngaro especificou o chão histórico e as consequências do fenômeno da dissolução do hegelianismo: “Esse processo de dissolução assinala o fim da última grande filosofia da sociedade burguesa”. Ante os processos revolucionários de 1848 – a primeira grande onda de movimentos sociais que compreendem porções significativas das formações sociais europeias³⁰ mais desenvolvidas até então – e o abandono das “ilusões heroicas” das categorias sociais proprietárias, Lukács acrescentava que, ao lado do descarte das aproximações dialéticas da totalidade histórica (propiciadas pela filosofia de Hegel), houve a decadência política das agremiações burguesas:

²⁶ G. Lukács, “A ontologia de Marx: questões metodológicas preliminares”, em José Paulo Netto (org.), *Georg Lukács: sociologia* (São Paulo, Ática, 1981, col. Grandes Cientistas Sociais, v. 20), p. 105.

²⁷ Idem, *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler* [A destruição da razão: a trajetória do irracionalismo de Schelling a Hitler] (Barcelona, Grijalbo, 1968), p. 29.

²⁸ Idem, “A decadência ideológica e as condições gerais da pesquisa científica”, em José Paulo Netto (org.), *Georg Lukács*, cit., p. 112.

²⁹ Ibidem, p. 110.

³⁰ Ver Fernando Claudín, *Marx, Engels y la revolución de 1848* (Madri, Siglo XXI, 1975).

Esta crítica foi precedida no tempo não somente por aquela aos epígonos hegelianos dos anos posteriores a 1840, mas, sobretudo, pela grandiosa e vasta crítica da decadência política dos partidos burgueses na revolução de 1848. Na Alemanha, os partidos burgueses traíram, em favor dos Hohenzollern, os grandes interesses ligados ao povo da revolução democrático-burguesa; na França, traíram os interesses da democracia, em favor de Bonaparte.³¹

Esse desenvolvimento específico não se separava, entretanto, da totalidade histórica em que estava imerso o desenvolvimento desigual e combinado do mundo europeu. Marx chamou a atenção para o fato de que a história alemã

orgulha-se de um desenvolvimento que nenhuma nação no firmamento histórico realizou antes dela ou chegará um dia a imitar. Tomamos parte nas restaurações das nações modernas, sem termos tomado parte nas suas revoluções. Fomos restaurados primeiramente porque outras nações ousaram fazer uma revolução e, em segundo lugar, porque outras nações sofreram contrarrevoluções; no primeiro caso, porque nossos senhores tiveram medo e, no segundo, porque nada temeram. Tendo nossos pastores à frente, encontramos-nos na sociedade da liberdade apenas no *dia do seu sepultamento*.³²

É importante reter que, nesse passo – sem essa busca pela anatomia da sociedade que gera, nutre e condiciona as expressões mentais –, Lukács ficaria na determinação abstrata da ideologia, e não em sua captura como singularidade concreta. Ancorando-se nas análises de Marx e Engels sobre a particularidade alemã, o filósofo húngaro traçou as determinações específicas que engendraram esse irracionalismo filosófico. É preciso compreender esse “destino trágico” inscrito nas contradições histórico-sociais que brotam na história da constituição da própria formação nacional. “O destino, a tragédia do povo alemão, falando em termos gerais, consiste em ter chegado demasiado tarde no processo de desenvolvimento da moderna sociedade burguesa.”

Essa tragédia é produto dos embates sociais que vislumbraram a unificação nacional, a transformação do antigo modo de produção; todavia, a derrota dos camponeses acabou por fortalecer a dominação dos príncipes e senhores feudais:

A data do destino, por assim dizer, é para Alemanha o ano 1525, o ano da grande guerra dos camponeses germânica. Alexander von Humboldt se deu conta de que este é o ponto de inflexão a partir do qual a evolução alemã tomou caminhos perversos. Enquanto as correspondentes derrotas das sublevações camponesas em França e Inglaterra não romperam a linha evolutiva progressiva desses países, a derrota camponesa produziu na Alemanha uma catástrofe nacional cujas consequências vão se tornar perceptíveis durante séculos.³³

As determinações histórico-concretas do desenvolvimento alemão, nesse sentido, solaparam e restringiram um movimento humanista radical, fizeram do protestantismo a “ideologia dos lacaios”, uma religiosidade a serviço dos “absolutismos em miniatura”, a cujos movimentos sociais fustigados restaram horizontes restringidos, postos pelas estruturas e contradições sociais da *via prussiana*, uma vez que a “Alemanha seguiu, no

³¹ G. Lukács, “A decadência ideológica e as condições gerais da pesquisa científica”, cit., p. 110.

³² Karl Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (São Paulo, Boitempo, 2005), p. 146.

³³ G. Lukács, *Goethe y su época* (trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1968), p. 54.

período de transição, outro caminho, o caminho contrário”³⁴. Traço compreendido por Lenin, ao contrastar as diferenças históricas em relação ao caminho revolucionário; na transição prussiana, a processualidade se pôs de forma perversa, dolorosa, por adiantamentos, e conciliada, “de um modo lento, progressivo, cauteloso, indeciso, por meio de reformas e não de revolução”³⁵, excluindo os produtores diretos da riqueza genérica, a participação das massas populares.

As formações nacionais que se entificaram pela particularidade da via prussiana assistiram aos enfrentamentos de categorias sociais que buscavam projetos alternativos na disputa por hegemonia e dominação de vastas porções territoriais.

E assim, como consequência da derrota da primeira onda revolucionária [da *Reforma* e da *guerra dos camponeses*], o mesmo se dá na Itália por outras razões, a Alemanha se viu convertida num impotente conglomerado de pequenos Estados e, como tal, em objeto ou butim da política do mundo capitalista e da formação nascente das grandes monarquias absolutas.

Pois, como assegura Lukács,

Os poderosos Estados nacionais (Espanha, França, Inglaterra), a dinastia dos Habsburgos na Áustria, de vez em quando, transitoriamente, algumas grandes potências incipientes como Suécia e, desde o século XVIII, a Rússia czarista, dispõem a seu próprio capricho acerca dos destinos do povo alemão. E, como a Alemanha é objetivo da política destes países e, ao mesmo tempo, um butim útil para eles, procuram manter o desmembramento nacional do país.³⁶

Arrimado no pressuposto ontológico do desenvolvimento desigual e combinado, Lukács apontava como a fragmentação alemã fora produto de suas próprias contradições sociais e, ao mesmo tempo, das disputas das nações que buscavam se apoderar de territórios, ampliar o número de subalternos e as riquezas materiais.

A interrupção dos processos imanentes à revolução democrática, que não tiveram como cabeça a classe burguesa, propiciou a barragem de uma radical democratização no Império alemão do século XIX. O fracasso da revolução democrático-burguesa trouxe enormes consequências para a vida social e política e por consequência, na esfera artística. Desse modo, a vitória da contrarrevolução burguesa e a hegemonia dos *junkers* no aparato estatal acabaram por barrar

a grande evolução em curso desde Lessing até Heine. Na medida em que se mantém viva uma certa continuidade (graças à influência de Goethe, Schiller, Platen etc.), começa a surgir um formalismo acadêmico: formas vazias, rígidas e petrificadas, nas quais está totalmente ausente o conteúdo determinante do período clássico, ou seja, a luta por uma renovação nacional e democrática da Alemanha.³⁷

Engels soube decifrar de modo dialético as ricas conexões, determinações e perfis das classes sociais na tragédia da via prussiana. Ao descrever a situação concreta da bur-

³⁴ Idem, *El asalto a la razón*, cit., p. 29.

³⁵ Vladimir I. Lenin, *Dois táticas da social-democracia na revolução democrática* (Lisboa, Livramento, s/r), p. 37.

³⁶ G. Lukács, *El asalto a la razón*, cit., p. 32.

³⁷ Idem, *Realistas alemanes del siglo XIX* (trad. Jacobo Muñoz, Barcelona, Grijalbo, 1970), p. 7.

guesia alemã (apeada do poder por conta dos eventos revolucionários de fevereiro de 1848, da luta da classe operária no reino da Prússia), o revolucionário renano afirmava:

A burguesia alemã, em vez de alcançar a vitória por suas próprias forças, triunfou a reboque de uma revolução operária francesa. Antes de ter derrotado completamente seus inimigos — a monarquia absoluta, a propriedade feudal da terra, a burocracia e a covardia pequeno-burguesa —, teve que fazer frente a um novo inimigo: o proletariado. Imediatamente, porém, fizeram-se sentir os efeitos das condições econômicas do país, muito mais atrasado que a França e a Inglaterra, e do atraso idêntico na estruturação das classes sociais na Alemanha.³⁸

O atraso alemão se refletia também nas condições sociais do proletariado, ainda submisso ideologicamente, sem uma forte organização de classe, sem independência de classe, que ainda era dependente da classe proprietária, continuava seu “apêndice político”. Assim, “assustada, não propriamente pelo que o proletariado alemão significava, mas pelo que ameaçava chegar a ser e pelo que já era o proletariado francês, a burguesia viu sua salvação unicamente num conchavo, mesmo que fosse o mais covarde, com a monarquia e a nobreza”³⁹. Daí, concluiu Engels, a posição caudal de extrema esquerda da burguesia.

Com isso, é possível extrair das particularidades históricas concretas aquilo que as distingue e separa. Leo Kõfler, ao examinar as formações inglesa e prussiana, deixou uma feliz formulação sobre as peculiaridades do *atraso* alemão: “Assim como a Inglaterra é o país europeu eternamente ‘perfeito’, a Alemanha é o país eternamente ‘inacabado’”⁴⁰. Segundo o historiador polonês, o fato de a Alemanha não ter tido uma ideologia humanista radical e uma classe social portadora das “ilusões heroicas”, ao bloquear o deslanche da revolução democrática radical, fez que uma série histórica de frustrações da burguesia fosse a causadora do *prussianismo*. O velho que enquadra e limita o historicamente novo. O temor sentido na pele por conta da movimentação do proletariado!

Confluente com as análises lukacsianas, atento às determinações da particularidade prussiana, o historiador polonês assinala três traços intimamente relacionados que compreendem, por volta das revoluções de 1848, um radicalismo pequeno-burguês, um semirradicalismo burguês e a prostração dessa classe ante a nobreza rural, período que significa o “prelúdio da traição burguesa a seus próprios ideais e ideias, e a sua submissão completa sob o mando de Bismarck”⁴¹. A burguesia alemã não mais poderia se colocar como a representante dos interesses gerais da nova sociedade, pois que tinha decaído ao nível de “indolência, covardia e lentidão” e, desse modo, estava “disposta desde o início a trair o povo e ao compromisso com o representante coroado da velha sociedade, pois ela mesma já pertencia à velha sociedade”⁴².

³⁸ Friedrich Engels, citado em José Chasin, “Marx no tempo da *Nova Gazeta Renana* (NGR)”, em Karl Marx, *A burguesia e a contrarrevolução* (trad. José Chasin et al., 3. ed., São Paulo, Ensaio, 1993), p. 34.

³⁹ *Ibidem*, p. 34-5.

⁴⁰ Leo Kõfler, *Contribución a la historia de la sociedad burguesa* (Buenos Aires, Amorrortu, 1974), p. 406. Na esteira das reflexões marxianas, Kõfler completa: “Não só na Alemanha; também em outros países o horror que inspirava o proletariado sedicioso foi o fundamento das traições da burguesia” (*ibidem*, p. 424).

⁴¹ *Ibidem*, p. 407.

⁴² Karl Marx, *A burguesia e a contrarrevolução*, cit., p. 58.

Marx e Engels, ao escrever sobre a *tragédia alemã*, também especificaram a incapacidade dos trabalhadores, naquele momento, de se projetarem como uma autêntica alternativa histórica, ante uma burguesia atemorizada, dispersa e fragmentada, que mal iniciara seu processo de industrialização. Germinada nessa base social, essa dependência ideológica dos trabalhadores em relação à burguesia era mais grave, porque os industriais estavam articulados aos seus inimigos históricos, num evidente *compromisso* com o *historicamente velho*, o reino da Prússia, a dinastia Hohenzollern e a nobreza rural modernizada, os *junkers*.

Lukács resumiu essas diferenças: “Tudo isso tem como consequência o fato de que na Alemanha o progresso social e a evolução nacional não se apoiem e empuxem mutuamente, como na França, mas que se encontrem em contraposição”⁴³. Dessa forma, os dramas históricos que compõem a via prussiana consubstanciam um modo de ser determinado, uma objetivação particular da modernização capitalista. Reconhecimento que permite fazer uma síntese da natureza da burguesia alemã no contexto da via prussiana:

Em suma, o choque dramático era configurado – e se via previamente abortado – por categorias sociais que viviam o *inacabamento de classe* de seu retardo histórico e de seu desenvolvimento retraído, gerados pelo atraso econômico e determinando sua atrofia política. Uma burguesia de acumulação industrial ainda débil, acovardada diante de um proletariado ideológica e politicamente dependente, abraçara a salvação “negociada” com o absolutismo e a nobreza feudal, enquanto ao proletariado, ainda sem consciência *de si*, restara ficar à extrema esquerda da burguesia, pressionando sobre o flanco desta.⁴⁴

A função social do irracionalismo em dois tempos: o Segundo Reich de Bismarck e o Terceiro Reich de Hitler

As grandes análises marxistas sobre a natureza das guerras mundiais foram precisas na determinação de que se tratou de conflitos intercapitalistas. Fruto das ambições imperialistas, no caso de Itália e Alemanha, formações do capitalismo tardio de via prussiana, que se lançaram à redivisão de um mundo que já estava partilhado por outras potências no estágio do capitalismo monopolista avançado.

Lukács apontou para esse traço particular, mostrando a impossibilidade de pensar o fascismo sem sua determinação social:

Ao converter-se a Alemanha em uma grande potência capitalista, a divisão colonial do mundo chegava já ao seu fim, o que fazia com que a Alemanha imperialista, se queria chegar a adquirir um império colonial afinado com seu poderio econômico, só pudesse fazê-lo por meio da agressão, arrebataando a outros suas colônias. Isso fez nascer na Alemanha um imperialismo especialmente voraz, agressivo, ávido de butim, que pressionava de um modo veemente e implacável na direção de uma nova divisão das colônias e das esferas de influência.⁴⁵

Fica claro, portanto, que, se se elide o expansionismo bélico, a violenta repressão aos movimentos comunista, anarquista e socialista e às organizações dos trabalhadores

⁴³ G. Lukács, *Goethe y su época*, cit., p. 56.

⁴⁴ José Chasin, “Marx no tempo da *Nova Gazeta Renana*”, cit., p. 35.

⁴⁵ G. Lukács, citado em José Chasin, *O integralismo de Plínio Salgado*, cit., p. 552.

de modo geral, como vários autores assim o fizeram, desaparecem as determinidades históricas próprias aos países que entraram de modo retardatário no polo hegemônico do universo capitalista. Retira-se, dessa forma, a particularidade pela qual as burguesias de via prussiana objetivaram construir sua unificação nacional e seu expansionismo imperialista, modos essenciais de uma mesma processualidade histórica.

Na obra *Goethe e sua época*, Lukács formulou com extrema precisão a raiz do fato de a Alemanha, conservando determinações e saindo do retardo histórico, ter gerado ideologias reacionárias produzidas nas entranhas da anatomia do capitalismo tardio. Aí está a razão de aquele país ser o campeão da produção de ideologias reacionárias:

Na sequência do estabelecimento reacionário da unidade alemã, esse atraso se apresentou ideologicamente sublimado e estilizado, como se precisamente aquela Alemanha estivesse chamada a superar as contradições da democracia moderna em uma *unidade superior*. Não é casual que o antidemocratismos se tenha constituído pela primeira vez como visão do mundo naquela Alemanha atrasada, nem que no período imperialista a Alemanha tenha ocupado o primeiro lugar na função de produzir ideologias reacionárias. Porém, o decisivo é que logo a grande velocidade de desenvolvimento do capitalismo tardio na Alemanha fez do Reich um Estado imperialista de primeira ordem. Um Estado imperialista, contudo, cujas possessões coloniais e cujas esferas de interesses mostravam-se desproporcionadamente pequenas, comparadas com sua força e com as pretensões de seu capitalismo. Este é o fundamento último segundo o qual a Alemanha tentou por duas vezes forçar uma nova divisão do mundo mediante guerras totais.⁴⁶

No plano das ideologias, Lukács demonstrou que, após a fase irracionalista do segundo Schelling, destacou-se para além do cenário alemão, ganhando ampla ressonância internacional, “a variante puramente burguesa do irracionalismo”.

Hodges revela a chave da personagem Schelling na instauração desse processo ideológico. O segundo Schelling foi instrumentalizado pelos regentes da restauração, haja vista que

as autoridades de Berlim retiraram Schelling de sua situação obscura e deram-lhe uma base na universidade berlinense, com a esperança de que solaparia a reputação e influência de Hegel. Tinha que assim o fazer no interesse do regime reacionário dessa época no poder.⁴⁷

A reação aristocrático-feudal necessitava dessa arma ideológica contra o pensamento ilustrado, tanto no plano político como no teológico: “o Absoluto de Hegel tinha que ser substituído por algo próximo ao teísmo ortodoxo. Schelling fez o trabalho de que o encarregaram, ainda que não pudesse acrescentar mais nada à sua contribuição cerca de cinquenta anos antes para o movimento filosófico contemporâneo”⁴⁸. Os traços da visão do mundo irracionalista, tais como Lukács decifrou, apareciam no segundo Schelling, na medida em que agora

A dialética não é, como pretendia Hegel, um instrumento de descoberta positiva. É válida como um método negativo de análise, a fim de colocar de manifesto as inadequações dos

⁴⁶ G. Lukács, *Goethe y su época*, cit., p. 57-8.

⁴⁷ H. A. Hodges, “Lukács, sobre irracionalismo”, cit., p. 109.

⁴⁸ Idem.

conceitos científicos; porém, avançar para além destes, a outros mais adequados, não é uma progressão racional do pensamento, mas sim um relâmpago de visão intuitiva, da qual nem todos são capazes. A dialética privada de seu valor positivo; a intuição como o veículo da verdadeira compreensão; a verdade, acessível somente a uma elite: aí temos, em Schelling, três das principais características do irracionalismo.⁴⁹

De outra parte, Schopenhauer é considerado, na avaliação lukacsiana, o “guia ideológico da mais extrema reação”. É interessante frisar que, no momento histórico em que a burguesia promove a “conciliação pelo alto”, em vez de visar ao inimigo do “antigo regime”, a conformação estatal passa a se defender do inimigo moderno: a classe operária. “Nisto se assenta a base social necessária para a influência internacional da filosofia de Schopenhauer: a base social para um irracionalismo erigido sobre o ser social da burguesia”⁵⁰.

Na obra *Fragmentos para a história da filosofia*, Schopenhauer, ao estabelecer o princípio da vontade sobre as formas do ser, expôs o nódulo ideológico do irracionalismo, o desprezo pela razão, e a “coisa-em-si, com efeito, nunca mais pôde ser alcançada por essa via e principalmente pelo caminho do puro conhecimento objetivo que, como tal, permanece sempre como representação, enraizando-se assim no sujeito e não podendo nunca fornecer algo realmente diverso da representação”⁵¹.

Nietzsche foi um dos pensadores sobre quem Lukács mais se debruçou. Considerava-o um autor primoroso, fértil, honesto, com muitos acertos em sua crítica à modernidade burguesa, todavia jamais o preservou da crítica radical. Já em seu artigo publicado em 1934, “Nietzsche como precursor da estética fascista”, Lukács enfatizava seu espírito aristocrático e de apologia reacionária ao parasitismo. Nietzsche combatia a cultura democrático-plebeia da sua época.

Mas ele logo reuniu todos os aspectos desse problema num esboço de filosofia da cultura que vê na barbárie o signo geral da era moderna: “A agitação é tão grande que a cultura superior já não pode florescer [...]; por falta de repouso, a nossa civilização desemboca numa nova barbárie”. De acordo com Nietzsche, porém, esta é uma “barbárie domesticada”: seus traços essenciais são o embrutecimento, a feiura, a intensificação das características servis, o já descrito plebeísmo da arte etc.⁵²

Em Nietzsche alojava-se uma ambiguidade que deitava raízes na posição romântica que rechaçava a civilização capitalista na realidade alemã, mas também a repelia por conta de não possuir ainda um desenvolvimento capitalista pujante. Segundo Lukács, “Nietzsche, que produziu a sua obra às vésperas do período imperialista, é ao mesmo tempo um elegíaco romântico de épocas culturais europeias passadas e um arauto e ‘profeta’ do desenvolvimento imperialista”. Mesmo sem a captura precisa das determinações contraditórias da fase imperialista,

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ G. Lukács, *El asalto a la razón*, cit., p. 161.

⁵¹ Arthur Schopenhauer, *Fragmentos para a história da filosofia* (trad. Maria Lucia Cacciola, São Paulo, Iluminuras, 2003), p. 83.

⁵² G. Lukács, *Arte e sociedade: escritos estéticos (1932-1967)* (org. e trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, Rio de Janeiro, UFRJ, 2009), p. 131.

o que ele faz é elaborar, com os traços da ausência de cultura do capitalismo contemporâneo (que ataca por seu atraso), uma imagem utópica de uma situação social que os supera. A ausência de cultura dos capitalistas e a "avidéz" dos proletários são os dois polos que odeia no capitalismo de seu tempo.⁵³

Da fase de admiração à de rejeição das obras de Wagner, o filósofo alemão investiu contra o espírito decadente, imanente à barbárie da era moderna, que, por sua vez, era fruto dessa democratização e plebeísmo. Para o filósofo húngaro, o cerne essencial da filosofia nietzschiana residia na crítica romântico-reacionária da civilização capitalista. Nietzsche visualizava uma nova forma social, em que os grupos que comandavam fossem soldados e caudilhos. Pois, nos termos nietzschianos, "toda cultura militar está muito acima de toda a chamada cultura industrial", careciam a burguesia industrial e os comerciantes de "todas as formas e os signos da *raça superior*. [...] Se tivessem no olhar e no gestual a distinção da nobreza de sangue, talvez o socialismo das massas não existisse. Pois essas massas estão dispostas a submeter-se a qualquer tipo de escravidão, desde que o superior [...] esteja legitimado para ordenar pelo nascimento"⁵⁴.

Em Nietzsche, essas determinantes teciam a trama de seu pensamento irracionalista. Recorde-se que o filósofo apoiou de modo consciente a ação do Exército prussiano na Comuna de Paris de 1871, a fim de liquidar as pretensões da "plebe" rebaixada dos *communards*. Nesse momento histórico em que a classe trabalhadora explicitava radicalmente seu projeto superador da ordem social, do regime da propriedade privada, da abolição das classes proprietárias e parasitárias, o autor de *O nascimento da tragédia** trazia à tona integralmente sua visão reacionária e aristocrática. Os senhores da terra e da sociedade não podiam perder sua posição dominante: "O filósofo desse período é Nietzsche, que aparece não somente como um oponente da classe operária, mas com um ódio virulento e abertamente confesso a essa classe"⁵⁵. Fácil antever aí o bloqueio e a barragem às pretensões de um novo metabolismo social, cujo estatuto organizador é o trabalho, a lógica humano-societária do trabalho, não mais o capital. Daí a repulsa a qualquer forma de humanismo. A proposta nietzschiana perspectivava "um universo do *eterno retorno*, que é o modo nietzschiano de excluir a possibilidade de todo *progresso genuíno*, de toda verdadeira novidade. Nietzsche inicia também o ataque à mesma concepção de 'verdade': a verdade é qualquer coisa que seja útil à classe dominante"⁵⁶.

Lukács examinou também o significado da luta nietzschiana contra o socialismo, em seu reconhecimento da luta de classes – em verdade, luta entre raças superiores e raças inferiores – e da necessidade de uma ética nietzschiana para a devida apropriação da intelectualidade burguesa. Era uma ética da classe dominante, mas não se tratava de uma idealização do ser social burguês. O traço da apologia indireta nietzschiana enaltecia os "aspectos maus". Segundo o filósofo húngaro,

Também ele idealiza, por suposto; porém, com sua crítica irônica e seu *páthos* poetizante destaca cabalmente o que há de egoísta, de bárbaro e de bestial no homem capitalista, como

⁵³ Ibidem, p. 133.

⁵⁴ Ibidem, p. 133-4.

* São Paulo, Companhia de Bolso, 2008. (N. E.)

⁵⁵ H. A. Hodges, "Lukács, sobre irracionalismo", cit., p. 112.

⁵⁶ Idem.

qualidades características do tipo a que moralmente devemos aspirar, se se pretende salvar a humanidade (isto é, o capitalismo). Por conseguinte, também Nietzsche fala dos interesses da humanidade, identificando-a com o regime capitalista.⁵⁷

Em *A força da tradição*, Arno Mayer apontou para a variante do darwinismo social e seu aríete nas mãos de segmentos das classes dominantes. A recusa das conquistas do Iluminismo, o temor ante o avanço democrático das organizações operárias, em especial da social-democracia alemã, converteram Nietzsche, o menestrel-mor dessa visão reacionária de mundo, em um

social-darwinista inveterado, e do tipo pessimista e brutal. Para ele, o mundo era um lugar de luta permanente, não só pela mera existência ou sobrevivência, mas também pela dominação, exploração e subjugação criativas. Nietzsche, com certeza, nunca concebeu a “vontade de poder”, a pedra angular de seu pensamento, como simples força muscular. De fato, exaltou as aspirações e realizações de artistas e filósofos como a quintessência dessa energia de poder. Mas Nietzsche estava disposto a escravizar o resto da humanidade na busca da alta cultura, à qual atribuía prioridade absoluta.⁵⁸

Além disso, essas ideias expressavam as angústias e os riscos que abalavam a segurança dos poderes constituídos e das classes dominantes. Segundo Mayer, estas concordavam com

a ardente melancolia e temores das elites autoconscientes e arrogantes, preparando-se para travar a luta por um futuro em que as forças vitais dionisíacas seriam liberadas para manter e expandir a vida da alta cultura. Como Nietzsche, que ao final repudiou o “pessimismo paralisante e debilitante” de Schopenhauer e esposou uma “decadência dinâmica da força”, essas elites pressupunham que sua busca essencialmente insensata do eterno retorno se adequaria dentro da ordem estabelecida, sem explodi-la.⁵⁹

Mesmo contrapondo-se à leitura de Lukács, limitando a influência da filosofia de Nietzsche aos problemas do Segundo Reich, à questão do fim da escravidão na Guerra de Secessão norte-americana, à crescente mobilização das massas trabalhadoras na Alemanha, Domenico Losurdo, em sua monumental obra *Nietzsche, o rebelde aristocrata*, ao examinar a quase totalidade dos escritos do filósofo, confirma de modo cabal as críticas de Lukács ao “fundador do irracionalismo”. Numa passagem em que expõe, da parte de Nietzsche, a rejeição ao liberalismo e ao conservadorismo, Losurdo mostra como o autor de *A gaia ciência** elabora um novo projeto político. Em sua feliz síntese, o autor italiano arremata:

⁵⁷ G. Lukács, *El asalto a la razón*, cit., p. 288.

⁵⁸ Arno J. Mayer, *A força da tradição* (São Paulo, Companhia das Letras, 1990), p. 277. Recorde-se que, segundo esse autor, “Nietzsche procurava uma casta superior de senhores para deter e inverter o avanço dos filisteus e escravos, articulando e aprimorando as visões e valores transfigurados de um passado aristocrático imaginário. Nietzsche reconhecia orgulhosamente que a sua proclamação da crise da modernidade e seu apelo a uma limpeza moral se baseavam num ‘radicalismo aristocrático’” (ibidem, p. 279).

⁵⁹ Ibidem, p. 280. Mayer cita na mesma página as palavras de Nietzsche: “Se os homens lerem minhas obras, alguns dentre eles partilharão dos meus desejos em relação à *organização da sociedade*; esses homens, inspirados pela energia e determinação que minha filosofia lhes dará, *poderão preservar e restaurar a aristocracia, tendo a si mesmos como aristocratas ou (como eu) adaladores da aristocracia*’, e com isso *realizarão uma vida mais plena do que a que podem ter como serviços do povo*”.

* São Paulo, Companhia das Letras, 2002. (N. E.)

Está claramente surgindo um novo “partido” político, que quer acabar com o movimento democrático e socialista, mas sem de nenhum modo confundir-se nem com o liberalismo, cuja cumplicidade ou subalternidade com respeito a esse movimento denuncia, nem com o conservadorismo, cuja veledade e hipocrisia sublinha. E então? Uma variante do aforismo *Gaia ciência* [...] explicita a conclusão que agora se impõe: é preciso “descobrir terras desconhecidas”, “ideais novos, novas realidades, uma nova pátria!”.

Losurdo especifica também a função social da filosofia de Nietzsche:

Impõe-se uma luta feroz não só contra o socialismo e o anarquismo, mas também contra o Segundo Reich, culpado de ser condescendente, com Bismarck, com a “mediocridade” (*Vermittelmaßigung*) da democracia e com as “ideias modernas” [...]. Embora tome em consideração de modo particular as concessões ao movimento operário e as tentativas de construção de um mínimo de estado social em nome do “cristianismo prático”, da “compaixão” pelos abandonados ou de vagas ideias de “justiça”, a polêmica de Nietzsche ataca agora em cheio também o liberalismo e a “constituição representativa”.⁶⁰

Heidegger e o nacional-socialismo alemão

Se, de um lado, não há como negar que Nietzsche se converteu no filósofo mais valorizado do período histórico que antecede o imperialismo, na fase de conformação do capital monopolista que promove guerras, por outro, ele estendeu suas garras para povos dos mais contíguos aos mais distantes entre si territorialmente, projetou a concepção de “povos superiores” que deveriam exercitar sua superioridade racial e de linguagem, suas conquistas culturais e econômicas por meio da ampliação de seu “espaço vital”. A ideologia nazifascista promoveu uma intensa mobilização nacional para a guerra de partilha de mercados, a dominação de povos e nações oprimidas. Uma figura de porte, no plano filosófico, é, indiscutivelmente, o autor de *Ser e tempo* (1927).

Hannah Arendt, ao se debruçar sobre o significado histórico da “paixão do pensar” de Martin Heidegger, não se detém com profundidade sobre o fato de seu mestre ter servido às hostes de uma política estatal terrorista e genocida. Os nexos concretos de sua filosofia com o mundo ontoprático são ilusoriamente separados. Aqui não vai nenhuma ilação de que Arendt tenha respaldado um mínimo sequer dos feitos da barbárie nazista. A filósofa reconhece:

Nós, que queremos homenagear os pensadores, ainda que nossa morada se encontre no meio do mundo, não podemos sequer nos impedir de achar chocante, e talvez escandaloso, que tanto Platão como Heidegger, quando se engajam nos afazeres humanos, tenham recorrido aos tiranos e ditadores.⁶¹

Pois, em verdade,

sabemos todos que Heidegger também cedeu uma vez à tentação de mudar de “morada” e de se “inserir”, como então se dizia, no mundo dos afazeres humanos. E no que concerne ao mundo, mostrou-se ainda um pouco pior para Heidegger do que para Platão, pois o tirano e suas vítimas não estavam além-mar, mas em seu próprio país.⁶²

⁶⁰ Domenico Losurdo, *Nietzsche, o rebelde aristocrata*, cit., p. 336.

⁶¹ Hannah Arendt, *Homens em tempos sombrios* (São Paulo, Companhia das Letras, 1987), p. 230.

⁶² *Ibidem*, p. 229.

E a saída sem sentido de Arendt joga a determinação para as calendas, pois “a tempestade que o pensamento de Heidegger levanta – como a que ainda sopra contra nós da obra de Platão, há milênios – não se origina nesse século [XX]. Ela vem do imemorial e o que deixa atrás de si é uma realização que, como toda realização, retorna ao imemorial”⁶³.

No que tange à filosofia heideggeriana, consoante a sua visão idealista, com traços kantianos e místicos, que separa a esfera ideal de qualquer determinação material, Arendt elogia a ruptura provocada por Heidegger com a “tradição” e os “tempos sombrios”, por considerar o pensamento, em sua autonomia, um ser sempre aberto.

No que concerne ao papel desempenhado por Heidegger na demolição da metafísica, que, de qualquer modo, era iminente, é a ele, e apenas a ele, que se deve agradecer que tal desmoronamento tenha ocorrido de maneira digna do que o precedeu; que a metafísica tenha sido pensada em todas as suas consequências e não apenas repassada e ultrapassada pelo que veio a seguir.⁶⁴

De resto, o vínculo dela com as concepções heideggerianas foi disposto por Bento Prado Jr.:

Ela distingue claramente a ideia de “pensamento” da ideia de “conhecimento” ou, ainda, de uma atividade técnica ou profissional. Ao contrário de uma filosofia centrada no eixo da epistemologia, ela afirma que “a exigência da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca da significação. E verdade e significação não são uma única e mesma coisa”. Evidentemente, é Heidegger que está no horizonte destas proposições. Mas ela poderia também (para distinguir pensamento e conhecimento, sentido e verdade, e para opor filosofia e atividade profissional) remeter a Wittgenstein.⁶⁵

Outra foi a posição de Herbert Marcuse. Numa carta de 28 de agosto de 1947, ele cobrou de Heidegger um posicionamento público, sem tergiversações, sobre seus discursos abertamente alinhados ao nazismo.

O senhor nunca os repudiou publicamente – nem mesmo depois de 1945. O senhor jamais esclareceu publicamente que tivesse chegado a convicções diversas daquelas que expressou e que pôs em prática em 1933-1934. Permaneceu na Alemanha depois de 1934, embora pudesse ter encontrado uma posição em qualquer lugar no exterior. O senhor não denunciou publicamente nem uma só ação ou ideologia do regime. Nessas circunstâncias o senhor é ainda hoje identificado com o regime nazista.

E Marcuse, após elogiar seus ensinamentos, pôs o dedo na ferida quando apontou, contrariando todos aqueles que separam a filosofia das decisões práticas no mundo social:

não podemos separar Heidegger, o filósofo, e Heidegger, o homem – essa separação contradiz sua própria filosofia. Um filósofo pode enganar-se em política – e então mostrará francamente seu erro. Mas ele não pode enganar-se a respeito de um regime que matou milhões de judeus – simplesmente por serem judeus –, que fez do terror um estado normal e que inverteu tudo que era realmente ligado aos conceitos de espírito, liberdade e verdade em seu oposto sanguíneo.⁶⁶

⁶³ Ibidem, p. 231.

⁶⁴ Ibidem, p. 224.

⁶⁵ Bento Prado Jr., “As aventuras da analítica”, *Jornal de Resenhas*, n. 7, 2009, p. 12.

⁶⁶ Herbert Marcuse, *A grande recusa hoje* (org. Isabel Loureiro, trad. Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis, Vozes, 1999), p. 41-2.

Em nova carta a Heidegger, de 13 de maio de 1948, discordando de outra tergiversação, Marcuse discorreu sobre as afirmações do antigo mestre:

Não se pode explicar de outra maneira que o senhor, que como ninguém foi capaz de compreender a filosofia ocidental, tenha podido ver no nazismo “uma renovação espiritual da vida como um todo”, uma “salvação do *Dasein* ocidental dos perigos do comunismo” (que no entanto é, ele mesmo, componente essencial desse *Dasein*!). Este não é um problema político, é um problema intelectual – sinto-me tentado a dizer: um problema em termos de conhecimento, de verdade. O senhor, o filósofo, confundiu a liquidação do *Dasein* ocidental com sua renovação? Essa liquidação já não era evidente em cada palavra do *füher*, em cada gesto e ato da AS bem antes de 1933?⁶⁷

Em *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas reage ante a avassaladora hegemonia da desrazão no universo da produção científica contemporânea, designada como “pós-modernismo”. Não cede às tentativas dos filósofos alemães de intentar a destruição da razão. Para esse filósofo, a “filosofia do sujeito deve ser superada por meio de uma conceptualidade, tão precisa quanto sistemática, mas precisamente de profundo alcance, de uma ontologia existencial que procede transcendentalmente”⁶⁸. No dito “primeiro Heidegger”, em que o pensador ressaltava “a verdade e a grandeza intrínseca” da visão nazista do mundo e enfatizava o “encontro da técnica determinada planetariamente com o homem moderno”, Habermas esclarecia:

Heidegger ainda julgava a revolução nacional-socialista capaz de empregar o potencial da técnica no projeto de uma nova existência alemã. Só mais tarde, no decorrer do debate sobre a teoria do poder de Nietzsche, Heidegger desenvolve o conceito histórico-ontológico de técnica como “*Gestell*”. A partir daí pode, por sua vez, considerar o fascismo como sintoma, e em harmonia com o americanismo e o comunismo, classificá-lo como expressão do domínio metafísico da técnica. Só depois desta viragem o fascismo, assim como a filosofia de Nietzsche, pertence à fase objetivamente ambígua da superação da metafísica.⁶⁹

Habermas se insurgiu contra a impostura praticada pelo autor de *Ser e tempo*, por conta das posições inscritas num manuscrito datado de 1945, mas publicado pelo filho de Heidegger, em 1983, que simplesmente invertia os termos da relação, culpabilizando os outros, sem “reconhecer o seu erro, politicamente com consequências tão graves, com uma única frase que fosse”. Os culpados, mais uma vez, eram as próprias vítimas, pois afirmava Heidegger,

Evidentemente que é sempre arrojado as pessoas censurarem-se e atribuírem a culpa umas às outras. Mas uma vez que se procuram culpados e se avalia pela culpa, não haverá igualmente uma culpa por negligência essencial? Aqueles que nessa altura já eram tão dotados profetica-

⁶⁷ Ibidem, p. 45-6. Heidegger concedeu entrevista ao semanário alemão *Der Spiegel* em 1966, sem alterar sua identidade ideológica, que só se tornou pública uma década depois. Nela, Heidegger destacou que, “por sua essência, a técnica é coisa que o homem não pode controlar”. Ver Adauto Novaes, “Entre dois mundos”, em *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações* (São Paulo, Sesc/Agir, 2009), p. 12.

⁶⁸ Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade* (trad. Ana Maria Bernardo et al., rev. tec. António Marques, Lisboa, Dom Quixote, 1990), p. 141.

⁶⁹ Ibidem, p. 155.

mente que viam o que estava para vir – eu não era tão sábio assim – por que razão esperaram quase dez anos para atacar tal calamidade? Por que é que aqueles que julgavam sabê-lo em 1933, por que é que nessa altura essas mesmas pessoas não se ergueram e desde o início não guiaram tudo para o bem?⁷⁰

De abril de 1933 a fevereiro de 1934, Martin Heidegger permaneceu à frente da reitoria da Universidade de Freiburg, onde pronunciou uma série de discursos em consonância com as teses do nacional-socialismo. Somente nesse congraçamento com as “forças da terra e do sangue”, com a “missão espiritual do povo alemão”, sob a liderança de Hitler, identificava: “O próprio *fûher* e apenas o *fûher* constitui a realidade alemã contemporânea e futura e sua lei”; além disso, existe “uma só vontade para a realização do ser do Estado. O *fûher* é que despertou essa vontade em todo o *Volk* e levou-o a unir-se em uma só firme determinação. Ninguém pode ficar ausente no dia em que essa vontade se manifesta”⁷¹.

Losurdo nos oferece a crítica da ideologia da guerra na obra heideggeriana em longas provas históricas. Aqui nos deteremos em apenas poucas delas. O tema da “comunidade” era central em sua visão do mundo. Heidegger empalmava a bandeira da construção de uma “autêntica comunidade alemã”, “verdadeira comunidade popular”. “Porém, também no curso das lições de 1934-1935”, destaca Losurdo,

o tema da “comunidade”, explicitamente contraposta à “sociedade”, não só está presente, mas que está vinculado com o tema da morte. “A camaradagem dos soldados no *front*” acha seu fundamento no fato de que a “proximidade da morte enquanto sacrifício colocava a cada um a mesma nulidade, de modo que esta se convertia na fonte da incondicional pertinência recíproca (*unbedingtes Zueinandergehören*)”. E, então, “precisamente a morte e a disponibilidade ao sacrifício criam acima de tudo o espaço da comunidade do qual surge a camaradagem”.⁷²

O filósofo romeno Nicolas Tertulian, ao examinar a *opus postumum* de Lukács, *Para uma ontologia do ser social**, salienta a importância dessa profunda sistematização filosófica de talhe marxista no combate à hegemonia do neopositivismo e também contrasta as posições de Heidegger com as de Lukács.

Heidegger e Lukács convergem na recusa da cibernetização da existência e em suas posições contra a manipulação genética da vida humana, mas as soluções propostas por cada um dos dois filósofos são, como era de se esperar, uma oposta à outra. A ontologia heideggeriana é de fato o alvo dos ataques de Lukács. Mantendo o essencial das críticas formuladas em sua obra anterior, *Die Zerstörung der Vernunft [A destruição da razão]*, ele denuncia na *Ontologia* a insuficiência da analítica do *Dasein* sobre o terreno ético.⁷³

Seguindo a tese lukacsiana, segundo a qual *não existem ideologias inocentes*, porquanto desempenham funções no interior das lutas de classes, em seu ensaio “Heidegger,

⁷⁰ Ibidem, p. 151.

⁷¹ Martin Heidegger, citado em Jeffrey Herf, *O modernismo reacionário* (trad. Claudio da S. Ramos, São Paulo, Ensaio, 1993), p. 129.

⁷² Ibidem, p. 56.

* V. 1: São Paulo, Boitempo, 2012; v. 2: São Paulo, Boitempo, no prelo. (N. E.)

⁷³ Nicolas Tertulian, “O pensamento do último Lukács”, cit., p. 222.

o destino de uma filosofia”, o autor comprova que “a articulação da filosofia e da política se delineia de modo muito mais concreto do que antes à luz de seus cursos e dos documentos recentemente publicados”⁷⁴. Para Tertulian: “A adesão ao nacional-socialismo não foi um gesto conjuntural ou fruto de uma confusão momentânea, como o filósofo muitas vezes afirmou após 1945; ao contrário, o próprio Heidegger inseriu-a num contexto: o da reflexão sobre o destino do Ocidente”⁷⁵. E também, em oposição aos contorcionismos dos fenomenólogos, que separam a filosofia de Heidegger de suas posições políticas, Tertulian sustenta: “Mesmo quando a Segunda Guerra Mundial prosseguia e a ‘essência alemã’ revelava diante de todo o mundo sua verdadeira natureza, Heidegger continuava a multiplicar suas profissões de fé na missão histórico-mundial da Alemanha”⁷⁶. Além disso,

A história heideggeriana do Ser surge assim intimamente ligada a uma precisa reflexão sobre o destino do Ocidente. A tese do “esquecimento do Ser” era uma garantia para exorcizar a democracia e o liberalismo, o americanismo e o comunismo, a tradição judaico-cristã e a ação da Igreja, enquanto a apologia de uma aprendizagem originária do Ser era transformada numa exaltação da “germanidade”, muito próxima do nacional-socialismo.⁷⁷

O papel dos “modernistas reacionários” foi muito claro na contribuição efetuada para a coexistência do irracionalismo com o armamentismo e a racionalização industrial. Na especificidade alemã, essa ideologia renega a razão, ao mesmo tempo que enaltece a tecnologia. Pois, se não é paradoxal rejeitar a tecnologia de par com a razão iluminista, esses ideólogos alemães rejeitaram a razão, mas reconheciam que a perspectiva bucólica e antitecnológica seria um prejuízo para o desenvolvimento nacional. Era a “fórmula da impotência nacional”, pois o Estado não podia ser simultaneamente forte e tecnologicamente atrasado. Por isso, ao contrário da crítica efetuada pelos teóricos de Frankfurt, segundo a qual o “mundo plenamente esclarecido irradia um desastre triunfante”, Jeffrey Herf nega a assertiva de que “Auschwitz era a verdade do Iluminismo: a razão como dominação total”. Para ele,

Foi a debilidade do Iluminismo, e não o vigor, que fez do modernismo reacionário uma força de importância política na Alemanha, ao passo que o culto à tecnologia em quaisquer outros lugares, semelhante em alguns pontos, permanecia objeto das atenções anódinas dos intelectuais literatos.⁷⁸

Assim, se para Adorno e Horkheimer, autores de *Dialética do esclarecimento**, Auschwitz representava o possível futuro do mundo moderno como um todo, produto da razão instrumental, eles acabaram por “atribuir erroneamente ao Iluminismo aquilo que na verdade era produto da desgraça específica da Alemanha”. O que importa destacar nesse combate ideológico é que a “Alemanha não sofria de razão em demasia, liberalismo

⁷⁴ Idem, “Heidegger, o destino de uma filosofia”, *Presença: Revista de Política e Cultura*, n. 13, maio 1989, p. 207.

⁷⁵ Ibidem, p. 195.

⁷⁶ Ibidem, p. 207.

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ Jeffrey Herf, *O modernismo reacionário*, cit., p. 258.

* Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006. (N. E.)

em demasia, mas antes de insuficiência de qualquer dessas coisas”⁷⁹. Por esse motivo, a crítica de Adorno e Horkheimer peca por sua forma abstrata de crítica da modernidade:

Não era o mundo plenamente esclarecido que irradiava desastre. Na Alemanha de Hitler, o Iluminismo nunca foi além de um certo ponto; nunca foi mais que lamentavelmente insatisfatório. Auschwitz perdura como um monumento à insuficiência e não ao excesso de razão no Reich de Hitler.⁸⁰

Essa relação ineliminável tem de ser ressaltada: o nazismo é uma forma inumana de um tipo de capitalismo avançado. Nos termos de Lukács:

Uma consequência da *desigualdade do desenvolvimento* é que a humanização cada vez maior da vida produz, do outro lado, formas cada vez mais desenvolvidas de desumanidade. Nunca pude admitir que o horror gerado, por exemplo, pelo fascismo tenha sido apenas uma espécie de recaída na Idade da Pedra ou qualquer coisa do gênero. *O fascismo é a atrocidade, a desumanidade, de uma forma de capitalismo altamente desenvolvido*. Um fenômeno humano como Eichmann nunca existiu no tempo dos canibais, no qual, acredito, não teria podido surgir um homem em condições de fazer do aniquilamento em massa dos homens uma operação tranquilamente burocrática. *Trata-se de um produto da época imperialista*, como nunca existiu antes; nem mesmo a Inquisição produziu figuras semelhantes: somente fanáticos e políticos.⁸¹

Sabemos que o elemento racial é o que distingue fundamentalmente o nazismo de outras formas de dominação burguesas. Lukács apontou para a apropriação do racismo em vários momentos da história alemã. Por essa razão, ao tratar sistematicamente das relações dialéticas entre darwinismo social, racismo e fascismo, na obra *A destruição da razão*, ele afirmava:

nas condições dos séculos XIX e XX, a teoria racista só pôde ser revivida eficazmente sempre e quando ela se converteu numa arma ideológica posta em mãos da burguesia reacionária. Da mesma forma, a teoria rática, desde Gobineau até Rosenberg, teve de seguir a mesma trajetória de aburguesamento que [...] passou o irracionalismo filosófico em geral, partindo de Schelling e passando por Schopenhauer, Nietzsche etc.⁸²

Lukács, como pretendemos demonstrar, destrinçou a ideologia irracionalista que foi forjada na *tragédia da miséria alemã*. Das representações ideológicas do segundo Schelling a Rosenberg, passando por Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Scheler, Heidegger, Jaspers e outros, Lukács, ao examinar o darwinismo social, a medula rática do nazismo, comprovou como o nacionalismo alemão se converteu no “campeão das ideologias reacionárias”.

A ideologia nazifascista foi, desse modo, uma ideologia nacional de mobilização para a guerra. Formou crenças e sentimentos que arremataram parcelas da população alemã

⁷⁹ Jeffrey Herf, *O modernismo reacionário*, cit., p. 259.

⁸⁰ Ibidem, p. 258.

⁸¹ G. Lukács, *Conversando com Lukács* (entrev. Hans Heinz Holz, Leo Köfler e Wolfgang Abendroth, trad. Giseh Vianna Konder, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969), p. 136.

⁸² Idem, *El asalto a la razón*, cit., p. 5+2.

para uma empreitada de talhe imperialista, com uma política voraz e genocida. Tratava-se de fazer uma nova partilha do mundo já dividido entre as principais potências capitalistas. Daí a necessidade da guerra de rapina, guerra imperialista que, mediada por uma ideologia nacionalista expansionista e agressiva, pôs em marcha os famosos “soldados-artistas-propagandistas” do Terceiro Reich.

Não sem razão, o célebre escritor alemão Thomas Mann, num discurso de 8 de novembro de 1945 transmitido pela rádio BBC, explicando por que permaneceria distante de sua terra natal, numa atitude de profundo humanismo, sentenciou:

É melhor ficar aqui no exterior e se empenhar no auxílio à Europa, na salvação das crianças alemãs da morte pela fome, a lá empreender uma agitação atenuante que nunca se sabe se pode servir ao nacional-socialismo alemão. *Pois eu não sou nacionalista*, quer vocês me perdoem por isso ou não. Mas eu sofri tanto pelas nações que foram pisoteadas pela Alemanha quanto sofro vendo a miséria dos alemães e da Alemanha, e, no que se refere à minha permanência fora da Alemanha, o tempo que meu país me concedeu para isso não apenas me deu o costume resignado, mas também me ensinou a aceitar, com sinceridade, as determinações do destino. Esperei muito por uma volta para casa, mas reli justamente agora, em forma impressa, uma carta que enviei no início de 1941 a um amigo húngaro, e na qual se lê: “O exílio se tornou uma coisa totalmente diferente do que era antigamente. Não é mais um estado de espera orientado para a volta à pátria, mas já alude a uma dissolução das nações e a uma unificação do mundo. *Faz tempo que tudo o que é nacional se tornou província*”.⁸³

Recorde-se que a tradição cultural apropriada e condensada pela ideologia nacional-socialista, o “modernismo reacionário”, expressava um paradoxo cultural na modernidade alemã⁸⁴. Essa ideologia buscou conciliar ideias antimodernistas, românticas e irracionais que vicejaram no nacionalismo alemão. A própria guerra nutriu a “revolução conservadora” com seu protesto contra o Iluminismo, a apologia do irracionalismo, o culto romântico da violência com o culto da técnica. Muito distante, portanto, posiciona-se das concepções de Adorno e Horkheimer, segundo os quais o surgimento do nazismo se deveu ao projeto iluminista levado à saturação.

Referindo-se à falsa alternativa entre irracionalismo e neopositivismo, que domina o pensamento moderno, Lukács dispôs:

Em todos os casos, esse “pensamento moderno” deixa livre de qualquer responsabilidade e elimina simplesmente todos os problemas que realmente importam: os problemas da contraditória conexão entre a personalidade, a sociedade e a humanidade [...]. Compreende-se que, a partir de tais posições, deva-se recusar o século XIX, o século de Goethe e de Heine, de Hegel e de Marx, de Gottfried e de Thomas Mann; o século cuja filosofia e cuja arte queriam ver em conexão utilitária o indivíduo, a sociedade e a história, o destino da humanidade, e

⁸³ Essa citação se encontra em Thomas Mann, *Ouvintes alemães: discursos contra Hitler (1940-1945)* (trad. Antonio Carlos dos Santos e Renato Zwick, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2009), p. 220-1. Trata-se de uma coletânea de discursos gravados nos Estados Unidos e dirigidos aos ouvintes alemães pela rádio BBC.

⁸⁴ O célebre escritor Thomas Mann foi um dos primeiros a captar a essência do modernismo reacionário quando enfatizou que “o aspecto verdadeiramente característico e perigoso do modernismo reacionário era a mescla que fazia de robusta modernidade com uma postura positiva rumo ao progresso, associados a sonhos do passado: *um romantismo altamente tecnológico*”. Ver Jeffrey Herf, *O modernismo reacionário*, cit., p. 14.

cujas formas poéticas e métodos filosóficos buscavam esclarecer e conceitualizar essa conexão. [...] Também é muito fácil de compreender o fato de que todos os beneficiários da restauração e da manipulação – tanto os conscientes quanto os inconscientes, tanto os comprazidamente desesperados quanto os desesperadamente comprazidos – rechacem o século XIX e queiram substituí-lo por algo “radicalmente novo”.⁸⁵

Como se pode notar, o esforço lukacsiano em decifrar as concepções do irracionalismo que embasaram a doutrina nazista tem recebido novos exames que reforçam o acerto de suas análises. Quem sustenta na atualidade a leitura de que *A destruição da razão* era um “mau livro de um bom autor”, forjado com auxílio da polícia política *stalinista*, inconsequente, banal?

⁸⁵ G. Lukács, citado em Carlos Nelson Coutinho, *O estruturalismo e a miséria da razão*, cit., p. 163-4. No presente, novas formas do irracionalismo buscam hegemonia. Com a vitória do filósofo católico *antimodernista*, cardeal Joseph Ratzinger, entronizado como papa Bento XVI, “novos filósofos” passaram a ganhar espaços públicos para destilar sua crítica aos sentidos do “mundo moderno”. Apontam como inútil a busca por uma felicidade ambicionada pelo Iluminismo e o *télos* do comunismo, o sonho por uma autêntica comunidade humana, versão secularizada do Reino de Deus na Terra. É interessante que o façam arrimando-se, às vezes em Nietzsche, outras em Pascal, e nas intersecções de várias teologias. O homem apresentado é desértico e inútil, o “eterno retorno” da vacuidade humana, a técnica como alienação, o ar aristocrático de quem prescreve que os indivíduos têm em suas entranhas os instintos de sua própria destruição, o caráter ilusório de que os indivíduos podem se plenificar enquanto seres humano-societários, genéricos. Segundo essa visão de mundo reacionária, que possui o metro antimodernista como paradigma, o ser finito, limitado e fragmentado é presa eterna de seu destino orientado para o nada!