

A CRÍTICA DE LUKÁCS A HEIDEGGER

Dra. Constança Marcondes Cesar

Na sua obra **A Destruição da Razão**, Lukács tece inúmeras críticas aos filósofos não-marxistas contemporâneos, a partir de dois pontos essenciais: o irracionalismo e o subjetivismo de suas filosofias. Partindo do romantismo alemão, nas suas correntes idealista e vitalista, Lukács procura mostrar os prolongamentos dessa perspectiva filosófica, dentro do pensamento contemporâneo ocidental, e mostrar suas implicações.

Entre os filósofos que mais sofrem as investidas de Lukács, está Heidegger. Tentaremos alinhar os aspectos da filosofia de Heidegger discutidos por Lukács, e examinar o seu valor, confrontando-os com o pensamento do filósofo alemão.

Lukács critica em Heidegger o **relativismo subjetivista** desse filósofo e o seu irracionalismo, que faz, segundo Lukács, que **a filosofia não seja mais a ciência rigorosa**.

No que diz respeito ao **relativismo subjetivista**, temos: segundo Lukács, Heidegger considera o sujeito individual criador do universo espiritual; esse relativismo de Heidegger seria acentuado em virtude de o filósofo alemão viver numa época em que se desintegrava o individualismo romântico. Tal relativismo explicar-se-ia, do ponto de vista psicológico, por um temor ao mundo social, ameaça ao individualismo romântico.

Em conseqüência, Heidegger: a) negaria toda a objetividade e universalidade da razão, afirmando a intuição eidética como o único modo válido de compreender o real; b) recusaria uma concepção progressiva da história; c) lutaria contra o marxismo, afirmando o existencial como prioritário ao social. Como se dá esta luta, em Heidegger? Lukács procura mostrar que enquanto as filosofias da vida de Spengler e Toynbee recusavam as formas mortas do ser

social, opondo-lhe a vitalidade da subjetividade — e esta como órgão de conquista da vida, estabelecendo portanto uma ruptura entre o individual e o social na filosofia existencial de Heidegger a ruptura se dá no próprio sujeito.

A pretensão de Heidegger, considerando como única filosofia possível a descrição fenomenológica, a **interpretação da existência**, foi a de instaurar uma 3ª via entre o **idealismo** e o **materialismo**. Esta 3ª via, a interpretação da existência, é em Heidegger, expressão da **estrutura existencial prévia**, que condiciona a própria existência do ser-aí, o homem. A antropologia deve, pois, remeter à ontologia, superando-se, deste modo, o idealismo e o materialismo, uma vez que o fundamento da compreensão da existência deslocou-se do **sujeito** para o **ser**, ontologicamente considerado. Ora, esta ontologia de Heidegger, para Lukács, nada mais é que uma antropologia, disfarçada com roupagem objetivista.

Quanto ao irracionalismo de Heidegger, que faz da filosofia, não uma ciência rigorosa (mas uma filosofia que pretende ser um instrumento que mantém aberta a investigação), Lukács afirma que dá origem a um pensamento que não é instrumento para a investigação, mas para uma descrição mítico-antropológica da existência. Deixando de reconhecer o valor do ser social, Heidegger buscaria a causa do desabamento da existência individual no ser social do homem — visto pelo filósofo alemão como o reino da impessoalidade, do “alguém”. Heidegger, em sua filosofia, desvalorizaria as causas histórico-sociais que produzem as vivências da existência individual. Tal desvalorização, em sua obra, se expressa pela omissão de referências à doutrina marxista, bem como a qualquer categoria objetiva da vida econômica. Em consequência, diz Lukács, a filosofia heideggeriana não obriga o homem a modificar as condições exteriores da vida, nem a cooperar com a mudança da realidade social objetiva.

Finalmente, o irracionalismo heideggeriano estaria exposto em sua filosofia da história no que diz respeito à **concepção de tempo**, que, de modo semelhante ao da abordagem bergsoniana, distinguiria entre o **tempo vulgar** e o **tempo autêntico**. Para Bergson, como para Heidegger, há, segundo Lukács, uma radical oposição entre o tempo subjetivamente vivido e o tempo real, objetivo. Para ambos, o tempo autêntico seria o tempo subjetivamente vivido; ambos criticam a concepção materialista de tempo. Para Bergson, o **tempo inautêntico** é o tempo espacial, o dos conceitos das ciências exatas, o tempo matemático. O **tempo autêntico**, a duração. Para Heidegger, o **tempo inautêntico**, o tempo vulgar, é o tempo da existência do ser caído na impessoalidade; o **tempo autêntico**, o que aponta na direção da morte.

Lukács **concorda com Heidegger**, quando este afirma, que é a historicidade elementar da existência a base para a compreensão da história; **mas recusa a abordagem de Heidegger** quando este, ao determinar de modo concreto a historicidade, considera a historicidade existencialmente, isto é, como **fenômeno primário da história** a existência individual, o contínuo entre o nascimento e a morte, a seqüência de vivências individuais no tempo.

Lukács recusa tal concepção da existência individual como o fenômeno primário da história, por duas razões: a) Heidegger, ao postular a existência individual como o fenômeno originário da História, **não considera como originários** os fatos e as situações históricas de fato da natureza; b) Heidegger, ao postular a existência individual como fenômeno originário da História, **não adverte que tal fenômeno é, na verdade, um fenômeno derivado**, uma conseqüência do ser social, da prática social dos homens.

O irracionalismo da filosofia da história heideggeriana expõe-se também, segundo Lukács, na concepção de história do filósofo, que distingue entre **história própria** e **história imprópria**, em função da concepção de tempo próprio e tempo impróprio. Ora, diz Lukács, para Heidegger, a história real é a história imprópria, da mesma forma que o tempo real era o tempo vulgar ou impróprio. Por isso, para Heidegger, o esclarecimento da existência e da história só pode vir do interior, uma vez que todo conhecimento objetivamente orientado conduz ao estado de queda, de entrega ao impessoal, da existência e da história dá-se, em Heidegger, a partir da descoberta do fundamento da historicidade do ser-aí. Tal fundamento, é a finitude da temporalidade.

A crítica de Lukács a Heidegger parece, a esta altura de **A Destruição da Razão**, interromper-se bruscamente. Na seqüência do texto, Lukács faz apelo não mais a Heidegger, mas a Kierkegaard, pretendendo reduzir a filosofia heideggeriana ao que ele chama de "teologia kierkegaardiana". Ora, em Heidegger, a finitude da existência não é um apelo à transcendência teológica, mas à transcendência metafísica. Lukács parece não compreender que o pensamento de Heidegger faz-se como ruptura e ultrapassamento do ente, quer este se dê como natureza ou como homem. Não se trata, pois, de um relativismo subjetivista, mas de uma superação do mundo e da subjetividade, uma superação que se dá pelo deslocamento da preocupação do ente ao ser.

Heidegger não nega a objetividade e universalidade da razão; apenas, mostra que ao nível da razão lógica, não é possível estabelecer um critério de verdade objetiva. Ampliando o conceito de razão, Heidegger inclui

nela a razão intuitiva, que serve não como fundamento do discurso, mas como um despertar da razão discursiva para o ser metafísico que, sendo fundamento do homem e da natureza, pode oferecer um ponto de vista superador dos conflitos que emergem ao nível do ente.

Heidegger não recusa o progresso da história, uma vez que concebe a história como a história do ser e de sua epocalidade. Recusa, na verdade, uma concepção de progresso da história mecanicista, mas não o progresso da história como tal.

Por outro lado, a filosofia de Heidegger não pode ser, como quer Lukács, uma antropologia disfarçada, uma vez que rompe com as concepções filosóficas antropocêntricas. Nem Heidegger afirma, como Lukács dá a entender, que o social é **causa** da impessoalidade, mas, sim, que no social **pode dar-se** a impessoalidade, pela nadificação da consciência.

A identificação entre o tempo bergsoniano e o tempo heideggeriano, também é superficial. Para Bergson, a duração não é o tempo subjetivo, mas o tempo real, tanto do sujeito quanto do mundo; mas esse tempo real, é imediatamente acessível na consciência da **própria** duração. Por outro lado, o tempo autêntico em Heidegger não é o tempo da morte, a mera finitude do dasein, mas o tempo do Ser, no qual o dasein se acha inscrito. A finitude do dasein apenas circunscreve a sua referência ao tempo do Ser. Não é a morte do indivíduo que é o tempo real, mas a vida inesgotável do Ser. Para Heidegger, o Ser é tempo, não na sua epocalidade ou finitude, mas no seu jorrar essencial, vida essencial, que é movimento e transformação. O tempo bergsoniano é intramundano; o heideggeriano, metafísico. Assim, o ponto de encontro de Bergson e Heidegger não é a concepção subjetivista do tempo, como quer Lukács, mas a consideração do tempo autêntico como um fluxo não mensurável, meta-humano.

Por outro lado, é verdade o que Lukács afirma: o homem encontra a sua existência dentro do ser social. **Situacionalmente**, os fenômenos primários da história são, pois, a historicidade do homem como ser da natureza e sua inscrição no mundo da cultura; **epistemologicamente**, entretanto, o fenômeno primário da história é a existência individual, a seqüência de vivências individuais. Heidegger não nega a situação do homem como ser no mundo social; apenas negligencia, em **Ser e Tempo** — que é fundamentalmente uma analítica da existência do homem individual — a dimensão social. Deste modo, a crítica de Lukács atinge apenas parcialmente o alvo, uma vez que se refere ao que Heidegger **não escreveu**. Ademais, quando Heidegger fala da finitude do dasein,

está considerando, abstratamente, a categoria da finitude como universal, isto é, como a característica essencial da historicidade de qualquer ser humano.

Concordamos, com Lukács, que para Heidegger a filosofia não é ciência rigorosa. Mas, ao invés de isto ser uma deficiência da filosofia, o não ser ciência significa em Heidegger que se prende o filosofar a uma dimensão da verdade mais originária que a própria ciência: a poesia. Há um primado, em Heidegger da poesia sobre a ciência, porque a poesia se refere ao Ser, e a ciência, ao ente. Ora, o Ser é a fonte de todo o ente, sendo, por isso, prioritário ao ente.

A crítica de Lukács é pertinente, entretanto, quando acusa Heidegger de negligenciar a prática social no sentido que esta assume na filosofia marxista. Mas Heidegger, quando trata do tempo vulgar e da história imprópria, refere-se ao ser social de modo indireto, na sua negatividade e ameaça ao homem. Mostrando a prática social como um resultado do desvelado pelo ser na sua epocalidade, Heidegger não se ausenta do tema, como supunha Lukács.

Podemos afirmar, por isso, que a superficialidade das críticas de Lukács a Heidegger deturpam o pensamento heideggeriano.