

LUKÁCS E HEIDEGGER: A ONTOLOGIA DO SÉCULO XX DIANTE DE HEGEL

Vitor Bartoletti Sartori¹

As relações entre Heidegger e Lukács podem ser tratadas por diversas perspectivas. É possível analisar como a categoria da alienação (*Entfremdung*) é fundamental a ambos, pode-se tratar da categoria do trabalho na obra madura do marxista húngaro relacionando a abordagem lukacsiana às suas críticas ao ser-com (*mit-Sein*) heideggeriano. (Cf. SARTORI 2010 b, 2012; TERTULIAN, 1996) Também existe a hipótese de se averiguar se há ecos de História e consciência de classe em *Ser e tempo* (Cf. GOLDMANN, 1973), sendo igualmente válido ver até que ponto a *Ontologia do ser social* e a *Estética* são, em parte, uma resposta à problemática constante da obra de Heidegger mencionada, como quer Nicolas Tertulian. (Cf. TERTULIAN, 2006, 2009) Estas são as temáticas mais comuns ao se analisar ambos os autores em conjunto (e em oposição). Elas vêm ocupando o filósofo

¹ Professor adjunto da faculdade de Direito da UFMG, mestre em história social pela PUC SP e doutor em filosofia e teoria do Direito pela USP. Autor do livro “Lukács e a crítica ontológica ao Direito”. E-mail: vitorbsartori@ufmg.br

lukacsiano Nicolas Tertulian e, de modo mais modesto, também tratamos dessas questões, em parte considerável, na esteira do mencionado pensador romeno.² Aqui, no entanto, tratar-se-á de um ponto até agora não explorado quando se discorre sobre o confronto Heidegger/Lukács: a relação dos pensadores com as noções de Ser (*Sein*) e de superação (*Aufhebung*) de Hegel. Acreditamos se tratar de aspecto essencial à compreensão dos meandros da filosofia do século XX e de suas consequências para a atualidade.

De certo modo, o tema pode mostrar não só os delineamentos da ontologia de Lukács e da obra heideggeriana, mas também o modo como – já no “método” – o esses autores enxergam a modernidade e a filosofia clássica alemã diferentemente. Aqui se procura mostrar que, enquanto o marxista húngaro vê com bons olhos as possibilidades trazidas com o desenvolvimento europeu moderno, o autor de *Ser e tempo* enxerga (em grande medida³) nesse

² Cf. principalmente SARTORI, 2010; 2012 e TERTULIAN, 1996, 2008, 2007, 2009, 2009 b.

³ O estatuto teórico atribuído por Heidegger à Europa é dúbio. Na conturbada década de 30, o pensador chegou a ver a mesma entre a “América” e a “Rússia”, em grande parte, com esperanças colocadas sob a Alemanha e sob o “acontecimento do nacional socialismo”. Neste primeiro momento, a técnica e a metafísica não são imediatamente equacionadas com o esquecimento do Ser. (Cf. LOPARIC, 1996) Há duas passagens em que isso é explícito: “essa Europa, estando num estado de cegueira incurável, sempre pronta para se apunhalar a si mesma, encontra-se hoje na grande tenaz, encurralada entre a Rússia de um lado e a América de outro. A Rússia e a América, consideradas metafisicamente, são ambas a mesma coisa; a mesma fúria desolada da desenfreada técnica e da insondável organização do homem vulgar.” (HEIDEGGER, 1987, p. 45) Aí, a Europa ainda não estaria sob o império da “técnica e da insondável organização do homem vulgar” – poderia haver esperanças na medida em que “encontramos entre tenazes. O nosso povo, estando no meio, sofre a maior pressão dos tenazes, é o povo com mais vizinhos e por isso mais ameaçado, sendo assim o povo metafísico.” (HEIDEGGER, 1987, p. 46) Contra a “vulgaridade” e essa ausência de freios (segundo o autor de *Ser e tempo*), aparece a “metafísica” nesse momento, sendo o “povo alemão”, inclusive, o “povo metafísico”. Há na teoria de Heidegger, no entanto, um segundo momento, relacionado à chamada “virada” (*die Kehre*) em que a técnica, a metafísica e o “esquecimento do Ser” são vistos como indissociáveis não havendo um sentido positivo a ser atribuído à “metafísica”. Sobre o tema e sua relação com a posição frente ao nazismo, Cf. SARTORI, 2012.

processo aquilo que de mais criticável, o “esquecimento do Ser” (*Seinsvergesessenheit*). Procura-se, pois, demonstrar que a relação de ambos os autores com Hegel é central quando ao se compreender os rumos de duas vertentes filosóficas relacionadas à ontologia e cujo estudo vem despertando interesse no século XXI.

O debate que se expressa na filosofia do século XX certamente passa por um acerto de contas com Hegel. (Cf. TERTULIAN, 2016) Dos existencialistas aos marxistas, dos pós-estruturalistas aos neomarxistas, dos pós-positivistas aos pós-modernos, todos, passaram pelo filósofo da Fenomenologia do espírito, mesmo que seja para colocá-lo como paradigma a não ser seguido (como ocorre hoje com noções como “rizoma”, central a polêmicos teóricos contemporâneos como Deleuze e Gatarrí). Lukács mesmo talvez tenha sido um dos primeiros a verificar esta centralidade do pensamento quanto a Hegel em seu *A destruição da razão* (Cf. LUKÁCS, 1959), obra, certamente, ainda bastante atual (Cf. TERTULIAN, 2012) e diametralmente oposta aos apontamentos de um importante historiador da filosofia do século XX, Löwith. (Cf. LÖWITH, 2008) Este último, ao contrário de Lukács, tenta apontar a possibilidade de aproximar as críticas de Kierkegaard e de Marx a Hegel – tal qual Sartre, diga-se de passagem (Cf. SARTRE, 2002) –, algo criticado pelo autor húngaro (Cf. LUKÁCS, 1967) de modo bastante decidido. Assim, há distintos modos de tratar do autor da Fenomenologia do espírito e estes, por sua vez, expressam distintas posições concretas.

Aqui, ao esboçar delineamentos de dois autores centrais para que se pense na possibilidade de uma ontologia no século XXI, o tema também tem relevância. É essencial na medida em que tanto o autor que tratou da ontologia fundamental quanto o autor da *Ontologia do ser social* dedicaram textos importantes de seus itinerários intelectuais a Hegel. Lukács, além de ter como referência positiva o autor em sua concepção sobre a história da filosofia (Cf. LUKÁCS, 1959), escreve *O jovem Hegel* (LUKÁCS, 1963). Heidegger, por seu turno, trata da Fenomenologia do espírito e da relação de Hegel com os gregos em suas preleções⁴, as quais expressam a posição do autor de *Ser e tempo* frente à modernidade e ao filósofo da Fenomenologia.

⁴ Cf. HEIDEGGER, 2005 c; HEIDEGGER, 2008

Pretendemos, aqui, partir de algumas das importantes ponderações de Heidegger e de Lukács sobre Hegel. Faz-se isso para delinear com mais cuidado a distinção, por assim dizer, “metodológica” necessária ao se tratar da noção de ontologia que percorre a obra tardia do marxista, e ao se ter em mente o delineamento da obra heideggeriana posterior a *Ser e tempo*.⁵ Deste modo, antes de qualquer passo a ser dado, deve-se analisar algo que percorre as obras dos autores aqui tratados e que se expressa em Hegel peculiarmente. Trata-se da posição que ocupa a noção de Ser (*Sein*) na obra hegeliana.⁶

Hegel não dá destaque à noção ao modo daqueles que buscam enfatizar a “apreensão reta” do Ser – antes, no autor, uma ontologia (que tivesse o Ser como algo objetivo) que buscasse apreender a tessitura da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) seria impossível na modernidade; a própria noção de ontologia, pois, não poderia ser valorizada no século XIX, sendo somente um momento do desenvolvimento do espírito absoluto, um momento já superado (*aufgehoben*). Tem-se, no autor, a noção de ser como o começo da lógica, começo certamente mediado e que tem como condição o percurso da consciência pré-filosófica até a consciência da filosofia especulativa.⁷ Na Ciência da lógica, o Ser é carente de determinações, é o mais abstrato, a forma pura de intuição (*Anschauung*) e, assim, de acordo com os parâmetros hegelianos, sequer é possível retirar quaisquer critérios normativos ou éticos nesse grau de abstração em que se encontra a experiência filosófica. Ela seria ainda inicial, e não estaria pronta para pensar de acordo com os parâmetros do espírito absoluto hegeliano. Tentar sistematizar uma “ontologia do ser” (seja ela uma ontologia fundamental, ou uma ontologia do ser social) seria uma empreitada

⁵ Grande parte dos apontamentos de Heidegger sobre Hegel encontra-se depois da “virada”.

⁶ Aqui não será possível fazer uma análise exaustiva da questão; remetemos à mesma somente para que fiquem claros pontos decisivos que tanto Heidegger quanto Lukács vão atacar na filosofia hegeliana. Não trataremos de toda a literatura sobre Hegel que percorreu o século XX, o que escaparia de nosso escopo. A questão, porém, é importante e, para compreendê-la, vale a leitura de TERTULIAN, 2016.

⁷ Esse percurso em parte é aquele da *Fenomenologia do espírito*, de modo que é um equívoco tentar traçar uma grande muralha entre a lógica hegeliana e a fenomenologia. (Cf. ARANTES, 1981)

natimorta caso se aceitasse os critérios hegelianos. Veja-se, neste sentido, como aparece o Ser no início da *Ciência da lógica*; diz Hegel:

Ser, puro ser: sem nenhuma determinação outra. Na sua imediatez indeterminada, ele é apenas igual a si mesmo e não é desigual em relação a outra coisa; ele não tem diversidade alguma no interior de si nem fora. Qualquer determinação ou conteúdo que seriam postos nele como diferentes, ou através do qual ele seria posto como diferente de um outro não lhe permitiria manter-se em sua pureza. Ele é pura indeterminidade e vazio (*Leere*). Não há nada a intuir nele, se da intuição poderíamos aqui dizer; ou ele é apenas este próprio intuir, puro e vazio (...) O ser, o imediato indeterminado é, na verdade, *nada*, não mais nem menos que nada. (HEGEL, 1982, p. 107)⁸

Para Hegel, ater-se à noção de Ser seria apegar-se à imediatez mesma, seria ficar adstrito a uma figura (*Gestalt*) calcada numa universalidade abstrata, em uma identidade que não tivesse consigo ainda determinações (como ocorre na *Lógica* já na doutrina da essência, permeada pela noção de contradição, essencial a uma concepção dialética). No Ser ter-se-ia uma identidade “sem nenhuma determinação outra”. Para o autor da *Ciência da lógica*, a possibilidade de uma ontologia do Ser, pois, é vedada. O Ser conteria em si uma forma de universalidade, pode-se mesmo dizer. No entanto, trata-se da universalidade da indeterminação, do nada e, nesse sentido, ter-se-ia somente um ponto de partida para a lógica, e não algo essencial ao se buscar albergar a tessitura da realidade efetiva mesma. Uma ontologia do ser e a apreensão da realidade efetiva seriam, pois, incompatíveis para o autor da *Enciclopédia das ciências filosóficas*.

Tal qual na história da filosofia ocidental, como vista pelo autor da *Ciência da lógica*, pois, a lógica tem como ponto de partida, como começo, uma noção abstrata, uma universalidade abstrata da qual, em verdade, não se poderiam retirar consequências substanciais para a práxis social e para a compreensão da realidade efetiva. Hegel, no grau de desenvolvimento do espírito em que a noção de Ser é central, a saber, na antiguidade grega, ter-se-ia o seguinte, conformado nos pré-socráticos:

O universal é, pois, somente forma, e contrapõe-se-lhe o particular, o conteúdo. [...] Mas o primeiro é o universal como tal; este é o abstrato, é o pensamento, mas enquanto puro pensamento é

⁸ A tradução do trecho é de Vladimir Safatle (presente em www.cienciadalogica.com)

abstração. “Ser” ou “essência”⁹, “o uno”, etc, são alguns desses pensamentos de todo abstratos. (HEGEL, 2005 b, p. 73)

A noção de Ser não poderia ser central para Hegel na construção de um sistema filosófico digno de tal nome – com ela, segundo o autor da *Ciência da lógica*, ter-se-ia algo ligado a um pensamento ainda carente de uma unidade consciente e que tivesse consigo a problematização das noções de identidade e de diferença. Embora esteja ligada ao pensamento, não se tratando de uma imediatez de uma forma de positividade exterior à consciência e ao homem, a noção de Ser expressaria somente os primórdios mais iniciais do pensar, a Grécia de Parmênides. Deste modo, não se poderia retirar mais que o início de um percurso a ser trilhado na história do espírito, nada mais que isso. Percebe-se, pois: já no plano “metodológico”, o procedimento caro a Heidegger de retorno aos gregos não é, e nem poderia ser, aceito por Hegel, que diz de modo claro que a modernidade e a antiguidade são distintas, e não podem ser vistas em conjunto senão com diversas mediações que tivessem em conta o processo de desenvolvimento do espírito até a conformação do espírito absoluto. Como se mostrará, essa posição, a partir de uma perspectiva marxista, é, até certo ponto, compartilhada por Lukács, que, porém, valorizará a busca de uma *ontologia do ser social*. (Cf. LUKÁCS, 1979 b)

Por ora, para ilustrar a questão, vale averiguar como o autor da *Ciência da lógica* trata da Revolução Francesa em relação à antiguidade¹⁰:

Nada é mais oco do que os apelos tantas vezes repetidos aos exemplos gregos e romanos durante a Revolução Francesa; nada é mais diferente do que a natureza destes povos e de nosso próprio tempo. (HEGEL, 2004, p. 50)

Para Hegel, o pensar antigo não teria lugar na modernidade sem mediações espirituais (e racionais). A filosofia hegeliana, diz Lukács, indissolúvel de seu tempo e revolucionária, conformar-se-ia, assim, da seguinte maneira, inseparável da real tessitura da realidade efetiva da época de emergência da sociedade capitalista:

Não é compreensível sem esta dupla delimitação: domínio, prioridade ontológica da razão (*Vernunft*), num mundo formado pela

⁹ A noção de essência na passagem refere-se à noção grega de *Arké*.

¹⁰ Para uma análise pormenorizada da relação de Hegel com a Revolução Francesa, Cf. LUKÁCS, 1963.

Revolução Francesa, ou, mais concretamente, pelo modo bastante esfumado pelo qual Napoleão a realizou. (LUKÁCS, 1979 b, p. 9)

Segundo Lukács, a influência da Revolução Francesa no pensamento hegeliano é clara, sobretudo, na *Fenomenologia do espírito*, obra estudada principalmente, embora não só, em *O jovem Hegel*, seminal obra do marxista húngaro. Porém, tal impacto é visível também nas obras tardias de Hegel, como a *Ciência da lógica*. Parte-se em ambas as obras do mundo moderno conformado real e efetivamente. Por seu turno, as noções presentes nas filosofias primeiras, como aquela de Ser, seriam, seguindo Hegel, pertencentes a um momento do desenvolvimento precedente do espírito, e já ultrapassado pela filosofia presente na qual se supera (*aufheben*) a intuição e a representação na figura da razão, visível na modernidade, segundo Hegel, por meio da efetividade (*Wirklichkeit*) da Revolução Francesa. A posição hegeliana é aquela segundo a qual a modernidade e a noção de Ser, assim, só se relacionam de modo muito mediado, sendo impensável trazer a categoria do Ser à tona para pensar o presente.

A filosofia hegeliana, pois, é impensável sem o *télos* que, no campo da história, levaria à realização da liberdade, e, na filosofia, sendo esta última indissociável do campo histórico, a uma figura de razão que configura o próprio movimento do real, expresso no conceito (*Begriff*) – neste ponto, Lukács trata de encontrar na filosofia hegeliana a “prioridade ontológica da razão”. De um lado, em Hegel, noção de Ser é parte do percurso que leva ao nível de desenvolvimento do espírito em que é possível e, para o autor, necessária, a filosofia especulativa. Doutro, o Ser é somente o começo da lógica¹¹, começo esse em que o processo da própria coisa (*Sache*) não é apreensível senão como um abstrato devir, o qual, no plano filosófico, deve ser superado. E aí se encontra um aspecto do sistema hegeliano o qual, traz a noção de negatividade, pode-se mesmo dizer, essencialmente contrária ao dogmatismo.¹² Isso pode ser percebido desde o início da lógica hegeliana, em que aquilo que se apresenta como exterior e como imediato vem a se

¹¹ A questão do começo não é de pouca importância para Hegel. Ele diz que “só nos tempos modernos surgiu a consciência de que é difícil tratar do começo em filosofia” (HEGEL, 1982, p. 87), portanto, há de se notar que mesmo que a noção de Ser não seja central ao modo daqueles que buscaram uma ontologia do ser, como Lukács, ela é de enorme importância para o sistema hegeliano.

¹² Essa questão se encontra muito bem trabalhada em ARANTES, 1981.

mostrar como uma mera passagem, um momento, que tem seu *télos* em algo mais determinado. (Cf. HEGEL, 1982) Na doutrina do Ser hegeliana, pois, tem-se o devir (*Werden*) como resultado justamente da oposição entre Ser e Nada (*Nichts*). Isso expressa a fluidificação das oposições que aparecem como meramente externas, tratando-se, segundo pensadores importantes como Paulo Arantes e Adorno (Cf. ADORNO, 1993), de um ímpeto essencialmente antidogmático. Ao mesmo tempo, em Hegel, a razão aparece como aquilo que preside o processo de concretização das categorias, inclusive com a sua “astúcia”. E isso não pode deixar de ser visto por marxistas sério como Lukács como algo fundamental e essencialmente idealista, mesmo que se trate de um idealismo objetivo e dialético (Cf. LUKÁCS, 1963).

Para Hegel “o ser puro constitui o começo, porque é tanto puro pensamento quanto é o imediato indeterminado, simples; ora, o primeiro começo não pode ser algo mediatizado e, além do mais, determinado.” (HEGEL, 2005, p. 175) Essa indeterminação da categoria “Ser” é um ponto essencial que Heidegger e Lukács irão combater com suas ontologias. Esta indeterminação traz consigo um movimento em que as categorias seriam levadas, por seu movimento inerente, a um grau superior, de modo que se rumam ao “conceito” devido a um *télos* presente na própria ideia percebida pela razão filosófica e concretizada com sucessivas formas de suprassunção (*Aufhebung*).¹³ Sobre isso aponta Lukács: “a teleologia no sistema de Hegel tem de ser incorporada como elo logicamente necessário para o devir-para-si da ideia.” (LUKÁCS, 2010, p. 56) Estando, em Hegel, o pensar já presente naquilo mais imediato, a imediatez do Ser conteria em si como possibilidade a ser realizada necessariamente, o percurso que passa da consciência pré-filosófica à consciência filosófica. Isto se daria de tal feita que a consciência filosófica presente na filosofia hegeliana não se prenderia à pura intuição (relacionada à noção de Ser, segundo o filósofo), ou mesmo à representação: passando pela intuição e pelo entendimento (*Verstehen*), rumar-se-ia ao “conceito” expresso pela razão mesma, esta última a qual, por sua vez, estaria pressuposta desde o início da *Ciência da lógica*. Ou seja, na lógica hegeliana, de

¹³ Neste ponto, utilizamos a tradução da noção de *Aufhebung* que acreditamos ser mais condizente com a tradição hegeliana. Em Marx, talvez a noção tenha um aspecto diverso, podendo ser vista muito mais enquanto uma supressão, uma superação ou uma espécie de abolição. (Cf. SARTORI, 2014)

modo bastante mediado, o percurso do espírito já é dado e visto como necessário desde o início, vendo-se a filosofia precedente por meio do *télos* cujo resultado não seria outro que, na filosofia, o sistema hegeliano. E este último, neste sentido específico, com um aspecto fortemente teleológico, está claramente marcado pela noção de realização da razão na história.

Este ponto seria de enorme importância para a conformação do pensamento do filósofo húngaro aqui tratado (Lukács), que buscou desenvolver sua ontologia, em grande parte, como resposta à problemática colocada por Hegel na *Fenomenologia do espírito* (a visão do homem enquanto um ser que se autoproduz, mediante o trabalho e, de modo mais mediado, sua autoatividade) e, em verdade, só tratada adequadamente com referência ao pensamento de Marx dos *Manuscritos econômico-filosóficos*:

Encontramos em Hegel a presença de duas ontologias¹⁴ indissolivelmente ligadas: por um lado o exagero da necessidade, e, por outro, a justa concepção da realidade, a afirmação de que tais categorias heterônimas, mas indissolivelmente ligadas entre si enquanto determinações reflexivas, se unificam numa síntese que lhes é peculiar. (LUKÁCS, 1979 b, p. 99)

A *Ciência da lógica* de Hegel, muito admirada por Marx, Engels e Lenin (Cf. LENIN, 2012) deixa certamente marcas em Lukács que, no entanto, fora mais influenciado pela *Fenomenologia do espírito*, como fica patente em *O jovem Hegel*, obra em que a categoria do trabalho, ressaltada em toda obra madura do marxista, é essencial. Algo a ser destacado desde já é: o autor da *Ontologia do ser social* não se maravilha com a logicização do real presente na obra hegeliana; antes, critica-a, procurando mostrar que a parte mais interessante da *Lógica* está no tratamento cuidadoso dispensado por Hegel às determinações reflexivas. Continuemos, porém.

Na passagem citada acima, há um elogio à noção de efetividade de Hegel – o marxista húngaro também não deixa de ver na “reconciliação com a realidade”¹⁵, mesmo que de modo marcado

¹⁴ Há de se notar que, aqui, a noção de ontologia é utilizada em termos muito latos: trata-se, em linhas gerais, do uso da noção para expressar determinado modo de lidar com o real e com sua tessitura efetiva.

¹⁵ Lukács não abraça simplesmente a noção hegeliana de reconciliação, como por vezes sugerem teóricos como Adorno e Marcuse. Em uma bela passagem o autor trata da relação dessa noção com a história: “esta reconciliação é, por um lado, uma mistificação idealista de contradições irresolúveis; mas, por outro

por inúmeras contradições, um profundo realismo, o qual faz com que o autor alemão busque a compreensão adequada da real tessitura da realidade histórica. No entanto, simultaneamente, Lukács critica o idealismo objetivo, o qual teria em si o *télos*, que traria consigo certo caráter “necessário”¹⁶ de realização da liberdade e da razão. Neste sentido, haveria o “exagero da necessidade” (Cf. LUKÁCS, 1969) encadeado de acordo com as categorias da lógica, havendo aquela “prioridade ontológica da razão” já mencionada anteriormente pelo autor húngaro.

No marxismo, segundo o autor da *Ontologia do ser social*, pelo contrário, isso não ocorreria: “a ontologia marxiana se diferencia da de Hegel por afastar todo o elemento lógico-dedutivo e, no plano da evolução histórica, todo o elemento teleológico”. (LUKÁCS, 2007, p. 226) Ataca Lukács aqui a lógica hegeliana, pois; ela, em verdade, levaria a uma compreensão teleológica do processo social, por vezes, desconsiderando os nexos reais da realidade objetiva, mesmo, por vezes, contra a intenção da teoria de Hegel. A “inversão” de Marx quanto a Hegel, pois, não teria deixado, nem poderia deixar, intocados os alicerces do sistema hegeliano¹⁷ – haveria uma guinada rumo a uma apreensão ontológica que tem a dialética pelo “veículo real da história” (LUKÁCS, 1979 b, p. 11) e não vê qualquer *télos* necessário inscrito

lado, ela expressa ao mesmo tempo o sentido realista de Hegel, sua proximidade da realidade social concreta de sua época, seu profundo conhecimento da vida real da sociedade humana, seus esforços de descobrir as contradições do progresso no seu verdadeiro campo de batalha que está na vida econômica do homem.” (LUKÁCS, 1963, p. 413)

¹⁶ A crítica ao enfoque hegeliano na necessidade é bastante central ao argumento lukacsiano. Seu acerto de contas com Hegel passa pela relação existente entre possibilidade e efetividade, buscando um diálogo com Aristóteles a partir de Marx. Em nossa opinião, um dos incentivos para tal postura lukacsiana pode ser encontrado na obra de Hartmann; no entanto, talvez, autores como Nicolas Tertulian tenham exagerado bastante na influência deste autor em Lukács. Para a posição de Tertulian, Cf. TERTULIAN, 2003. Para uma crítica ao autor romeno, Cf. FORTES, 2014.

¹⁷ Como aponta Lukács sobre a relação Marx-Hegel: “não é possível - ao contrário do que muitos imaginam – proceder à inversão materialista da filosofia hegeliana limitando-se à simples incorporação das exposições concretas de Hegel, colocando no lugar do idealismo o materialismo, substituindo o sujeito-objeto idêntico pela teoria do reflexo, etc.” (LUKÁCS, 2009, p. 59)

na realidade social, histórica e objetiva. Esta tem certa autarquia, trazendo determinações objetivas (possibilidades) as quais limitam a atividade do homem, ao mesmo tempo em que a passagem da potência à efetividade não é, de modo algum, necessária em sentido absoluto. A questão foi tratada por Lukács ao abordar a noção de trabalho, bem como a sua ligação com a liberdade, de modo que não se trata de nos debruçarmos sobre o tema.¹⁸

A questão é de grande relevância e exige estudos detidos. Aqui, no entanto, a sua enunciação já basta para nossos fins. Devemos, pois, dar seguimento à questão que intentamos tratar aqui (relacionada às ontologias de Heidegger e de Lukács) já que o propósito desse artigo não é tratar tanto de Hegel em si, mas das interpretações que se fez dele para que se desenvolvessem tanto a ontologia de Lukács como a de Heidegger.

Neste ponto de nosso texto, podemos ver que as críticas de Heidegger a Hegel também passam pela noção hegeliana de Ser, vista acima de modo sumário.

¹⁸ Para que não restemos silentes sobre o tema, vale mencionar duas passagens interessantes: na primeira, ao refutar a absolutização da necessidade, igualmente, e em oposição a autores como Sartre, Lukács trata da liberdade: “uma liberdade em sentido absoluto, portanto, não pode existir: tal liberdade é simplesmente uma ideia de professores e na realidade nunca existiu. A liberdade existe no sentido de que a vida dos homens coloca alternativas concretas.” (LUKÁCS, 1969, p. 129). Em uma segunda passagem, o autor dá um relevo bastante grande à questão, a qual aparece, inclusive, como central para o desenvolvimento da *Ontologia do ser social* (o “novo trabalho” da passagem): “meu novo trabalho se centra na questão da relação entre necessidade e liberdade, ou, como eu gostaria de expressar, causalidade e teleologia. [...] Meu objetivo é mostrar a inter-relação ontológica dos dois e rejeitar o “ou-ou” pelo qual a filosofia tradicionalmente apresentou o homem. O conceito de trabalho é a base de minha análise. O trabalho não é biologicamente determinado. Se um leão ataca um antílope, seu comportamento é determinado pela necessidade biológica por si. Mas se o homem primitivo é confrontado com uma pilha de pedras, ele tem que escolher entre elas, julgando qual será mais adequada para seu uso como instrumento. A noção de alternativa é básica para o significado do trabalho humano, que é sempre teleológico – coloca um fim, que é resultado de uma escolha. Isso, portanto, expressa a liberdade humana. Mas essa liberdade só existe colocando em prática forças físicas objetivas, que obedecem à causalidade do universo material.” (LUKÁCS, 1971, p. 51). Tratamos rapidamente destas questões em SARTORI, 2010.

Em suas anotações, o autor de *Ser e tempo* diz sobre Hegel:

A determinação do “ponto de vista” e do “princípio” da filosofia hegeliana; conceito de “ponto de vista” e “princípio”. Ponto de vista: o idealismo absoluto, conceito do absoluto, incondicionalidade do ego-cogito certum. Princípio: a substancialidade é a subjetividade. “Ser” como “devenir” do saber absoluto.” (HEIDEGGER, 2005, p. 33)

Heidegger ressalta o absoluto como algo a ser criticado, o que é importante mesmo para se tratar da noção de Ser que, como mencionado, na *Ciência da lógica*, tem todo o percurso da consciência rumo ao saber absoluto como pressuposto. No entanto, aponta o autor de *Ser e tempo* no hegelianismo uma continuidade quanto ao “*ego-cogito certum*” cartesiano. O que, como aponta Faye, já colocaria Heidegger contra aquilo de mais interessante e rico na tradição filosófica ocidental, que teria emergido com centralidade justamente em Descartes. (Cf. FAYE, 2009) E é bom ressaltar: a ligação que Heidegger estabelece entre Descartes e Hegel (tratando do “*ego-cogito certum*”) pode ser questionada: isso talvez pudesse ser válido para o “eu=eu” de Fichte, mas dificilmente – ao menos de modo tão direto – para um filósofo, como Hegel, que enfoca a “astúcia da razão” no processo histórico que, de certo modo, passa às costas do sujeito (não sem certa similitude com a mão invisível de Smith, efetiva em uma sociedade calcada no trabalho abstrato).¹⁹ Ou seja, a compreensão heideggeriana acerca do autor da *Fenomenologia do Espírito*, de certo, modo coloca em um “claro-escuro em que todos os gatos são pardos” autores que não abandonam a noção de sujeito. No entanto, mesmo que seja bom ressaltar tal aspecto, o acerto ou o erro de Heidegger quanto à filosofia hegeliana não é aquilo central para o que analisamos aqui, devendo-se tratar do tema somente ao iluminar nossa problemática. Lança-se luz nesta última conforme vai se percebendo que a crítica heideggeriana à “metafísica” está conformada do seguinte modo: “é a dialética, é a crítica, são as

¹⁹ O tema é tratado por Lukács, que aponta primeiramente que “o jovem Hegel estudou economia na obra do inglês James Steuart; conhecemos apenas os títulos de seu comentário, escrito em 1799. [...] Conhecemos bem mais os manuscritos sobre economia que escreveu em Iena. Sabemos que ele estudou atentamente Adam Smith.” (LUKÁCS, 2007, p. 92) Depois, aponta algo essencial no que diz respeito ao tema aqui estudado quando diz que fora essencial para a filosofia de Hegel “o aproveitamento econômico, social e filosófico da concepção de trabalho tomada de Smith.” (LUKÁCS, 1963, p. 321)

ciências sociais – e, mais genericamente, todo o pensamento científico –, que são definidos como a ‘metafísica’”. (FAYE, 1994, p. 46)

Podemos, portanto, dizer que justamente aquilo que é valorizado por Lukács é objeto da crítica heideggeriana à modernidade.²⁰ A interpretação heideggeriana subordina a abordagem de Hegel àquilo que chama de “tradição metafísica”, a qual seria – com a crença na ciência e na crítica reflexiva e racional – dominante, agressiva e incapaz de pensar a diferença do modo devido²¹: segundo o autor de *Ser e tempo*, ela “pensa o ente enquanto tal, no todo, ela representa o ente a partir do olhar voltado para o diferente da diferença, sem levar em conta a diferença enquanto diferença.” (HEIDEGGER, 2006, pp. 73-74) Neste sentido, podem-se trazer dois pontos importantes: primeiramente, tem-se um autor que explicitamente é um crítico da razão (*Vernunft*) e, neste sentido, não pôde deixar de ser visto por Lukács como um expoente do irracionalismo filosófico. Outro ponto a ser trazido, e que envolve diretamente a interpretação heideggeriana acerca de Hegel é o seguinte: Heidegger traz a posição segundo a qual a unidade na diferença hegeliana, a identidade da identidade e da não identidade, seria, ao final, um modo de lidar com a diferença o qual eclipsaria a última, uma vez a colocando em meio à identidade e à totalidade (esta última aparece já como algo a ser criticado quando se tem em conta a noção de identidade). De acordo com o autor da famosa obra de 1927, tratar-se-ia, em Hegel, do “diferente da diferença”, mas não daquilo que dá ensejo à mesma, havendo uma situação em que “toda a primazia é silenciosamente esmagada. Tudo que é originário (*ursprünglich*) se vê, da noite para o dia, nivelado como

²⁰ É preciso apontar que a noção de “ciências sociais” é bastante criticada por Lukács, em seus textos em que a emergência das ciências parcelares é tratada. Para uma visão da questão sobre a sociologia, Cf. CARLI, 2012. Para uma visão mais ampla sobre a ciência, Cf. GASPARI, 2014. Veja-se o próprio autor húngaro: “a fragmentação das ciências sociais remontam a um ponto específico da história da tradição burguesa, essa última a qual promoveu a especialização que levou ao ponto de separação [entre as disciplinas parcelares], e, assim, as ciências sociais são impotentes para compreender a sociedade como um todo unitário e, ao invés disso, tornam-se instrumentos de mistificação.” (LUKÁCS, 1972, p. 31)

²¹ Cf. SARTORI, 2010.

algo há muito conhecido.” (HEIDEGGER, 2005 b, p. 180) Contra a efetividade hegeliana, que traria consigo o processo objetivo da história, Heidegger traz a historicidade (*Geschichtlichkeit*) que remeteria não à apreensão do real em suas determinações concretas e sociais, mas àquilo de mais “originário”.²²

Segundo Heidegger, em Hegel, no limite, haveria o “esquecimento” daquilo mais fundamental à filosofia, a própria questão do Ser (*Seins Frage*) que, em Hegel, teria sido pensada só “em sua vacuidade mais vazia, portanto, em sua máxima generalidade.” (HEIDEGGER, 2006, p. 64) Isto teria se dado porque o autor da *Fenomenologia do espírito* vê o Ser como um simples momento do percurso que traz a efetividade do presente. Assim, de acordo com o autor de *Ser e tempo*, o central ao pensamento filosófico teria sido deixado no vácuo, dando ensejo ao “esquecimento da verdade do ser, em favor da agressão do ente (*Seiende*) impensado em sua essência.” (HEIDEGGER, 2005, p. 36) Ao trazer a realidade efetiva enquanto algo importante para a filosofia, Hegel teria abraçado o “esquecimento” já que aquilo de mais importante ao pensar filosófico seria eclipsado: a distinção entre Ser e ente, a célebre “diferença ontológica” (*ontologisch Differenz*) heideggeriana, seria deixada de lado, tendo a filosofia moderna se curvado inadvertidamente à efetividade.²³ Heidegger, por conseguinte, enxerga naquilo que é elogiado por Lukács na filosofia hegeliana (a procura pela compreensão do movimento do próprio real) como um grande engano.

O autor da *Ontologia do ser social* é explícito: “o estado de esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit*) que se perde no ente (*Seiende*) é um monstro filosófico.” (LUKÁCS, 1949, p. 37) O tema pode ser importante, mas, para ser tratado, precisa que

²² Segundo Lukács, isto seria decisivo: “a ilusão heideggeriana consiste em pensar poder trazer desta maneira uma historicidade mais autêntica que aquela daqueles que se põem a estudar o processo real objetivo.” (LUKÁCS, 1949, p. 47). A ontologia heideggeriana, pois, quer se queira, quer não, seria levada a um tratamento idealista da história, sendo justamente a crítica a este tratamento central às obras maduras de Lukács, principalmente aos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*.

²³ A questão ecoa, inclusive, na crítica heideggeriana à alienação, expressa na perda de si (*Verlorenheit*) em meio à inautenticidade (*Uneigentlichkeit*) do impessoal (*das Man*). Aqui, porém, não podemos tratar da mesma. Para uma visão da questão, Cf. SARTORI, 2010 b, 2012.

explicitemos com mais cuidado a posição do autor de *Ser e tempo* frente a Hegel. Neste último, não haveria espaço para se pensar o mais fundamental (que passaria obrigatoriamente pela diferença entre o Ser e o ente). Portanto, Hegel permaneceria preso às noções (bastante questionáveis segundo Heidegger) legadas pela tradição. Permaneceria, mesmo que de maneira não ausente de tensões, preso àquilo que se chamou em *Ser e tempo* de “ontologia tradicional” e, depois, de metafísica. Hegel, assim como aqueles que não abandonassem definitivamente tais categorias (Marx, por exemplo) estaria fadado ao fracasso em termos filosóficos deixando de lado o mais “autêntico”, legado pela questão do Ser, como algo já resolvido pela tradição.

Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda a ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido do ser (*Seinssin*) nem tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental. (HEIDEGGER, 2005, p. 37)

Com Hegel (e com todos que o teriam sucedido de modo mais ou menos crítico; Marx, incluso) seria impossível pensar uma ontologia. A abordagem hegeliana da categoria de Ser permaneceria na vacuidade, deixando o sentido do Ser impensado em sua essência, relegando a autenticidade mesma – que deveria ser pensada pela filosofia – ao “esquecimento”. Partir-se-ia, equivocadamente, da tradição da filosofia ocidental, modernamente vista a partir de Descartes.²⁴ No autor de *Discurso sobre o método*, o *ego-cogito certum* viria à tona e, segundo o autor alemão, na filosofia posterior, seria tomado como ponto de partida, deixando a questão do Ser e de seu sentido como algo não problematizado de modo suficiente. Percebe-se, pois: enquanto Heidegger busca esclarecer o “sentido do Ser”, Hegel teria o tomado como evidente, vendo esse somente como um momento primordial do pensamento ocidental e, como mero início, passível como de superação dialética, não de um estudo mais detido e cuidadoso que buscasse uma “ontologia fundamental”, justamente aquilo que Heidegger procurou desenvolver em *Ser e tempo*, e que

²⁴ Para uma crítica ao modo pelo qual Heidegger trata da história da filosofia, Cf. FAYE, 2009.

daria a tônica de seus escritos a partir de então.²⁵ A crítica heideggeriana a Hegel, portanto, é importante para a sua concepção de ontologia.

Podemos, assim, dizer que a posição de Hegel sobre o Ser contém determinações de sua filosofia que incomodam autores distintos, e mesmo opostos, como Heidegger e Lukács. Deste modo, há de se ver como esse incômodo é, por assim dizer, constitutivo de duas importantes posições filosóficas do século XX, que, a partir da crítica a Hegel, pensaram ser possível desenvolver ontologias.

Ao tratar do desenvolvimento das ontologias dos dois autores do século XX que analisamos, pode-se ver, mesmo que sumariamente, a maneira como Heidegger e Lukács dialogam com a filosofia moderna e, por vias reflexas, com a própria modernidade e com a sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*).

De um lado se tem a postura de Lukács, ligada à superação da filosofia precedente (inclusa a hegeliana). Grosso modo, para o autor, o marxismo é ao mesmo tempo o resultado e o ultrapassar da filosofia e do humanismo burgueses: “o valor supremo do marxismo consiste substancialmente no fato de que ele se assenhorou de todos os valores do bilinear desenvolvimento europeu.” (LUKÁCS, 1969, p. 169) Doutro lado, tem-se o “passo de volta” (*Schritt zurück*) heideggeriano, o qual, “como re-gresso representa o movimento contrário do passo para diante, como pro-gresso, de Hegel”. (HEIDEGGER, 2006, p. 59) Heidegger, assim, pretende se opor ao moderno “esquecimento do Ser”, voltando-se essencialmente à filosofia grega dos pré-socráticos.

²⁵ O autor aponta sobre a relação entre isto e sua concepção de ontologia, que partiria de uma fenomenologia do ser-aí (*Dasein*): “fenomenologia da pre-sença (*Dasein*) é hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar. Na medida, porém, em que se desvendam o sentido do ser e as estruturas fundamentais da pre-sença em geral, abre-se o horizonte para qualquer investigação ontológica ulterior dos entes (*Seiende*) não dotados do caráter da pré-sença. A hermenêutica da pre-sença torna-se também uma ‘hermenêutica’ no sentido da elaboração das condições de possibilidade de toda a investigação ontológica.” (HEIDEGGER, 2005 b, p. 69) Aqui, infelizmente, não poderemos analisar a “virada” do pensamento heideggeriano, em que a noção de ontologia perde a força que tinha nas obras anteriores. Para uma análise histórica da questão, Cf. SARTORI, 2010 b.

Com uma crítica às noções de progresso e de realidade efetiva (centrais para Hegel), os entes mesmos são vistos por Heidegger como marcados pela alienação, sendo necessário um “passo-de-volta”. (Cf. SARTORI, 2010 b) A ontologia heideggeriana, pois, procura remeter para além dos entes sendo que “o Ser e a sua estrutura ontológica se acham acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente. O ser é o *transcendens* pura e simplesmente.” (HEIDEGGER, 2005 b, p. 69) Isto, segundo Lukács, seria regressivo já que, ao fim, ter-se-ia “o fim da realidade objetiva” (Cf. LUKÁCS, 2003) como única solução possível para uma posição que não pudesse concreta e praticamente voltar-se contra a alienação capitalista. Neste sentido, no irracionalismo como um todo, e o mesmo seria válido aqui, “a aversão à objetividade e à racionalidade se revela [...] como uma tomada de posição decididamente contra o progresso social”. (LUKÁCS, 1959, p. 21) Heidegger, portanto, opõe-se à noção de superação, central para Lukács, ao fazê-lo, porém, toma uma posição bastante problemática quanto ao modo pelo qual é objetivada a sociedade civil-burguesa: este modo restaria inquestionável, tratando-se de, com a ontologia, colocar-se “acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível”.²⁶ Heidegger, portanto, critica a noção de superação justamente ao voltar-se contra qualquer concepção que tratasse da objetividade e da historicidade dos entes reais e efetivos. Enquanto sua concepção de ontologia contrapõe-se diametralmente à noção de realidade efetiva, Lukács valoriza a última, e, ao tratar da emergência do marxismo, busca um diálogo crítico com o autor da *Fenomenologia do espírito* (Cf. LUKÁCS, 1963).

Trata-se, portanto, de duas posturas distintas quanto à filosofia moderna. O que é essencial aqui, porém é tratar-se de posições antagônicas quanto à valorização do legado de Hegel, visto por Heidegger e Lukács de modo crítico quanto à noção de Ser, mas com duas posições diametralmente opostas quanto à compreensão da realidade efetiva.

Lukács, como marxista, em meio à modernidade capitalista, busca questioná-la real e praticamente. Compreendendo a realidade efetiva, ao tratar de modo materialista do movimento do

²⁶ Sobre a relação entre ôntico e ontológico em meio à questão da alienação, Cf. SARTORI, 2010 b, 2012.

real, tem como ponto de partida os conflitos sociais que marcam a sociedade civil-burguesa e se desenvolvem no antagonismo classista inerente ao modo de produção capitalista. A partir desta posição, adota uma postura socialista – busca a supressão (*Aufhebung*) prática da sociedade eivada pelo domínio do capital. Assim, deve-se perceber, desde logo, que o pensador húngaro valoriza a emergência de potencialidades (*Möglichkeiten*)²⁷ impensáveis anteriormente ao desenvolvimento moderno. Simultaneamente, postula a necessidade de se ultrapassar as “conquistas” da época capitalista, pois o desenvolvimento das forças produtivas eleva a outro patamar as capacidades humanas, ao passo que, sob o capitalismo, e sob o domínio das potências estranhas inerentes ao capital, avilta a personalidade do homem.²⁸ O autor da *Ontologia do ser social*, pois, enxerga a sociabilidade burguesa como essencialmente contraditória, sendo necessária a superação da mesma e, junto com essa, da filosofia que marca o ápice desta época, a própria filosofia hegeliana.²⁹ Isto se expressa do seguinte modo:

As lutas de classe da primeira metade do século XIX conduziram, às vésperas da revolução de 1848, à formulação científica do marxismo. Neste, todas as visões progressistas sobre a história são ‘suprassumidas’, no triplo sentido hegeliano da palavra, isto é, foram

²⁷ A noção de potencialidade é central para Lukács, que a desenvolve em sua ontologia tendo como referências Marx, Aristóteles e, ao se opor a Heidegger, Nicolai Hartmann. Cf. TERTULIAN, 2016.

²⁸ O tema é essencial para se discutir a relação entre Heidegger e Lukács – ele passa pela noção de alienação, também importante para Hegel. Aqui, somente se ressalta uma importante passagem de Lukács: “o desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente também o desenvolvimento das capacidades humanas, mas – e aqui emerge plasticamente o problema da alienação – o desenvolvimento das capacidades humanas não produz obrigatoriamente aquele da personalidade humana. Ao contrário: justamente potencializando capacidades singulares, pode desfigurar, aviltar, etc. a personalidade do homem.” (LUKÁCS, 1981 D, p. 564) Para análises, sob diversos ângulos, da questão da alienação, Cf. ALCÂNTARA, 2014; FORTES, 2012; COSTA, 2007; SARTORI, 2010 b, 2012.

²⁹ Ao contrário dos teóricos soviéticos, Lukács não vê Hegel como um expoente do romantismo ou da contra-revolução. Antes, acredita ser o autor da *Fenomenologia do espírito* revolucionário, mesmo que preso às determinações da sociedade civil-burguesa e do modo conturbado pelo qual a Revolução Francesa é efetiva sob a figura de Napoleão. Cf. LUKÁCS, 1963.

não apenas criticadas e suprimidas, como também conservadas e elevadas a um novo patamar. (LUKÁCS, 2011, p. 214)

Segundo Lukács, o marxismo é resultado das possibilidades trazidas com a emergência do movimento dos trabalhadores e com o processo contraditório que leva àquilo que chama de “decadência ideológica da burguesia”.³⁰ Depois do momento em que a burguesia não carrega mais as bandeiras revolucionárias da democracia e do humanismo, somente uma posição que se colocasse pela supressão, pela superação da sociedade civil-burguesa poderia ser coerente. Assim, as “visões progressistas sobre a história”, como a hegeliana, teriam trazido contribuições decisivas. Mas, o que deve ser ressaltado: permaneceriam presas ao desenvolvimento do capitalismo o qual, com essas filosofias, precisaria ser superado (“suprassumido”, para usar a tradução acima). Ou seja, a noção de superação, mesmo que vista a partir de Marx, e não tanto do modo como opera em Hegel (principalmente nas obras tardias, como *Princípios da filosofia do Direito*) é central para Lukács, ao contrário do que ocorre com Heidegger, que a rechaça de modo decidido, buscando extirpá-la da filosofia. Ao desenvolver sua ontologia deste modo, Heidegger parece deixar de valorizar justamente as potencialidades destacadas por Lukács e, ao invés de tratar das contradições que marcam a própria sociabilidade de uma época, vem a descartar o próprio processo objetivo da história enquanto objeto da ontologia. Segundo Lukács, isto se dá de tal modo que “para chegar a esta perspectiva, o pensamento originário é necessário. Assim – em Heidegger [...] há uma supressão radical da cultura e da civilização atuais em sua totalidade.” (LUKÁCS, 1949, p. 50).

³⁰ Cf. LUKÁCS, 2010 b. O tema gira em torno também da história, essencial para Hegel e, depois dele, segundo Lukács, vista de um modo essencialmente subjetivista. Veja-se: “a decadência ideológica surge quando as tendências da dinâmica objetiva da vida cessam de ser reconhecidas, ou são inclusive mais ou menos ignoradas, ao passo que se introduzem em seu lugar desejos subjetivos, vistos como a força motriz da realidade. Precisamente porque o movimento histórico objetivo contradiz a ideologia burguesa, mesmo a mais ‘radical’ e ‘profunda’ introdução de tais momentos puramente subjetivos transformar-se-á objetivamente num apoio à burguesia reacionária.” (LUKÁCS, 1968 b, p. 99) Para um tratamento da posição dos intelectuais burgueses neste contexto, Cf. LUKÁCS, 2014.

Voltemos, porém, ao posicionamento do autor da *Ontologia do ser social* acerca de Hegel. No pensador da *Ciência da lógica*, segundo Lukács, resta expressa a “conexão interna entre filosofia e economia, economia e dialética”. (LUKÁCS, 1963, p. 31) E, é bom destacar: neste ponto – ao se ter uma valorização da compreensão do momento econômico, e da dialética – o filósofo húngaro liga-se sem dúvida à obra hegelina; seu *O jovem Hegel*, em grande parte, pode ser lido como uma tentativa de mostrar como, da problemática hegeliana da *Fenomenologia do espírito*, relacionada ao trabalho e à economia política, pode-se caminhar rumo ao pensamento marxiano. Por outro lado, ressalta Lukács algo de grande relevo para sua ontologia: segundo o autor, os *Manuscritos econômico-filosóficos* “representam assim a superação decisiva tanto do idealismo de Hegel quanto de todos os erros lógicos que derivam do caráter idealista de sua dialética.” (LUKÁCS, 2007, p. 187) Pelo que se expôs, portanto, resta que o autor húngaro liga a filosofia moderna às contradições presentes na sociedade civil-burguesa. Percebe-se também que, partindo desse caráter contraditório do real, Lukács visa à superação tanto da filosofia moderna, principalmente da filosofia clássica alemã³¹ (a qual valoriza), quanto da própria efetividade do capitalismo, esta última a qual traz potencialidades advindas do desenvolvimento das forças produtivas e das capacidades humanas somente enquanto potencialidades caladas sob a égide e reprodução do capital – a ontologia lukacsiana, pois, é indissolúvel da busca pela supressão real e efetiva do capital; para que se use o que diz Marx sobre a dialética: “não se deixa impressionar por nada e é, em sua essência, crítica e revolucionária.” (MARX, 1988, pp. 20-21).

O marxista húngaro, até certo ponto, ao valorizar a dialética, vê-se como um contemporâneo de Hegel. Vê com bons olhos a teoria hegeliana como um todo enquanto esta busca a apreensão honesta da realidade objetiva, criticando, porém, aquilo que chama de “prioridade ontológica da razão”. As próprias relações

³¹ O caráter de tal superação é muito debatido. A relação entre Hegel e Marx também é de grande importância neste âmbito. No entanto, aqui a questão somente se pode apontar que Lukács acredita que o marxismo implica num salto qualitativo e em se estabelecer um novo patamar: “é uma simplificação falseadora da história da filosofia supor que bastava, de certo modo, um mudar dos sinais, para se tirar da dialética idealista de Hegel a dialética materialista de Marx”. (LUKÁCS, 1959, p. 441)

recíprocas que compõem a tessitura do real, também teriam sido vistas com bastante cuidado pelo autor alemão. Ele teria tido por essencial as determinações reflexivas (*Reflexionsbestimmungen*), tratadas primeiramente pelo autor da *Fenomenologia do espírito*, enxergando as noções de identidade e de diferença relacionadas na noção de contradição, como calcadas na “identidade da identidade e da não identidade”. Deste modo, é preciso que se note que Lukács vê como essencialmente positiva a contribuição de Hegel, buscando ultrapassá-lo (e, até certo ponto, valorizando-o) com Marx. Procura, pois, uma filosofia condizente com a época em que o socialismo se torna uma possibilidade real, e, desta maneira, vê na herança do desenvolvimento europeu um precedente digno de valorização.³² Algo a se notar neste ponto emerge também ao passo que a crítica heideggeriana a Hegel (acerca da incapacidade deste de apreender a diferença) seria, em grande parte descabida, já que a contradição seria central a Hegel.

A questão passa pela valorização lukacsiana da noção de razão e pelo modo pelo qual esta estaria presente na filosofia de Hegel. Veja-se, por exemplo, como a questão aparece de modo pungente na seguinte passagem, em que a noção de contradição é de grande relevo, e em que é explícito o elogio lukacsiano a Hegel:

Em face do caráter contraditório inerente ao ser histórico-social, a filosofia dispõe de três alternativas. A primeira delas é reduzir e empobrecer a razão, para que o reino da burguesia possa continuar aparecendo como reino da razão; a segunda é considerar a realidade irracional [...]. Com Hegel se apresenta uma terceira alternativa, um *tertium datur*: se, em presença das contradições, a primeira alternativa busca escapar a elas, volatizando-as, e a segunda se refugia na negação da razão, Hegel coloca resolutivamente as contradições no centro da filosofia. (LUKÁCS, 2007, p. 42)

Relacionam-se a apreensão da realidade efetiva e o caráter contraditório do “ser histórico-social”. A contradição, pois, marca a própria tessitura do real, sendo um dos grandes méritos de Hegel ter refletido de modo adequado sobre este caráter do real. A noção de contradição se mostra essencial nesse meandro e aparece ligada à possibilidade de se ter como parâmetro a razão.³³ A última, em

³² Baseando-se em Engels, Lukács aponta que “a luta pela herança, assim, é para Engels a grande contraposição dos gigantes do passado aos anões do atual período de desenvolvimento da burguesia.” (LUKÁCS, 2010 b, p. 41)

³³ Aqui não se pode tratar da questão. No entanto, o tema da razão e do irracionalismo é central na obra de Lukács, que, em *A destruição da razão*, faz uma

verdade, somente poderia ser pensada em conjunto com a primeira, sob pena de, por um lado, ser tornada vazia, volátil, por outro, ser rechaçada simplesmente. Assim, até certo ponto, a noção de razão presente em Hegel é um parâmetro para o marxista húngaro, que vê como algo benéfico ao modo adequado de se pensar a realidade efetiva a centralidade que adquire a noção de contradição no sistema hegeliano.³⁴ No entanto, como já mencionado, a questão somente pode ser vista deste modo porque o autor da *Ontologia* procura superar Hegel e, com a filosofia deste, a “prioridade ontológica da razão”, o idealismo do autor.

Lukács elogia o modo de proceder de Hegel na medida mesma em que vem a dar grande relevo às determinações reflexivas, tratadas com cuidado na lógica da essência hegeliana e presentes, segundo o autor da *Ontologia do ser social*, nas filosofias hegeliana e marxista. Se, segundo o marxista húngaro, “o ser é um processo do tipo histórico” (LUKÁCS, 1969, p. 19), ele também é contraditório – e, nisso, a relação do autor de *O jovem Hegel* com a filosofia hegeliana é considerável, certamente. Mas há de se considerar um ponto importantíssimo: Lukács enfatiza a necessidade de haver uma superação do hegelianismo, tendo-se por base uma perspectiva ontológica em que o ser não é carente de determinações, mas, aqui já se nota, é visto como determinado pela historicidade mesma: “a categoria fundamental do ser social, mas isso vale para todo o ser é que ele é histórico” (LUKÁCS, 1986, p. 85). Lukács, portanto, elogia Hegel e o critica ao mesmo tempo, tendo a apropriação (crítica) feita por Marx da filosofia hegeliana como ponto de partida. Neste ponto, procura-se uma superação de Hegel justamente ao se buscar as bases para uma ontologia marxista.

Procura o autor húngaro provar que tal apropriação constitui uma superação em que se tem uma filosofia ligada ao ímpeto de

crítica àquilo que chama de filosofia irracionalista, a qual iria, grosso modo, de Schelling até Hitler. Para tratar com cuidado da temática também seria de grande importância se tratar diferenciação lukacsiana entre a “razão no sentido real e racional e a razão tal como foi supervalorizada por milênios.” (LUKÁCS, 1969, p. 44)

³⁴ O “até certo ponto” relaciona-se principalmente à crítica lukacsiana à “prioridade ontológica da razão”.

supressão da sociedade civil-burguesa, à crítica ontológica³⁵, à compreensão da realidade social moderna capitalista como essencialmente contraditória e como algo a ser suprimido pela práxis social real e efetiva, já que esta última é destituída de qualquer *télos* necessário ao modo de uma filosofia da história. O autor da *Ontologia do ser social*, pois, dialoga com a filosofia precedente e coloca a si mesmo diante da realidade moderna com a valorização da noção de superação e da noção de contradição, diferentemente de Heidegger.

Heidegger, por outro lado, é explícito ao se opor à noção hegeliana de superação, incorporada, criticamente é sempre bom ressaltar, por Marx e Lukács. Agora, pois, há de se expressar como o autor de *Ser e tempo* trata da relação entre identidade e diferença na modernidade e como ele vê a própria superação neste campo. A citação seguinte elucida aspectos importantes acerca da posição de Heidegger:

Para Hegel o diálogo com a história da filosofia que o precede tem o caráter de sobressumir (*Aufhebung*), isto é, da compreensão mediadora no sentido da fundação absoluta.

Para nós o caráter do diálogo com a história não é o sobressumir, mas o passo de volta.

O sobressumir conduz para o âmbito – que sobre-eleva e unifica – da verdade posta como absoluta, no sentido da certeza plenamente desenvolvida do saber que se sabe a si mesmo.

O passo de volta aponta para o âmbito, até aqui saltado, a partir do qual a essência da verdade se torna, antes de tudo, digna de ser pensada. (HEIDEGGER, 2006, p. 58)

Para Lukács um dos grandes méritos de Hegel fora conceber de modo dialético as relações identidade/diferença, imediato/mediado e essência/aparência. Tratar-se-ia “da mais importante descoberta metodológica de Hegel, das determinações reflexivas” (LUKÁCS, 1979 b, p. 76). Heidegger, como se nota, não segue, nem pode seguir, o mesmo caminho. O autor de *Ser e tempo* coloca Hegel como alguém com o “olhar voltado para o diferente da diferença, sem levar em conta a diferença enquanto diferença.” Segundo Heidegger, a própria noção de contradição seria inaceitável, pois. Apoiar-se nela, seguindo esse raciocínio, justamente no descuido quanto à diferença. Assim, a identidade

³⁵ Para o marxista húngaro, “a crítica de Marx é uma crítica ontológica.” (LUKÁCS, 2010, p. 71)

entre diferença e identidade não poderia ser desenvolvida, de modo algum, de modo proveitoso como supôs Hegel e, segundo Lukács, o marxismo. Isto, como vimos, liga-se também à aversão do autor de *Ser e tempo* à efetividade, tendo-se “a aversão à objetividade e à racionalidade”, o que levaria a uma ontologia que tem como suposta “uma tomada de posição decididamente contra o progresso social”.

Tendo em conta seus posicionamentos sobre o “esquecimento do ser”, o autor de *Ser e tempo* critica a noção hegeliana de superação (traduzida acima como sobressumir) como incapaz de pensar a “essência da verdade” de modo proveitoso à filosofia. Todo o sistema do autor da *Fenomenologia do espírito* estaria, segundo esta visão heideggeriana – em grande parte bastante questionável da história da filosofia (Cf. FAYE, 2009) – ancorado na “certeza plenamente desenvolvida do saber que se sabe a si mesmo”, ou seja, numa concepção de verdade ligada à noção de *adequatio*, de certeza, e não à noção de *aletheia*, de desencobrimento, em que “o homem não é senhor do ente. O homem é o pastor do ser”. (HEIDEGGER, 2005, p. 51) A noção de superação, junto com o sistema hegeliano, estaria presa àquilo que Heidegger chama de metafísica³⁶, mais precisamente de metafísica moderna, o que seria nefasto, segundo o autor:

O início da metafísica moderna consiste nisto: que a essência da *veritas* se transforme em *certitudo*. A questão acerca do verdadeiro se torna a questão acerca do uso seguro, assegurado e auto-assegurador da *ratio*. (HEIDEGGER, 2008 a, p. 81)

Com a defesa da “supressão radical da cultura e da civilização atuais em sua totalidade”, o pensamento heideggeriano se coloca ao defender que, como um todo, o pensamento moderno e o desenvolvimento deste, partindo das categorias da metafísica, mesmo com Hegel, teriam em si o ímpeto da *ratio*, sendo a definição, para Heidegger, “metafísica” segundo a qual o homem é um animal racional a expressão de um ímpeto calculista e dominador. O controle consciente das condições de vida, pois,

³⁶ Para Heidegger, após a década de 30 (Cf. SARTORI, 2012), a noção de metafísica é indissociável da perda do sentido pré-socrático da verdade como *aletheia*: “todo o pensar do ocidente, de Platão à Nietzsche, pensa em termos dessa delimitação da essência da verdade como correção. Essa delimitação da essência da verdade é o conceito metafísico de verdade. (HEIDEGGER, 2008 a, p.79)

está fora de questão.³⁷ Para o autor alemão, “o homem é segundo a definição mencionada o ser vivente contador, contar entendido no sentido vasto da palavra *ratio*, uma palavra originalmente da linguagem de negócios romana.” (HEIDEGGER, 2000, p. 183-184) Aquilo que marcaria metafísica moderna, e também a “metafísica absoluta” de Hegel, e mesmo em Marx³⁸, seria a agressão, a dominação, o ímpeto técnico (e, como tal, eivado pela alienação e reificado). (Cf. SARTORI, 2012) Trata-se, para o autor de *Ser e tempo*, do “pressuposto da dominação planetária. A vontade subjacente a essa dominação agora repercute no coração do Ocidente, onde uma vontade apenas se confronta com outra.” (HEIDEGGER, 2008 a, p. 67) Ou seja, o ímpeto presente no absoluto hegeliano significaria, em verdade, um apego à metafísica, aparentemente ultrapassada por meio da “compreensão mediadora no sentido da fundação absoluta”, mas, em verdade, perpetuada ao se manter noções como sujeito e objeto, amparadas, segundo Heidegger, na certitude e na adequação, no descuidar da própria diferença. A noção de superação, pois, não conseguiria trazer aquilo necessário a uma “ontologia fundamental”.

Hegel é visto como um autor o qual, por meio da dialética, continua a apegar-se justamente àquilo que deveria ser extirpado da filosofia, sendo justamente as determinações reflexivas criticadas por Heidegger na medida em que não se levaria em conta “a diferença enquanto diferença”. Ter-se-ia em Hegel também a mediação “no sentido da fundação absoluta”, o que leva

³⁷ Neste ponto, vale ressaltar como que para Marx e Engels, assim como para Lukács, a questão da superação das potências estranhas é social e, sobretudo, prática: “a dependência multifacetada, essa forma natural de cooperação histórico-mundial dos indivíduos, é transformada, por obra dessa revolução comunista, no controle e domínio consciente desses poderes que, criados pela atuação recíproca dos homens, a eles se impuseram como poderes completamente estranhos (*entfremdet*) e os dominaram.” (MARX; ENGELS, 2007, pp. 40-41)

³⁸ Segundo o autor de *Ser e tempo*, “a determinação hegeliana de história como desenvolvimento do ‘espírito’ não é destituída de verdade. Ela, porém, também não é, em parte certa e em parte falsa. Ela é tão verdadeira quanto é a metafísica que, pela primeira vez, em Hegel, traz à linguagem a sua essência pensada de modo absoluto no sistema. A metafísica absoluta faz parte - com suas inversões, através de Marx e Nietzsche - da história da verdade do ser.” (HEIDEGGER, 2005, pp. 41-42)

a se permanecer no solo do “esquecimento do ser”. Nota-se, portanto, que, se para Lukács, “a forma originária da contradição hegeliana, a identidade da identidade e da não identidade, mantém-se ineliminavelmente ativa também no absoluto” (LUKÁCS, 1979 b, p. 74) – e, portanto, em Hegel, a contradição se manteria como central na análise da realidade efetiva – Heidegger se opõe frontalmente ao marxista húngaro. O próprio movimento dialético é visto pelo autor de *Ser e tempo* como aquele que ocultaria a diferença, a qual, assim, conciliar-se-ia no absoluto (para o autor alemão, pois, o absoluto hegeliano aparece muito mais como um âmbito em que se cala sobre a “diferença enquanto diferença”, não podendo a contradição ser, como quer Lukács, “ineliminavelmente ativa”). Gadamer, autor que muito bebeu em Heidegger, sob este aspecto, diz que “Heidegger considerou até o final de sua vida a dialética como o risco corruptor propriamente dito do trabalho fenomenologicamente sólido.” (GADAMER, 2009, p. 18) Não só Heidegger se opõe a Lukács ao não enxergar com bons olhos a noção de superação, pois – a contradição hegeliana, apropriada, diz Lukács, criticamente pelo marxismo, seria um obstáculo ao desenvolvimento de uma ontologia. Esta última seria avessa a qualquer superação, tendo-se, inclusive, uma posição decididamente contrária ao controle consciente das condições de vida, o qual é visto pelo autor de *Ser e tempo* como eivado pela reificação e, com ela, “dominação planetária” expressa na técnica. (Cf. SARTORI, 2012)

Frente a isso, em Heidegger, somente seria possível um “passo de volta à visão das experiências mais antigas que ainda se acham antes de todo o pensamento conceitual.” (GADAMER, 2009, p. 20) Na filosofia moderna restaria a impossibilidade de se pensar a diferença como tal e, assim, a “essência da verdade” enquanto desencobrimento só seria possível por aquilo que se afasta da metafísica, estando esta última presente, segundo o autor de *Ser e tempo*, desde Platão. De acordo com Heidegger, seria necessário ao pensar digno de tal nome o “passo de volta”, que “aponta para o âmbito, até aqui saltado, a partir do qual a essência da verdade se torna, antes de tudo, digna de ser pensada.” Não se trata, em nenhum sentido, de uma superação.

Já no plano “metodológico”, as relações de Heidegger e de Lukács com a filosofia moderna e com a modernidade são muito distintas, e mesmo opostas. O marxista húngaro aponta o acerto

de Hegel ao destacar o “caráter contraditório inerente ao ser histórico-social” e ao equacionar este último com referência às determinações reflexivas, é à contradição, primariamente apoiada na identidade da identidade e da não identidade, que é rechaçada pelo autor de *Ser e tempo*. Lukács elogia³⁹ o ímpeto racional do sistema hegeliano no qual, com as mediações necessárias, a razão “conhece a verdadeira conexão – contraditória e dialética – entre os objetos, que parecem ter uma existência inteiramente autônoma e reciprocamente independente na vida, nas categorias correspondentes e no pensamento.” (LUKÁCS, 1979 b, p. 78) Heidegger, por sua vez, não aceita a “volatização” da razão, mencionada anteriormente pelo autor de *O jovem Hegel*. Mas não adota o percurso que levaria a uma ontologia materialista e dialética. Assume, em verdade, uma postura irracionalista. (Cf. LUKÁCS, 1959, 1949) Assim, pelos parâmetros do autor da *Ontologia do ser social*, Heidegger vem a permanecer ligado a uma forma específica de crítica à racionalidade (em verdade, à racionalidade efetiva sob a ordem do capital), uma crítica a qual, ao final, vê a própria realidade como irracional, sendo, inclusive, preciso um “passo de volta” diante dela. E isso deve ser visto com algum cuidado. A ontologia heideggeriana, pois, volta-se contra a possibilidade de apreensão racional da realidade efetiva, sendo a distinção entre Ser e ente – criticada por Lukács (Cf. LUKÁCS, 1949) – impensável fora deste esquadro.

A crítica heideggeriana ao “esquecimento do Ser” é, assim, também, uma crítica à modernidade, vista pelas lentes do cálculo e da “metafísica”, lentes essas as quais teriam, segundo o autor de *Ser e tempo*, também marcado Hegel. Com isso, porém, o autor, seguindo o que diz Lukács, é levado ao âmbito do irracionalismo, um âmbito em que a crítica ao entendimento (*Verstehen*), ao intelecto, não busca superá-lo com recurso à razão dialética. Antes, tem-se o ímpeto de afastar-se dessa, rechaçando-a e, no caso, com um “passo de volta”, indo em direção a formas distintas de apego à intuição categorial. (Cf. LUKÁCS, 1959) A defesa da noção de razão, em uma *ontologia do ser social*, segundo Lukács, passa por uma crítica à própria sociabilidade burguesa; por outro lado, aqueles que são incapazes desta crítica vêm a colocar-se contra aspectos pontuais da última e, assim, a sociedade civil-burguesa resta intacta,

³⁹ Ver as ressalvas feitas acima quanto à “prioridade ontológica da razão”.

ao passo que a “Razão” (vista de modo problemático na figura da “metafísica moderna”) passa a ser o grande alvo das críticas. Por vezes, Heidegger “não consegue mais que perceber-se de simples sintomas e não poderá jamais tratar dos problemas decisivos que trazem o percurso e a evolução da história universal.” (LUKÁCS, 1949, pp. 37-38)

Diante de tal situação, em Heidegger, somente seria desejável rumar àquilo que fora “esquecido”, que não é efetivo na modernidade, já que a razão seria, em seu desenvolvimento moderno, presente como *ratio*, como cálculo. Heidegger e Lukács, pois, mesmo que critiquem o modo como se estrutura o absoluto hegeliano, têm visões opostas também sobre a noção de efetividade. Para o autor de *Ser e tempo*, Hegel estaria certo ao partir do diálogo com a história da filosofia, no entanto, ao tomar o Ser como aquilo “vácuo”, teria permanecido no âmbito da metafísica “moderna”, com tudo que isto implicaria. A superação hegeliana, seguindo esse raciocínio, deveria ser vista como o modelo a não ser seguido. Tratar-se-ia, antes – contra o hegelianismo, a dialética, a razão – de se pensar aquilo de “autenticamente” filosófico, o qual deveria ser encontrado no impensado e no esquecido, naquilo que não é efetivo. Justamente a questão tomada por parâmetro, aquela do sentido do Ser, é trazida à tona com uma ontologia que se opõe frontalmente à apreensão da objetividade do Ser mesmo; este último seria visto de modo originário em um primeiro momento na Grécia dos pré-socráticos e, depois, na própria ontologia fundamental, elaborada por Martin Heidegger. Trata-se, portanto, de uma ontologia que, para que se traga Lukács, “procura eliminar, intrinsecamente, todas as categorias objetivas da realidade econômica.” (LUKÁCS, 1970, p. 79)

Nota-se, pois, que as críticas dos dois autores a Hegel são essenciais para que se perceba aspectos de grande importância para as suas ontologias. Em grande parte, a noção lukacsiana de ontologia delinea-se, de um lado, no modo como o marxista húngaro enxerga a passagem de Hegel a Marx, doutro, em sua crítica à ontologia fundamental heideggeriana. (Cf. TERTULIAN, 2016) Agora, pois, depois de se mencionar aspectos da relação de ambos os pensadores tratados aqui com a noção de contradição e com a noção de superação, é possível vermos com mais cuidado a conformação de uma ontologia do ser social, como enxergada pelo

marxista húngaro, inclusive, com uma oposição decidida à ontologia desenvolvida por Heidegger.

No final de sua vida, Lukács trabalha em duas obras inacabadas, *Ontologia do ser social* e *Estética*. Em torno do projeto de “renascimento do marxismo”, defende que a obra de Marx é, no essencial, marcada por uma perspectiva ontológica, em que se busca a dialética enquanto movimento do real, tratando-se de expressar a real tessitura da realidade efetiva. É importante ressaltar neste ponto: se o marxista, ao contrário do que se deu pelo menos até *A destruição da razão*, tem grande apreço pela palavra “ontologia” no final de sua vida (Cf. OLDRINI, 2014), o movimento oposto ocorre em Heidegger, que deixa de utilizar a noção de “ontologia fundamental”, mesmo que os delineamentos dessa permaneçam, no essencial, em sua teoria. (Cf. TERTULIAN, 2016) Aqui, pois, por fim, podemos traçar alguns esclarecimentos importantes sobre a noção lukacsiana de ontologia, relacionada à sua noção de “categoria”; sobre a filosofia heideggeriana, podemos tratar melhor do sentido da noção de “passo de volta”, mostrando como ambos autores se opõem sobre esses aspectos fundamentais quando se trata de delinear com cuidado como foi pensada a ontologia no século XX, e como a mesma pode ser pensada hoje em dia. A passagem de Lukács é essencial sobre o tema:

Em Marx, o ponto de partida não é dado nem pelo átomo (como nos velhos materialistas), nem pelo simples abstrato (como em Hegel). Aqui, no plano ontológico, não existe nada análogo. Todo o existente deve sempre ser objetivo, ou seja, deve sempre ser parte (movente e movida) de um complexo concreto. Isso conduz, portanto, a duas consequências fundamentais. Em primeiro lugar, o ser em seu conjunto é visto como um processo histórico, em segundo lugar, as categorias não são tidas como enunciados sobre algo que é ou que se torna, mas sim como formas moventes e movidas da própria matéria: “formas de ser, determinações de existência”. (LUKÁCS, 2007, p. 226)

Quando se trata da noção de Ser, central à ontologia lukacsiana, o ponto de partida do autor marxista é a crítica a Hegel. A noção de Ser hegeliana é questionada quando se critica aquele que partir do “simples abstrato” – isso é essencial para a ontologia do ser social desenvolvida por Lukács. Para o autor, na esteira do Marx dos *Manuscritos*, todo o ser é dotado de objetividade, processualidade e historicidade (“um ser-não objetivo é um não-

ser” (MARX, 2004, p. 127).⁴⁰ Longe de se tratar daquilo mais abstrato, na ontologia, o ser (*Wesen*) é visto em relação às categorias, as quais são partes “movidas e moventes de um complexo concreto”, “formas movidas e moventes da própria matéria”, “formas de ser, determinações de existência”.⁴¹ Por isso, para o autor da *Ontologia do ser social*, “o ser categorial da coisa constitui o ser da própria coisa, enquanto nas velhas filosofias o ser categorial era a categoria fundamental no interior da qual se desenvolviam as categorias da realidade.” (LUKÁCS, 1986, p. 85)⁴² A distinção lukacsiana é sutil – e, em verdade, somente pode ser compreendida quando se tem em conta tanto aquilo que o autor elogia em Hegel quanto aquilo que critica no autor alemão. Nas passagens agora citadas, é clara a crítica à noção hegeliana de Ser, sendo, na ontologia do ser social, todo o ser marcado pelas seguintes determinações: ele é objetivo, processual e histórico. (Cf. LUKÁCS, 2010) No entanto, deve-se perceber que por trás da afirmação segundo a qual as categorias são “formas de ser, determinações de existência” há, simultaneamente, um diálogo com Hegel e uma crítica os quais se explicitam quando, segundo o autor húngaro, haveria no autor da *Fenomenologia do espírito* algo bastante criticável:

Uma unidade indissolúvel entre lógica e ontologia. Por um lado, as verdadeiras conexões ontológicas recebem em Hegel a sua expressão adequada no pensamento tão-somente na forma de categorias lógicas; por outro lado, as categorias não são concebidas como simples determinações do pensamento, mas devem ser entendidas como componentes dinâmicos do movimento essencial da realidade, como graus ou etapas no caminho do espírito para realizar a si mesmo. (LUKÁCS, 1979 b, p. 27)

Ao invés da objetividade do ser categorial, ter-se-ia, segundo o autor da *Ontologia do ser social*, em Hegel, a logicização da realidade

⁴⁰ É bom apontar aqui que o original em alemão é “*Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen*”, ou seja, condizente com sua crítica à noção heideggeriana de “diferença ontológica”, Lukács traz no mesmo nível de análise (aquele da concretude e da objetividade) a noção de *Wesen* e de *Sein*, o que, claro, pode ser visto como uma oposição direta à ontologia heideggeriana.

⁴¹ A última expressão é encontrada nos Grundrisse, em que diz Marx que “as categorias são formas de ser, determinações de existência.” (MARX, 1993, p. 106)

⁴² Aqui encontramos ecos da passagem marxiana segundo a qual “o movimento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica.” (MARX, 2005, p. 38)

efetiva. Portanto, há um profundo realismo no autor alemão quando, mesmo sob a “forma lógica”, as categorias “são componentes dinâmicos do movimento essencial da realidade”. A lógica e ontologia se ligam intimamente no autor da *Ciência da lógica*, pois; buscam-se os nexos da realidade efetiva enquanto esses expressam a lógica do pensar, que não é senão – para Hegel – a própria lógica do real. Para Lukács, portanto, o autor idealista objetivo aproxima-se da apreensão acertada do movimento do real ao mesmo tempo em que, ao fazê-lo, mistifica tal apreensão. Já que, sob a premissa do sujeito-objeto idêntico, “as verdadeiras conexões ontológicas recebem em Hegel a sua expressão adequada no pensamento tão-somente na forma de categorias lógicas”, a “prioridade ontológica da razão” toma forma à medida que a objetividade do real passa a ser essencial para o autor da *Fenomenologia do espírito* só enquanto expressa o movimento do pensamento. Para Hegel, como nas “velhas filosofias”, pois, o ser categorial é “a categoria fundamental no interior da qual se desenvolviam as categorias da realidade” e, para Lukács, em uma ontologia digna de tal nome “o ser categorial da coisa constitui o ser da própria coisa”.

O ser, portanto, na ontologia do ser social, não é visto como aquilo de mais abstrato e carente de determinações – ele é dotado de historicidade e de objetividade e, por isso mesmo, pode-se dizer que “a história é a história do transformar-se das categorias. As categorias são, por isso, partes integrantes da realidade objetiva.” (LUKÁCS, 1986, p; 85) A ontologia lukacsiana, por conseguinte, busca expressar o movimento essencial de “todo o existente”, o seu processo objetivo em que o homem faz sua própria história em meio às condições legadas pelo passado.

O século XX, pois, seria ideal para que a ontologia se apresente em sua vertente materialista e dialética por se tratar de uma época em que é possível que os homens “vejam na história algo que lhes diz respeito diretamente”. (LUKÁCS, 2011, p. 40) E, se para Hegel a história é importante por expressar o desenvolvimento racional em que a liberdade se torna efetiva devido à teleologia inscrita na própria realidade efetiva, para Lukács, a história é central por nela o próprio ser categorial poder ser apreendido em sua objetividade (*Gegenständlichkeit*) e historicidade; a ontologia, pois, liga-se à história por o ser da própria coisa poder real e efetivamente ser compreendido. Isto, inclusive, poderia ser central para que fosse

possível buscar a transformação consciente da realidade objetiva, desbloqueando as potencialidades trazidas pelo capitalismo e caladas sob a premissa da manutenção da relação-capital. Com isso, a crítica lukacsiana ao sistema hegeliano é materialista e ontológica na medida em que tem consigo a compreensão da história em que se busca mostrar que não há, nem pode haver, qualquer “astúcia da razão” colocada como premissa lógica do pensamento. Tal “astúcia” em que o movimento histórico aparece como autoalienação (*Selbstentfremdung*) do homem⁴³ tem como suposto, segundo Lukács, o mercado e o capital: a crítica ao *télos* presente no sistema hegeliano também é, pois, inseparável, de um modo de mostrar realmente que a apreensão do devir do real só é possível quando se vê práxis social concreta por central e destituída de qualquer sentido estritamente necessário e apreendido previamente.

Portanto, para o marxista, o desenvolvimento social traz possibilidades objetivas, mas não a sua efetivação “logicamente” necessária: Lukács é claro sobre o assunto: “a conversão de possibilidade em realidade não é jamais um efeito automático das condições sociais, mas um efeito – baseado na modificação dessas condições – da atividade consciente dos homens.” (LUKÁCS, 2010 b, 135) O autor da *Ontologia*, deste modo, tem por central o debate com Hegel para que a sua ontologia tome forma. Como se viu, em Heidegger isso também se dá. A oposição entre Heidegger e Lukács é clara neste ponto, porém: para o autor de *Ser e tempo*, o desenvolvimento moderno não é aquilo a ser efetivamente apreendido quando se uma “ontologia fundamental”. Em Heidegger, não se dialoga com Hegel para levar a dialética adiante, para mostrar que o autor da *Fenomenologia do espírito* estava limitado por sua época, mas para se provar que tal época (a moderna sociedade civil-burguesa) tem consigo, como um todo, o descaso com aquilo de mais importante, descaso esse que levaria à catástrofe expressa no “esquecimento do Ser”. Por isso, seria preciso o “passo de volta”. O tratamento lukacsiano e heideggeriano de Hegel, pois, é diametralmente oposto neste aspecto.

De acordo com o autor de *Ser e tempo*, a metafísica (aí inclusos Hegel e Marx) permaneceria presa à representação “adequada” do

⁴³ Cf. LUKÁCS, 1963.

ente, com toda a carga de agressão que isso implicaria. Ao invés da *aletheia* (do desvelamento), a *adequatio*, o cálculo, o colocar-se como senhor do ente. Deste modo, a própria busca da compreensão da ontologia como a expressão adequada do movimento do real seria também nefasta. Para Heidegger, “a questão do ser visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas.” (HEIDEGGER, 2005, p. 37) Portanto, por esses critérios, a ontologia lukacsiana seria metafísica, uma “ontologia tradicional” a qual, em meio à pretensão de cientificidade permaneceria presa ao materialismo:

A essência do materialismo esconde-se na essência da técnica; sobre esta, não há dúvida, muito se escreve e pouco se pensa. A técnica é, em sua essência, um destino ontológico-historial da verdade do ser, que reside no esquecimento. (HEIDEGGER, 2005, p. 49)

Heidegger equaciona materialismo, técnica e esquecimento. Vê o ímpeto materialista presente numa abordagem em que as categorias são “formas de ser, determinações de existência” de modo negativo. (Cf. SARTORI, 2010 b) O “destino ontológico-historial” que se mostra no ocidente diante do qual é preciso um “passo de volta” estaria expresso de modo brutal no materialismo. Uma ontologia materialista, como aquela que pretende desenvolver Lukács, buscando, inclusive, questionar a diferença ontológica heideggeriana, seria falida; estaria mesmo destinada a ser eclipsada pelo tecnicismo. Segundo o autor de *Ser e tempo* tem-se o seguinte cenário:

A essência do materialismo não consiste na afirmação de que tudo apenas é matéria; ela consiste, ao contrário, numa determinação metafísica segundo a qual todo o ente aparece como matéria de um trabalho. (HEIDEGGER, 2005, p. 48)

A filosofia heideggeriana, pois, não busca a apreensão dos nexos reais históricos e objetivos e resultantes da práxis social e presentes na realidade efetiva. Isso teria se dado de modo idealista na *Fenomenologia do espírito* em primeiro, e em Lukács, que procura seguir Marx, por meio da categoria do trabalho – e é bom lembrar que a categoria do trabalho é essencial na *Ontologia do ser social*. Os esforços de Heidegger, por outro lado, não podem de modo algum colocar no mesmo âmbito a apreensão da realidade efetiva e a ontologia; antes, tem-se um ímpeto oposto que, ao diferenciar Ser e ente, traz esforços que “buscam destacar a historicidade do ser-ai [*Dasein*] e não as estruturas fundamentais da história de seu conhecimento”. (GADAMER, 2009, p. 343) Portanto, por mais

que se possa aproximar certas temáticas de Heidegger e de Lukács (Cf. TERTULIAN, 2016), quanto à avaliação da ontologia (entendida nos moldes daquilo mencionado acima pelo marxista) e da historicidade, há um tratamento essencialmente oposto nos pensadores. Para o autor alemão “a fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. A ontologia só é possível como fenomenologia.” (HEIDEGGER, 2005 b, p. 66) Para o autor de *O jovem Hegel*, por sua vez, a postura heideggeriana reflete um desprezo da história real e efetiva, desprezo esse calcado justamente no esforço por se desvelar a historicidade do *Dasein* sem a compreensão efetiva da história. O apelo fenomenológico⁴⁴ dá a tônica da filosofia heideggeriana em que não é a práxis que é central à conformação real e efetiva da realidade social e à transformação desta última, mas um deixar-ser no qual “o ‘para onde’ ao qual conduz o passo de volta somente se desenvolve e se mostra, através do exercício do passo.” (HEIDEGGER, 2006, p. 61)

Uma questão central à ontologia lukacsiana é deixada de lado conscientemente por Lukács, tendo-se, explicitamente, uma postura anti-humanista no autor alemão.

Uma das questões principais de toda concepção de mundo humanista. Essa que, nas formas mais evoluídas de humanismo, como no *Fausto* assim como na *Fenomenologia do espírito*, toma por ponto de partida precisamente o processo pelo qual o homem, de início um produto da natureza, se faz, no curso da história e tem seu devir em que pode desenvolver suas possibilidades. (LUKÁCS, 1949, p. 42)

Ou seja, Heidegger critica Hegel para abandonar a compreensão da história enquanto um processo objetivo mediado pela práxis humana, cuja protoforma (*Urform*), para que digamos com Lukács, encontra-se no trabalho. (Cf. LUKÁCS, 2013) A crítica lukacsiana a Hegel, por seu turno, busca a compreensão dos fatos históricos com uma ontologia em que não é a fenomenologia que é central (antes, ela é vista como dotada de certo subjetivismo), mas a apreensão da ontogênese do ser social em seu processo de

⁴⁴ Aqui se entende fenomenologia no sentido heideggeriano em que o *logos* remete à abertura (*Erschlossenheit*) frente ao acontecimento apropriativo (*Ereignis*) em que a essência da verdade se apresenta como *aletheia*, e não como *adequatio*.

socialização na e pela história; para o marxista húngaro, “paralelamente a este desprezo pelos fatos históricos, pelas forças reais motrizes da história, surge uma tendência à mistificação.” (LUKÁCS, 2010 b, p. 53) Isso teria acontecido com o autor de *Ser e tempo*, sendo preciso retomar uma crítica ontológica já que se compreende a ontologia enquanto aquela que busca a compreensão real e efetiva da tessitura do real. Se Heidegger busca apartar Ser e ente, o oposto se dá no autor da *Ontologia do ser social*. Segundo Lukács, na ontologia fundamental, tem-se o seguinte movimento: vai-se do “subjetivismo insuperável da fenomenologia, à pseudo-objetividade da ontologia” (LUKÁCS, 1970, p. 84) Ou seja, a “ontologia fundamental” “a objetividade obtida [...] deve permanecer prisioneira daquilo subjetivamente vácuo, do vácuo subjetivo e a reflexão deve passar necessariamente ao lado da estrutura objetiva da época.” (LUKÁCS, 1949, pp. 37-38). E é justamente a “estrutura objetiva” que é estudada com todo o cuidado e com várias mediações no desenvolvimento da ontologia de Lukács.

De um lado, a ontologia heideggeriana busca se afastar dos rumos modernos, da metafísica, da técnica, do materialismo que daria base à “historiografia”, etc. Doutro, a ontologia, pensada na esteira de Marx, é relacionada por Lukács à história (entendida enquanto um processo objetivo) e ao materialismo. Mais concretamente, na ontologia do ser social, tem-se o comprometimento com a compreensão da realidade que, ao apreender os nexos reais e efetivos na tessitura do real, procura a transformação social revolucionária, a supressão da própria sociedade civil-burguesa. Trata-se, pois, de duas críticas de grande importância ao hegelianismo. No entanto, não se pode deixar de notar que o sentido de ambas é oposto e tem consigo posições também antagônicas quanto às possibilidades presentes no mundo moderno. Se em *A destruição da razão* diz-se que “não há nenhuma ideologia inocente” (LUKÁCS, 1959, p. 4), mesmo em um tema aparentemente “árido” como a concepção de ontologia, deve-se ter isto em mente.

Assim, podemos dizer, com o autor da *Ontologia do ser social* que, se Heidegger renega as determinações reflexivas, vê o ímpeto materialista como metafísico e afasta-se do intento de apreender as relações históricas modernas e que busque práxis transformadora (Cf. SARTORI, 2010 b), tem-se, no autor, “um sistema de

pensamento extremamente complicado que trabalha com categorias bastante sutis e retorcidas, ao qual falta apenas uma ninharia: não referir-se ao núcleo da questão.” (LUKÁCS, 2010 b, ps. 85-86). Já na ontologia lukacsiana, busca-se reestabelecer esse “núcleo” como algo essencial ao pensamento crítico, estruturando-se este último como uma ontologia que busca apreender a complexa tessitura da realidade efetiva na medida mesmo em que busca a supressão da conformação objetiva desta última sob a sociedade capitalista. A ontologia lukacsiana, como não poderia deixar de ser, é impensável sem a posição socialista do autor. Tendo em conta tudo que foi colocado acima, acreditamos que tanto sua ontologia quanto sua posição podem ser de grande relevo na atualidade.

BIBLIOGRAFIA:

ADORNO, Theodor. *Three studies on Hegel*. Tradução por Shierry Weber Nicholzen. Massachusetts: MIT Press, 1993.

ALCÂNTARA, Norma. *Ontologia e alienação*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

ARANTES, Paulo. *Hegel: a Ordem do Tempo*. São Paulo: Pólis, 1981.

CARLI, Ranieri. *Lukács e as raízes históricas da sociologia de Marx Weber*. Rio de Janeiro: Lumen-juris, 2012.

COSTA, Gilmaisa Macedo da. *Indivíduo e sociedade: sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács*. UFAL: Maceió, 2007.

FAYE, Emmanuel. *Heidegger: the introduction of Nazism into philosophy*. Tradução por Michael B. Smith. Yale: Yale University Press, 2009.

FAYE, Jean-Pierre. *A cilada: a filosofia heideggeriana e o nacional-socialismo*. Tradução por Maria Ludovina Figueiredo. Lisboa: Piaget, 1994.

FORTES, Ronaldo Vielmi. *Las categorías de la objetivación (Vegegenständlichkeit), enajenación (Entäußerung) y alienación (Entfremdung) em el último Lukács*. Tradução por Julián Fava. In: *La alienación: historia y actualidad*. Buenos Aires: Herramienta, 2012.

_____. *O sentido e a extensão da crítica de Lukács à ontologia de Nicolai Hartmann*. In: VAISMAN, Ester; VEDDA, Miguel (Orgs.). *Arte, Filosofia, Sociedade*. São Paulo: Intermeios, 2014.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução por Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.

GASPAR, Ronaldo. *Breve nota sobre Ontologia: críticas e proposições de Lukács acerca das relações entre ontologia e ciências particulares*. In: *Annário Lukács 2014*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

GOLDMANN, Lucien. *Lukács y Heidegger: hacia una filosofía nueva*. Tradução por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Denöel, 1973.

HEGEL, Georg. *A Razão na História*. Tradução por Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2004.

_____. *Ciência de la lógica*. Tradução por Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Solar, 1982.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas, V. I, a ciência da lógica*. Traduzido por Paulo Menezes. São Paulo, Loylola, 2005.

_____. *Introdução à história da filosofia*. Tradução por Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005 b.

_____. *Princípios da filosofia do Direito*. Traduzido por Orlando Vittorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Tradução por Rubens E. Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. *Ensaio e conferências*. Tradução por Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2008 a.

_____. *Hegel*. Tradução por Dina V. Picotti C. Buenos Aires, Proteo, 2005 c.

_____. *Marcas do caminho*. Tradução por Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *O Princípio do fundamento*. Traduzido por Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. *Que é isso – a filosofia? Identidade e diferença*. Traduzido por Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Ser e tempo*. Tradução por Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2005 b.

LOPARIC, Zeljko. *Heidegger e a pergunta da técnica*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, série III, v. 6, n. 2, 1996.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. Tradução por Emilio Estio. Buenos Aires: Katz, 2008.

LUKÁCS, Georg. *Arte e sociedade*. Tradução por José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

_____. *Conversando com Lukács*. Traduzido por Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

_____. *Conversation with Gyorgy Lukács (Interview with Franco Ferrarotti)*. In: World View, May, 1972. New York, 1972.

_____. *Diálogo sobre o Pensamento Vivido*. In: Ensaio 15-16. Tradução por Equipe Ensaio. São Paulo: Ensaio, 1986.

_____. *El Asalto a la Razón*. Tradução Wenceslau Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

_____. *El Joven Hegel: y los problemas de la sociedad capitalista*. Tradução Manuel Sacristan. Mexico: Grijalbo, 1963.

_____. *Heidegger Redivivus em Reven Mensuelle Europa*, 27^o année n^o 39. Traduzido por Joseph Rovin. Paris: 1949.

_____. *L' Estraniamento, Ontologia Dell' Essere Sociale II*. Riuniti. Roma. 1981 d - Disponível em: <<http://www.sergiolessa.com>>. Acesso em: 24 fev. 2008. Trad. Maria Norma Alcântara Brandão de Holanda e Sergio Lessa.

_____. *Lukács on his Life and Work*. In: New Left Review I/68. London, 1971.

_____. *Marxismo e teoria da literatura*. Tradução por Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Expressão Popular, 2010 b.

_____. *Marxismo e teoria da literatura*. Tradução por Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1968 b.

_____. *O crepúsculo do subjetivismo: Heidegger e Jaspers*. In: THALHEIMER, August. *Marxismo e existencialismo*. Tradução Vladimir Gomide. Rio de Janeiro: Laememert, 1970.

_____. *O jovem Marx e outros escritos filosóficos*. Tradução por Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

_____. *O Romance Histórico*. Tradução por Rubens Enderle. São Paulo, Boitempo, 2011.

_____. *Ontologia del Ser Social. El Trabajo*. Tradução por Miguel Vedda. Buenos Aires: Herramienta, 2004.

_____. *Ontologia do ser social, a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Tradução por Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979 b.

_____. *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*. Tradução por Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Grundrisse*. Tradução por Martin Nicolaus. London: Penguin Books, 1993.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O Capital*, Volume I. Tradução por Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. In: *MEGA 1,2*. Berlin: Dietz, 1982.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Ideologia alemã*. Tradução por Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

OLDRINI, Guido. *Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács*. In: *Anuário Lukács 2014*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

SARTORI, Vitor Bartoletti. *Lukács e a crítica ontológica ao Direito*. São Paulo: Cortez, 2010 a.

_____. *Lukács e a questão da técnica em Heidegger*. Verinotio: Revista On Line de Educação e Ciências Humanas, nº 13. Belo Horizonte: 2012.

_____. *O segundo Heidegger e Lukács: alienação, história e práxis*. Verinotio: Revista On Line de Educação e Ciências Humanas, nº 11. Belo Horizonte: 2010 b. (disponível em www.verinotio.org).

TERTULIAN, Nicolas. TERTULIAN, Nicolas. *A destruição da razão: 30 anos depois*. Verinotio: Revista On-line de filosofia e ciências humanas. Belo Horizonte: 2012. (Disponível em www.verinotio.org).

_____. *Aliénation et désaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger*. In: *Actuel Marx* n. 39. PUF: Paris, 2006.

_____. *L'Ontologie chez Heidegger et Lukács – 'phenoménologie et dialectic*. KRITERION, Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 23-41.

_____. *Lukács e seus contemporâneos*. Tradução por Pedro Corgozinho. São Paulo: Perspectiva, 2016 (no prelo).

_____. *Lukács: etapas de seu pensamento estético*. Tradução por Renira Lisboa de Moura Lima. Ed. UNESP. São Paulo: 2008.

_____. *O conceito de alienação em Heidegger e Lukács*. Tradução por Maria Augusta Tavares. In: Praxis, n° 6. Belo Horizonte: Projeto, 1996.

_____. *Sobre o método onto-genético em filosofia*. Tradução por G. Vianna Konder. In: Revista Perspectiva. Florianópolis, v. 27, n. 2, 375-408, jul./dez. 2009 b.

_____. *O pensamento do último Lukács*. Tradução por Juarez Duayer. Revista Outubro n° 16. São Paulo: 2007.

_____. *Ontologia do sujeito*. Tradução por Pedro Corgozinho. Verinotio: Revista On Line de Filosofia e Ciências Humanas, n° 13. Belo Horizonte: 2016. (no prelo e disponível em www.verinotio.org).

