

O segundo Heidegger e Lukács: alienação, história e práxis

Vitor Bartoletti Sartori*

Resumo:

A relação existente entre o segundo Heidegger e os marxistas será tratada tendo em conta as temáticas comuns existentes entre o segundo Heidegger, principalmente aquele da *Carta ao humanismo*, e o Lukács da *Ontologia* e da *Estética*. Partir-se-á da crítica de ambos às filosofias pretéritas e de suas relações com o idealismo alemão, remetendo-se posteriormente à relação existente entre a alienação e a manipulação – no que a história aparecerá de distintas maneiras, aspecto central à oposição entre os dois pensadores, que se embaterão também sobre o espaço público. Pretende-se demonstrar, assim, a relação existente entre a crítica de Heidegger ao materialismo, à história e à alienação e o seu posicionamento concreto oposto ao de Lukács.

Palavras-chave:

Lukács; Heidegger; alienação; história; práxis.

The second Heidegger and Lukács: alienation, history and práxis

Abstract:

The relationship between Heidegger and the marxists will be treated taking in account the common thematics between the second Heidegger, the author of *Letter to the humanism*, and Lukács on the *Ontology* and the *Esthetics*. The point of departure is the critique, made by Lukács and Heidegger, to the previous philosophy, the relations with the German philosophy and the relation between alienation and manipulation. Here, history appears differently in each thinker and is the object of the debate that takes place among them in the public realm. So, the heideggerian critique on materialism, history and alienation makes explicit his position, which is the very opposite of Lukács ideas.

Key words:

Lukács; Heidegger; alienation; history; praxis.

* Mestrando em história pela PUC-SP e doutorando em filosofia do direito pela Universidade de São Paulo (USP).

O presente texto tem como escopo averiguar os pontos de oposição existentes entre o segundo Heidegger e o Lukács da *Ontologia do ser social* por meio do tratamento dado por ambos a temas importantes na tradição marxista, como a técnica, a história e a práxis. Para tanto, primeiramente, é preciso que se explique o que deve ser entendido como “o segundo Heidegger” no presente texto.

A divisão da obra de Heidegger não é pacífica e aqui será utilizada a divisão (a mais comum dada à obra do autor alemão) segundo a qual há no autor um primeiro período marcado pelas reflexões sobre a “ontologia fundamental” de *O ser e o tempo* e uma segunda fase em que o autor denuncia a obra de 1926 como ainda contaminada por resquícios de transcendentalismo oriundos principalmente da fenomenologia de Husserl. Ressalta-se também que essa mudança na posição de Heidegger coincide com sua negação daquilo chamado primeiro por Lukács e hoje por Tertulian de o “realismo heróico”. Assim, quando se diz “segundo Heidegger”, no presente escrito, pretende-se referir sobretudo ao Heidegger que abandona a centralidade da problemática da “de-cisão” e se foca em uma crítica à filosofia moderna, entendida como uma filosofia “metafísica” – trata-se da fase em que a crítica da técnica se liga à crítica da modernidade e da filosofia moderna, como será demonstrado mais abaixo. Assim, quando se diz “segundo Heidegger” também se pretende tratar das obras do autor alemão em que a questão da técnica aparece de maneira central, o que acontece a partir do final da década de 1930, época em que o autor já perdeu todas as suas esperanças no desenvolvimento dado à Alemanha da época, o que também significa que a perspectiva de uma mudança fundamental no desenvolvimento da modernidade também vem a ser deixada de lado pelo autor. É preciso se notar que o presente escrito não tem a temática da divisão da obra de Heidegger por central, pois não é questão fundamental ao desenvolvimento do tema aqui tratado, embora a problemática possa ser de grande importância numa análise mais detida da obra do autor, o que também não constitui objeto do presente texto¹. Assim, adota-se a divisão mais comum da obra do autor, sendo talvez a *Carta sobre o humanismo* a obra mais difundida dessa fase do autor.

No que se pode começar, após essa pequena ressalva, com a referida obra, publicada em 1947 e que tem seu impulso nos apontamentos (feitos por cartas do filósofo francês Jean Beaufret a Heidegger) sobre a situação da relação entre humanismo e o existencialismo na França. Na obra, Heidegger tece o seguinte comentário acerca de Marx: “Pelo fato de Marx, enquanto experimenta a alienação, atingir uma dimensão essencial da história, a visão marxista da história é superior a qualquer outro tipo de historiografia” (Heidegger, 2005, p. 49).

A passagem é de interesse na medida em que remete à questão da alienação e à própria história. No entanto, já na passagem, notam-se dificuldades. Heidegger coloca lado a lado Marx e a “visão marxista da história” remetendo Marx não a uma visão autêntica da história, mas a uma “historiografia” a qual, para Heidegger, liga-se à “ciência” de parâmetros técnicos e manipulatórios. Veja: em Heidegger, a crítica à ciência moderna, à tecnologia e à historiografia é amparada na crítica a um tipo de pensamento que seria calculista e que, para o pensador, não chega àquilo o verdadeiro pensar deve chegar, ao próprio ser; assim

O pensamento que calcula corre de oportunidade em oportunidade. O pensamento que calcula nunca pára, nunca chega a meditar. O pensamento que calcula não é um pensamento que medita, não é um pensamento que reflete sobre o sentido que reina em tudo o que existe. (Heidegger, 2001, p. 13)

Na abordagem do autor, o pensamento de Marx sobre a história seria superior às demais “historiografias”, mas permaneceria preso a um raciocinar que é calculista à medida que se pretende uma ciência e também quando o pensamento de Marx, na visão de Heidegger, não é caracterizado pela serenidade do meditar, mas pelo apelo à práxis, como será explanado posteriormente. Para o autor da *Carta sobre o Humanismo*, o marxismo não caminhou para uma compreensão ontológica amparada pela noção de ser, continuando em meio à “manipulação dos entes” – sendo, pois, ligado àquilo que caracteriza a “metafísica” na visão heideggeriana, o entendimento do ser enquanto o conjunto de entes e a supressão da distinção entre o ser e os entes². Assim, embora o marxismo tenha proporcionado uma visão da história “superior a qualquer outro tipo de historiografia”, trata-se de uma iniciativa em que “na base dos elementos “historiográficos” são construídos “balanços”, são concedidas “taxações”, “cotas” de participação e “custos” são calculados os quais o “homem” necessita cobrar ao longo da história” (Heidegger, 2008, p. 86). No que se percebe que essa crítica ao calculismo do pensamento moderno, que Heidegger advoga com recurso à crítica da “metafísica”, é aplicada pelo autor ao marxismo que, assim, encontrar-se-ia amparado na “manipulação planetária” que tem sua origem nesse pensar calculista cujas consequências estariam presentes no pós-Segunda

1 Essa análise sequer poderia deixar de considerar os escritos de Heidegger anteriores a *O ser e o tempo*, em que a influência neokantiana ainda é muito presente. Assim, em rigor, poder-se-ia mesmo falar em três fases de Heidegger, opção essa que não é adotada no presente texto por não ser essencial ao desenvolvimento da temática central ao escrito e por ser uma opção razoavelmente pouco difundida, embora adotada por importantes teóricos como Gianni Vattimo.

2 Veja-se Heidegger sobre a questão: “A Metafísica representa realmente o ente em seu ser e pensa assim o ser do ente. Mas ela não pensa a diferença entre ambos. A Metafísica não levanta a questão da verdade do ser-ele-mesmo. Por isso ela jamais questiona o modo como a essência do homem pertence à verdade do ser.” (Heidegger, 2005, p. 23)

Guerra que, para Heidegger, é marcado principalmente pelo desenvolvimento da ciência (vista pelo autor como algo pejorativo) e por aquilo que acredita ser a consequência disso, a tecnologia nuclear e a bomba atômica. Nota-se também nesse ponto que, da crítica ao pensamento que tem o ser como o conjunto dos entes, Heidegger chega à crítica da tecnologia atômica e de suas consequências, método esse que será tratado posteriormente com referência à questão da atividade humana automediada. A passagem em que o autor se refere a Marx, pois, só pode ser compreendida se se tiverem em conta aspectos que ligam, ao mesmo tempo em que distanciam, Heidegger ao marxismo, o que deve ser feito por meio das afinidades temáticas existentes entre os autores escolhidos nesse texto, Heidegger e Lukács.

No que mais um ponto aparece na passagem: a questão da alienação, a qual estaria calcada no “esquecimento do ser”, no “esquecimento da verdade do ser, em favor da agressão do ente impensado em sua essência” (Heidegger, 2005, p. 36), para que se use a explicação que o próprio autor dá ao termo. Por conseguinte, a tematização do pensamento moderno (e da modernidade) como aquele em que há o domínio do ente, da “agressão do ente”, pode ser ligada à sua noção de inautenticidade, a qual se conecta à alienação, que, por seu turno, é vista pelo autor como a perda do homem de si, como sua imersão em meio à técnica e ao cotidiano moderno – no que há de se explicitar: o posicionamento de Heidegger – ao colocar o marxismo em meio à técnica e ao cálculo – se dá na medida em que, quando diz que Marx atinge uma dimensão essencial da história “enquanto experimenta a alienação”, há um confronto com o autor de *O capital*, quem, para Heidegger, ficaria preso na dimensão que experimenta ao não ser capaz de remeter para além dos entes e de chegar ao próprio ser, como se explicará melhor posteriormente. Por trás desta compreensão heideggeriana da história, que também será explicitada depois, coloca-se a questão da alienação, ligada a um confronto com o marxismo, sendo sua abordagem dada sobre a “metafísica”, a técnica e a atuação essenciais para a elucidação das duas posições que se pretende tratar no texto, a do segundo Heidegger e aquela do Lukács da *Ontologia*.

O comentário de Heidegger sobre Marx é dúbio. Ao mesmo tempo em que o pensador reconhece méritos na tradição marxista, vê essa ligada ao que mais combate – Marx “experimenta” a alienação, o que não é o mesmo que conseguir tratar dela da maneira correta, podendo ocorrer mesmo o oposto. Nesse sentido, os termos usados pelo pensador alemão para desqualificar o marxismo não são fortuitos, remetendo significativamente à sua crítica da manipulação e da técnica modernas. Problemática essa que não pode deixar de levar a questões muito caras à tradição marxista, como a relação entre a alienação e o desenvolvimento das relações modernas de produção. No que se deve perceber também que questões tratadas pelo marxismo, sem dúvida, estão presentes em Heidegger. A passagem citada sobre a historiografia, por exemplo, ampara-se numa crítica a certa forma de racionalidade formal e calculista em que há uma visão parcelar, a qual é incapaz de remeter para além de si mesma e tem como pressuposto a separação estanque entre o sujeito do conhecimento e o objeto. E a questão foi tratada com maestria por Lukács em *História e consciência de classe* remetendo à totalidade. Heidegger, porém, remete ao “Ser” em seu tratamento da questão. E Lucien Goldmann é esclarecedor nesse ponto, embora possa exagerar na semelhança entre os dois autores no tratamento da problemática: “a consequência disso é que, para expressar suas ideias afins e por vezes quase idênticas, Lukács fala de totalidade quando Heidegger emprega a palavra ser; de “homem” quando Heidegger cria o termo “*Dasein*” (existência); de “práxis”, onde Heidegger diz “*Zuhandenehit*” (aproximadamente “manipulação”) (Goldmann, 1973, p. 57)³. Assim, mesmo que o apontamento de Goldmann diga respeito às obras dos autores as quais estes mesmos julgam superadas, resta que há uma inegável afinidade nas questões tratadas por Heidegger e por Lukács já em suas obras de juventude. E não só: se Heidegger reconhece méritos ao marxismo, há de se convir que a polêmica dirigida ao pensamento marxista seja tida como essencial ao pensador. Essa oposição do autor, pois, se explicita conforme a oposição ao marxismo, que se dá quando Heidegger trata de questões afins ao pensamento marxista, torna-se mais importante no pensador alemão. Ao opor ser e ente, história e historiografia, o autor de *Carta sobre o humanismo* marca posições, opondo-se àquilo que vê como a “visão marxista da história”, expressão que pode ser vista como uma crítica, já que não deixa de remeter à problemática das “visões de mundo” (*Weltanschauung*), em que uma abordagem principalmente epistemológica (muito criticada pelo filósofo alemão) está presente. Por conseguinte, o comentário de Heidegger acerca de Marx traz questões essenciais ao posicionamento do autor da *Carta sobre o humanismo*, posicionamentos esses que serão vistos em oposição a Lukács.

E a polêmica, como se pretende demonstrar, passa pelas questões da história, da alienação e da práxis, sendo a alienação, juntamente com a reificação, muito presente tanto em Lukács quanto em Heidegger; como bem ressaltou Tertulian, “é inútil insistir na presença marcante, nos escritos de Heidegger e de Lukács, dos conceitos

3 “La consecuencia de ello es que, para expresar ideas afines y a veces casi idénticas, Lukács habla de totalidad, donde Heidegger emplea la palabra ser; de ‘hombre’, donde Heidegger crea el término ‘*Dasein*’ (existencia); de ‘práxis’, donde Heidegger dice ‘*Zuhandenehit*’ (aproximadamente: ‘manipulidad’)”.

de alienação de e de reificação” (Tertulian, 2009, p. 27)⁴. E esse será o tom dado na polêmica entre o segundo Heidegger e o Lukács da *Ontologia*. Porém, a proximidade temática entre certas concepções de Heidegger e de Lukács continua ainda em outro aspecto. Lucien Goldmann e Nicolas Tertulian estabeleceram uma ligação entre a mais famosa obra de Heidegger, *O ser e o tempo*, e a mais famosa obra de Lukács, *História e consciência de classe*. A questão não pode ser tratada aqui, já que se pretende tratar justamente dos pensadores que já renegaram parte substancial de suas primeiras obras, porém, Lukács, em seu famoso prefácio à obra *História e consciência de classe*, tece uma afirmação importante para a questão ora debatida. Após fazer referência ao debate em torno de seu livro de juventude, menciona um grande mérito do livro:

Trata-se do problema da alienação, que, pela primeira vez desde Marx, foi tratado como questão central da crítica revolucionária do capitalismo e cujas raízes histórico-teóricas e metodológicas remetem à dialética de Hegel. Naturalmente, o problema pairava no ar. Alguns anos mais tarde, desloca-se para o centro das discussões filosóficas com *O ser e o tempo* de Heidegger, mantendo essa posição ainda hoje, sobretudo em consequência da influência exercida por Sartre, assim como por seus discípulos e oponentes. Podemos renunciar, portanto, à questão filológica levantada principalmente por Lucien Goldmann ao identificar em algumas passagens da obra de Heidegger uma réplica ao meu livro, ainda que este não seja mencionado. (Lukács, 2003, p. 23)

Aparece a questão da alienação, entendida em *História e consciência de classe* por meio do cálculo e da reificação, temas recorrentes também no segundo Heidegger. Assim, embora o pensador húngaro não tenha atribuído relevância a sua eventual influência exercida sobre o pensador alemão, reconhece a clara afinidade temática entre sua obra e a de Heidegger. Não somente: reconhece também a atualidade (o texto é de 1967) da questão. O que faz com que um acerto de contas com Heidegger tenha importância não meramente acadêmica. Se Heidegger trata de questões analisadas pela tradição marxista, Lukács igualmente rebaterá as idéias do autor da “ontologia fundamental” e da crítica ao “humanismo”, sendo que, como apontou Tertulian, “nenhum outro filósofo contemporâneo lhe suscitou um interesse compatível – um interesse crítico, certamente – como se um jogo sutil de afinidades e repulsão o unisse ao seu pensamento” (Tertulian, 1996, p. 82). Ambos os autores tratados aqui rejeitam tanto o idealismo abstrato como o materialismo vulgar, presos a pólos igualmente unilaterais, também à medida que, como já mencionou o jovem Lukács, neles “a consciência reificada deve permanecer prisioneira na mesma mediada e igualmente sem esperança, nos extremos do empirismo grosseiro e do utopismo abstrato” (Lukács, 2003, p. 184). A temática é comum, certamente – embora a questão ganhe entornos e posições importantes como será mostrado posteriormente. Nicolas Tertulian chega mesmo a ver uma relação ainda mais íntima entre ambos os pensadores, afirmando sobre a *Estética* de Lukács: “se poderia também ler essa obra, juntamente com o seu fundamento, a *Ontologia do ser social*, como a contrapartida lukacsiana ao livro de Heidegger, *O ser e o tempo*” (Tertulian, 2007, p. 238). Há, assim, questionamentos sobre uma relação íntima entre o pensamento de Lukács e Heidegger, o que dá ensejo a uma leitura feita por meio da afinidade temática entre ambos, ou seja, por seu tratamento dispensado às questões da alienação, da reificação e da história, as quais aparecem de maneira explícita na passagem em que Heidegger liga o marxismo à “historiografia”.

Duas distintas ontologias e a razão: os universais, a história e a práxis

Tanto a abordagem lukacsiana como a heideggeriana pretendem críticas contundentes às filosofias progressistas e ao idealismo filosófico em particular. No que se deve primeiramente verificar as posições de ambos quanto ao caráter do diálogo que estabelecem com as vertentes mencionadas, para depois se averiguar a maneira com que a crítica é realizada efetivamente, principalmente tendo em conta a filosofia clássica alemã.

Novamente, há posições concomitantes às aproximações. Segundo a feliz expressão de Tertulian, há “um jogo sutil de afinidades e repulsão”: enquanto Lukács dialoga com a filosofia clássica alemã de maneira a tratar das contradições dessa em meio às relações sociais do capitalismo, Heidegger refere-se também à filosofia clássica alemã, principalmente a Kant e a Hegel (nesse ponto, adota o mesmo procedimento que Lukács), mas de maneira distinta. Sem tratar do desenvolvimento do capitalismo e de sua influência na obra dos autores mencionados, o autor da *Carta sobre o humanismo* é oposto ao marxista húngaro. E Heidegger também pretende uma ruptura com a filosofia clássica alemã, como Lukács – mas essa ruptura deveria passar principalmente pelos gregos, em especial pelos filósofos pré-socráticos, e deveria ser oposta a quaisquer impulsos dialéticos no sentido da superação da filosofia clássica. Lukács, por seu turno, enfoca justamente a superação dialética, a qual seria realizada no marxismo

4 “(...) il est inutile d’insister sur la forte présence commune, dans les écrits de Heidegger et de Lukács, des concepts d’aliénation ou de réification”.

no seio da modernidade capitalista – se o filósofo alemão busca as origens intelectuais de sua época nos primeiros pensadores gregos, Lukács se volta à filosofia indissolúvel da sociedade capitalista, de maneira que enquanto Lukács dialoga durante toda a sua obra marxista com Kant e com Hegel visando romper tanto com o transcendentalismo de Kant quanto com o sujeito-objeto idêntico de Hegel, Heidegger primeiramente tem seu enfoque em Kant (publica *Kant e o problema da metafísica* em 1929, por exemplo) e só depois tem a filosofia de Hegel como detido objeto de estudo, tratando de Hegel justamente em sua fase referida no presente texto⁵. Pode-se mesmo dizer que a oposição de Heidegger a Hegel ganha importância nos anos que caracterizam a sua segunda fase – e isso é útil para a temática tratada no presente texto porque Heidegger não vê distinção essencial entre Hegel e Marx, colocando Marx (e Nietzsche) como aquele que inverteu a “metafísica absoluta” de Hegel, o que significaria, para o autor, permanecer preso nesta⁶. O que também deve ser ressaltado na medida em que as noções de história e de alienação são essenciais a Hegel e a Marx (embora de maneiras diferentes, evidentemente). Assim, há uma contraposição entre Lukács e Heidegger, contraposição que se torna mais forte quando Heidegger é explícito não só em sua rejeição da noção de história enquanto processo de desenvolvimento do homem em meio a relações sociais (noção que estaria ligada à “historiografia” mencionada anteriormente), mas quando se diz oposto à noção de superação (*Aufhebung*).

E a compreensão da questão tratada aqui remete aos objetivos com os quais são tratados Kant e Hegel nesse ponto.

De um lado, Lukács trava uma polêmica com a filosofia clássica alemã vendo essa em meio a uma sociedade em que as potencialidades humanas se desenvolvem de maneira sem igual ao mesmo tempo em que a personalidade do homem é aviltada – tratar-se-ia de uma filosofia que detém qualidades e vicissitudes da sociedade em que emerge, pois é remetida ontologicamente a essa e é efetiva; doutro, Heidegger, que vê no diálogo com as filosofias precedentes um embate em que se deve buscar pontos nodais que fariam parte do “descobrimento do ser” em meio ao “encobrimento” existente junto aos entes; para Heidegger, aqueles pontos que tivessem uma acepção errônea deveriam ser criticados e seria necessário remeter a um ponto anterior em que a acepção errônea ainda não estivesse presente na filosofia, no que seria central um diálogo com os pré-socráticos. E vale destacar um apontamento de Heidegger na questão do diálogo travado com as filosofias pretéritas:

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 (*Aufhebung*), mas o passo de volta. (Heidegger, 2006, p. 58)

A rejeição de Heidegger do *Aufhebung* hegeliano (apropriado criticamente por Marx e por Lukács) leva o autor de *Carta sobre o humanismo* a um desejo não só de acertar as contas com a filosofia clássica alemã, mas também a um embate com as origens mais remotas do “pensamento ocidental”, embora o “passo de volta” não signifique somente isso, como o autor alemão sempre destaca e como será tratado posteriormente⁷. Assim, ao criticar a filosofia clássica alemã, Lukács se depara com aquilo que considera o pensamento mais desenvolvido da filosofia e da época burguesa, enquanto Heidegger opõe-se a algo que considera parte de uma tradição mais ampla, que deveria ser tratada não pela superação dialética, mas pelo “passo de volta”. Adota, pois, um procedimento oposto não só ao de Hegel, mas também ao de Marx e ao de Lukács⁸. Assim, enquanto Lukács critica a filosofia pregressa tendo em conta o desenvolvimento histórico das relações sociais (principalmente as capitalistas) Heidegger se opõe à “tradição ocidental” como desenvolvida na modernidade, apropriando-se mais noções da filosofia antiga anteriores a Sócrates que da filosofia clássica alemã já que essa última teria por base uma concepção “metafísica”, em que o ser é entendido como o conjunto dos entes e como o mais abstrato, relegando o pensamento sobre o ser às “evidências” proclamadas nas distintas filosofias modernas; se Lukács trata principalmente da filosofia clássica alemã, associando-a ao desenvolvimento das contradições da sociedade civil-burguesa, Heidegger vê a filosofia moderna como uma filosofia “metafísica”, ou seja, como uma filosofia que não remete ao ser, mas que fica presa ao ente e vem a vê-lo de maneira manipulatória.

5 Os textos sobre Hegel podem ser encontrados em português e em espanhol. Um texto em que Heidegger trata largamente de Hegel é *O que é isso – a filosofia: identidade e diferença*, publicado em português. Já quanto aos textos em espanhol, podem ser encontrados pelos títulos: *A negatividade, uma confrontação com Hegel desde o plano da negatividade* e *A introdução à filosofia do espírito de Hegel*, sendo consultada para o presente texto a edição argentina, em que os dois textos são publicados juntamente, tendo o livro o nome de *Hegel*.

6 “A Metafísica absoluta faz parte – com suas inversões, através de Marx e Nietzsche...” (Heidegger, 2005, p. 42).

7 Heidegger refere-se à interpretação falsa de sua expressão, “a opinião de que o passo de volta consiste no retorno histórico aos primeiros pensadores da filosofia ocidental” (Heidegger, 2006, p. 61).

8 Veja-se Heidegger sobre a sua oposição a Hegel: “O passo de volta, como re-gresso representa o movimento contrário do passo para diante, como pro-gresso, de Hegel.” (Heidegger, 2006, p. 59)

Trata-se certamente de distintas críticas feitas à hipertrofia do sujeito cognoscente, o que é associado por Lukács ao “o primado ontológico da razão” e por Heidegger ao “esquecimento do ser”, já aludido anteriormente. No entanto, o método de ambos é oposto. Pode-se mesmo dizer que o marxista húngaro critica o capitalismo e a filosofia que emerge nesse, propondo uma nova filosofia a qual deve acompanhar a superação do próprio capital; Heidegger, por outro lado, não remete ao desenvolvimento unitário do capitalismo em que das contradições pode surgir uma superação – antes, o autor busca o conteúdo positivo de sua concepção na experiência da antiguidade e dos pré-socráticos.

Diante dessa oposição, devem ser vistas as críticas de ambos aos universais e à noção de razão como desenvolvida na época. Lukács busca uma superação dialética das próprias formas de ser, das determinações de existência, quando Heidegger tem em mente restabelecer o solo originário ao pensamento ocidental, que estaria passando por uma crise sem igual. Assim, os termos da filosofia da época (burguesa e também em crise, para Lukács) seriam essencialmente epistemológicos, relegando questões ontológicas; partindo de um sujeito pretensamente colocado acima da objetividade e das relações sociais concretas, formar-se-ia um dualismo em que de um lado estaria a matéria, de outro o espírito: haveria, pois, uma cisão em que o sujeito visa captar o objeto pela representação, dominando-o unilateralmente. E, sendo esse procedimento amparado pela noção de adequação encarada por meio de modelos *a priori*, aos quais a objetividade deveria curvar-se, caberia ao pensamento, por meio de modelos e de pressupostos, dominar o objeto (para Heidegger, o ente) controlá-lo – embora, é preciso dizer, a noção de representação, em si, não é errôneo para Lukács, que trata da questão por meio da noção de reificação⁹. No que é certo que as abordagens de Lukács e de Heidegger são distintas: Lukács, por exemplo, embora perceba a consciência e a realidade exterior como indissociáveis, vê ambas como distintas, sempre enfatizando a existência do mundo independentemente do sujeito. O que se liga intimamente ao posicionamento materialista do autor húngaro, amparado por Marx quando diz que “ser e pensar são, portanto, certamente, *diferentes*, mas [estão] ao mesmo tempo em *unidade* mútua” (Marx, 2004, p. 108). Heidegger, por seu turno, fala do “falso problema da realidade exterior”. Pode-se apontar um terreno comum: a crítica à atividade cognitiva amparada por um sujeito concebido epistemologicamente e visto mais ou menos dissociados das relações concretas. Terreno esse que é trabalhado de maneira a se desenvolver em meio a “afinidades e repulsões”, que foram elencadas acima na medida em que a posição materialista de Lukács é destacada e a ligação estabelecida por Heidegger entre representação, dominação e a verdade como adequação é enfatizada¹⁰. Para o autor alemão as noções da filosofia clássica alemã, bem como as noções de sujeito, de objeto, de representação e de realidade exterior seriam problemáticas, devendo-se, por meio do passo de volta, defender um apartar-se daquilo que se apresenta imediatamente e reivindicar um questionar sobre o próprio ser, dialogar com uma filosofia anterior, a grega, em que as questões essenciais apareceriam de maneira menos mediada pela razão moderna e pelas circunstâncias modernas.

Nessa tônica, as diferenças dos autores se explicitam.

Por ora, as diferentes posições podem ser vistas por suas distintas críticas à noção de razão e pelo tratamento que dão aos universais. O que, pelo que se colocou acima, não pode ser somente um exercício de comparação entre autores tratando exatamente das mesmas questões – trata-se, antes, de uma análise em que a afinidade aparece justamente no tratamento diferenciado, amparado, já metodologicamente, de maneira diversa – e mesmo oposta. Assim, enquanto Heidegger trata de duas acepções dadas à *ratione* já no início da filosofia, Lukács trata da autonomização dos universais, tendo em mente a questão da mediação, a modernidade e as relações sociais capitalistas. E, como se pretende demonstrar, também no plano do conteúdo, há uma aproximação entre os dois autores, que, como vem acontecendo até o momento, também será uma separação e uma relação em que também está presente aquele jogo sutil mencionado por Tertulian.

Primeiramente Heidegger. Aponta o pensador não ser o termo “razão” algo fácil de compreender. Discutindo a afirmação de Cícero segundo a qual “*Nihil est sine ratione*”, traduzida pelo autor da *Carta sobre o humanismo* como “nada é sem fundamento”, o filósofo indica haver uma dupla acepção pela qual o termo *ratione* foi visto: de um lado, viu-se esse termo como “fundamento”, doutro, como “razão”, havendo, para Heidegger, duas abordagens – na primeira delas:

Ratio significa conta. Quando nós contamos, representamos aquilo que, com o qual e sobre o qual numa coisa contada, se deve manter em vista. Aquilo assim contado e computado dá a razão daquilo que é consequência

9 “É preciso usar o termo representação com a necessária cautela, uma vez que, depois de formado, o mundo conceitual retroage sobre a observação e sobre a representação.” (Lukács, 1981a, p. 31). Por outro lado, como indicou Dulce Critelli, para Heidegger, não há como tomar a representação como ligada a algo que não a metafísica: “Representação é a recriação do real na medida do cálculo da razão. O real é a reconstrução calculadora do real: re-representação do real. Em outras palavras, o real é a idéia do real” (Critelli, 2002, p. 86).

10 Contra a noção de adequação e de correção, Heidegger opõe o descobrimento e o encobrimento, ressaltando que “a verdade no sentido de ‘correção’ não é da mesma essência que a verdade entendida como ‘descobrimento’” (Heidegger, 2008, p. 47).

de uma coisa, do que está nela como aquilo que dela é determinante. Na razão manifesta-se aquilo onde reside o motivo de uma coisa ser como ela é. (Heidegger, 2000, p. 146)

Já na segunda acepção:

O princípio do fundamento na segunda tonalidade não é um princípio pensado metafisicamente, mas um princípio histórico-ontológico. (...) Histórico-ontologicamente, inicialmente, ser e fundamento “são” o mesmo, e assim permanecem também, mas numa pertença recíproca, que se ramifica numa diferença historicamente transformável.

Ao seguirmos a segunda tonalidade, já não pensamos mais o ser a partir do ente, senão que o pensamos como ser, isto é, como fundamento, isto é, não como ratio, não como causa primordial, não como fundamento racional, mas como um deixar existir concretamente. (Heidegger, 2000, p. 160)

Na primeira acepção a *ratione* é entendida como *ratio* havendo uma correlação entre o pensar e o contar, e o cálculo e o raciocinar – Heidegger, pois, vê a razão moderna principalmente por esse prisma, considerado “metafísico” nos termos expostos anteriormente, o que, caso se tenha em conta o papel da noção de razão na modernidade, pode ser considerado um tanto quanto redutor, mas decorre do método de Heidegger, o qual ao invés de realizar uma crítica imanente à sociedade capitalista moderna, como Lukács, busca a experiência dos antigos para depois transpô-la à modernidade. Continuando: nessa acepção criticada pelo filósofo alemão seria preciso representar corretamente os entes verificando a adequação deles em relação a algum modelo, de maneira que ter em conta um parâmetro racional, por si só, já indicaria a filiação ao cálculo, à proporção, e à manipulação – trata-se, pois, dos mesmos elementos presentes em sua afirmação citada anteriormente sobre Marx e a “historiografia”, é bom que se note. Para Heidegger, na “metafísica” (que teria seu “destino” na alienação) “a essência da verdade como *veritas* e *rectitudo*, passa para a *ratio* do homem (...) transformando-se no autoajustar-se calculativo da *ratio*” (Heidegger, 2008, p. 79). Portanto, o pensamento tornar-se-ia um instrumento apartado alheio e ligado à “manipulação dos entes”, o que, tendo em conta a crítica à noção de racionalidade moderna, não pode deixar de remeter à crítica lukacsiana da reificação, embora a tonalidade dada por Heidegger à questão seja distinta, e mesmo oposta. Para o autor alemão, a “manipulação dos entes” decorreria de um procedimento pelo qual a origem (do ente e não do ser) é vista por meio de uma causalidade operacionalizada: a razão de alguma coisa estaria no procedimento pelo qual ela passou em meio ao raciocinar reificado, o que já denota que a ontologia heideggeriana, por meio dessa crítica, não poderia recorrer a uma análise em que as relações de causalidade tornam-se independentes do homem e dão margem a uma análise onto-genética que considera a dialética entre a teleologia e a causalidade nos moldes da ontologia lukacsiana; não poderia Heidegger, assim, remeter o pensamento ontologicamente a uma realidade histórico-social que é feita pelo homem em situações legadas. Portanto, a crítica da filosofia progressiva, em Heidegger, não só atinge a hipertrofia do sujeito cognoscente: ela rechaça a própria noção de razão enquanto relação causal de “se isso, então...”, o que faz com que a valorização da história apareça no autor alemão enquanto nega a perspectiva em que a pesquisa historiográfica e de gênese de relações concretas sejam autênticas. Para que se use a dicção anteriormente mencionada, Heidegger é contrário à “historiografia”, que caracterizaria, dentre outros, Marx.

É lícito comentar, portanto: a acepção criticada por Heidegger foi atribuída anteriormente também a Marx e ao marxismo, que, também sob esta perspectiva, encontrar-se-iam presos à “metafísica”, entendida como o “esquecimento do ser” ligado à “manipulação dos entes”. Desta maneira, a questão da história também é contornada – Heidegger vem mesmo a negar a validade do pensar por meio dos nexos “se... então”, de tal feita que as cadeias causais pelas quais se desenvolvem os complexos sociais vêm a ser deixadas de lado pois são enquadradas em um pensar julgado autêntico pelo pensador, o que se torna mais claro ao se verificar a outra tonalidade dada ao princípio pelo autor.

A posição advogada por Heidegger seria oposta àquela criticada. A *ratione* não deveria ser compreendida como *ratio*, conta, razão, mas sim como fundamento, como aquilo que transcende a “manipulação dos entes” e remete ao próprio ser, que, para o autor, não pode ser pensado “metafisicamente”, mas “Histórico-ontologicamente”. É claro a Heidegger que a tonalidade que prevalece na modernidade é a que critica e que tem na “metafísica” a sua verdade. O raciocinar por relações de meios e fins, com o auxílio do cálculo e das proporções seria nefasto – tratar-se-ia de uma concepção já calcada na técnica, uma concepção que teria seu cume na ciência moderna, que é vista sempre com tons pessimistas, pois, para ele, a ciência “é sempre um assalto técnico ao ente e uma intervenção tendo em vista uma “orientação” ativa, “produtiva”, operosa e comercial (Heidegger, 2008, p. 17). Perder-se-ia um pensar autêntico na medida em que a razão seria niveladora, podendo ser tomada também no sentido de proporção; um pensamento baseado em tais premissas colocaria as coisas em séries quantificáveis como se pudessem ser subsumidas nas mesmas categorias, concebidas por um sujeito cognoscente. Assim, não só seria o ser relegado

por este pensar; haveria uma tirania do pensamento calculante sobre as coisas. Percebe-se, pois, que a crítica heideggeriana à razão alude inclusive a ligação entre a esfera da circulação das mercadorias e a reificação ao tratar do cálculo, por exemplo. Porém, isso se dá à medida que se trataria de uma forma moderna de pensar, que não estaria baseada na própria circulação mercantil assentada sobre a produção capitalista, como ocorre em Lukács, mas sobre uma tonalidade dada à noção de *ratione*, uma tonalidade “metafísica”. Nisso, o pensador alemão também é oposto ao pensador húngaro: enquanto Heidegger vê na preponderância de uma tonalidade dada à *ratione* na modernidade algo que levaria à reificação, Lukács vê a alienação e a reificação historicamente determinadas no capitalismo como aquilo que está no âmago do raciocínio calculista que prepondera na modernidade por meio do fetichismo da mercadoria.

Percebe-se que a crítica de Heidegger ao que denomina “pensamento metafísico”¹¹ o leva de maneira imediata a uma crítica contundente à própria modernidade. Ao remeter somente ao mundo dos entes, a primeira tonalidade dada ao princípio do fundamento estaria ligada à técnica e à manipulação modernas, sendo necessário que a autenticidade de um pensamento baseado em um “princípio histórico-ontológico” se opusesse a esse tratamento. Ao contrário da instrumentalização do pensar, da prioridade do cálculo e da manipulação, a segunda acepção, defendida por Heidegger, não imporá um modelo concebido idealisticamente ao ser; por conseguinte, sequer seria ilícito dissociar o ser do fundamento – ser e fundamento seriam o mesmo (note-se que Lukács concordaria que ser e fundamento não podem ser dissociados – embora entenda por fundamento e por ser algo distinto de Heidegger – porém, não concordaria que são “o mesmo”, o que somente poderia ser concluído com a negligência de mediações, que, para Lukács, são concretas e sociais). Percebe-se que a sustentação dos entes remeteria para além deles, para algo em verdade, transcendente (algo que Heidegger certamente negaria, mas que está presente em seu posicionamento que separa radicalmente o ser e os entes), o que somente seria possível rechaçando o pensar sobre a gênese e a razão da objetividade que se apresenta no cotidiano: para o teórico alemão, “o fundamento é aquilo, sobre o qual se apóia tudo o que para todos os entes existe como sustentado” (Heidegger, 2000, p. 181). Assim, ao criticar a positividade (justamente o ponto que Lukács vê no jovem Hegel relacionado à alienação) Heidegger remete ao fundamento, mas não especifica, pois ao dizer que o fundamento trata do apoio de tudo e do sustentar, o pensador dá uma noção tautológica e não trata das mediações existentes entre as distintas relações que permeiam os entes. O autor alemão, assim, acaba deixando subjacente a toda a sua crítica apresentada em sua segunda fase ao sujeito cognoscente uma noção de fundamento que nada mais diz além de que o fundamento remete ao ser e não aos entes, o que não decorre senão daquilo postulado por Heidegger desde início de sua crítica.

Ao contrário do conhecimento dialético em que há o desenvolvimento que vai do abstrato ao concreto por meio de contradições concretas e históricas, o método heideggeriano postula verdades que remetem para além dos próprios entes, e, partindo dessas verdades fundamentais, estabelece suas posições, de maneira que o papel da atividade humana automediada, que tem seu modelo, sua protoforma, no trabalho, é deixado de lado em favor de um “deixar existir concretamente” mencionado pelo autor na passagem. O que leva a concluir que o mútuo e progressivo processo de transformação do sujeito e da objetividade é ligado pelo autor da *Carta sobre o humanismo* inevitavelmente à técnica e à “manipulação dos entes”, que seriam ligados pelo autor a sua noção de “metafísica”. No segundo Heidegger, assim, não parece haver espaço para a atuação humana autêntica, ao contrário do que ocorre, é verdade que com consequências desastrosas, no Heidegger da década de 30¹². Agora, nessa acepção defendida, o pensamento deixa o ser se revelar – há uma tentativa de remeter o pensamento à concretude (que Lukács acredita ser uma pseudoconcretude), buscando o próprio ser em sua historicidade – que não pode relacionar-se às causas e à historiografia, mas que deve ser pensada “histórico-ontologicamente” – por meio de uma atitude serena de “um deixar existir concretamente”. No que se deve perceber algo essencial: quando Heidegger fala de um “princípio histórico-ontológico”, não há qualquer similitude com Lukács. Ocorre antes o oposto. Heidegger, ao se opor ao pensar por relações de meios e fins (que em Lukács se relacionam concretamente por meio do trabalho e pelas categorias da teleologia e da causalidade), opõe-se também à dialética em que o homem faz sua própria história em condições que não são de sua escolha – para o autor alemão, a própria noção

11 Veja-se como o autor delimita a questão na história da filosofia: “todo o pensar do ocidente, de Platão a 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, p.79).

12 A busca dessa atuação autêntica é associada ao “realismo heróico” presente no primeiro Heidegger. Como já ressaltado, essa posição, juntamente com ao seu apoio ao nazismo, são rechaçadas pelo autor em sua segunda fase. Para ilustrar a posição de Heidegger na época, vale mencionar uma carta a Herbert Marcuse em que se refere ao controvertido fato de ter aceitado a posição de reitor em 1933 da seguinte maneira: “Eu esperava do nacional socialismo uma reconciliação dos antagonismos sociais e a salvação do *Dasein* ocidental dos perigos do comunismo” (Heidegger, 1998, p. 354).

de se “fazer a história” já estaria balizada pela dominação dos entes¹³. Sua posição, pois, deve ser oposta. Ao negar a possibilidade de uma práxis transformadora autêntica, o “princípio histórico-ontológico” não pode se relacionar às relações sociais contraditórias que dão a tonalidade da história em Lukács: a valorização deste “princípio”, antes, diz respeito à oposição à práxis transformadora, o que é traduzido pelo pensador pela atitude de “serenidade” com os entes, pela noção de “pastor do ser” e pela necessidade de um “deixar existir concretamente”. De maneira que, na acepção do princípio do fundamento advogada pelo autor, não se trataria nunca de um “fundamento racional” a partir do qual se percebe os nexos causais existentes na própria materialidade; tratar-se-ia, sim, dos diversos modos de ser que se revelam em um movimento de encobrimento e descobrimento que compõe aquilo chamado pelo autor de “transformação da essência da verdade”, a qual, para o autor, não é outra coisa que a história. Assim, ao invés da práxis transformadora, há um apelo a um modo de ser autêntico, passivo, de tal feita que a verdadeira compreensão do ser se daria na medida em que “o Descobrimento é conseguido do encobrimento, em luta com ele” (Heidegger, 2008, p. 35) – trata-se sempre de um “descobrir” e não de um transformar, um revolucionar, no que, novamente, Heidegger se opõe a Lukács.

A questão merece cuidado. Para Heidegger, o descobrimento e o encobrimento não são algo que é conseguido pelo sujeito em um processo em que ao atuar sobre a realidade, com uma prévia ideação, há uma atividade retroativa do reflexo da realidade, de maneira que a objetividade e a subjetividade têm uma determinação ontoprática. Isso seria impossível para o autor que nega a distinção entre sujeito e objeto – o *Dasein* do Heidegger da segunda fase é entendido como ser-no-mundo de maneira que a oposição entre a objetividade e a subjetividade faz, para o autor, parte de um raciocinar que se prende ao ente, de um raciocinar “metafísico”. Assim, a posição do homem como ser-no-mundo tem como corolário a negação da progressiva dialética entre objetividade e subjetividade. Como consequência, o descobrimento e o encobrimento não seriam algo conseguido no atuar concreto e transformador (que vem a ser relegado à inautenticidade) seriam eles constitutivos da própria existência do ser; o descobrimento, nesse sentido, seria um revelar que se manifesta quando há uma abertura em meio à alienação que penetra na compreensão do mundo como o conjunto de entes, o que seria conseguido com uma postura serena em que o pensar “metafísico” é deixado de lado e se pode chegar ao próprio ser. Seria necessário, portanto, estar aberto para as questões, para as perguntas que compõe a “essência da verdade”, sendo essas questões aquelas que levariam à possibilidade de se pensar o ser¹⁴. Assim, em Heidegger, é errado dizer que o ser se transforma e que é conflitante ou contraditório – o princípio histórico-ontológico defendido pelo autor tem sentido oposto, mesmo que o pensador trate da “luta” com o encobrimento, já que “a essência conflitante da verdade para nós, e para o pensar ocidental, já é há longo tempo estranha. A “verdade” vale, ao contrário, como o que está para além de toda a luta e por isso deve permanecer não-conflitante.” (Heidegger, 2008, p. 36) Assim, o pensamento de Heidegger, novamente é oposto ao de Lukács, para quem, ao contrário, “o ser é um processo do tipo histórico” (Lukács, 1969, p. 19). As noções de encobrimento e de descobrimento, pois, ligadas à crítica heideggeriana da “manipulação dos entes” e a sua compreensão profundamente contrária à ciência também têm como pano de fundo uma noção anti-histórica de ser, a qual é indissociável de sua posição quanto à práxis transformadora. Se, em Lukács, as questões essenciais ao homem aparecem em meio à sua atividade automediada e em sociedade, Heidegger tem uma posição em que as questões e as corretas indagações também são importantes, mas são vistas por um “deixar existir concretamente” relacionado a uma atitude frente às questões que se apresentam no cotidiano que deve se amparar no “passo de volta”, que também tem como função se desgarrar da “alienação dos entes”, já que “se movimenta para fora da metafísica” (Heidegger, 2006, p. 60).

Em Heidegger, a verdade ou inverdade não têm como critério a práxis. Ocorre o oposto. O “deixar existir concretamente” tem como pressuposto a crítica à práxis transformadora, que Heidegger vem a nivelar, apressadamente e sem recurso a um estudo pormenorizado das mediações sociais, com o agir por meio da técnica moderna. Isso decorre de seu próprio método, aludido acima. Mas, certamente, é efetivo e remete ontologicamente à realidade na medida em que, desta maneira, quaisquer possibilidades de uma práxis transformadora alheia à manipulação são relegadas pelo autor. A atividade transformadora seria, assim como a ciência, uma “agressão”,

13 Note-se que a oposição entre as ontologias de Lukács e de Heidegger são marcantes nesse ponto. A questão da finalidade da ação humana (indissociável do trabalho, que tem por essencial o caráter mediador do último) e da sua relação com a objetividade sempre foi importante para Lukács não só na elaboração de sua teoria, mas também pelo papel que o autor atribui à questão no desenvolvimento de todo o pensamento filosófico da modernidade, principalmente naquele da filosofia clássica alemã. Veja-se, por exemplo, o comentário do autor húngaro acerca da questão em sua obra *O jovem Hegel*: “Não só desempenhou um papel decisivo em toda a história da filosofia clássica alemã, como também pertence a esses pontos em que Hegel, como disse Lenin, se converte em um precursor do materialismo histórico.” (Lukács, 1963, p. 335)

14 A professora da Faculdade de Direito da USP Jeannette Maman, em conversa com o autor do presente texto, chegou a sugerir que a tematização dada por Lukács ao homem como ser que responde a perguntas colocadas por ele mesmo tem também um caráter de diálogo com o Heidegger de *O ser e o tempo*. No entanto, a questão não pode ser tratada no presente texto, embora se tenha indicado a oposição existente entre o segundo Heidegger e Lukács no que toca o aparecimento das questões em meio à atividade automediada do homem.

um “assalto ao ente”, que decorreria de um pensar “metafísico”, sempre dominador. A oposição reflete a posição do autor sobre a história e sobre a práxis, e se desenvolve na medida em que, ao negar a centralidade da práxis, Heidegger nega a centralidade da atividade automediada e amparada pelo trabalho do homem. De tal feita, o atuar concretamente frente a condições objetivas, que muitas vezes se opõem ao que o homem tem em mente ao iniciar a atividade, é visto pelo pensador como uma condição em que o “assenhoramento”, a dominação, é propiciado. Por outro lado, a abertura serena em relação ao descobrimento, poderia propiciar um modo de ser autêntico, em que se abandona o “pensar metafísico” e a compreensão do ser tem lugar. A oposição é resumida por Heidegger da seguinte maneira: “o homem não é senhor do ente. O homem é o pastor do ser” (Heidegger, 2005, p. 51). Sua oposição à técnica e à “metafísica”, assim, é também uma oposição à modernidade e à práxis, que é relegada à inautenticidade de um mundo calcado na “manipulação dos entes”.

Assim, embora critique de seu modo as antinomias do pensamento burguês, essas vêm a se impor em seu pensamento de maneira patente, pois ao renegar a centralidade da atividade automediada do homem, mesmo que mudando radicalmente a linguagem, Heidegger permanece preso na atitude de passividade que não capta as contradições e os diferentes momentos presentes na própria realidade social. A crítica heideggeriana à filosofia progressista também não é feita de acordo com uma perspectiva que tem o ser e a consciência como indissociáveis, pois a própria noção de consciência é descartada pelo autor e é considerada como “metafísica”. O ser seria, antes, revelado que transformado, de tal feita que quaisquer tentativas racionais de apreensão das relações dos entes são ligadas pelo teórico à tentativa de se assenhorar desses, quando o homem deveria ser somente “pastor do ser”. Consequentemente, o fato de Heidegger nunca tratar de maneira direta das relações sociais que compõem a história está fortemente enraizado em seu pensamento o qual vem a se opor à atividade transformadora e permanece preso nas mesmas antinomias que critica, pois essas são inerentes à forma de sociabilidade desenvolvida pelo capital, que nunca é sequer tratada pelo autor.

No que há de se perceber que Heidegger muda a terminologia, trata de diferentes acepções dadas à *ratione* e se coloca como contrário à “manipulação dos entes” e ao desenvolvimento da tecnologia moderna, que o autor relaciona à “Era Atômica”. No entanto, aquilo que subjaz por trás da racionalidade calculista que tanto critica é deixado de lado, levando-o a uma posição em que, ao menos no horizonte próximo, para que se use um jargão muito comum hoje em dia, “não há alternativa” que possa superar (último termo esse que renega) a alienação que impera em sua época. O autor abdica também de certas problemáticas centrais em *O ser e o tempo*, de tal maneira que as esperanças de outrora são abandonadas e o homem moderno seria aquele que, após ser separado de seu solo originário, concebe a razão como *ratio* e manipula os entes em meio à práxis cotidiana (o marxismo estaria inserido no seio dessa tendência também). Nesse sentido, conceber o homem como racional, como um animal racional, seria errôneo não só porque retiraria o pensamento de seu solo, mas porque partiria de uma concepção segundo a qual a ênfase no caráter humano do homem tem como central o cálculo e o caráter técnico do pensamento. Assim, para Heidegger, “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, pp. 183-4) A crítica heideggeriana à “metafísica”, pois, chega à modernidade de maneira clara e que conflui com a tematização da reificação que se dá no capitalismo: “isso determina para o futuro como uma consequência da nova transformação da essência da verdade, o caráter tecnológico do moderno, isso é, da técnica da máquina” (Heidegger, 2008, p. 79) Note-se: a técnica moderna e a “metafísica” andariam lado a lado, e os universais que aparecem na modernidade desaguardariam justamente na manipulação moderna da “era atômica”; não há, pois, um processo dialético em que o desenvolvimento das potencialidades humanas não coincide necessariamente com o desenvolvimento da personalidade do homem – há uma transformação na “essência da verdade” o que, para Heidegger significa que o pensamento autêntico deve levar em conta essa transformação para que se coloque um “princípio histórico-ontológico” como base do pensamento. O histórico, assim, não é aquilo que pode ser superado – antes, é aquilo que revela o ser por meio da busca de questões que escapem do “pensar metafísico” e, assim, possam fazer parte da “essência da verdade”; a rememoração e o trazer para o presente dessas questões correspondem, em Heidegger, ao histórico. No que o cálculo e a técnica, amparados pelo “esquecimento do ser”, dariam a tônica da modernidade, que, assim, também é vista, com tons irracionistas. Seria a modernidade marcada, dentre outras coisas, pelo “materialismo” (a questão será tratada abaixo) – assim, para o filósofo alemão, seriam indissociáveis o materialismo (que, como será mostrado depois, relaciona-se ao trabalho e, em última análise ao próprio marxismo), a técnica e a manipulação. Sua crítica às abstrações que se apresentam na modernidade é também uma crítica ao “materialismo” da modernidade que teria grande apreço pelo raciocinar pela correlação entre meios e fins, o que, para o pensador, caracteriza um pensamento tecnológico¹⁵.

A polêmica de Heidegger acerca das duas acepções dadas ao princípio do fundamento, pois, tem o “deixar

15 Como restará claro depois, sua crítica à modernidade é também uma crítica à influência exercida pelo pensamento materialista, que o autor associa diretamente a Marx e que não pode deixar de remeter ao forte anticomunismo que marca Heidegger durante toda a sua obra.

existir concretamente” como central, tratando-se de uma crítica não só a toda concepção que tem a transformação da realidade pelo homem como essencial, mas também àquilo que subjaz por trás disso, o desenvolvimento das forças produtivas, que é visto de maneira um tanto quanto unilateral pelo autor, como se viu acima. Heidegger vê a alienação em meio a relações de produção alienadas, isso é claro. Porém, tanto por seu método como pela maneira como apresenta a questão, permanece preso a uma concepção irracionalista que tem o desenvolvimento da técnica como absolutamente maléfico – a técnica alienaria o homem de seu mundo e o colocaria como aquele que busca o “assenhoramento” e a dominação, a qual teria seu cume na concepção moderna de ciência. Se o Heidegger de *O ser e o tempo* tinha por essencial a “de-cisão”, o segundo Heidegger, ao negar o “agir técnico” junto com o progresso decisionismo, nega a possibilidade de uma práxis autêntica e permanece fortemente resignado. Trata-se um pensamento fortemente oposto à ciência, à técnica e à centralidade da atividade transformadora automediada, último ponto esse que tem como corolário necessário a forte oposição à dialética, cujo embate, como se viu, ganha importância crescente em Heidegger. No que Lukács, tendo em conta a negação da dialética, afirma: “toda filosofia antidialética, portanto, desprovida de compreensão verdadeira para a história, engana-se sobre a realidade ao fazer do presente uma ‘lei eterna’ ou uma ‘existência eterna’”. (Lukács, 1967, p. 55) Assim, aquilo que se mencionou sobre o autor da *Carta sobre o humanismo* é combatido fortemente pelo autor húngaro, como denota a passagem de Marx e de Lukács, embora compartilhem com Heidegger algumas temáticas e, mesmo havendo – novamente – afinidade e repulsão no tocante a Lukács, são opostos ao pensamento desse autor no essencial. Vejamos Marx:

O homem, por meio do trabalho alienado, não só produz a sua relação com o objeto e com o ato de produção como com homens estranhos e hostis, mas produz ainda a relação dos outros homens com sua produção e com o seu produto, e com relação a ele mesmo e outros homens. (Marx, 2001, p. 119)

Enquanto Heidegger vê na conceituação do homem como essencialmente racional justamente a preponderância da manipulação e da técnica, não é a técnica em si o problema para Lukács e para Marx, mas a relação social na qual ela está inserida: uma relação social reificada, que, entretanto, pressupõe o homem que se produz em meio a um processo automediado pelo trabalho. Nota-se que não entendem o mesmo por técnica, certamente; em Heidegger há um sentido mais abrangente – e isso faz com que o tratamento dado por ele passe por cima justamente daquilo que é central a Lukács e a Marx: a particularidade do capitalismo; enquanto em Heidegger a técnica é ligada à “metafísica” e ao domínio do ente, Marx e Lukács vêem a técnica em meio à sociedade que a permeia, possuindo ela uma função concreta nessa sociedade. A diferenciação ausente em Heidegger entre o trabalho produtor de valores de uso e o trabalho abstrato é ilustrativa, nesse sentido, sendo toda a atividade teleológica remetida pelo autor da *Carta sobre o humanismo* à “metafísica” e à “agressão do ente”, de maneira que a atividade laborativa que, em Lukács, tem como essencial o caráter de mediação entre o homem e a natureza, e que tem como momentos indissociáveis a teleologia e a causalidade, para Heidegger é, também, calcada no impulso de “assenhoramento”. Para Marx e para Lukács, a produção social calcada no trabalho abstrato não só produziria a manipulação imposta ao trabalhador ao ter que efetuar o trabalho em situações ordenadas pela acumulação capitalista; produziria a própria alienação do homem em relação ao homem, já que aquilo que é produzido pelo trabalhador lhe é estranho de maneira dúplice quando não tem acesso ao produto do trabalho e quando a classe social que usufrui desses produtos é a detentora dos meios de produção, a classe dominante. Assim, se em algum momento o *telos* da ação realizada pelo trabalho é alheia, isso se dá devido às mediações sociais que se impõem na sociedade civil-burguesa. Por conseguinte, há uma força alheia que impõe ao homem a sua atividade – o próprio *telos* da práxis social, assim, é, de certa maneira, estranho a quem a efetiva, mas a questão é abordada de maneira distinta daquela de Heidegger, tratando-se de uma situação em que a reprodução da totalidade da sociedade civil-burguesa se impõe, depois de colocada sobre seus próprios pés – porém, não se trata nunca de uma situação calcada em qualquer “lei eterna”; antes, existem relações sociais em que o caráter alheio da atividade humana não decorre de nenhum elemento transcendente, já que o capital não é uma relação do homem com uma coisa, mas uma relação estabelecida entre homens, mas mediada por coisas. Em meio à alienação capitalista, as próprias relações sociais parecem ter vida autônoma, e a universalidade do capital subsume os indivíduos que se apresentam como meras personificações de relações alienadas. Pela mediação do trabalho alienado, formar-se-ia, do ponto de vista de Lukács, a manipulação e a aparente naturalidade da formação histórica do capital. Ao contrário de Heidegger, portanto, a história social concreta aparece relacionada à ontologia. Heidegger parte de sua ontologia fundamental (inspirada na experiência grega) para criticar a modernidade; Lukács e Marx sequer separam suas concepções da emergência da contraditória modernidade capitalista. Ao se tratar da manipulação e da técnica, portanto, deve-se tratá-las em sua particularidade e especificidade, que são indissociáveis das relações sociais capitalistas.

Ao dar centralidade ao trabalho, a abordagem de Lukács é distinta no tratamento dado à filosofia precedente. A crítica de Lukács rompe o dualismo estabelecido entre a realidade exterior e o homem, afirmando a centralidade do trabalho na compreensão dessa relação ao mesmo tempo em que reafirma a existência de uma realidade objetiva independente da vontade humana. A representação, tendo isso em conta, não seria um reflexo fotográfico da realidade, de tal feita que, na própria práxis, há uma relação necessária e uma complementaridade entre o momento

de prévia ideação e o se deparar com a realidade exterior, tratando-se de um processo real e unitário em que a teleologia e a causalidade se entrelaçam pela mediação da própria práxis social. Assim, concebem-se as categorias como formas de ser, nas palavras de Marx, elas “são formas de ser, determinações de existência”¹⁶ (Marx, 1993, p. 106) de maneira que as categorias são reflexos da própria realidade em que a mediação entre a objetividade e a subjetividade não é senão aquela da própria atividade humana automediada. E a questão da universalidade se apresenta de maneira indissolúvel da questão, já que, como indica Lukács,

Marx considera a universalidade como uma abstração realizada pela própria realidade, e então – só então – ela se torna uma justa idéia, isto é, quando a ciência reflete adequadamente o desenvolvimento vital da realidade em seu movimento, em sua complexidade e em suas verdadeiras proporções (Lukács, 1968, p. 87).

A diferença quanto a Heidegger é marcante nesse ponto. Aqui, os universais não são fruto de um sujeito cognitivo, mas uma abstração razoável¹⁷ realizada pela própria realidade, de maneira que é mais que legítimo tratar dos universais que se apresentam na sociedade civil-burguesa, já que a ciência deveria captar as leis gerais do movimento da realidade estabelecendo o caráter de “justa idéia” a essa. Em oposição ao autor da *Carta sobre o humanismo*, portanto, Lukács dá créditos à ciência e propõe-se a realizar um trabalho científico. Ou seja, ao não descartar a noção de categoria, o marxista húngaro se dedica a justa apreensão desta e vê as categorias como determinações de existência. Por conseguinte, não só a apreensão correta das categorias é importante para a correção do pensamento – como a apreensão é uma apropriação ontoprática, a posição daquele que pretende compreender de maneira correta a realidade é essencial nessa tarefa a qual, para Lukács, também supõe e exige uma correta compreensão da história. A compreensão ontológica, que vê o universo categorial como reflexo da própria realidade em que – e pela qual – as abstrações são realizadas, percebe-se da indissociabilidade entre o sujeito e o objeto, a teleologia e a causalidade, a liberdade e a necessidade e rompe com a compreensão antinômica da realidade de maneira oposta a de Heidegger, pois as noções da filosofia clássica alemã (que não são senão aquelas legadas pelo próprio desenvolvimento histórico do capitalismo) são apropriadas criticamente por Lukács ao passo que o autor da *Carta sobre o humanismo*, com recurso ao “passo de volta” tenta abster-se não só da práxis transformadora, que não poderia escapar da inautenticidade da “manipulação dos entes”, como também da apropriação em relação à filosofia clássica alemã que, embora sempre tratada pelo autor, é muito mais vista como algo a se contrapor.

E nesse momento, deve-se passar à crítica de Lukács à autonomização dos universais, questão que é indissolúvel de uma compreensão incorreta sobre as categorias.

Para Lukács, já em Platão, haveria graves distorções, que teriam sido levadas ao absurdo pelas filosofias decadentes do imperialismo. Veja-se a questão da relação entre as categorias do universal, do particular e do singular:

O perigo da autonomização do universal, percebido por Aristóteles, e que, antes dele, assumira forma clara em Platão, se aprofunda na filosofia medieval com o realismo conceitual. Uma importante componente desse perigo, para o problema de que tratamos, é a não apreensão da singularidade, da particularidade e da universalidade como determinações da realidade, mesmo nas relações dialéticas de umas com as outras. Ao contrário, uma só dessas categorias passa a ser considerada como mais real em confronto com as outras, e até como a única real, a única objetiva, ao passo que às outras se reconhece somente uma importância subjetiva. (Lukács, 1968, p. 6)

Assim como Heidegger, portanto, Lukács percebe concepções errôneas já no tratamento dado pelos gregos na questão. No entanto, sempre a questão filosófica é uma questão histórica e as categorias são determinações concretas de existência. A questão tratada por Heidegger e Lukács é semelhante e diz respeito às categorias (termo que Heidegger rejeita, como já mencionado) entendidas como construtos mentais apartados e, também, tal dissociação daria origem ao dualismo entre o ser e o pensamento, gerando universais aparentemente autônomos. No entanto, as soluções de ambos, embora se embasem em ontologias, são opostas, como se percebe pelo colocado acima. Para se contrapor à suposta autonomia dos universais, e do pensamento em geral, o autor húngaro traz à tona sua compreensão segundo a qual as categorias são formas de ser inseridas na práxis social – ao ressaltar que o universal, o particular e o universal são determinações da própria realidade, Lukács tem isso em mente. Conceber essas determinações de maneira apartada seria incorrer no erro criticado, o qual dá privilégio a uma delas, vendo as outras de maneira subordinada, chegando a negar-lhes um estatuto ontológico. Dessa maneira, na posição criticada, traça-se o dualismo existente entre a objetividade e a subjetividade, dualismo manifesto de maneiras diversas na filosofia, mas presente na compreensão dada às categorias entendidas como construtos mentais concatenados de forma antinômica e logicizada. O que pressupõe uma separação estanque entre sujeito e objeto. Negligenciariam, as concepção antidialéticas, a importância da automediação do homem, da mediação

16 “(...) express forms of being, the characteristics of existence”.

17 A questão é profundamente estudada por J. Chasin (2009).

do trabalho, modelo, protoforma, da práxis social; no que Heidegger também é oposto a Lukács, como ressalta Tertulian, quando critica Heidegger “por ocultar o lugar central do trabalho na gênese da especificidade (...) do gênero humano” (Tertulian, 2009, p. 29)¹⁸. Enquanto Heidegger vê no trabalho um agir instrumental, Lukács vê nele o elemento mediador pelo qual é possível uma compreensão efetivamente ontológica.

Sem o recurso à categoria da mediação, o pensamento permaneceria preso a antinomias que se apresentam mais ou menos de maneira arbitrária, como será demonstrado melhor abaixo quando se verificar as posições de Lukács e de Heidegger na questão do público e do privado. Esse aprisionamento decorreria do fato de a categoria da mediação oferecer o suporte pelo qual se estabelecem relações entre os distintos complexos (sociais) entrelaçados em um todo unitário em que as determinações da realidade são reflexivas. Ao mesmo tempo, porém, a mediação tem outra função essencial, não só explicitando os nexos existentes no complexo social total, mas também, por meio do trabalho (que tem um caráter essencialmente intermediário) que é a mediação pela qual o homem produz o próprio mundo em que vive. Assim, a adequada compreensão da categoria da mediação não só possibilita a superação de um pensamento antinômico; possibilita também a percepção da base material da atividade humana, o trabalho, o qual estabelece primariamente a relação entre o homem, a natureza e a sociedade – com isso em mente, a adequada percepção da questão leva a uma dialética em que são essenciais as noções de determinação reflexiva e de momento predominante, deste modo pode-se dizer que, sem a tematização das mediações, perde-se o solo ontológico da reprodução material (que é o momento predominante na reprodução do complexo social total) e se perde também as conexões existentes entre os diferentes complexos que, se vistos como opostos, são percebidos de maneira fetichista e não como determinações indissociáveis, reflexivas.

Na visão hierarquizada da realidade que percebe o universal como superior ao particular ocorre justamente isso, que é analisado por Lukács não só no que toca a “filosofia decadente” de sua época (na qual o próprio Heidegger se enquadraria), mas também em relação aquilo que haveria de melhor, no idealismo alemão. A questão, por exemplo, seria clara em Kant à medida que há no filósofo da *Crítica da razão pura* uma oposição rígida entre as sensações e o racional, o inteligível e o empírico, o universal e o particular, o que se mostraria principalmente no tratamento dado à ética, mas que já estaria contida em sua separação antidialética das “faculdades humanas” tão valorizadas por epígonas como Arendt.

É onde Kant assinala à razão uma importância decisiva – na ética –, a contraditoriedade desaparece completamente para ele e ele só reconhece a oposição rígida, antinômica, entre o comando da razão e as sensações humanas, entre o eu inteligível e o eu empírico. Por isso, na sua ética, estabelece-se uma sujeição exclusiva e incondicionada ao *dever ser*, e nela não há lugar para uma dialética dos conflitos éticos. (Lukács, 1968, pp. 8-9)

A dicotomia traçada levaria a uma oposição rígida entre a razão e sensibilidade, o que pressupõe uma hierarquia conceitual, criticada anteriormente, em que sequer as esferas chegam a adquirir estatuto ontológico. Tratar-se-ia de uma compreensão fundamentalmente epistemológica em que à coisa-em-si é atribuída objetividade e é a atividade cognoscente que deve apreender, por meio das distintas faculdades, os fenômenos de maneira subjetiva. Perceba-se: tratando o processo do pensamento como atividade somente subjetiva perde-se o processo real em que se relacionam a universalidade da razão o particularismo da sensibilidade individual. E, dissociando-se o indissociável, deve-se recorrer a soluções que desconsideram o liame umbilical e socialmente mediado existente entre distintas determinações de existência. Nesse sentido, Kant teria dado centralidade à categoria da subsunção, que busca a adequação do particular no universal. Tratar-se-ia de um procedimento em que a contraditoriedade do real é tida como suprimida e o pensamento toma a forma de uma apreensão da realidade realizada pela representação dominada pela hierarquia entre o universal, o singular e o particular, o que resulta, não raro, na tirania do universal sobre o particular em meio ao próprio particularismo.

Nisso haveria não só uma antinomia entre a razão e a sensibilidade, o inteligível e o empírico – o dualismo entre o mundo sensível e o transcendental já estaria presente nessa apreensão. Há, assim, um estatuto dúbio no idealismo subjetivo à Kant, com a adequação calculada perfeitamente por um lado enquanto por outro se busca um dever transcendente, ou seja, de um lado aparecem as relações do mundo sensível em que há de se contar com as falhas do homem e com o particularismo, doutro, o dever incondicionado que deve ignorar justamente essas falhas na apreensão de sua universalidade. Lado a lado, pois, aparecem a hipertrofia da “razão”, quando legisladora de deveres incondicionados, e a impotência desta quando não se busca a apreensão da coisa-em-si e se parte somente do mundo fenomênico. Na hipertrofia, calcada na valorização exacerbada do universal, negligencia-se o sensível, o particularizado. Assim como em Heidegger, portanto, em Lukács, há uma crítica à primazia de universais abstratos. No entanto, enquanto o autor da *Carta sobre o humanismo* acredita se tratar de algo inerente à compreensão “metafísica”, compreensão do ser enquanto conjunto de entes, Lukács vê tal questão como algo essencialmente

18 “(...) en occultant la place centrale du travail dans la g n se de la sp cifi... du genre humain”.

ligado à realidade histórica e social, sendo os modos de pensar presentes em Kant inerentes à determinada forma de sociabilidade calcada em antinomias, a sociabilidade burguesa – o que ocorre ao pensador húngaro desde *História e consciência de classe*, mas que é tratado com maior rigor em sua *Estética* e em sua *Ontologia do ser social*.

Hegel, tido por Lukács como um dos seus principais interlocutores e, como visto, estudado com mais profundidade por Heidegger justamente no período tratado no presente texto, já percebera alguns problemas do raciocínio kantiano. De tal feita, justamente o primeiro a ter como central a questão da mediação do trabalho, também faz críticas contundentes a Kant. Nesse aspecto, o pensador húngaro aponta entre Kant e Hegel “a importante diferença ontológica de que, em Kant, o objeto do conhecimento é apenas o mundo fenomênico, enquanto em Hegel é o próprio ente-em-si” (Lukács, 1979b, p. 37), e, neste sentido, Hegel, poder-se-ia dizer, vai contra a impotência da razão kantiana quando trata de apreender a coisa-em-si e chega perto do caminho para uma concepção coerente e efetivamente ontológica. O autor teria tentado romper com as antinomias kantianas por meio de um procedimento afetivamente racional o qual quebraria o apriorismo kantiano e superaria as dicotomias traçadas pelo autor da *Crítica da razão pura*. No entanto Hegel teria permanecido um idealista, tomando a razão como algo presente na própria realidade: haveria uma logicização do real, prevalecendo não o movimento concreto do real, mas o movimento especulativo da ideia, expresso no real. Esse seria um dos grandes problemas da dialética de Hegel, esta última que, por isso, não poderia ser objetivada por meio de concepções ontológicas coerentes, como apontou Lukács em sua análise da ontologia de Hegel¹⁹.

O autor da *Enciclopédia das ciências filosóficas* colocou-se da seguinte maneira sobre a apreensão kantiana: ela “exprime o objeto na medida em que se *abstrai* de tudo o que ele é para a consciência, de todas as determinações do sentimento, como de todos os pensamentos determinados [a respeito] do objeto” (Hegel, 1995, pp. 114-5). A apreensão kantiana prevaleceria formalista na medida em que não concebe o próprio sujeito no objeto, retirando do objeto parte essencial dele, “tudo que ele é para a consciência”, “todas as determinações do sentimento” e todos “os pensamentos determinados a respeito do objeto”. Hegel capta adequadamente o formalismo kantiano, porém, vem a recorrer ao sujeito-objeto idêntico, que tem como corolário necessário a racionalização do real, estendendo, assim, a lógica ao real e hipertrofiando idealisticamente a noção de razão. Assim, se Hegel teria acertado sobre a impotência da razão kantiana na apreensão da coisa-em-si, seu idealismo objetivo erra o alvo ao logicizar o real, sendo sua dialética, embora tenha em conta a mediação do trabalho, igualmente idealista²⁰.

Para Lukács, na antinomia entre a universalidade e a particularidade, no capitalismo, encontrar-se-ia a manipulação à medida que se transita de um pólo a outro de maneira a suprimir peculiaridades e a se conceber as categorias de maneira idealista: na apreensão das categorias como construtos mentais mais ou menos arbitrários, abre-se a possibilidade para o subjetivismo que pondera por meio de um raciocínio reificado, por vezes com recurso à lógica do mercado capitalista. Assim, de um lado, aparecem as relações concretas, doutro a subjetividade; de um lado, a necessidade, doutro a liberdade; e a assim por diante. A crítica a tal dualismo é essencial a Lukács e só pôde ser realizada quando o autor colocou como central em seu pensamento a ontologia do ser social calcada no trabalho. Assim, embora, trate de questões também caras a Heidegger, Lukács não vê a razão como *ratio e ratione*, como razão no sentido do calculado e como fundamento – a distinção que Heidegger busca “nos primórdios” não pode ser transposta à modernidade; e essa última, que é tida por Heidegger de maneira um tanto quanto esquemática, é justamente aquela que deve ser estudada a fundo, tratando-se de perceber o movimento do real que se dá em meio às relações de produção capitalistas, objetivadas em meio às particularidades de cada formação social singular²¹. Ao criticar o idealismo objetivo de Hegel, Lukács critica a logicização da realidade; e ao criticar o idealismo subjetivo de Kant critica as antinomias kantianas e a referência necessária de Kant à categoria da subsunção, no que embora Hegel tenha um tratamento dialético mediado pela categoria do trabalho, sucumbe com o idealismo objetivo. Vê-se, pois, que as ponderações de Lukács acerca da noção de razão não podem relacioná-la de maneira alguma a um movimento teleológico pressuposto como ocorre em Hegel, devendo entendê-la em meio às próprias relações reais e à própria vida cotidiana, que se entrelaçam dialeticamente em uma relação necessária de continuidade e descontinuidade.

Nesse sentido, o pensador húngaro aponta ser necessário ver a noção de razão não como algo que rege o real (pois esse é síntese de determinações concretas inseridas em meio a complexas relações sociais), mas como um

19 Sobre o assunto, Cf. Lukács (1979b).

20 Vejamos a questão em Marx, segundo Lukács: “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, 2008b, p. 226).

21 A noção de particularidade usada aqui não é uma logicização, mas, como ressalta Chasin, “a particularidade não se revela simples nexos lógicos, mas se evidencia como espessura ontológica fundamental” (Chasin, 1999, p. 67),

nexo existente na vida dos homens concretos partindo-se do “se... então”, distinguindo-se a ontologia marxiana (advogada por Lukács) da hegeliana por “afastar todo o elemento lógico-dedutivo e, o plano da evolução histórica, todo o elemento teleológico” (Lukács, 2008b, p. 226). De tal feita, embora não veja a distinção entre *ratione* e *ratio* como essencial à modernidade, Lukács capta na própria realidade características típicas do capitalismo manipulatório criticadas por Heidegger ao tratar da *ratione* entendida como “razão”. No que se percebe que a ausência da reflexão sobre a mediação social e concreta, tornada necessária no momento em que o trabalho é relegado à inautenticidade, leva Heidegger a negar *tout court* a razão moderna, juntamente com os progressos conseguidos na contraditória modernidade. Desta maneira, enquanto Heidegger percebe a racionalidade da *ratio* como algo que tenta se impor de maneira absoluta, Lukács acredita que a racionalidade moderna possui inúmeras qualidades, devendo, porém, a racionalidade calcada no sujeito burguês ser criticada contundentemente, principalmente depois do período em que a burguesia não é mais progressista. Veja que Lukács não rechaça a razão; ocorre antes o oposto, na medida em que “a racionalidade nunca será uma racionalidade absoluta, mas, ao contrário – sempre como ocorre nas tentativas de realizar algo – se tratará de uma racionalidade concreta de um nexo ‘Se... então’” (Lukács, 1981a, p. 44). Ou seja, desse ponto de vista, pode-se falar de razão em uma situação concreta ligada à práxis ontologicamente ancorada em relações sociais históricas concretas em que há alternativas que operam por diversas possibilidades vistas pelo nexo “se... então”. Por conseguinte, ontologia, razão e história se ligam necessariamente já que o homem encontra-se em sociedade e em meio a relações de produção e a forças produtivas que objetivamente se desenvolvem de modo progressivo, desenvolvendo as potencialidades humanas.

Ao contrário de Heidegger, portanto, a solução dos problemas da modernidade não escapa da ênfase dada à práxis, antes, passa por ela. Conforme há um desenvolvimento objetivo das forças produtivas, as relações de produção tornam-se ultrapassadas e a única concepção capaz de romper com tal situação é aquela que busca a transformação (associada por Heidegger a um agir tecnológico) da totalidade da sociedade civil-burguesa, buscando uma sociedade efetivamente racional.

Alienação, esfera pública e história em Heidegger e Lukács

As questões tratadas acima ganham concretude quando se verifica de maneira mais direta o posicionamento dos autores sobre questões essenciais de suas épocas. Assim, vale verificar as suas abordagens quanto à época posterior à tensa década de 30 e ao início da Segunda Guerra Mundial, época em que ambos dão os delineamentos definitivos de suas obras. Desta maneira, ambas as contribuições colocam-se como efetivas e remetem ontologicamente às relações sociais historicamente situadas. As distintas abordagens sobre questões afins, pois, não são, como sempre lembrou Lukács, inocentes, de maneira que o caráter objetivo das ideologias resta claro na posição dos dois pensadores sobre a questão da alienação e da história.

Heidegger, entretanto, como já mencionado, raramente vai diretamente aos “fatos”, à “história concreta”, “real”, de seu tempo – caso assim fizesse estaria tratando dos entes e não do ser, para que se use sua dicção – embora pretenda alcançar a história entendida como “transformação da essência da verdade”, ou seja, como um conjunto de eventos que levam, por meio de um movimento de encobrimento e de descobrimento ao próprio ser, como também já se mencionou mais a cima. Para ele, as tensões das relações e dos antagonismos de classe estariam – elas mesmas – na esfera da “manipulação dos entes”; por isso, sua teoria coloca as questões essenciais de sua época em termos muito distintos daqueles do marxismo de Lukács. A intervenção do pensador alemão é mediada por considerações sobre o raciocinar moderno e sobre o que chamou de “metafísica”. Trata-se, porém, de uma intervenção concreta, e como disse Tertulian, “Heidegger não hesita em inserir suas reflexões nos combates ideológicos da época” (Tertulian, 2009, p. 26)²². Assim, o pensamento de Heidegger sempre irá se bater com as questões de sua época, mesmo que por meio de ataques à modernidade ou ao “pensamento metafísico” – trata-se, por isso, de um pensamento engajado de sua maneira, o que já ficou claro anteriormente, mas que ganha maior concretude quando o pensador se aproxima de questões mais diretamente políticas.

No que é preciso mencionar passagens ilustrativas do autor da *Carta sobre o humanismo*, sem dúvida, uma obra que busca uma intervenção na época em que a questão do humanismo é levantada, dentre outros, pelo *gauchie* Sartre na França²³. No que Heidegger argumenta que na modernidade o pensamento tornar-se-ia “instrumento de formação” (Heidegger, 2005, p. 13), o que se daria na medida em que se rompe com a noção grega segundo a qual *acto e potentia, existentia e essentia* – havendo um movimento de encobrimento e de descobrimento – não se

22 “Heidegger n’ hésitait pas à insérer sa réflexion dans les combats idéologiques de l’époque.”

23 É interessante ressaltar que tanto Lukács como Heidegger não têm boas impressões sobre a interpretação dada a suas obras pelo existencialismo francês.

dissociam e na medida em que prepondera um pensamento nivelado no espaço público, criticado ardorosamente pelo pensador. E há de se perceber que, novamente, Heidegger busca no pensamento grego as questões da modernidade, o que, para Lukács, seria errôneo, já que as formas de ser, as determinações de existência, presentes na Grécia seriam distintas daquelas da modernidade e estariam ontologicamente ligadas à forma de sociabilidade grega em que, sequer, as noção de indivíduo e a oposição entre o materialismo e o idealismo (central para o pensador húngaro) estariam sendo tratadas por Heidegger, do ponto de vista de Lukács, de modo idealista. Heidegger, por seu turno, relaciona a modernidade, e a época em que fala em particular, com o próprio momento em que o pensar chegaria ao seu “fim”, o que se liga no autor da *Carta sobre o humanismo* a uma posição que vê o intelectual livre desaparecendo e dando lugar ao intelectual, na época, engajado, que intervém constantemente no espaço público. O fortalecimento de tendências de pensamento que se apresentam coletivamente de maneira organizada também é visto com maus olhos pelo pensador para quem a perda do status quase aristocrático dos intelectuais parece coincidir com momento em que, nas palavras do autor

Não se pensa mais; ocupamo-nos da “Filosofia”. Na concorrência dessas ocupações elas então exibem-se publicamente como “ismos”, procurando sobrepujar uma a outra. O domínio dessas expressões não é causal. Ela reside, e isso particularmente nos tempos modernos, na singular ditadura da opinião pública. A assim chamada “existência privada” não é, entretanto, ainda o ser-homem essencial e livre. Ela simplesmente crispa-se numa negação do que é público (Heidegger, 2005, pp. 13-4)

A primeira questão a ser ressaltada é a variedade de temas colocados por Heidegger em um parágrafo, estando justaposto o tema da existência privada e pública e o tema da crise do pensamento moderno mencionado acima. Isso ocorre conforme Heidegger associa certa maneira de raciocinar com o moderno, e isso sem as mediações sociais necessárias a tal empreitada, como já visto. Há também uma crítica à própria configuração da filosofia de sua época enquanto ciência especializada em que o tema do humanismo emerge junto com a manipulação – o pensador alemão, assim, refere-se à configuração do raciocinar por meio de “ismos” (dentre eles o marxismo, certamente), os quais seriam meros instrumentais para a intervenção amparada pela opinião pública manipulatória de tal feita que “expulso da verdade do ser, o homem gira, em torno de si mesmo, como animal rationale” (Heidegger, 2005, p. 51). No que a crítica de Heidegger à concepção de homem enquanto animal racional ganha concretude: rechaçando a dialética entre meios e fins, entre a prévia ideação e a causalidade posta (para que sejam usados os termos de Lukács), Heidegger nivela toda a atividade teleológica ao agir inautêntico; assim, uma teoria e um pensamento que se propõem uma finalidade, como a supressão do modo de produção capitalista, por exemplo, seria levada pela alienação radical e inevitavelmente. Os “ismos” estariam associados à “ditadura da opinião pública” sobre a qual as filosofias modernas aparecem “procurando sobrepujar uma à outra”, em uma vulgar competição; fica claro que, para Heidegger, tal pensamento é meramente instrumental e é indissociável da técnica que se impõe, tornando-se o próprio pensar instrumento técnico na medida mesma de seus apelos ao público e aos universais do “humanismo”. O pensamento que intervém publicamente com uma finalidade, pois, é condenado pelo autor da *Carta sobre o humanismo* aos meios e fins se relacionarem na esfera pública.

Aqui também é necessário cuidado com a questão, pois, no pensamento de Heidegger, para que fosse possível se conceber uma “esfera pública”, seria necessária uma “existência privada” – e, ao ressaltar isso, não pode deixar de vir à tona a presença no pensamento do autor da tão famosa distinção entre o *bourgeois* e o *cytoien* a qual sempre teve papel central na crítica marxista. Lukács, inclusive, é explícito ao afirmar a superioridade de Heidegger quanto aos pensadores de sua época: “ele se distingue, com grande vantagem, dos críticos da democracia que se detém (...) em sua própria existência puramente privada da glorificação do ‘Essencial’ e da ‘Autenticidade’” (Lukács, 1949, p. 50)²⁴. Nesse sentido, ao romper com a dicotomia público/privado como concebida pela ideologia burguesa, Heidegger teria captado aspectos essenciais da modernidade, escapando da tentação de opor uma esfera à outra unilateralmente, percebendo-as, assim, como indissociáveis. Porém, a sua crítica à “ditadura da opinião pública” não deixa de ter um caráter fortemente elitista, pois descarta a priori quaisquer debates que possam vir à tona e atingir as classes populares, tratando-se não só de uma crítica às disputas (muitas vezes fúteis) da intelectualidade da época, mas também de uma crítica ao que sempre o incomodou, a discussão política (especialmente a socialista) levada ao grande público, com ímpeto transformador. A crítica dos “ismos” e da práxis transformadora ganha concretude, pois. A questão é esclarecida quando vista lado a lado com o ferrenho anticomunismo, que, embora implícito no texto mencionado, tem grande influência na definição heideggeriana do materialismo, apontado pelo autor, como típico da modernidade.

Explicita-se também outro aspecto da crítica heideggeriana à dicotomia público/privado: entre ambos não haveria uma diferenciação essencial, sendo, de certa maneira, ilusória a contraposição; e, nesse ponto, a unidade

²⁴ “Il se distingue par contre, à son grand avantage, de ces critiques de la démocratie qui...pour entourer, fort content d’eux-mêmes, leur propre existence purement privé de la gloire d’ ‘Essentielle’ e de la ‘Authentique’.”

dialética entre os polos opostos é tomada por Heidegger como uma indiferenciação que perde a mediação existente entre os distintos complexos sociais e vem a obscurecer a compreensão das relações sociais capitalistas. Ao invés de tratar da complexa relação entre sociedade civil-burguesa e Estado, o pensador vê a unidade como indistinção – isso se dá na medida em que a própria ontologia heideggeriana se opõe à análise caracterizada por Lukács como onto-genética, o que significa que o desenvolvimento das contradições da história concreta não tem espaço na obra do autor, que remete à história somente ao ver os diferentes momentos da filosofia em um embate em que seria possível se perceber aspectos de uma concepção que levaria ao pensamento do ser, tarefa essa a que dedica a sua própria filosofia. Esse traço de indistinção, por seu turno, é um expediente muito criticado por Lukács para quem a totalidade é a unidade do diverso e não algo que se impõe suprimindo a particularidade e as especificidades dos distintos complexos sociais.

Em Heidegger, a “opinião pública” estaria configurada de forma alienada, de acordo com algo impessoal e evidente na manipulação do cotidiano – tratar-se-ia de um modo de ser amparado na alienação. Note-se que há ecos de sua obra *O ser e o tempo* nessa análise, ecos esses que percorrem toda a obra do pensador alemão, reforçando o papel que a tematização da alienação tem em seu pensamento. Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem:

Na utilização dos meios de transporte público, no emprego de meios de comunicação e notícias (jornal), cada um é com o outro. Este conviver dissolve inteiramente a própria pré-sença no modo de ser dos “outros” e isso de tal maneira que os outros desapareçam ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão. O impessoal desenvolve sua própria ditadura nessa falta de surpresa e de possibilidade de constatação. Assim, nos divertimos e nos entretemos como *impessoalmente* se vê e julga; também nos retiramos das “grandes multidões” como *impessoalmente* se retira; achamos “revoltante” o que *impessoalmente* se considera revoltante. O impessoal que não é nada determinado mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade. (Heidegger, 2005a, p. 179)

Lukács observa que essa passagem é “uma das descrições mais vigorosas e mais sugestivas de *O ser e o tempo*, e nela reside, com muita probabilidade, a razão de ser da ampla e profunda influência alcançada por esta obra” (Lukács, 1959, p. 406)²⁵. Aquilo apontado pelo filósofo húngaro dá força ao argumento apresentado aqui: a questão da alienação é central a toda a obra de Heidegger e marca sensivelmente as polêmicas de que o autor participa em sua segunda fase. O que mostra o caráter dúbio da posição assumida pelo pensador: ao mesmo tempo em que oferece uma bela descrição do cotidiano alienado do capitalismo imperialista, Heidegger deixa de tratar justamente da especificidade desse cotidiano, das relações sociais que o permeiam, as quais ontologicamente remetem às relações de produção amparadas pelo capital. Portanto, se Heidegger é superior em sua descrição do cotidiano e em sua crítica à dicotomia público/privado, isso ocorre com alto custo, já que, ao tornar aquilo que não pode ser dissociado em algo que sequer pode ser diferenciado, o filósofo passa por cima da dialética que marca uma sociedade contraditória em que o desenvolvimento das capacidades humanas não coincide com o desenvolvimento da personalidade do homem, para que se usem os termos de Lukács²⁶. Ao separar a sua ontologia do desenvolvimento das relações sociais, Heidegger cai nessas armadilhas, as quais, com sua concepção do “estar lançado no mundo”, são tornadas naturais por meio dos recursos tratados acima. A sua crítica da “opinião pública” não se sustenta em críticas à própria relação em que essa se forma e se mantém, mas em uma posição que busca a “autenticidade” remetendo ao “ser” e deixando intocadas as relações sociais capitalistas, que produzem o dilaceramento da personalidade tocado também pelo próprio Heidegger ao ter em conta a alienação.

Além de a passagem mostrar a íntima conexão existente entre alienação e modernidade em Heidegger, também demonstra uma crítica àquilo chamado por Lukács de “antinomias do pensamento burguês” em sua obra *História e consciência de classe*. Não só Heidegger critica as áreas de conhecimento especializado (por mais que a área tratada seja a filosofia), as “ciências”; também critica certas dicotomias inerentes à sociabilidade burguesa, embora, ao contrário de Lukács, venha a torná-las indiferenciadas e não como momentos que formam uma totalidade contraditória sob as relações de produção capitalistas. Contrapõe-se Heidegger enfaticamente à antinomia entre a vida pública reificada e a vida privada que, para Marx, e sob a égide do capital, chaga em um ponto em que “o homem é o membro ilusório de uma soberania imaginária, despojado de sua vida individual e dotado de universalidade irreal” (Marx, 2001, p. 22). Os termos de Heidegger são, novamente, menos específicos que os de Marx na crítica à sociabilidade burguesa: Heidegger não remete ao Estado, à soberania, ao burguês, à política ou

25 “(...) una de las descripciones más vigorosas e más sugestivas de *Ser y tiempo* y en ellas reside, muy verosíblemente, la razón de ser de la extensa y profunda influencia lograda por esta obra.”

26 Veja-se como a posição de Lukács é distinta: “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, 1981b, p. 564).

ao cidadão. No entanto, a questão tratada por Marx certamente aparece pungente no pensamento de Heidegger pelo prisma da alienação e do cotidiano reificado. O que se dá, inclusive, na medida em que Lukács “reconhece em Heidegger o grande mérito de ter tentado um ‘esforço apaixonado’ para descrever as estruturas do modo de vida e de pensamento cotidiano” (Tertulian, 2008, pp. 127-8). Da crítica ao cotidiano moderno, portanto, Heidegger – embora tenha méritos inegáveis – perde a particularidade da sociedade civil-burguesa capitalista e não vai à crítica daquilo que subjaz por trás dessas relações cotidianas que se impõem como “evidentes”, o que o autor faz, em verdade, pressupondo o próprio capital.

E não é só. Esse “jogo sutil de afinidades e repulsão” existente entre o marxista húngaro e o filósofo alemão se torna mais explosivo quando, para filósofo húngaro, o próprio capitalismo passaria por uma crise profunda, estando suas manifestações progressistas há muito findas – o que não significaria que o capitalismo estivesse se esfacelando facilmente, entretanto. Nesse momento, porém, aqueles que não tomassem posição contra o desenvolvimento capitalista, colocar-se-iam em uma posição problemática. E o pensamento burguês posterior a 1848, mas principalmente após 1871 exerceria função apologética. Assim como Heidegger, portanto, Lukács viu uma crise no pensamento moderno; no entanto, o pensador húngaro a fundamenta diferentemente. À medida que remete ontologicamente à realidade material, contextualiza as épocas em que se dão crises no pensamento da seguinte maneira: “são sempre épocas de agonia da velha ordem social, de uma cultura arraigada há séculos, e, ao mesmo tempo, épocas negociadas com as dores do florescimento do novo”²⁷ (Lukács, 1959, p. 72). Para Lukács, tratar-se-ia de uma época de tensão entre o novo e o velho, tensão levada ao conflito dando margem ao surgimento de diversas patologias²⁸, enquanto a tensão permanece – para Lukács, o irracionalismo seria uma dessas patologias. E o autor húngaro, mesmo reconhecendo muitos méritos em Heidegger, não tarda em apontar fortes tendências irracionais no autor da *Carta sobre o humanismo*. Para Lukács, se há uma crise no pensamento moderno, as raízes da crise são sociais e remetem à crise do capitalismo que se reproduz retirando de campo suas manifestações progressistas. Se Heidegger fala da “opinião pública”, ele não a insere sequer nas relações históricas em que é possível se tratar de um espaço “público” em oposição ao espaço “privado”, não tratando o pensador alemão da tensa relação entre o capitalismo e a democracia de maneira explícita. Veja-se Lukács, por outro lado:

O que se costuma chamar hoje de liberdade é o resultado da indiscutível vitória das forças capitalistas. (...) Na verdade, pode-se e deve-se dizer que, no curso desse desenvolvimento, as características fundamentais dessa democracia burguesa afirmam sua natureza, sua vida interior, com clareza e pureza ainda maiores do que fora possível nos períodos revolucionários iniciais, que ainda comportavam muitas ilusões. (...) A democracia atual – culminação de um desenvolvimento secular – é a democracia de um imperialismo manipulado, cujo domínio se apóia na manipulação. (Lukács, 2008, p. 95)

Percebe-se que, como Heidegger, Lukács é crítico quanto ao desenvolvimento da chamada vida pública, de maneira que vê na fase imperialista do capitalismo a preponderância de tendências manipulatórias que tornam o conceito de liberdade extremamente problemático se visto pela posição burguesa. O autor húngaro afirma tratar-se de um conceito de liberdade historicamente ligado às relações sociais capitalistas; é a “liberdade” resultante não só do desenvolvimento do capitalismo, mas do triunfo das forças capitalistas, o que tem como reverso uma derrota do projeto emancipatório socialista e o surgimento de novas formas de dominação mais agressivas, como o fascismo e o nazismo, que Heidegger outrora concebera com esperança, mas que renega profundamente em sua segunda fase, mais resignada quanto à atuação. Lukács trata da democracia burguesa, a qual mostraria sua verdadeira face no momento imperialista do capitalismo, sendo errôneo conceber a democracia burguesa por aquilo que ela dizia de si mesma em seus primórdios revolucionários, e existindo entre essa democracia e a consolidação e manutenção das relações de produção capitalistas um elo inquebrável o qual se mostra brutalmente em épocas de crise. O filósofo húngaro diz que a democracia burguesa comportara ilusões em sua fase inicial. Porém, com o desenvolvimento do capital, tais ilusões se esfacelam e resta uma retórica democrática aparentemente racional que encobre a irracionalidade das relações presentes. Assim, a “liberdade” e a “democracia”, tomadas como valores essenciais, aparecem como “evidentes” ao mesmo tempo em que perdem seu *ethos* originário, o que é inseparável da crise do capitalismo que se mantém a todo o custo e de maneira crescentemente irracional.

Por conseguinte, tal qual o filósofo alemão, o autor marxista aponta o “espaço público” capitalista como um campo manipulatório em que o próprio conceito de liberdade aparece como o resultado da vitória de forças

27 “(...) son siempre épocas de agonia del viejo orden social, de una cultura arraigada desde hace siglos, y, al mismo tiempo, épocas transidas por los dolores del alumbramiento de lo nuevo”.

28 A semelhança com Gramsci pode ser notada: “se a classe dominante perde o consenso, ou seja, não é mais ‘dirigente’, mas unicamente dominante, detentora pura da força coercitiva, isto significa que as grandes massas se destacaram das ideologias tradicionais, não acreditando mais no que acreditavam, etc. A crise consiste justamente no fato de que o velho morre e o novo não pode nascer: nesse interregno, verifica-se os fenômenos patológicos mais variados” (Gramsci, 2002, p. 184).

que vêm amparadas pelo fetichismo segundo o qual surgem “relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas” (Marx, 1988, p. 71). A democracia e a liberdade, pois, se mantêm na e pela manipulação, o que somente é possível quando uma forma de sociabilidade específica, aquela do capital, se impõe, mesmo contra tendências reais que trazem sua superação histórica. Aquilo que se manifesta como “racional” e “humano” para o capitalismo manipulatório não seria fruto senão da desumanidade das relações capitalistas. O “humanismo” criticado por Heidegger em sua *Carta sobre o humanismo* e que emerge após a Segunda Guerra Mundial erguido pelo discurso liberal, conforme traça as metas da humanidade, toma a última como a somatória dos indivíduos voltados à acumulação de mercadorias, de tal feita que, como já dizia Marx, o “Homem” mostrado pelas declarações de direitos humanos, que ganham proeminência posteriormente à Segunda Guerra, não é outro que o homem da sociedade civil-burguesa, o que se apresenta de maneira enfática em épocas em que a existência do modo de produção capitalista é ameaçada.

Tal qual Heidegger, Lukács também critica a esquizofrenia que coloca o homem como indivíduo privado por um lado e como indivíduo público por outro. De um ângulo, uma universalidade abstrata, de outro uma particularidade reificada. Assim, o capitalismo manipulatório, para o marxista húngaro, é aquele em que os universais do pensamento burguês afirmam a particularidade e o particularismo. Tratar-se-ia da já mencionada manipulação entre o universal e o particular, de tal maneira que a subsunção de singularidades em universalidades reificadas é cotidiana e se dá na medida em que prepondera a universalidade abstrata, vista como se autônoma fosse na medida mesma de sua ligação com as relações sociais da sociedade capitalista. E vale também ressaltar a oposição dos pensadores nesse ponto. Lukács sempre teve em foco a busca de uma universalidade concreta por meio da criação de um espaço efetivamente “público” em que o desenvolvimento da personalidade dos indivíduos não se opusesse à reprodução da totalidade da sociedade de maneira que a singularidade e a universalidade (sempre, formas de ser concretas, abstrações da própria realidade) se mediassem de maneira enriquecedora no socialismo. Heidegger, por seu turno, tem uma atitude que primeiramente tenta preservar a peculiaridade do indivíduo singular em meio ao aviltamento da personalidade na época imperialista, o que se dá como se, negligenciando o papel central da atividade humana automediada, as universalidades que emergem na sociedade civil-burguesa e que também são efetivas na “esfera pública” não trouxessem reais potencialidades em seu bojo. Deste modo, negligenciando a essencial mediação do trabalho, o que tem como resultado uma apreensão mistificada das determinações de existência da realidade, Heidegger não pode remeter a uma universalidade concreta como Lukács, tomando por essencial uma totalidade mistificada corporificada em sua noção estática e ahistórica de ser. Lukács, assim, começa pela transformação revolucionária do público, visando a sua superação, enquanto Heidegger traça a opressão do privado, com certa nostalgia quanto à autonomia da “*intelligenzia* livre”, para que se use o termo de Mannheim. Assim, por um lado, há a percepção da necessidade da transformação revolucionária e radical da sociedade enquanto, por outro, surge o desejo de se afastar das relações concretas que são julgadas inautênticas, restando ao pensador o caminho do “passo de volta”.

Em Lukács, há uma concepção materialista que enfoca a atividade automediada do homem e a necessária ligação entre o homem e as relações sociais históricas e concretas de determinada época. Já em Heidegger, há um pensamento que percebe muito bem certas vicissitudes dessa mesma época, mas que trata a práxis transformadora como se estivesse, *ab ovo*, amparada pela inautenticidade de uma racionalidade técnica e moderna. Assim, se o primeiro Heidegger depende de um realismo heróico amparado pela noção irracionalista de “evento”, o segundo Heidegger, de maneira igualmente irracionalista, coloca-se em um claro-escuro em que a única atitude que seria válida levaria à extrema resignação, já que a práxis transformadora é vista como necessariamente alienada e inautêntica. Aquilo que poderia amparar uma crítica efetivamente radical é mais que alheio a Heidegger, pois; sendo justamente a especificidade das relações de produção capitalistas o aspecto captado na segunda fase do pensador alemão de maneira mais abstrata e apressada, sua concepção fica presa a uma crítica resignada – sendo a análise da especificidade de uma forma específica do capitalismo incompatível com a teoria de Heidegger. O autor da *Carta sobre o humanismo* adotou a posição equivocada de apoio ao nazismo no passado; especialmente no pós-Segunda Guerra tenta com todas as forças negar essa posição. Porém, o paradoxo talvez seja que, em ambos os casos, Heidegger oferece justamente aquilo que o capital precisa: no primeiro, um realismo heróico e irracionalista que aposta na mudança abrupta que rompe com qualquer noção de progresso e de desenvolvimento histórico; no segundo, uma atitude resignada, alheia à toda a práxis transformadora, em que a história adquire importância, somente de maneira mistificada, na medida em que é negada enquanto atividade humana amparada na relação do homem com a natureza e com os outros homens, sendo a história relegada para além dos entes que se apresentam no capitalismo manipulatório.

Conclusão: materialismo, alienação e história - Heidegger e o materialismo histórico

Lukács é explícito em seu debate com Heidegger, que se dá, principalmente, em *A destruição da razão*, Heidegger, no entanto, poucas vezes menciona textos marxistas, embora sempre se oponha a eles de maneira mais ou menos dúbia. Como se disse, Heidegger chega a dizer que tanto o materialismo quanto o idealismo são partes da “metafísica ocidental”, criticada em toda sua segunda fase; também diz o autor que o materialismo seria parte essencial da modernidade, também sempre alvo de suas críticas. Nisso, salta à vista uma definição dada pelo filósofo:

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)

Desta maneira, a definição heideggeriana de materialismo encontra-se imediatamente com uma concepção particular, a marxista, que se caracteriza justamente por uma ontologia calcada na mediação do trabalho e na efetividade da objetividade. E, em se tratando de uma “determinação metafísica”, para Heidegger, o trabalho estaria essencialmente ligado à técnica moderna.²⁹ Assim, apesar da elaboração, a conclusão de Heidegger não poderia ser mais corrente em sua época, tratando-se, claramente de uma posição antimarxista e anticomunista – nesse ponto, suas posições vêm à tona de maneira mais explícita já que não só o autor trata de uma temática (a alienação) muito presente no marxismo de Lukács, como também, em seu tratamento da técnica – aspecto indissolúvel de sua noção de alienação – sua polêmica se dirige ao materialismo, para o autor alemão, também indissolúvel do processo em que o trabalho humano media a objetivação da materialidade. Assim, é ilustrativa a ligação existente entre o materialismo, a alienação e a reificação em uma passagem de Heidegger presente na *Carta sobre o humanismo*:

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-histórico da verdade do ser, que reside no esquecimento. (Heidegger, 2005, p. 49)

Desse modo, Heidegger liga umbilicalmente o materialismo (logo, de sua posição, o trabalho) e a técnica, a qual é entendida como aquela que se impõe como “evidência” e como “manipulação dos entes” – embora possa haver uma abertura (uma descobrimento passivo, como já mencionado) justamente dessa posição, radicalmente ligada ao esquecimento, que não é senão um dos aspectos centrais da alienação em Heidegger; tal abertura, como já tratado, remete a sua concepção de descobrimento e de encobrimento, em que se deve descobrir, revelar, o ser de maneira que a história é vista como a “transformação da essência da verdade”, sendo o materialismo também parte dessa história à medida que a técnica seria ligada umbilicalmente à “metafísica”, tão criticada pelo autor, e também quando o materialismo teria percebido a alienação, embora não pudesse a pensar de outra maneira que aquela da “metafísica”. A posição heideggeriana, ao tratar do materialismo da maneira mencionada, e ao ter em conta questões essenciais à tradição marxista, remete ao autor de *O capital* como aquele que teria sucumbido diante da alienação mesma de que trata na medida em que seu pensamento teria se ligado à “metafísica do trabalho” e à tecnicização do mundo, corporificado no produtivismo e na moderna “manipulação dos entes”. Não obstante tivesse colocado a questão da alienação como essencial à época, Marx não teria chegado a uma concepção justa, tendo ocorrido antes o oposto. Veja-se, pois, que a crítica de Heidegger ao idealismo, às filosofias pretéritas e à modernidade deságua numa crítica ao materialismo feita por meio de um embate com Marx em torno da questão da alienação e da história.

E aqui já se pode ver o resultado daquele “jogo sutil de afinidades e repulsões” de que fala Tertulian. E vale mencionar uma passagem de Heidegger, que mostra quão diferente é seu tratamento das questões mencionadas acima – tratando da modernidade, o autor diz:

A apatricidade torna-se um destino do mundo. É por isso que se torna necessário pensar esse destino sob o ponto de vista ontológico-histórico. O que Marx, a partir de Hegel, reconheceu, num sentido essencial e significativo, como alienação do homem, alcança, com suas raízes, até a apatricidade do homem moderno. Esta alienação é provocada e isso, a partir do destino do ser, na forma da Metafísica, é por ela consolidada e ao mesmo tempo por ela encoberta, como apatricidade. (Heidegger, 2005, pp. 47-8)

Note-se que os temas mencionados acima são tratados na passagem em que é explícita a polêmica com

29 Uma possível definição de técnica em Heidegger é dada por Dulce Critelli: “a técnica nada mais é que a reificação do ente, a reificação ininterrupta do primado do seu domínio” (Critelli, 2002, p. 87). Nesse sentido, vale ressaltar o uso da categoria da reificação, que, como já mencionado anteriormente, também é importantíssima no pensamento de Lukács.

Marx e com Hegel, o que vem em conjunto com o reconhecimento por parte do autor da *Carta sobre o humanismo* da importância da questão da alienação. Mas o que é mais importante para a temática tratada aqui são duas coisas: primeiramente, ao tratar do “destino do ser” e da “metafísica”, Heidegger remete explicitamente à alienação; depois, estando o tratamento de Marx equivocado e permanecendo preso à “metafísica”, o tratamento do autor de *O capital* seria inapropriado, sendo a questão abordada por Heidegger não por meio de uma análise concreta da história do capitalismo e da alienação capitalista, mas pela referência à “apatricidade”, noção a qual, desconsiderando a particularidade do capitalismo, vem a mistificar a temática da alienação. A posição de Heidegger, calcada no princípio “histórico-ontológico” e na “visão ontológico-histórica”, pois, tem seu embasamento em sua noção estática de ser e no tratamento da história que tenta retirar de campo as relações sociais concretas ao mesmo tempo em que, dessa maneira, vem a se prender de maneira ainda mais pungente a essas, tornando-as algo pressuposto. E nisso a posição de Heidegger não poderia ser mais oposta a de Lukács.

No que à definição anteriormente mencionada de materialismo, Heidegger acrescenta em outro lugar:

O materialismo não é absolutamente nada material. Ele próprio é uma configuração do espírito. Ele sopra do ocidente com não menos força que do leste. (...) o materialismo é a mais ameaçadora configuração do espírito, porque nós nos equivocamos com mais facilidade e por mais tempo com a natureza capciosa de sua violência. (Heidegger, 2000, pp. 174-5)

Novamente, nega-se uma correlação entre o materialismo e a mera ênfase na matéria – se, anteriormente, o autor havia enfatizado o papel do trabalho no materialismo, agora, liga o materialismo a um estado de espírito em que impera a manipulação, sendo ele ligado inclusive à violência – e, pelo que já se disse, a posição do autor nesse ponto tem um tom de oposição não só à modernidade, mas ao marxismo e ao socialismo em especial. Novamente, resta claro que Heidegger coloca o materialismo na primeira acepção do “*ratione*” tratada anteriormente. E não é só. Ao pensar o materialismo como indissociável do trabalho como o produtor dos entes, há uma conexão inegável, em seu pensamento, entre a técnica moderna, a manipulação e o trabalho. A “metafísica ocidental” estaria tanto marcada pela concepção do homem como ser racional como pela noção do homem enquanto aquele que é lançado em meio à técnica sucumbindo diante da alienação, que é vista pelo autor com sua noção de “apatricidade”, que desconsidera justamente as particularidades do capitalismo. No que toca o trabalho, portanto, Heidegger e Lukács aparecem como opostos: ao tratar do trabalho como necessariamente ligado à manipulação e à reificação, o filósofo alemão toma como fenômenos de mesma natureza o trabalho concreto produtor de valores de uso e o trabalho abstrato, o trabalho alienado; novamente as especificidades das formas de objetivação são obscurecidas e a mediação histórica e social parece não existir para o filósofo alemão de outra forma que a da inautenticidade do mundo alienado dos entes. Ao invés de tratar da alienação capitalista e da reificação capitalista, Heidegger remete à “metafísica ocidental”, termo incomodamente amplo que é usado tanto para criticar Kant e Hegel como para tratar da “Era Atômica” e do “Comunismo”. De tal feita que as conclusões do autor oscilam entre a mais alta erudição e sofisticação e a mais crassa crítica ao que pretende se contrapor. Comentando, por exemplo, a afirmação de circunstância de Lênin segundo a qual o bolchevismo poderia, em determinado momento da objetivação do capitalismo russo, ser resumido à “eletrificação + poder soviético”, Heidegger tira a seguinte conclusão: “isso significa: bolchevismo é a conclusão ‘orgânica’, isso é, organizada e calculante (e como +) do poder incondicional do partido com a completa tecnização” (Heidegger, 2008, p. 127).

Àqueles iniciados no assunto, é claro que os erros de Heidegger quanto ao “bolchevismo” de Lênin são graves. Isso, porém, não é meramente acidental no pensador alemão, sendo, como se pretendeu demonstrar, suas posições umbilicalmente ligadas à crítica do marxismo, da razão e do socialismo, no que o “jogo sutil” de que fala Tertulian se torna uma oposição frontal às posições defendidas pelo marxista Georg Lukács no campo político.

Referências bibliográficas

- CHASIN, José. *O integralismo de Plínio Salgado*. 2. ed. São Paulo/Belo Horizonte: Ad Hominem/Editora Uma, 1999.
- _____. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- CRITELLI, Dulce. Heidegger e a essência da técnica. *Revista Margem*. São Paulo, n. 16, pp. 83-89, dez. 2002.
- GOLDMANN, Lucien. *Lukács y Heidegger: hacia una filosofía nueva*. Buenos Aires: Ed. Denöel, 1973.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere; Maquiavel: notas sobre o Estado e a política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas I- A Ciência da Lógica*. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. 2. ed. São Paulo: Ed. Centauro, 2005.
- _____. “Correspondência a Herbert Marcuse de 13 de maio de 1948”. In: MARCUSE, Herbert. *Tecnologia, guerra e fascismo*. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.
- _____. *Hegel*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.
- _____. *O princípio do fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- _____. *O ser e o tempo* v. I. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005a.
- _____. *O ser e o tempo* v. II. 15. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005b.
- _____. *Parmênides*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *Que é isso – a filosofia?* Identidade e diferença. Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- LUKÁCS, Georg. *Conversando com Lukács*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- _____. *El asalto a la razón*. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- _____. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Cidade do México: Ed. Grijalbo, 1963.
- _____. *Introdução a uma estética marxista*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1968.
- _____. Heidegger redivivus. *Reveu Mensuelle Europa*. 27^o année. Paris, n. 39, 1949.
- _____. *História e consciência de classe*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2003.
- _____. *Marxismo ou existencialismo*. São Paulo: Ed. Ciências Humanas, 1967.
- _____. *O jovem Marx e outros escritos*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2008b.
- _____. “L’ travail”. *Ontologia dell’essere sociale II*. Riuniti: Roma, 1981a (Trad. por Sergio Lessa.)
- _____. “L’estraniamento”. *Ontologia dell’essere sociale II*. Riuniti: Roma, 1981b (Trad. por Maria Norma Alcântara Brandão de Holanda e Sergio Lessa.)
- _____. “Momento ideale nell’economia e sulla ontologia del momento ideale. *Per l’ontologia dell’essere sociale*. 1. ed. Riuniti: Roma, 1981e (Trad. por Maria Angélica Borges.)
- _____. *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979b.
- _____. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979c.
- _____. *Socialismo e democratização*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008.
- MARX, Karl. “A questão judaica”. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001.
- _____. *Grundrisse*. London: Penguin Books, 1993.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2004.
- _____. *O capital* v. I. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1988.
- TERTULIAN, Nicolas. L’ontologie chez Heidegger et Lukács – phénoménologie et dialectic. *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 119, pp. 23-41, jun./2009.
- _____. *Lukács: etapas de seu pensamento estético*. São Paulo: Unesp, 2008.
- _____. O conceito de alienação em Heidegger e Lukács. *Praxis*. Belo Horizonte: Ed. Projeto, n. 6, 1996.
- _____. O pensamento do último Lukács. *Revista Outubro*. São Paulo, n. 16, 2007.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.