

A ontologia em Heidegger e em Lukács: Fenomenologia e dialética

Nicolas Tertulian

Como citar: TERTULIAN, Nicolas. **A ontologia em Heidegger e em Lukács: Fenomenologia e dialética**. In: REI, Marcus Del (org.). **György Lukács e a emancipação humana**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013. p. 45-58. DOI: <https://doi.org/10.36311/2013.978-85-7559-344-8.p45-58>



A ONTOLOGIA EM HEIDEGGER E EM LUKÁCS: fenomenologia e dialética*

Nicolas Tertulian

A vasta literatura crítica sobre Heidegger e sobre o lugar de destaque que sua “ontologia fundamental” e seu pensamento do Ser ocupam na filosofia do século não registra até o presente nenhuma confrontação com a empreitada simétrica de György Lukács de situar a ontologia no centro da problemática filosófica, elaborando a partir de Marx uma teoria do ser social ancorada num pensamento do ser e de suas categorias. Não somente os heideggerianos ignoraram as últimas grandes obras de Lukács, a *Estética* e *Para uma ontologia do ser social*** , mas numerosos intérpretes críticos de Heidegger preferiram guardar silêncio sobre as obras do último Lukács, privando-se assim da possibilidade de descobrir o que se deve realmente designar como o antípoda da “ontologia fenomenológica” e da *Seinsphilosophie* heideggeriana. Tal confrontação, porém, seria fecunda. Confrontar, por exemplo, o ser-no-mundo heideggeriano com o realismo ontológico de Lukács, a concepção eminentemente dialética da relação sujeito-objeto do segundo com a pretensão heideggeriana de ter transformado por completo a dualidade sujeito-objeto e ter instituído um pensamento radicalmente novo da “subjetividade do sujeito”, permite avaliar as análises ontológicas de Lukács, bem como sua eficácia na desconstrução do pensamento heideggeriano. Uma leitura alternada dos textos de Lukács e Heidegger, mas também dos textos de Ernst Bloch ou Nicolai Hartmann, não tem nada de surpreendente, caso se considere que, para além das clivagens e dos antagonismos, incontestáveis similitudes de problemática existem entre esses pensadores que se propuseram elaborar uma ontologia nas condições específicas do século XX. Parece-nos evidente, por exemplo, que a vontade de circunscrever a especificidade *humanitas* do *homo humanus*, o nível

* Tradução de Santiane Arias para o texto “L’ontologie chez Heidegger et chez Lukács – Phénoménologie et dialectique”. originalmente publicado em *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 50, n. 119, jun. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2009000100002&lng=en&nrn=iso>; acesso em jun. 2013. (N. E.)

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

ontológico singular que define a existência humana em relação a outros tipos de existência, atravessa como um eixo central tanto a reflexão de Lukács quanto a de Heidegger. Poder-se-ia estabelecer, por consequência, uma aproximação que seja entre o “mundo” lukacsiano (a *Welthaftigkeit*, apresentada em sua *Estética*, ou o “mundo” da cotidianidade presente no capítulo sobre a ideologia em sua *Ontologia*) e o “mundo” heideggeriano, que é um *Existenzial*, uma característica consubstancial com o *Dasein*, com a realidade-humana? Escolhemos como campo de comparação entre as diferentes ontologias a relação sujeito-objeto e o conceito de “mundo”. Heidegger, como se sabe, recusa à questão da autonomia ontológica do mundo exterior qualquer contribuição filosófica, afirmando *expressis verbis* que o surgimento do mundo só é possível com a emergência do *Dasein* (da realidade-humana), o existente em-si (*das Seiende*), sendo por si mesmo amundano (ou *weltlos*, sem mundo). O sintagma heideggeriano “*die Welt welter*”, ou “*es welter*” (o mundo mundaniza-se) implica a copresença de um sujeito, o ser-subsistente (*das Vorhandene*) que permanece petrificado por sua assubjetividade em uma inércia de exterioridade (segundo a expressão de Sartre). Lukács, contudo, faz da autonomia ontológica do mundo exterior um pilar de sua reflexão, sublinhando constantemente que sem a consideração do *das Ansichseiende* (do ser-em-si), da autonomia e da consistência objetiva do real para além de toda ingerência da subjetividade, não se pode compreender a gênese da práxis humana.

Heidegger protestou com vigor, por exemplo, no último curso que deu em Marbourg, em 1928, sob o título *Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Im Ausgang von Leibniz* [Fundamentos metafísicos da lógica. A saída de Leibniz], contra a ideia de que a ressurreição da ontologia na filosofia contemporânea seria sinônimo de um retorno ao realismo ontológico. Ele explicou que o renascimento da ontologia se deve à fenomenologia, mesmo acrescentando que nem Husserl nem Scheler avaliaram o alcance do processo¹. Dá a entender, assim, que é somente sua “ontologia fundamental”, mais exatamente sua “ontologia do *Dasein*”, que efetua verdadeiramente o projeto ontológico. Flechas envenenadas contra o percurso realista de Nicolai Hartmann abundam nos cursos desta época. Compreende-se, então, por que Lukács teve de explicar desde o início de seus *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* que a orientação de seu manuscrito ontológico não tem nada em comum com o movimento fenomenológico ou o *Existenzphilosophie*².

Os anátemas lançados contra o realismo ontológico, denunciado por Heidegger como tendo colocado no centro da filosofia a questão da “independência do ser-em-si (*Ansichseiendes*) em relação ao sujeito cognitivo” e permanecer prisioneiro do que o autor de *Ser e tempo** chama de “o pseudoproblema desacreditado [*berüchtigtes Pseudoproblem*] da realidade do mundo exterior”³, apoiam-se numa suposta ocultação do problema da

¹ Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (ed. Klaus Held, Frankfurt, Klostermann, 1978, Gesamtausgabe 26), p. 190. Pouco tempo depois, em seu ensaio “Vom Wesen des Grundes” (O que faz o ser-essencial de um fundamento ou “razão”), publicado em 1929 no volume de homenagem ao aniversário de Husserl, Heidegger reitera, com ainda mais virulência, seu repúdio ao realismo ontológico.

² G. Lukács, *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* (trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento, São Paulo, Boitempo, 2010), p. 34.

* 6. ed., Bragança Paulista/Petrópolis, Universitária São Francisco/Vozes, 2012. (N. E.)

³ Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, cit., p. 191.

subjetividade. É irônico ouvir o futuro crítico dos travestimentos subjetivistas do pensamento do Ser (das interpretações “existencialistas” de seu pensamento, o primeiro visado foi Sartre) defender em seus cursos do fim dos anos 1920 as prerrogativas da subjetividade na reflexão ontológica. Em seu curso de 1927, intitulado “Os problemas fundamentais da fenomenologia”, Heidegger mostrava sua simpatia pelo idealismo na disputa idealismo-realismo, estigmatizando o realismo como uma atitude não filosófica. Apontava ainda, por detrás do antagonismo realismo-idealismo, um substrato político (sua expressão exata era *partecipolitisch* e pode-se perguntar a que ele fazia alusão)⁴. É possível que visasse a carga anti-idealista onipresente nos discursos marxistas da época. Se tal é o caso, isso mostra que Heidegger não hesitava em inserir sua reflexão nos combates ideológicos da época.

*

A categoria de causalidade não recebe um tratamento favorável no pensamento heideggeriano, ao passo que ocupa um lugar de destaque nas reflexões de Lukács ou de Nicolai Hartmann. A hegemonia do princípio de causalidade é, para Heidegger, sinônimo de triunfo, na época moderna, do pensamento calculador (*das rechnende Denken*), aquele que sujeita o real aos imperativos da manipulação e do operacionalismo. A caça aos “efeitos” é denunciada como sintoma mais visível dessa onda de utilitarismo. O culto à “informação”, expressão da redução da linguagem a um simples instrumento de comunicação, torna-se assim, sob a pena de Heidegger, objeto das mais vivas críticas. A causalidade, da qual o princípio de razão suficiente (*der Satz vom Grund*) é a formulação teórica, é apontada na conferência sobre “O princípio da razão”, dada por Heidegger em 1956 em Bremen e Viena, como agente de um gigantesco ataque contra a natureza, do qual a descoberta da energia atômica e sua consequência técnica, a bomba atômica, representariam o resultado necessário. Nossa filosofia, afirma ele, aborda a hegemonia do princípio da causalidade, especialmente pelo prisma de seu poderoso questionamento do reino da técnica, portanto por suas incoercíveis nostalgias românticas de uma idade da humanidade não corrompida pela expansão dos mecanismos e dos aparelhos técnicos. Não se trata, então, em Heidegger de uma crítica especulativa rigorosamente fundada no princípio da razão (isso seria missão de uma verdadeira “ontologia crítica”), mas de um processo conduzido contra seus pretensos efeitos negativos, senão devastadores, na prática. A habilidade com que o autor de *Der Satz vom Grund* associa seu questionamento crítico da definição do homem como *animal racional* ao quadro sombrio da era atômica não pode ocultar a fragilidade evidente de suas deduções. Imputar os perigos da idade atômica à expansão vitoriosa do princípio de razão suficiente é uma assertiva mais do que discutível: a validade ontológica do princípio de causalidade não é de modo algum colocada em causa pela hipertrofia da manipulação do real que caracteriza os excessos da técnica. Quanto à crítica heideggeriana da definição do homem como *animal racional*, ela nasce igualmente da repulsão que lhe inspira a pretensa agressão contra a natureza praticada pela racionalidade tecnicista e se inspira no mesmo romantismo regressivo que se

⁴ Idem, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (org. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt, Klostermann, 1975, Gesamtausgabe 24), p. 238.

propôs fechar o parêntese da modernidade. Trata-se verdadeiramente de uma fuga no irracionalismo, ainda que Heidegger tenha recusado vivamente tal qualificação – mas como evitá-la, quando vemos o protagonista dos seminários de Zollikon atacar “uma ditadura do espírito” inaugurada pelo *cogito* cartesiano e radicalizada pela expansão da ciência, cuja consequência extrema seria a sujeição funesta da natureza ao domínio do sujeito⁵? A presunção e o excesso de confiança do *animal racional* em sua ação ilimitada de conquista da natureza são claramente a *bête noire* de Heidegger.

O conceito de “mundo” tem em Lukács uma densidade incomparavelmente maior que em Heidegger. Seu “mundo” aparece estruturado por uma rede infinita de séries causais, cujas múltiplas interações conferem ao conceito de objetividade um conteúdo complexo. Mesmo que se concorde com os comentaristas que mostram que Heidegger extraiu do conceito aristotélico da *práxis* uma inspiração para sua metafísica do *Dasein*, deve-se admitir que Lukács está muito mais próximo do verdadeiro espírito aristotélico, porque funda sua teoria da ação sobre a dialética entre teleologia e causalidade, conceitos ausentes enquanto tais nas análises heideggerianas. Heidegger fala em diferentes momentos do “caminho” radicalmente novo aberto por seu livro *Ser e tempo*, que teria transformado por completo os quadros da metafísica tradicional. A abolição da dicotomia sujeito-objeto figurava com destaque entre as conquistas reivindicadas. Tem-se o direito de perguntar o que significa efetivamente essa pretensão exorbitante. Confrontado com a tese fundamental de Lukács sobre o trabalho como a chave da antropogênese, pode-se questionar o que resta da ambição de Heidegger de ter delimitado uma zona originária da experiência, anterior a todo esforço reflexivo, que ele define como “preocupação cuidadosa do mundo” (*das Besorgen*), enraizada na dimensão existencial fundamental do “Cuidado” (*Sorge*). Lukács, assim como Heidegger, é movido pela vontade de recuar às situações originárias do ser-no-mundo. Mas enquanto Lukács faz do trabalho o momento capital da emergência da hominização (seguindo de perto Hegel e Marx), Heidegger não o evoca como momento constitutivo de sua ontologia do *Dasein*, focando antes suas análises numa disposição afetiva fundamental, num *Existenzial* (nesse caso, o Cuidado, *die Sorge*), o que implica um esvaziamento dos fortes momentos objetivos na relação originária do homem com o mundo. Que não nos objetem que se encontra nos discursos de Heidegger, feitos durante 1933, um elogio ao trabalho, por exemplo, no (tristemente) célebre *Discurso do reitorado*, em que o serviço do trabalho (*der Arbeitsdienst*) ocupa um lugar de destaque entre as ordens impostas à juventude alemã pelo novo Estado nacional-socialista (ao lado do *Wissensdienst*, o serviço do saber, e do *Wehrdienst*, o serviço militar), pois essa glorificação do trabalho está tão imbricada com a exaltação da *Volksgemeinschaft* e dos objetivos da revolução nacional-socialista que não podemos lhe conceder a menor dignidade filosófica⁶. Ocultando o lugar central do trabalho na gênese

⁵ Idem, *Zollikoner Seminare* (org. Medard Boss, Frankfurt, Klostermann, 1987), p. 139.

⁶ Encontram-se na coletânea de Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken*, impressa pelo próprio autor em Berna, em 1962, numerosos textos dos discursos pronunciados por Heidegger durante seu reitorado; nestes, as injunções ao trabalho a fim de construir a ordem nova aparecem como um *leitmotiv*. Há também, no curso sobre a “Lógica”, do verão de 1934, um elogio ao trabalho, mas a retórica heideggeriana, que descreve o trabalho como uma ação sujeita à inevitabilidade do Ser (*Unumgänglichkeit des Seins*), falando da “incondicionalidade do Serviço”

da especificidade do gênero humano (ou, na linguagem heideggeriana, da ontologia do *Dasein*), o autor de *Ser e tempo* priva-se da possibilidade de considerar a dialética das relações entre as determinações do mundo objetivo e os atos intencionais da consciência, o trabalho sendo justamente o espaço geométrico dessas interações, a atividade em que a subjetividade é confrontada por vocação com a aspereza e a substancialidade de uma realidade que a transcende. Heidegger esvazia o problema da realidade do mundo exterior e reivindica ao mesmo tempo, como um título de glória, a abolição da dicotomia sujeito-objeto – privando-se com isso da possibilidade de propor uma verdadeira fenomenologia do trabalho. Lukács, ao contrário, debruça-se com atenção extrema sobre o que considera o elo capital na transição para o *humanitas* do *homo humanus*, identificando no trabalho a pedra angular para a inteligibilidade do ser social.

A transcendência do *Dasein* é, para Heidegger, um sinônimo da abertura ao Ser, da capacidade da realidade-humana de se emancipar da tutela do ente e se abrir ao “excesso de poder” (*Übermacht*) de uma luz transcendente. Pode-se certamente encontrar em Lukács um equivalente “profano” da transcendência do *Dasein*; pode-se, com efeito, considerar que o “distanciamento” com relação ao imediato, que Lukács designa como uma conquista do ato do trabalho, a capacidade de ultrapassar a situação dada, são os sinônimos dos processos visados por Heidegger sob a denominação de “transcendência”. Pode-se certamente efetuar aproximações entre a definição heideggeriana do *Dasein* como um ser “*ek-estático*” ou “*ex-cêntrico*”, que transcende o dado projetando-se em direção ao futuro, e a forte ênfase de Lukács sobre o “distanciamento” e, sobretudo, sobre a emergência do “*Sollen*”, o dever-ser, como atributo consubstancial com a realidade humana. Mas parece-nos muito mais significativo ressaltar a distância abissal que separa as duas abordagens. O “distanciamento” em relação ao imediato e o “dever-ser” aparecem em Lukács intimamente conectados ao surgimento do trabalho, como atributos inerentes às ações de modelar a natureza. Seu método ontológico-genético o leva a estabelecer as mediações entre a atividade do sujeito e os imperativos do objeto, seguindo a concretude dos dois planos na arquitetura interna da subjetividade: ele pode assim mostrar *in concreto* a origem das “iluminações” da consciência e esboçar uma gênese intramundana da liberdade. Esse método dialético é profundamente estranho a Heidegger, que estabelece seus “*Existenzialien*” por um método mais próximo da “dedução transcendental” ou do apriorismo fenomenológico. A fim de fundar sua designação do homem como um ser “*ek-estático*” ou como um “ser do distante” (*ein Wesen der Ferne*), fórmula que marcou profundamente Sartre, Heidegger recorre à diferença entre o ser e o ente, pois, uma vez que se esvaziaram as mediações dialéticas entre o trabalho da subjetividade e as exigências

(*Unbedingtheit des Dienstes*), de uma “resolução” similar à “explosão de toda subjetividade” (*Sprengung aller Subjektivität*) e terminando com um elogio do Estado como possibilidade da encarnação do ser histórico do povo, é tão impregnada do espírito do tempo que só se pode considerá-la a anos-luz da ontologia do trabalho desenvolvida por pensadores como Nicolai Hartmann ou Lukács. Ver Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (org. Günter Seubold, Frankfurt, Klostermann, 1934, Gesamtausgabe 38), p. 115 e 160-9; Nicolai Hartmann, *Teleologisches Denken* (Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1951), p. 68-71; e o capítulo sobre o trabalho que inicia o segundo volume da obra de Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, cit.

da objetividade, resta apenas buscar em uma enigmática “abertura ao Ser” a fonte da luz que o *Dasein* projeta sobre o mundo.

O ponto crucial da clivagem entre as posições de Lukács e de Heidegger encontra-se nas sentenças do autor de *Ser e tempo* sobre o caráter incomensurável da existência humana em relação a toda abordagem genética e causal: a liberdade, fundamento da transcendência do *Dasein*, aparece subtraída de toda tentativa de abordagem científica. Trata-se verdadeiramente de um mistério ontológico, no qual Heidegger sublinha reiteradamente a inacessibilidade ao reino da causalidade. Mas sua desconfiança profunda a respeito da “ciência” baseia-se numa interpretação redutora do conceito de “determinismo”. O método genético-causal da abordagem dos fenômenos somente teria acesso, segundo Heidegger, ao que é “mensurável”, ao aspecto quantitativo das coisas, objeto de manipulação, mas seria impotente diante da natureza profunda delas. Heidegger se compraz em nos assegurar que a “clareira” do Ser (*die “Lichtung”*) é inacessível a qualquer abordagem científica (*“wissenschaftliche” Erörterung*), avançando como argumento a impossibilidade de aproximar uma obra como *A montanha de Santa Vitória*, pintada por Cézanne, com o método das equações diferenciais⁷. Pode-se perguntar, digamos, de passagem, que “cientificismo” primário teve a ambição de explicar Cézanne por um cálculo operacional. Heidegger, em todo caso, faz questão de manter-se firmemente à distância de uma abordagem rigorosamente antropológica, portanto puramente “científica”, da gênese da humanidade do *homo humanus* em geral e da liberdade em particular, como aquela desenvolvida pela filosofia de Arnold Gehlen: ele quer enfatizar que a “abertura para o mundo” (*die “Weltoffenheit”*) da qual fala o autor do *Der Mensch* (obra fundamental de Gehlen publicada em 1940 e reeditada várias vezes de forma modificada após a guerra) não tem nada em comum com a “abertura” associada à *Lichtung* (à “clareira” do Ser). Precisão significativa, justamente porque demarca a oposição entre, de um lado, um caminho que se propunha mostrar por uma via estritamente biológica a gênese das faculdades especificamente humanas, em particular da liberdade e da “abertura para o mundo”, e, de outro lado, o caminho heideggeriano, que recusa à “ciência” a capacidade de identificar a “*Weltoffenheit*”, cuja abordagem é reservada à visão “fenomenológica”. O alvo da *Lichtung* é o apanágio dessa via privilegiada, e a antropologia de Gehlen é rejeitada como se estivesse marcada por uma inadequação ontológica⁸.

Heidegger considera que a transcendência do *Dasein* pertence a uma região ontológica na qual as “provas” e as “demonstrações” não têm nenhuma prerrogativa, sendo o

⁷ Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, cit., p. 344. Ver carta de Heidegger a Medard Boss, de 3 de fevereiro de 1966.

⁸ *Ibidem*, p. 268. Sobre a atitude de Heidegger a respeito de Gehlen (lembramos que este último aderiu igualmente ao nacional-socialismo, ocupando funções no *establishment* intelectual nazista, mas sua trajetória foi diferente da de Heidegger) pode-se encontrar uma manifestação ambivalente em uma carta endereçada a Elisabeth Blochmann em 8 de janeiro de 1956. Heidegger explica nessa carta que a orientação “antropológica-sociológica” de Gehlen não é “*de forma alguma do seu gosto*”, mas, sobre outros domínios, ele é plenamente confiável, e caracteriza-o como uma figura “eminente”, capaz de trazer “outro ela” se nomeado professor em Marbourg. Ver Martin Heidegger e Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel (1918-1969)* (org. Joachim Storck, Marbach, Deutsche Schillergesellschaft, 1989), p. 106 e 103; tradução francesa: Martin Heidegger, *Correspondance avec Karl Jaspers (1920-1963), suivi de Correspondance avec Elisabeth Blochmann* (Paris, Gallimard, 1996).

“círculo hermenêutico” o único método apto a sustentar a especificidade da existência humana. Lukács, de sua parte, recusa a famosa antinomia entre “explicação” e “compreensão”, entre *Erklären* e *Verstehen*, fundamento da circularidade da hermenêutica heideggeriana, mostrando que os dois trajetos são complementares. Traçar a gênese dos atos intencionais, inclusive das formas mais complexas e requintadas da “instauração teleológica”, supõe a seus olhos a consideração das múltiplas mediações que as ligam à prática cotidiana: a fenomenologia das necessidades é condição prévia à emergência dos projetos, a compreensão destes passa pela explicação do surgimento daquelas, *das Verstehen* e *das Erklären* formam uma unidade.

É o momento de considerar a posição fortemente crítica do autor da *Estética* e da *Ontologia do ser social* a respeito das correntes da psicologia e da filosofia moderna que ressaltam a preeminência da “compreensão” sobre a “explicação”, a autonomia da “totalidade” com relação a seus componentes (seus “elementos”) e chegam a construções especulativas muito próximas dos mitos românticos. Essas correntes desafiam, a seus olhos, o encadeamento real das categorias: é notadamente o caso da oposição estabelecida por Dilthey entre *beschreibende Psychologie* (a psicologia descritiva fundada sobre a “compreensão”) e *erklärende Psychologie* (a psicologia explicativa), da celebração da primazia da “estrutura” sobre seus elementos na “psicologia da forma” (no *gestaltismo*), da mitificação do inconsciente praticada pelas diferentes variantes da “psicologia profunda”⁹.

Quando se trata, por exemplo, de delimitar a intencionalidade estética de uma obra, identificar e sustentar seu movimento interior, logo, sua “compreensão” (no sentido do *Verstehen* diltheyniano), Lukács se recusava a dissociá-la do pano de fundo sócio-histórico de sua gênese, da interrogação sobre as condições de sua produção, portanto da dialética entre interioridade e exterioridade. Compreensão e explicação lhe pareciam complementares. Era-lhe inconcebível, por exemplo, analisar o *Hiperion* de Hölderlin sem considerar a *Weltanschauung* do poeta, sua fidelidade inflexível ao ideal republicano da democracia ateniense, seu jacobinismo e a tragédia que derivava do caráter utópico de suas nostalgias revolucionárias¹⁰. As interpretações de Heidegger, que esvaziavam completamente as fortes implicações sócio-históricas da obra hölderliniana, eram objeto de vivos sarcasmos: Lukács não media palavras quando falava de um Heidegger que teria “maltratado o pobre Hölderlin” com suas “análises de linguagem”. Heidegger, por sua vez, quis opor uma recusa categórica a todo discurso sobre o “jacobinismo” de Hölderlin, como sugere uma carta endereçada em 1976 a Imma von Bodmershof¹¹, revelando assim quão estranhas e, afinal, profundamente repugnantes eram para ele interpretações como aquelas de Lukács e Pierre Bertaux, os primeiros a situar a questão do jacobinismo no centro da análise da obra do poeta.

Admitamos um dos pilares da metafísica heideggeriana do *Dasein*, a tese sobre o homem como “ser-jogado...”. Quais são as razões da recusa constante manifestada por

⁹ G. Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen* (Neuwied, Luchterhand, 1963), v. 2, p. 12.

¹⁰ Idem, *Werke: Hölderlins Hyperion* (Neuwied, Luchterhand, 1964), v. 7, p. 164-86.

¹¹ Martin Heidegger e Imma von Bodmershof, *Briefwechsel (1959-1976)* (org. Bruno Pieger, Stuttgart, Klett-Cotta, 2000), p. 143-4; ver a carta endereçada por Heidegger a sua correspondente em 10 de fevereiro de 1976.

Lukács a respeito desse modo de apreender a *conditio humana*? Em sua descrição da *Geworfenheit*¹², Heidegger insiste que a realidade-humana seria submetida a uma dupla heteronomia: sob a influência de um existente que não é a realidade-humana, e que ela não controla, e sob os poderes que se encontram em seu próprio *óv*¹³ e cuja dominação também lhe escapa. O destaque é dado ao estado de “abandono” do homem a realidades que o transcendem (sobre a *Preisgegebenheit*); sobre o fato de que a realidade-humana é “atravessada” (*durchwaltet*) por forças que lhe escapam, pois está entregue ao “excesso de poder” (*Übermacht*) dessa dupla heteronomia (esse é o sentido exato do “ser-jogado...”, da *Geworfenheit*), o *óv* só pode registrar essa situação primordial por meio de suas tonalidades afetivas (sua *Befindlichkeit*, seu estado afetivo, seus *Stimmungen*), sem poder nutrir a ilusão de que uma conduta racional, orientada por um objetivo (um “*Wohin*”? transparente), lhe permitiria escapar dessa situação primordial. Lukács não poderia compartilhar tal visão das coisas: sua antropologia filosófica, que buscava no trabalho a situação original do ser-no-mundo, fazia valer a presença de uma mistura inextricável de autonomia e heteronomia nessa forma primordial da relação sujeito-objeto que é o ato do trabalho. O sujeito, no sentido de Lukács, se é “atravessado”, como o *óv* heideggeriano, pelos poderes do existente, não se concebe como entregue a seu “excesso de poder”, mas investe-se, sujeitando-se, sente-se corresponsável por sua ação, utiliza as redes causais objetivas para inscrever nelas a teleologia de seus fins, impondo então a marca de sua autonomia no jogo das forças heterônomas. Lukács refuta energicamente a tese heideggeriana segundo a qual o “de onde” (o “*Woher*”) e o “para onde” (o “*Wohin*”) seriam envolvidos pela obscuridade¹⁴, pois sua descrição do trajeto do homem é fundada sobre uma dialética da teleologia e da causalidade que implica a transparência dos dois fins da cadeia, do ponto de partida e do ponto de chegada.

O distanciamento de Heidegger em relação à herança de Kant e de Hegel girou em torno do tema da “finitude” (die “*Endlichkeit*”), motivo fundamental de seu pensamento, intimamente associado àquele do ser-jogado, da *Geworfenheit*. Pode-se lembrar, nesse sentido, que sua análise mais importante do pensamento kantiano, intitulada *Kant e o problema da metafísica* (1929), culminava na ideia de que Kant teria recuado diante de sua genial descoberta, exposta na primeira edição da *Crítica da razão pura**, sobre a imaginação transcendental como fonte da fundação da metafísica, e sucumbido, finalmente, na segunda edição da *Crítica*, ao preconceito da superioridade do “entendimento”, escamoteando assim o tema da finitude em favor de uma faculdade que abre ao homem a perspectiva apaziguadora de acesso ao infinito. As páginas em que Heidegger formula suas queixas a respeito de Kant e de Hegel em torno do tema da finitude foram muito

¹² As páginas mais eloquentes sobre esse existencial heideggeriano podem ser encontradas no curso dado durante o inverno de 1928-1929, com o título de *Einleitung in die Philosophie*, publicado como volume 27 da *Gesamtausgabe*, sem falar dos parágrafos correspondentes em *Ser e tempo*, em particular os de número 29 e 38.

¹³ *Ibidem*, p. 326.

¹⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, Max Niemeyer, 1963), p. 134: “*Das pure ‘dass es ist’ zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel*” (“Esse puro ‘que ele é’ se mostra, mas seu ‘de onde’ e seu ‘para onde’ permanecem na obscuridade”).

* Petrópolis/Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco/Vozes, 2012. (N. E.)

pouco observadas. Essa animosidade a respeito dos conceitos fundadores do idealismo clássico alemão é um dos pontos em que a clivagem com o pensamento de Lukács, grande herdeiro da tradição clássica, exprime-se com uma evidência particular. Se o tema da “finitude” nos parece associado ao da *Geworfenheit* é porque a suspeita fundamental de Heidegger a respeito dos pensamentos que confiam na capacidade do homem de transgredir os limites que lhe são atribuídos e se apropriar das possibilidades extraídas no *infinito* do real mostra tudo que o separa do idealismo clássico e o coloca na filiação oposta, a de Kierkegaard e do pensamento de caráter teológico.

Sobre a dialética da finitude e da abertura para o infinito (Cassirer já recusara vivamente a posição de Heidegger sobre esse tema, apresentada no famoso debate de Davos e em seu artigo sobre *Kant e o problema da metafísica*), Lukács só poderia se mostrar fiel à tradição do grande idealismo alemão, não somente aquele de Kant e Hegel, mas também o de Schiller e Goethe¹⁵. A transposição da pura “particularidade” é um *leitmotiv* do pensamento do último Lukács, que censura as sociedades do capitalismo moderno de imobilizar os indivíduos no estado de pura particularidade, cultivando o efêmero, o descartável, os *hobbies*. A cisão entre o *indivíduo* e o *cidadão* exprime esse pensamento. Compreende-se, então, a forte reação negativa de Lukács diante da fixação heideggeriana sobre o estado de pura contingência: a página do *Ser e tempo* em que Heidegger focaliza a análise em termos particularmente eloquentes sobre o puro *Da* do *Dasein* (o puro “aí” do “ser-aí”), sobre uma realidade humana consagrada ao “que” de sua existência (à sua pura *Dassheit*), despojada das referências do “de onde” e do “para onde”, em que ele fala do *unerbittliche Rätselhaftigkeit* (o *impiedoso enigma*), no qual essa existência desnuda é imobilizada, justifica por seus próprios vocábulos a censura de *irracionalismo*.

É verdade que Heidegger se dedicou com ardor por diversas vezes a refutar a acusação de irracionalismo, condenando em particular aqueles que tentavam estabelecer uma filiação entre sua valorização dos lados mais “negativos” da *conditio humana* e o pessimismo de Schopenhauer, ou o conteúdo da antropologia cristã. Sua irritação era dirigida contra os que opunham a suas nebulosas descrições a “serenidade” da ética de um Goethe e, não sem habilidade, ele ridicularizava os espíritos “honestos” e “bem pensantes”, os “*philosophische Biedermänner*”, que se permitiam lembrar que sua metafísica do *Dasein* não deixava nenhum lugar para o “amor”¹⁶.

A animosidade de Heidegger contra o pensamento *apaziguador*, contra os discursos filosóficos julgados lenitivos por se esquivar do perigo e do pavor, contra os espíritos contaminados pela “comodidade” (*Leichtigkeit*) e pelo hedonismo (a *Genussfähigkeit* é

¹⁵ Os célebres versos de Schiller: “*aus dem Kelche dieses Geisterreiches/schäumt ihm seine Unendlichkeit*” (“Do cálice o reino dos espíritos/ De sua infinitude a espuma se oferece a ele”), escolhidos por Hegel à guisa de conclusão para sua *Fenomenologia do espírito*, são citados em destaque no livro sobre o jovem Hegel. Ver G. Lukács, *Der junge Hegel* (Berlim, Aufbau, 1954), p. 514 e 622; ed. fr.: *Le jeune Hegel* (Paris, Gallimard, 1981), v. 2, p. 226. Quanto a Goethe, sua máxima “*Willst du ins Unendliche schreiten, geh nu im Endlichen nach Allen Seiten*” (“Se você quer colocar os pés no infinito, percorra o finito em todos os sentidos”) só poderia suscitar a plena adesão do dialético Lukács.

¹⁶ Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie* (Frankfurt, Klostermann, 1996, Gesamtausgabe 27), p. 327.

apontada em *Ser e tempo* entre as formas de existência *inautêntica*)¹⁷ acha uma de suas expressões mais fortes nas páginas do curso de 1929-1930 em que Heidegger se revolta contra o estado das coisas na sociedade de Weimar, então no fim, celebrando de modo premonitório “a dureza” e o “peso”¹⁸. O vocabulário utilizado por Heidegger neste momento decisivo de seu trajeto intelectual traduzia uma disposição de espírito familiar a todos que estudaram a gênese dos movimentos de extrema direita na Alemanha, na Itália ou em outros lugares: as implicações contra os que se comprazem no conforto e no hedonismo, contra a mediocridade da existência segura, a reivindicação da experiência capital da guerra (feita expressamente por Heidegger logo após o seu singular elogio do “terror”¹⁹), a celebração do “sacrifício” como constitutivo da “historicidade originária” (*ureigene Geschichtlichkeit*)²⁰, e, sobretudo, o chamado à assunção do “fardo”²¹, do “peso” e da “dureza”, do estado de urgência (o desaparecimento desse sentimento de urgência – *das Ausbleiben der Bedrängnis* – é designado como o maior dos perigos²²) – esse conjunto que articula o discurso heideggeriano mostra que a fórmula do “pré-fascismo”, escolhida por Lukács para situar historicamente o pensamento do primeiro Heidegger²³, longe de ser um simples expediente polêmico, toca efetivamente num aspecto essencial de sua função ideológica.

Mas o interesse principal das considerações de Lukács parece residir no fato de orientarem a análise para a *estrutura interna* do pensamento heideggeriano, abrindo caminho para responder a questões que não cessam de atormentar a vasta literatura crítica sobre essa filosofia: um de seus objetivos maiores é efetivamente mostrar como o pensamento de Heidegger se constitui como uma réplica aos teoremas fundadores do racionalismo clássico e moderno, diminuindo e erodindo as bases desse pensamento, até elaborar uma “ontologia” e um pensamento do Ser que é, aos olhos de Lukács, apenas uma antropologia filosófica disfarçada e, sobretudo, uma “teologia sem Deus” (Lukács utiliza com frequência o sintagma “ateísmo religioso”), cuja função ideológica será fornecer uma contrapartida ao potencial crescente do pensamento dialético e um *sucedâneo* à crise das religiões tradicionais. A estrutura “teológica” do pensamento heideggeriano e, em particular, sua filiação kierkegaardiana ocupam um lugar de destaque nas análises lukacsianas.

Antes de abordar a questão controversa das relações do pensamento de Heidegger com a religião, é necessário lembrar que Lukács descobriu nos escritos de Heidegger (sobretudo em *Ser e tempo*) um conjunto de razões e temas de reflexão que lhes eram fami-

¹⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 43; trad. fr., cit., p. 54.

¹⁸ Winfried Franzen foi o primeiro a mostrar a filiação entre essas páginas e o engajamento alguns anos mais tarde em favor do nacional-socialismo. Ver seu texto “Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung ‘Die Grundbegriffe der Metaphysik’ von 1929/30”, em Annemarie Gethmann-Siefert e Otto Pöggeler (orgs.), *Heidegger und die praktische Philosophie* (Berlim, Suhrkamp, 1988), p. 78-92.

¹⁹ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 255-6.

²⁰ *Ibidem*, p. 259.

²¹ *Ibidem*, p. 248 e 255.

²² *Ibidem*, p. 254.

²³ G. Lukács, “Heidegger redivivus”, em *Existenzialismus oder Marxismus?* (Berlim, Aufbau, 1951), p. 160, e *Die Zerstörung der Vernunft* (Neuwied, Luchterland, 1962), p. 407, 412 e 416.

liares, pois se tratava de uma conceitualização de experiências e situações existenciais que ele tinha, *mutatis mutandis*, atravessado em certos períodos de seu trajeto intelectual, mesmo que sua interpretação tenha tomado uma orientação exatamente oposta. Se pensarmos, por exemplo, no famoso conceito de *transzendente Obdachlosigkeit* (o ser-sem-abrigo transcendental) formulado em *A teoria do romance** e destinado a figurar o desenraizamento existencial e a perda dos laços apaziguantes do homem moderno, não se pode impedir de lembrar a experiência descrita por Heidegger sob o nome de “*Unzu Hause*” (do ser-fora-de-sua-casa), correlato a “estrangeiridade” (a *Unheimlichkeit*), características da existência “inautêntica” (do *óv*), ou a situação de “*Heimatlosigkeit*” (“ausência de pátria”), da qual tratava a *Carta sobre o humanismo*** . É inútil insistir sobre a forte presença comum nos escritos de Heidegger e Lukács dos conceitos de alienação ou reificação²⁴. Mas mesmo antes do surgimento desses conceitos em seus escritos de 1919-1923 pode-se assinalar a importância, nos dois manuscritos de juventude que Lukács consagra a sua estética – o de 1912-1914, intitulado *Philosophie der Kunst*, e, sobretudo, a *Estética de Heidelberg*, datada de 1916-1918, em seu capítulo intitulado “Das Wesen der ästhetischen Setzung” –, do conceito de *Erlebniswirklichkeit* (realidade da experiência vivida), que se pode considerar uma antecipação direta do conceito de “vida cotidiana”, o qual assumirá papel importante na grande *Estética* e na *Ontologia* do último Lukács, assim como, sob a denominação de *Alltäglichkeit* (cotidianidade), no *Ser e tempo* de Heidegger.

A *Ontologia* de Lukács abre as portas para uma teoria da gênese dos afetos, perseguindo a fenomenologia da subjetividade até uma teoria da gênese dos valores, com o intuito de circunscrever a especificidade da *atividade ética*, cuja vocação, a seus olhos, é organizar o mundo dos afetos, hierarquizá-lo e dar-lhe coerência. A *catarse* é um mote comum ao seu pensamento estético e à sua ética. Heidegger, por sua vez, vangloria-se de ter subvertido os conceitos de “individualidade”, “pessoa”, “gênio” e “espírito”; em resumo, do pensamento da subjetividade, entregando o *Dasein* à “superpotência do Ser”.

O pensamento estético e ético do último Lukács centra-se nas transições do estado de pura “particularidade” (os indivíduos fechados em sua singularidade, desligados do destino do gênero) em direção a um estado em que suas ações trazem o carimbo da fórmula *tua res agitur*, inscrevem-se na história da comunidade do gênero e, então, adquirem o selo de uma *humanitas* que concerne à emancipação ou à decadência da espécie humana enquanto tal. O homem como “núcleo”, em oposição ao homem como “casca” (para retomar a metáfora goethiana), é aquele que valoriza a “nuclearidade” (*die Kernhaftigkeit*) de sua personalidade, essa zona profunda onde o indivíduo singular encontra o atributo do gênero: o antigo teórico do “eu trágico”, que em seu ensaio de juventude sobre “A metafísica da tragédia” (1910) apoiava-se no “eu inteligível” de Kant, e em seu diálogo “Sobre a pobreza do espírito” (1912), sobre figuras exemplares como o Abraão de Kierkegaard ou o príncipe Míchkin de Dostoiévski, permaneceu fiel à tragédia, que, a seus olhos, encarna o mundo das essências, a subjetividade impelida ao paroxismo de sua autoafirmação.

* 2. ed., São Paulo, Duas Cidades/Editora 34, 2009. (N. E.)

** 2. ed. rev., São Paulo, Centauro, 2010. (N. E.)

²⁴ Ver, a esse respeito, meus dois textos: “Le concept d’aliénation chez Heidegger et Lukács”, *Archives de Philosophie*, n. 56, jul.-set. 1993, p. 431-43, e “Aliénation et désaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger”, *Actuel Marx*, n. 39, 1. sem. 2006, p. 29-54.

Uma filosofia como a de Heidegger, que está engajada de forma solene a apequenar e destruir as bases de uma filosofia da subjetividade, sob o pretexto de que ela não faz justiça ao verdadeiro *humanitas* do *homo humanus*, somente poderia bloquear qualquer tentativa de elaboração de uma *ética*, inconcebível fora de uma *ontologia da consciência*. Um pensamento do Ser, que evidencia uma cegueira não apenas com relação à natureza verdadeira do ser biológico, mas também, e sobretudo, à constituição do ser social (vimos como os conceitos de “povo”, “destino” ou “envio do destino”, “história do Ser”, carecem de uma real ancoragem sócio-histórica) só poderia buscar apoio nas especulações sobre “o conflito da Terra e do Mundo”, sobre *das Geviert* (o Quadripartido), ou sobre a passagem do “último Deus”. Se pensarmos, por exemplo, na forte presença da Terra (*die Erde*) no pensamento de Heidegger a partir de seu texto sobre *A origem da obra de arte** e na significação que se deve atribuir à enigmática confrontação entre o Mundo e a Terra (*der Streit der Welt und der Erde*), que retorna como um *leitmotiv* nos *Beiträge* [Apontamentos], perguntaremos qual conteúdo é necessário dar às forças telúricas a que nos remete o conceito *die Erde* e qual pensamento sobre a história se constrói a partir desse misterioso combate entre o Mundo e a Terra. Não podemos esquecer, ao mesmo tempo, que a ofensiva heideggeriana contra a autonomia e a autodeterminação do sujeito (presente já na explicação do conceito do ser-jogado), cujo termo correlativo é o “excesso de poder do Ser”, é acompanhada de uma forte rejeição da dialética, estigmatizada pelo autor de *Ser e tempo* em termos particularmente virulentos, como “a ditadura da ausência de questão” (*Diktatur der Fraglosigkeit*), em cuja rede “é sufocada toda questão” (“In ihrem Netz erstickt jede Frage”)²⁵. O *Hegel-Renascimento* suscita as mais vivas inquietudes do filósofo, que dirige seu veneno contra a “metafísica de Hegel” e, sobretudo, contra a “dialética marxista”. Escutemo-lo: “o método da mediação dialética [...] desliza furtivamente ao lado dos fenômenos”, incapaz de apreender a “essência da técnica moderna”, portanto da “sociedade industrial”²⁶, *bête noire* de um pensador que sonha abolir o reino da modernidade. A partir desses filosofemas, tanto a “democracia” quanto o “liberalismo”, excrescências do reino da subjetividade, só podiam ser abominados: Heidegger não havia abandonado seu antigo combate dos anos 1930-1940 contra o “americanismo” e o “bolchevismo”.

A forte hostilidade contra a “sociedade industrial” (uma passagem dos *Beiträge* mistura “industrialismo”, “capitalismo” e “marxismo” sob o mesmo significado), a rejeição da “dialética sujeito-objeto” (o idealismo clássico alemão é desqualificado publicamente como promotor de tal dialética)²⁷, o ódio do marxismo justificam que se coloque Heidegger na tradição da crítica romântica da modernidade, lembrando inevitavelmente os severos julgamentos de pensadores como Croce ou Lukács a respeito da grande responsabilidade histórica do movimento romântico e de sua crítica conservadora da modernidade na emergência de correntes como o fascismo ou o nacional-socialismo no século XX. Não é inútil estabelecer um paralelo entre a reação contra a Revolução Francesa e o pensamen-

* Lisboa, Edições 70, 1992. (N. E.)

²⁵ Martin Heidegger, “Zeichen” (1969), em *Denkerfahrten (1910-1976)* (Frankfurt, Klostermann, 1983), p. 151-2.

²⁶ Idem.

²⁷ Idem, *Beiträge zur Philosophie*, § 104, p. 203.

to das Luzes, ou o frenesi nacionalista pangermânico dos grandes românticos, como Görres, Von Arnim e Adam Müller, e a rejeição dos pensamentos do progresso – a *Aufklärung*, é claro, e o marxismo, em especial – em filósofos como Klages, Heidegger, Gehlen ou Baeumler, que se apoiavam na tradição romântica para endossar sua adesão ao nacional-socialismo. Se deixarmos de lado as altas especulações sobre o *Dasein* e a diferença ontológica para escutar a fisionomia dos personagens que tiveram a mercê de Heidegger no concreto histórico, não podemos deixar de tirar certas conclusões dos elogios dirigidos a figuras como Albert Leo Schlageter ou Horst Wessel, ambos membros do partido nazista e canonizados pelo movimento, ou do julgamento positivo sobre a “seriedade” de uma figura como Christoph Steding, um de seus antigos alunos, autor de um livro sobre o Reich, publicado em 1938, que se pretendia uma “metafísica do nacional-socialismo” (nas palavras de Günther Anders)²⁸. A leitura do discurso pronunciado pelo reitor Heidegger, em 26 de maio de 1933, para celebrar a figura heroica do ex-membro dos Corpos Francos*, baleado pelos ocupantes franceses da Ruhr, Albert Leo Schlageter, deixa entrever talvez uma resposta à questão sobre o modo como se deve compreender o elogio heideggeriano da Terra, antigo tema romântico poderosamente reatualizado pelo pensador do “enraizamento” (da *Bodenständigkeit*). Assim se dirigia o reitor à multidão:

Estudante de Friburgo, permita que se dissemine em tua vontade a força que nasce das montanhas natais de seus heróis! [...] de rocha primitiva e granito são feitas as montanhas entre as quais este jovem filho de camponês cresceu. Desde há muito elas contribuem para a firmeza da vontade.²⁹

Pode-se também buscar na tradição romântica as origens do apego a certo *particularismo nacional*, que levava Heidegger a estabelecer, no período após 1933, clivagens incisivas entre os “espaços” dos diferentes povos e culturas, o que lembra as teses de Spengler ou a *paideuma* de Frobenius, mas também remete à doutrina que Carl Schmitt vai desenvolver alguns anos depois com o nome de *Grossraum gegen Universalismus* (grande espaço contra o universalismo). A frase a seguir, extraída do protocolo do seminário dado por Heidegger no inverno de 1933-1934, sob o título *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* [Sobre a criação e o conceito de natureza, história e

²⁸ A admiração por Horst Wessel é expressa na carta endereçada por Heidegger, em 7 de março de 1933, a Maria Scheler, viúva de Max Scheler, carta descoberta pelo norte-americano Iain D. Thomson e reproduzida em seu livro *Heidegger on Ontotheology* (Nova York, Cambridge University Press, 2007), p. 144. A caracterização de Christoph Steding está na carta endereçada pelo filósofo a sua mulher, em 29 de janeiro de 1939 (ver Martin Heidegger, “*Mein liebes Seelchen!*”, p. 203).

* Os Corpos Francos, ou *Freikorps*, eram unidades paramilitares que se organizaram na Alemanha a partir do século XVIII. Tiveram grande atuação, enquanto força de extrema direita, no período que se seguiu à Primeira Guerra Mundial. (N. T.)

²⁹ Martin Heidegger, “À la mémoire de Albert Leo Schlageter”, em Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, cit., p. 48; trad. fr.: Fédier, *Le Débat*, n. 48, jan./fev. 1988, p. 179. O tradutor francês traveste a biografia de Schlageter, afirmando que “os nazistas se apropriaram de sua memória [...] sem que ele próprio tenha pertencido de perto ou de longe ao movimento”; a realidade é que Schlageter se juntou ao NDSAP – o partido nacional-socialista – em 1922, em Berlim, e ainda foi ouvir Hitler em Munique, num comício em que o Führer falou aos Corpos Francos e à organização Heinz. Ver Jay W. Bird, *To Die for Germany: Heroes in the Nazi Pantheon* (Bloomington, Indiana University Press, 1990), p. 20.

Estado] revela sua receptividade à tese da heterogeneidade dos espaços de vida e de cultura (a clivagem entre povo eslavo e espaço germânico vai adquirir mais tarde ressonâncias sinistras), mas, sobretudo, é portadora de uma reflexão sobre a história judaica, que não deixará de agravar as suspeitas sobre seus preconceitos antissemitas: “A um povo eslavo, a natureza de nosso espaço alemão se manifestará diferente que a nós; ao nômade semita, ela sem dúvida não se manifestará jamais”³⁰.

Se nos lembrarmos das recriminações de Heidegger contra a ideia de uma “razão lógica universal” (*allgemeine logische Weltvernunft*)³¹ e sua antipatia “pelo movimento do espírito das Luzes e da franco-maçonaria tais como se manifestam hoje”³², compreenderemos que a filiação estabelecida por Lukács, assim como por Croce, entre a tradição romântica e certo *antiuniversalismo* do irracionalismo alemão moderno mostra-se totalmente fundamentada³³. Sobre esse ponto, também, a oposição entre o pensamento de Lukács e o de Heidegger se manifesta com clareza. O fato de o pensamento do último Lukács culminar com um elogio da *Gattungsmässigkeit* (a especificidade do gênero humano) exprime fortemente esse contraste.

³⁰ A frase em questão é citada por Frédéric Postel numa de suas intervenções reproduzidas no dossiê “Heidegger, politique et philosophie” do número dedicado ao tema pela revista *Cahiers Philosophiques*, n. 111, out. 2007, p. 87.

³¹ Ver o relatório enviado à Universidade de Munique sobre o filósofo neokantiano Richard Hönlingswald, datado de 25 de junho de 1933, em *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (Frankfurt, Klostermann, 1996, Gesamtausgabe 16), p. 132.

³² Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne “Der Ister”* (Frankfurt, Klostermann, Sommersemester 1942, Gesamtausgabe 53), p. 108-9.

³³ Sobre as origens românticas de certos temas do pensamento heideggeriano, ver Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger: la politique du poème* (Paris, Galilée, 2002), p. 164s.