

Ontologia do Sujeito

Apresentação

Vitor B. Sartori¹

Nicolas Tertulian certamente pode ser considerado um dos grandes conhecedores dos embates filosóficos que fizeram que a situação da filosofia atual se conformasse. Antenado nos debates filosóficos do século XX e do começo do século XXI, o autor romeno não deixou de participar de contendas teóricas (inclusive, em pessoa) com filósofos como Gadamer, por exemplo, nelas reafirmando, a todo momento, a importância da obra lukacsiana para a compreensão do contexto alemão do começo do século passado. Este contexto, aliás, é o mesmo de onde parte a teorização heideggeriana, muito importante no passado recente (e mesmo no presente), mas verdadeiramente essencial para a formação do autor de *Verdade e método*. Ainda sobre este ponto haveria muito a dizer; aqui, porém, pode-se somente mencionar que a questão Heidegger/Lukács – ligada à relação entre a obra de Heidegger e a de Lukács com as categorias do estranhamento (*Entfremdung*), da vida cotidiana (*Alltagsleben*), da cotidianidade (*Alltaglichkeit*) e do impessoal (*Das Man*) – gira em torno de temas que, não é exagero apontar, são fundamentais para a filosofia contemporânea. No entanto, não é só. Ao mesmo tempo, tal questão, tratada com bastante cuidado por Tertulian, recupera a relação entre a conformação objetiva da história e a própria história da filosofia; assim, o autor do texto que agora apresentamos tem uma importância dupla: mostra o rigor de um filósofo como Lukács, ao compará-lo com outros autores, e, simultaneamente, coloca a si mesmo enquanto um rigoroso historiador da filosofia. Também por isso Tertulian é um grande autor.

Ler Nicolas Tertulian é, assim, ler um filósofo marxista, mais especificamente, um filósofo lukacsiano. No entanto, não é só: trata-se também de um grande historiador da filosofia moderna e, em especial, dos embates filosóficos do século XX. O texto agora disponível insere-se nesta seara, tanto porque aporta questões importantes para a compreensão da obra lukacsiana quanto pelo fato de trazer à tona a “questão Hegel” tendo em mente o panorama filosófico dos anos 1900.

Vale mencionar que o tratamento dispensado pelo filósofo romeno à filosofia tem uma atualidade marcante, na medida em que passa por temáticas importantes (ao tratar da filosofia de diversos pensadores e ao relacioná-las com seus contextos filosóficos e históricos) e as aborda de

¹ Professor da Universidade Federal de Minas Gerais.

modo declarada e decididamente marxista. Neste sentido, é interessante notar que, sendo respeitado entre seus pares, trata-se de um pensador que nunca deixou de se posicionar de modo favorável à tradição marxista, no caso, estando ligado à obra de György Lukács. E, há de se mencionar, isto é bastante raro na academia, em que, usualmente, os marxistas são vistos como incapazes de filosofar. Ou seja, em sua atividade mesma, Tertulian mostra que o marxismo é capaz de adentrar nos debates mais sérios do campo filosófico, o que não é pouco, certamente. No entanto, seu grande mérito está em demonstrar que o marxismo, enquanto filosofia, é, inclusive, superior à filosofia burguesa. Neste embate, seu cavalo de batalha tem um nome: György Lukács.

De certo modo, com isto em mente, pode-se mesmo dizer que Nicolas Tertulian tenta dar continuidade ao trabalho do autor da *Ontologia do ser social*, autor que, em obras como *Marxismo ou existencialismo*, *A destruição da razão* e a própria *Ontologia*, não deixou de procurar explicitar a capacidade da filosofia marxista de superar suas antagonistas (existencialismo e pós-positivismo foram alvos privilegiados de Lukács no que toca à filosofia de sua época). Porém, não foi só isto que o autor húngaro fez: desde o início de sua trajetória como marxista, procurou se opor às vulgarizações do marxismo. Tertulian, é bom dizer, tenta dar continuidade a este projeto, procurando trazer à tona Lukács como um norte tanto contra o “idealismo inteligente” (e, é claro, contra o idealismo que não seja inteligente também) quanto contra o materialismo vulgar.

No presente texto, “Ontologia do sujeito”, justamente, tem-se a discussão de um ponto central para a conformação do marxismo e da filosofia do século XX: a relação da filosofia de uma época – os anos 1900 – com a obra hegeliana. O tema já havia sido destacado pelo próprio Lukács, por exemplo, em *A destruição da razão*, em que tomou a influência de Schelling e a dissolução do neo-hegelianismo como ponto de partida para a compreensão do desenvolvimento de uma concepção de mundo que se tornaria de grande relevo no século XX (e, devemos mesmo enfatizar, é muito forte até hoje): o irracionalismo. Lukács, no texto, abordou a primeira manifestação do irracionalismo como uma crítica direta à filosofia hegeliana, a qual, nunca é bom deixar de dizer, não é vista por Marx como um “cachorro morto” (e tanto Lukács quanto Tertulian concordam com isto). Ou seja, tem-se em tela um tema que viria a fazer história no marxismo: a relação existente entre o desenvolvimento filosófico pós-hegeliano e a própria filosofia do autor da *Fenomenologia do espírito*. Neste sentido, o presente texto de Tertulian pode ser de grande relevo e de grande auxílio aos estudiosos da filosofia e, em especial, do marxismo.

Vale dizer que esta característica se ressalta dado que a temática é bastante controversa e leva a posições muito distintas dentro do marxismo,

como as de Lukács e de Althusser, podendo-se mesmo dizer que o modo pelo qual se compreende a superação (*Aufhebung*) de Hegel por Marx é essencial ao se ter em mente a real tessitura do *corpus* da obra marxiana.

No texto que temos diante de nossos olhos, a questão é tratada quando a interpretação lukacsiana é abordada em oposição àquela de grandes intérpretes de Hegel, como Hyppolite, Wahl, Kojève – autores que, segundo Tertulian, trataram de “existencializar” Hegel e, assim, para que se use a dicção de Marx, teriam se perdido justamente em meio ao “esterco de contradições” da filosofia hegeliana, deixando de apreender o “caroço racional” da dialética do autor. Isto teria sido feito, inclusive, na esteira da leitura de Dilthey, autor que o Lukács maduro sempre tratou de criticar com afinco (mesmo tendo sido por ele influenciado em sua “juventude”). Ou seja, Tertulian tenta justamente mostrar como pode ser decisivo o modo de lidar com a filosofia hegeliana para a conformação da filosofia pós-hegeliana. E, assim, justamente ao abordar esta vasta gama de pensadores, Tertulian procura apontar a especificidade da obra lukacsiana e do marxismo, ao mesmo tempo em que demonstra que os embates de que surgiu a filosofia do século XX seguem caminhos distintos: o do marxismo e o da filosofia burguesa. E, talvez, um dos grandes méritos do autor do texto que aqui publicamos seja conhecer muito bem ambas as filosofias: em momento algum se bate em um espantalho.

Provando que a concepção de György Lukács demonstra um rigor não só compatível, mas superior à filosofia burguesa, Nicolas Tertulian presta um grande serviço. No entanto, tal empreitada – necessária e muito proveitosa, de nosso ponto de vista – talvez traga como um duplo algo de indesejável: uma valorização da filosofia burguesa muito maior que a presente em Lukács.

A questão se expressa, inclusive, quando o autor do texto aqui apresentado deixa de traçar distinções sutis, mas importantes, entre posições diversas, como a de Karl Löwith e a de György Lukács: ambos tratam de Heidegger, certamente; ambos veem uma proximidade do autor de *Ser e tempo* com o pensamento religioso, bem destaca Tertulian. No entanto, não é verdade, como aponta o autor romeno, que Lukács concorda com Löwith acerca da “teologia ateia” de Heidegger – a expressão é de Löwith e o autor da *Ontologia do ser social* justamente o critica duramente em seu *A destruição da razão* por aproximar aquilo que não pode ser aproximado (no caso, Kierkegaard e Marx contra Hegel). Lukács é explícito ao dizer que Heidegger é portador de um “ateísmo religioso” e não de uma “teologia ateia”, porque não traz como caráter adjetivo uma atitude imanente, apesar de seu viés teológico: antes, ao pretender criticar a filosofia anterior como “metafísica” ou ligada à “ontologia tradicional”, justamente por isso, Heidegger, segundo Lukács, tem uma atitude acrítica

frente à conformação da realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Assim, Heidegger traz o pior de uma postura ligada à religião: um apelo ao transcendente como a outra face da aceitação da impotência frente ao real. Em Löwith, esta questão não parece ser um problema nos termos colocados por Lukács, até mesmo porque o autor húngaro sempre procurou algo impensável para toda a filosofia burguesa pós-hegeliana: o controle consciente e coletivo das condições de vida. Assim, Tertulian, no mesmo passo em que mostra que o autor da *Ontologia do ser social* consegue lidar com os problemas colocados pela filosofia burguesa, em alguns momentos, parece identificar estes últimos como aqueles problemas colocados por Lukács a si mesmo, o que pode ser temerário.

A questão “ateísmo religioso” *versus* “teologia ateia” é exemplar desta postura de Tertulian. No texto aqui presente, pontos similares aparecem ao se ter em mente Kojève, havendo uma valorização da obra deste autor incompatível com a posição lukacsiana. O mesmo se dá quanto a Hartmann, autor que Lukács julgava ser um tanto quanto professoral e, certamente, um idealista (portador de um “idealismo inteligente”). No Brasil, inclusive, chegou-se a sugerir, a partir dos textos de Tertulian, que “as origens” da ontologia de Lukács estariam neste autor, o que, para dizer o mínimo, é um grande exagero.

Pontuamos estas questões somente para que o leitor fique atento àquilo que parece ser um movimento duplo nos textos de Nicolas Tertulian: estudioso exemplar, de rigor ímpar e capacidade de diálogo muito proveitosa (é bom notar que nunca encontraremos em um texto de Tertulian o tom ácido e sarcástico do Lukács de *A destruição da razão*); ao mesmo tempo, e talvez justamente por suas grandes qualidades, o autor, em alguns momentos específicos, tende a eclipsar a “diferença específica” que marca cada posicionamento dos autores de que trata, o que poderia ser bastante criticado justamente por um autor como György Lukács. Este, saliente-se, chegou a dizer que a filosofia burguesa estaria alocada em uma espécie de “Grande hotel abismo” e, assim, deveria ser criticada de modo decidido já que, em seu afã por “profundidade”, descartaria justamente o essencial, “as relações materiais de produção” como algo em demasia bruto e vulgar.

Em suma, estamos diante de um texto que pode acrescentar muito ao debate filosófico contemporâneo, tanto dentro quanto fora do marxismo. A leitura do presente texto, neste sentido específico, será de grande proveito para aqueles que se encantam (e desencantam) pelo século XX e pelo modo como a filosofia foi desenvolvida nesta época. Esta última é imediatamente anterior ao nosso tempo, de modo que, ao compreender suas vicissitudes, podemos também levantar questões que nos ajudem hoje. Ao que parece, Tertulian é alguém que sempre pode nos ajudar neste exercício, sendo seu cuidado, rigor e seriedade exemplares em diversos sentidos.

Ontologia do sujeito¹

Nicolas Tertulian²

A contribuição mais inovadora da *Ontologia* de Lukács provavelmente se situa no nível da ontologia do sujeito. Trata-se de uma pedra angular para o conjunto de seu pensamento, pois tanto suas grandes obras de síntese filosófica quanto seus numerosos escritos de crítica literária se fundam num questionamento preciso da relação sujeito-objeto. Esta abordagem certamente se apoia numa vasta tradição, que vai desde as “estações” [*stations*]³ fixadas por Hegel no desenvolvimento das “figuras da consciência”, na *Fenomenologia do espírito*, até a crítica formulada por Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, em relação à concepção hegeliana de estranhamento e a sua famosa definição no final d’*O capital* sobre a passagem do reino da necessidade ao da liberdade. Acreditamos, porém, que haja em Lukács uma concepção original da subjetividade que, ao integrar os feitos já mencionados, chega a definir um equilíbrio sutil que existe entre a compulsão e a autoafirmação, entre o heterocondicionamento e o autocondicionamento, entre o reino da causalidade e o da teleologia, tendo como ponto nodal a passagem do reino da “particularidade” (em que os indivíduos funcionam como simples agentes do gênero humano em-si, do *status quo* social) àquele da verdadeira individualidade, em que surge o sujeito que expressa o gênero humano para-si. A definição do homem como um *antwortendes Wesen*⁴, um ser que dá respostas, indica por si só a tensão dialética entre subjetividade e objetividade que está na base da concepção lukacsiana do sujeito. A principal crítica dirigida pelo autor de *Para uma ontologia do ser social* aos pensamentos que considera situados nos antípodas do seu – seja, por exemplo, a distinção de Gundolf entre uma “experiência originária” [*Urerlebnis*] e uma “experiência cultural” [*Bildungserlebnis*], ou a designação do *Dasein* por Heidegger como “estar-lançado...” (ou derrelição)⁵, seja o “ato gratuito” de Gide ou, ainda, o ser humano como “condenado à liberdade” (Sartre, em *O ser e o nada*) – é a de que esvaziam o tecido das relações sociais que se deslocam na interioridade dos indivíduos, condicionando suas escolhas e as obrigando a se definir por atos de caráter alternativo (uma crítica ainda mais dura é dirigida ao

¹ Tradução de Pedro Campos Araújo Corgozinho. Revisão técnica e apresentação de Vitor B. Sartori.

² Diretor de Estudos da École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris.

³ *Station* no original alemão. [N.R.T.]

⁴ Ser que responde. [N.R.T.]

⁵ Trata-se do termo alemão *Geworfenheit*, essencial à filosofia heideggeriana e muito criticado por Lukács. [N.R.T.]

“marxismo vulgar”, que trata os indivíduos como simples epifenômenos das relações sociais).

Interioridade e objetivação. A “tragédia na ética”

Parece-nos incontestável que a concepção lukacsiana da autoafirmação da personalidade (do “tornar-se homem do homem”, segundo sua expressão favorita) é sustentada por uma antropologia: a substancialidade da individualidade, da qual ele fala, implica a ideia de uma síntese da multiplicidade das aptidões e das qualidades numa unidade superior, de uma sinergia [*synergie*] que permite seu florescimento recíproco. A distinção entre objetivação [*Vergegenständlichung*] e alienação [*Entäusserung*], que Lukács introduz na sua *Ontologia do ser social*, destina-se a evidenciar a presença incontornável da interioridade, as reverberações dos atos de objetivação impostos pelos limites da reprodução social nos movimentos interiores do sujeito, até a autoafirmação soberana deste.

Uma vez definida a alienação como a expressão da interioridade (a inscrição no objeto da marca indelével da subjetividade), Lukács não exclui a situação de “conflito” entre objetivação e alienação (LUKÁCS, 1986, p. 371), mais precisamente das situações em que os indivíduos são constrangidos a atos de objetivação privados de ressonância subjetiva, amputados da dimensão da interioridade. O estranhamento é designado como a expressão típica das situações deste gênero. A interioridade como esfera da expansão das qualidades eminentemente subjetivas sempre desempenhou um papel importante em sua reflexão: basta pensarmos na celebração da música da interioridade na poesia de Stefan George, no ensaio sobre “A nova solidão e seu lirismo: Stefan George”, do livro *A alma e as formas*, ou nas páginas da *Teoria do romance* sobre os avatares da interioridade em *Dom Quixote* e sobre os riscos de ver a exterioridade social transformada em “cemitério de nossas interioridades petrificadas” (LUKÁCS, 1982). *Para uma ontologia do ser social* retoma a mesma problemática num plano estritamente teórico e reflexivo, destacando tanto a unidade inseparável entre alienação e objetivação (uma interioridade que não chega a se objetivar no tecido social corre o risco da patologia) quanto as situações de conflito entre as exigências da interioridade e os limites da reprodução social. Sobre o primeiro ponto, a fim de evidenciar a impossibilidade de separar a interioridade e a exterioridade, Lukács evoca o famoso dilema weberiano entre *ética da convicção* (expressão por excelência das exigências da pura interioridade) e *ética da responsabilidade* (expressão dos imperativos da sociedade). A tese de que a afirmação de si não pode deixar de incidir sobre a vida dos outros, pois um ato ditado pela

pura *intenção* é necessariamente acompanhado de certo número de *consequências* na exterioridade social, leva Lukács a se apoiar na ideia hegeliana que refuta os dois extremos do “entendimento abstrato”: juízo segundo a pura disposição (a *Gesinnungsethik* apresentada por Kant) e juízo exclusivamente segundo as consequências (cf. § 118 da *Filosofia do direito*). Sobre a forma como Lukács consequentemente contesta o dilema formulado por Max Weber, somos remetidos ao nosso estudo “O grande projeto da *Ética*” (cf. TERTULIAN, 2010), cujas considerações não precisam ser repetidas aqui.

O conflito entre as exigências da interioridade, cuja síntese é a vida ética (seu objeto: o florescimento das aptidões e das qualidades dos indivíduos, até o estado de fusão recíproca), e os imperativos da reprodução social encontrou uma expressão clássica nas páginas consagradas pelo jovem Hegel à “tragédia da ética” (*Trägodie im Sittlichen*, no ensaio de 1802 sobre o *Direito natural*). Lukács concedeu uma importância particular às considerações hegelianas sobre a “tragédia da ética” (dedicou-lhes um longo trecho no parágrafo final do terceiro capítulo de seu livro sobre *O jovem Hegel*). Ele se distingue dos outros comentadores do tema (a começar por Glockner em sua monografia sobre Hegel) pela poderosa valorização do fundo sócio-histórico das análises hegelianas. Temos, portanto, boas razões para ver em sua análise da “tragédia da ética” uma antecipação das considerações formuladas em *Para uma ontologia do ser social* sobre a complementaridade, mas também sobre a tensão dialética, entre os atos de objetivação e os de alienação (entre *Vergegenständlichung* e *Entäusserung*).

Em Hegel, a “tragédia da ética” gira em torno do combate entre as forças “divinas” e as forças “subterrâneas”, entre as forças da luz e as da obscuridade (Apolo *versus* as Eumênides na *Oresteia* de Ésquilo). Mas as considerações sobre “a tragédia que o absoluto desempenha consigo mesmo” são emolduradas no ensaio sobre o *Direito natural* por um quadro eloquente dos efeitos negativos produzidos pela hegemonia da economia no mundo moderno. Hegel fala da “nulidade política” do burguês, opondo-lhe a figura do cidadão antigo, mas evoca também a “bravura” que caracteriza os atores do “primeiro estado” da sociedade, lembrando, ao mesmo tempo, os limites da ordem puramente jurídica dos romanos (apoia-se nas descrições de Gibbon). O absoluto ético celebrado por Hegel, concretizado na figura do *povo*, não pode se afirmar senão afrontando as “potências subterrâneas” (as forças do egoísmo e dos interesses particulares), ao assegurar sua dominação por uma reconciliação unificadora. A interpretação, apresentada por Lukács, de um texto que considera estar entre os mais difíceis e mais obscuros do jovem Hegel concentra-se na conjunção entre as considerações socioeconômicas de Hegel e os

desenvolvimentos especulativos sobre “a tragédia que o absoluto desempenha consigo mesmo”. Ao interrogar, por exemplo, o sentido do conceito de “forças subterrâneas” [*untererdische Mächte*], ele lembra a surpreendente descrição hegeliana da “potência incomensurável” da economia: Hegel efetivamente exigira que o “todo ético” devesse manter o “sistema da posse” em seu “nada interior”, dominando o sistema da economia (HEGEL, 1972, p. 57). O combate das forças da “luz” contra as forças da “obscuridade” é projetado sobre o pano de fundo da tensão entre ética (cuja encarnação, em Hegel, é o estado) e economia, entre civilização e barbárie, entre o “todo ético” e as forças desenfreadas da posse egoísta (LUKÁCS, 1954, p. 476).

O elogio lukacsiano da “vida ética absoluta” (bem distinta da “vida ética relativa”, universo da posse e do contrato) prefigura, tal como dissemos, as considerações de *Para uma ontologia do ser social* sobre a tensão dialética entre o desenvolvimento das qualidades e das aptidões dos indivíduos [*die Fähigkeiten*] e sua autoafirmação como personalidade, entre o gênero humano-em-si e o gênero humano-para-si. O capítulo sobre o estranhamento de *Para uma ontologia do ser social* tem como ponto de partida a tese de que o desenvolvimento das qualidades e das aptidões dos indivíduos, no processo de reprodução social, não significa necessariamente seu florescimento como personalidades, que o progresso econômico, portanto, não é necessariamente acompanhado de um progresso moral e que com frequência assistimos, ao contrário, à emergência de contradições entre a multiplicação dos atos de objetivação social e as exigências da interioridade. O gênero humano em-si se desenvolve também, com frequência, de forma “muda”, sem que os indivíduos encontrem nisso seu benefício enquanto *seres morais*. Ora, em Lukács, a analogia da “tragédia da ética” se baseia inteiramente na ideia de que o jovem Hegel revelou a contradição profunda entre a lógica de um puro “sistema de posse”, em que as forças “elementares” da reprodução social são exercidas, e as exigências absolutas da ética. Hegel teria se apoiado nas teses de Adam Smith e de Ferguson para mostrar a forma como a multiplicação e o enriquecimento das qualidades e das aptidões por meio da divisão do trabalho são acompanhadas, ao mesmo tempo, de disfunções morais, e para exigir que a “expansão universal do negativo seja... entravada” e que a “vida ética relativa” seja submetida aos imperativos da “vida ética absoluta” (cf. HEGEL, 1972, p. 62; LUKÁCS, 1954, pp. 471 ss).

As páginas do *Direito natural* dedicadas à “tragédia da ética” suscitaram uma vasta literatura. Um pesquisador alemão, Michael Schulte, dedicou-lhes uma monografia (SCHULTE, 1992), centrada essencialmente nos aspectos estéticos do problema, mas que não deixa de mencionar a interpretação de Lukács. Em compensação, a obra de Christoph Menke,

Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel (1996), não parece nada interessada no pano de fundo sócio-histórico da tragédia da ética (as considerações de Hegel sobre os três “estados” da sociedade e sobre a dialética de suas relações, que, contudo, introduzem no *direito natural* a reflexão sobre a “tragédia da ética” não são sequer mencionadas), e a interpretação de Lukács é, portanto, ignorada. Dentre os comentários mais significativos dedicados à “tragédia da ética”, é preciso lembrar o de Heinz Kimmerle em sua obra *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegel “System der Philosophie” in den Jahren 1800-1804* (1970), e o vasto capítulo dedicado por Bernard Bourgeois à “Tragédie éthique de l’absolu” na notável suma sobre *Le droit naturel de Hegel*⁶ (1986). Poderíamos acrescentar o estudo publicado por Peter Furth no *Hegel-Jahrbuch* (1984-85) com o título de *Antigone – oder zur tragischen Vorgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft* [*Antígona – ou a pré-história trágica da sociedade burguesa*], que interpreta a tragédia da ética a partir da dualidade burguês-cidadão, formulada por Hegel nas páginas que introduzem o famoso conceito.

O comentário de Lukács se distingue, como sempre, pela projeção das considerações de Hegel sobre um vasto pano de fundo histórico. Não apenas Adam Smith e Ferguson (autores que Hegel frequentou e dos quais ele certamente tirou proveito para suas análises da sociedade burguesa), e não apenas Goethe, seu grande contemporâneo, mas também Balzac e Fourier são convocados a fim de situar historicamente o alcance do texto hegeliano. A tese de Lukács é a de que o jovem Hegel distinguiu tanto a irreversibilidade do triunfo da classe burguesa, do reino da propriedade, da posse e do contrato, com a proliferação das aptidões e das capacidades que acompanham o desenvolvimento da individualidade, quanto os limites inexoráveis do “burguês” (Hegel fala de sua “nulidade política”). O primeiro estado, aquele da “bravura”, que, aos olhos do jovem Hegel, encarna as virtudes do “cidadão”, o “todo ético” da comunidade do povo, o único que realmente afronta o perigo da morte (pronto ao “sacrifício” para assegurar a vitória do absoluto moral), é chamado a dominar o “segundo estado”, aquele das potências elementares da vida econômica. Lukács interpreta a tragédia da ética como a universalização que Hegel fez das contradições percebidas na sociedade de seu tempo: a coexistência contraditória do progresso e da decadência humana, a imbricação trágica entre as forças da “luz” e as forças “subterrâneas” (entre o “orgânico” e o “não-orgânico”, segundo a terminologia hegeliana). Ao estabelecer a filiação com as teses de Adam Smith e de Ferguson, Lukács faz questão de destacar que os membros do “primeiro estado” hegeliano pertencem à categoria do universal [*der allegemeine Stand*], designada por Smith como a dos “trabalhadores não-

⁶ “Tragédia ética do absoluto”, em *O direito natural de Hegel*. [N.T.]

produtivos” (ele lembra que Marx, ao comentar Smith, fez piada dos filisteus que acreditavam que, ao falarmos de Aristóteles ou de Júlio César como trabalhadores “não-produtivos”, estaríamos ofendendo sua atividade); a superioridade de Hegel em relação a Smith e Ricardo reside no fato de que ele não se resigna diante dos limites e das contradições da nova sociedade burguesa e que mantém a necessidade de uma exigência moral absoluta (Lukács fala de uma “utopia heroica”, cujo titular é o “estado universal”, o dos cidadãos). Hegel, como Goethe, teria manifestado o ideal de uma “humanidade não-dilacerada”, oposta ao reino do “burguês”, no amanhecer da sociedade burguesa; é a partir dessas considerações que o autor de *O jovem Hegel* efetua as aproximações com Balzac e Fourier, críticos implacáveis do reino capitalista numa época mais desenvolvida da sociedade burguesa (cf. LUKÁCS, 1954, pp. 461-2; 470-1; 476-7).

A ideia de que o desenvolvimento da personalidade [*die Entfaltung der Persönlichkeit*] é um processo laborioso (Lukács gostava de citar as palavras de Goethe: “*Auch der geringste Mensch kann komplett sein*” – “Mesmo o homem mais insignificante pode ser um homem completo”), que, na história do gênero humano, implica a transposição de numerosos limites, explica o profundo parentesco entre a *démarche* seguida por Lukács em *Para uma ontologia do ser social* e a abordagem hegeliana do devir do sujeito na *Fenomenologia do espírito*. Hegel perseguiu o longo itinerário do sujeito, com suas múltiplas “estações”, até o desenvolvimento da identidade sujeito-objeto. Lukács se apoiou na *Fenomenologia* de Hegel para esboçar os delineamentos de uma história do gênero humano (*Para uma ontologia do ser social* não conteria, a seus olhos, senão um esboço, e numa carta enviada a Ernst Bloch no dia 30 de dezembro de 1970, alguns meses antes de sua morte, ele falava do projeto de escrever uma *Entwicklung der menschlichen Gattungsmässigkeit – História do desenvolvimento da generalidade humana* – como continuação aos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, terminados no outono de 1970).

Encontramos referências reveladoras da *Fenomenologia* hegeliana no próprio texto da *Ontologia*, as quais demonstram o quanto as análises dos avatares da subjetividade no caminho de sua emancipação (o peso do estranhamento, os estados de cisão e de mudança, o trajeto complicado para se desvencilhar da reificação, o salto para o gênero humano para-si) devem às famosas descrições hegelianas. Pensamos particularmente nas considerações sobre a “consciência infeliz”, que Lukács evoca explicitamente a fim de ilustrar a tensão entre a existência sujeita às exigências do instante [*instant*] (a que ele chama de “particular”) e a existência em que o indivíduo encontra o nível da essencialidade e se constitui enquanto ator do *gênero humano*.

A distinção entre a existência particular ou contingente, em que o indivíduo não é mais que um agente do processo social, que reproduz sua vida ao aceitar as condições que lhe são impostas (levando, portanto, uma existência reificada), e a existência *essencial* ou autêntica, em que chega à afirmação e ao desenvolvimento da multiplicidade de suas capacidades, atravessa a *Ontologia* de Lukács. A disjunção, operada por Hegel no famoso parágrafo sobre a “consciência infeliz”, entre a existência inessencial, a da “consciência mutável e múltipla” (Hegel fala do “inessencial instável”) e a existência *imutável* [*das Unwandelbare*], que é sinônimo da existência essencial, serve como ponto de apoio para Lukács ilustrar a cisão vivida pelos indivíduos sujeitos ao reino da particularidade (LUKÁCS, 1986, pp. 590-5). A necessidade do essencial permanece irreprimível, mas, até que os indivíduos descubram na imanência do processo social as mediações que os levam a saciar sua sede de autenticidade, eles permanecem aprisionados à reificação ou buscam a salvação apelando a uma entidade transcendente – o que, aos olhos de Lukács, é uma forma mais sutil de reificação. A tensão entre a existência “criatural” e a existência “essencial” está na base da necessidade religiosa, que é uma forma de perpetuar o reino da particularidade, ao passo que a superação efetiva deste reino só pode se dar pela superação, por meio de um processo puramente imanente, do estágio do gênero humano em-si rumo àquele do gênero humano para-si.

O *jovem Hegel* prefigura *Para uma ontologia do ser social* em muitos de seus aspectos. Basta lembrarmos que, ao interpretar a *Fenomenologia do espírito*, Lukács considera o conceito de *alienação* (*die Entäusserung*, que não devemos confundir com *estranhamento*, *die Entfremdung*) a pedra angular da obra hegeliana. As análises consagradas ao processo de superação [*dépassement*] da imediatidade natural, ao desprendimento do sujeito de si mesmo para mergulhar na riqueza das determinações do mundo objetivo (natural e social), ao enriquecimento considerável de suas aptidões e de suas capacidades graças ao contato ativo com a objetividade, ao grande alcance das críticas dirigidas por Hegel ao culto da pura interioridade (cf. as páginas irônicas da *Fenomenologia* sobre a virtude que desafia o “curso do mundo” ou sobre a “bela alma”), enfim, antecipam diretamente as teses de *Para uma ontologia do ser social* sobre a tensão dialética entre subjetividade e objetividade. Nenhum outro intérprete da *Fenomenologia do espírito* analisou com tanta insistência o papel da alienação (da *Entäusserung*) no devir hegeliano do sujeito, a fim de ressaltar o peso da *objetividade* em sua constituição dialética. Ora, como destacamos diversas vezes, a dialética da heteronomia e da autonomia do sujeito está no centro de *Para uma ontologia do ser social*. Se Lukács contestou vivamente as interpretações “existencialistas” da *Fenomenologia do espírito*, a começar pela de Jean Wahl em seu livro *A infelicidade da*

consciência na filosofia de Hegel (1929), foi porque elas lhe pareceram ignorar as proporções exatas da relação sujeito-objeto na dialética hegeliana e minimizar os limites da objetividade.

Lukács deu grande destaque para o mérito histórico de Hegel, a saber, o de ter mostrado como a vida social se constitui por meio dos atos da objetivação cada vez mais complicados (portanto, por meio da alienação, a *Entäusserung*), até a edificação do em-si social que transcende as intenções dos sujeitos individuais. Hegel teria aprendido na escola dos economistas ingleses, de Smith a Ricardo, o poder de autonomização da economia na sociedade moderna, que chega a transformar os indivíduos em agentes de um processo que os suprassume⁷. Talvez tenha sido o primeiro a indicar a profunda influência das teses de Adam Smith a respeito das considerações hegelianas sobre a “riqueza” e a “cultura” [*die Bildung*] na *Fenomenologia do espírito*, que trata da autonomização do mundo da utilidade [*das Nützliche*]. Em suas notas sobre a *Fenomenologia do espírito*, que permanecem inéditas até os dias atuais, Lukács escrevia, à margem dessas páginas, sobre Hegel: “metafísica da mercadoria”. E o qualificou, em *O jovem Hegel*, como “discípulo de Smith” [*Smith-Schüler*] (LUKÁCS, 1954, p. 551). Hegel teria elevado ao nível da universalidade filosófica essa experiência sócio-histórica, fazendo da tensão entre o em-si social e “a operação e a obra da individualidade” [*das Tun und Treiben der Individualität*], ou, mais globalmente, da alienação de si do sujeito no mundo e de sua apropriação [*die Entäusserung und ihre Rücknahme*] o princípio do devir do sujeito. Ora, uma das teses fundamentais de *Para uma ontologia do ser social* é a de que a vida social se move entre dois polos: numa extremidade, a totalidade objetiva das relações sociais, cujo poder coercivo não anula o fato de que ela é a resultante das ações dos atores sociais (diferentemente da natureza, que existe com indiferença soberana em relação ao trabalho da subjetividade), enquanto na outra extremidade se encontra aquilo que justamente Hegel chamava de “*das Tun und Treiben des Individualität*” (operação e obra da individualidade), logo, o trabalho da subjetividade naquilo que ela tem de singular e irreduzível. Podemos dizer, portanto, que Lukács fez seu aprendizado da dialética da vida social reconstruindo o trajeto percorrido por Hegel na *Fenomenologia do espírito* e seguindo as célebres críticas formuladas por Marx a respeito de seu grande predecessor nos *Manuscritos* de 1844.

Analisaremos, num capítulo à parte, a importância da filosofia hegeliana para a formação do pensamento de Lukács. Mas é uma confrontação com as interpretações “existencialistas” do pensamento

⁷ Embora não acreditemos que a melhor tradução para o *Aufhebung* em Lukács seja “suprassunção”, Tertulian dá uma marca bastante hegeliana ao termo neste ponto, de modo que esta parece ser a melhor opção aqui. [N.R.T.]

hegeliano, de Jean Wahl a Alexandre Kojève, que pode nos ajudar, aqui, a esclarecer melhor algumas particularidades de sua ontologia, especialmente de sua filosofia da subjetividade.

Jean Wahl, Kojève e Lukács

Não é difícil compreender o motivo de Lukács ter refutado, tanto em *O jovem Hegel* quanto em *A destruição da razão*, as posições apresentadas por Jean Wahl em *A infelicidade da consciência na filosofia de Hegel*, retomadas alguns anos mais tarde nos *Estudos kierkegaardianos* (1938). Sua interpretação da gênese da dialética hegeliana se situava exatamente no antípoda daquela de Wahl. A herança do pensamento hegeliano, que conservou e integrou em *Para uma ontologia do ser social*, é a de uma filosofia da imanência, forjada pela imersão no “esterco de contradições” [*mitten im “Dünger der Widersprüche”*]. A terra fértil da dialética hegeliana se encontrava, segundo ele, nas experiências sócio-históricas do filósofo, que lhe permitiram descobrir a importância capital do trabalho na gênese da subjetividade, ao fazer da tensão entre subjetividade e objetividade o *principium movens* do pensamento dialético (Lukács lembra, em dado momento, a importância do § 194 da *Enciclopédia*, em que, no primeiro acréscimo, Hegel insiste na profunda *dialeiticidade* das relações entre subjetividade e objetividade [LUKÁCS, 1963, pp. 557-8; HEGEL, 1986, pp. 353-4]). Jean Wahl se inscrevia antes na tradição de Dilthey, ao decifrar as origens da dialética hegeliana, chegando a falar de uma “intuição” de caráter “místico” como fonte da lógica hegeliana (que ele aproximava do “misticismo cristão” de Novalis [WAHL, 1951, p. 14]); fascinado pelas páginas sobre a consciência infeliz, Jean Wahl fez dela a pedra angular do pensamento hegeliano, insistindo na experiência da “dor infinita” como fonte da dialética e aproximando, assim, diretamente Hegel e Kierkegaard (dois anos antes da publicação de seu livro, Jean Wahl também publicou, na *Revista Filosófica*, um estudo sobre *Hegel e Kierkegaard*, retomado nos *Estudos kierkegaardianos*).

Lukács considerou essa interpretação uma caricatura do pensamento hegeliano, pois substituía aquilo que lhe parecia o verdadeiro núcleo da dialética (a tensão entre subjetividade e objetividade, articulada numa totalidade perfeitamente racional) por uma experiência de caráter místico, que apagava as fronteiras entre o pensamento hegeliano e o romântico. Jean Wahl não deixava de se referir a um “irracionalismo profundo” do pensamento hegeliano (cf. p. 169 da edição francesa citada de seu livro sobre Hegel), e, no seu texto sobre *Hegel e Kierkegaard*, escreveu com todas as letras: “Antes de constituir seu sistema, Hegel foi um dos mais fortes teóricos do irracionalismo” (WAHL, 1967, p. 166). Lukács era muito sensível

a este ponto, pois um dos objetivos maiores de seus trabalhos, de *O jovem Hegel* a *A destruição da razão*, foi de mostrar que a dialética hegeliana é a forma superior, a mais acabada, do pensamento racional. Valorizou a oposição entre Hegel e o pensamento romântico (quer se tratasse do “conhecimento imediato” ou do elogio da “fé” no pensamento de Jacobi, da religiosidade pietista de Schleiermacher ou da “intuição intelectual” de Schelling), enquanto Jean Wahl se dedicava a aproximá-los a qualquer custo. Lukács fez, portanto, uma bela jogada ao lembrar a Wahl o antagonismo que dividia Hegel e Kierkegaard, os dois filósofos cuja proximidade o pensador francês quis estabelecer. O autor de *O jovem Hegel* tinha em conta as críticas formuladas por Kierkegaard contra a filosofia da religião de Hegel, crítica esta considerada opaca em seu objetivismo e em sua paixão pelo “conceito” na verdadeira essência da fé. Lukács estava particularmente bem posicionado para falar das relações entre Kierkegaard e Hegel. Foi um dos primeiros a se interessar pelo pensamento do filósofo dinamarquês no início do século (seu ensaio sobre Kierkegaard, em *A alma e as formas*, data de 1909) e havia até mesmo realizado um estudo sobre a crítica kierkegaardiana de Hegel nos anos que precederam a I Guerra Mundial (o manuscrito se perdeu, como o autor confiou a Adorno numa conversa em Viena, em 1925)⁸ (ADORNO, 2002, pp. 384-5). No prefácio de 1962 a *A teoria do romance*, ele explica que a caracterização do presente como uma “época da pecaminosidade consumada” por Fichte [*Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit*], que se encontra no centro de seu livro de juventude, seria na verdade uma “kierkegaardização da dialética hegeliana” (LUKÁCS, 1982, pp. 12-3). Lukács observa astuciosamente que, enquanto sua própria evolução intelectual o distanciou de Kierkegaard, levando-o a hegelianizar cada vez mais seu pensamento, até a conversão ao pensamento de Marx, a filosofia alemã contemporânea se desenvolveu, com Heidegger e Jaspers, na direção oposta. Neste contexto, para desaprová-los, evoca as tentações de “irracionalizar” Hegel. Lukács não se refere apenas a Dilthey e à famosa tese de Richard Kroner, autor de *Vom Kant zu Hegel* (1924), segundo a qual Hegel era “o maior irracionalista da história da filosofia”, mas também à tentativa de Karl Löwith de aproximar Kierkegaard e o jovem Marx em seu livro *Vom Hegel zu Nietzsche*. Em *A destruição da razão*, ele já havia negado ambos os esforços, de Löwith e de Jean Wahl, protestando vigorosamente contra a “kierkegaardização” de Hegel e contra toda aproximação entre Kierkegaard e Marx em nome de suas críticas comuns a Hegel (LUKÁCS, 1982, p. 13; 1955, pp. 200; 207).

⁸ Cf. A carta em que Adorno conta a seu amigo Kracauer, em junho de 1925, a conversa que teve a este respeito com Lukács; ela foi reproduzida nas notas do livro de Adorno *Ontologie und Dialektik* (trata-se do texto de um curso dado em 1960-61), publicado na série *Ecrits posthumes*, v. 7, pp. 384-5.

Trata-se, como é evidente, de um problema fundamental de *deontologia* do pensamento, pois ele não podia aceitar que a substância do pensamento de Hegel fosse retirada: o poder do conceito e a força conquistadora da razão (um Hegel “irracionalizado” era, a seus olhos, um Hegel castrado e mistificado, privado do nervo central de sua dialética, que é profundamente racionalista em sua essência). A herança de Hegel, constatamos com frequência, era capital para o autor da *Estética* e de *Para uma ontologia do ser social*, mas para salvaguardá-la seria preciso travar um combate impiedoso contra seus falseamentos. O Hegel “kierkegaardizado” de Jean Wahl, assim como o Hegel particularmente “heideggerizado” de Alexandre Kojève (e inclusive, *mutatis mutandis*, as reverberações existencialistas na interpretação de Jean Hyppolite) deviam, então, constantemente se deparar com uma recusa de Lukács (LUKÁCS, 1954, p. 7)⁹.

⁹ Jean Wahl e Lukács se confrontaram diretamente numa conferência dada pelo último para a Sociedade de Filosofia Francesa, em 29 de junho de 1949, intitulada *Os novos problemas da pesquisa hegeliana*, em que não faltavam referências dirigidas ao primeiro. Ao tomar a palavra no final do debate (Jean Hyppolite interveio primeiro), Wahl começou pela defesa de Dilthey. Ele fez menção, de modo cortês, a seu profundo interesse pelo livro de Lukács, deixando entender que se dirigira ao autor para obter o manuscrito (contudo, o livro fora publicado em 1948 pela *Europe Verlag* em Zurique), mas observou que, se o problema do trabalho certamente desempenhou um papel importante na reflexão de Hegel, foi o tema do *amor* que dominou seus escritos de juventude. A religião teria, portanto, desempenhado o papel determinante na gênese da dialética (daí a validade da interpretação de Dilthey); Wahl apelava para a validade de uma pluralidade de interpretações possíveis, indiretamente refutando a unilateralidade da perspectiva lukacsiana. Em suas respostas não faltaram argumentos ao autor de *O jovem Hegel*: nos escritos de Jena, dizia, período decisivo para a cristalização definitiva do pensamento hegeliano, o tema do amor foi completamente ocultado pela nova fase de reflexão, fundada sobre o trabalho do conceito, e, na hierarquia das atividades do espírito, a filosofia definitivamente tomou a dianteira frente à religião (enquanto em Frankfurt a situação era outra, mas Lukács pretendia protestar contra a elevação de um período transitório e irremediavelmente ultrapassado ao nível de chave hermenêutica para o estabelecimento do significado do conjunto da obra de Hegel). O impasse do debate de fato ultrapassava essas controvérsias pontuais. Ao formular suas críticas a Wahl, Lukács questionou a tendência difundida à época, a saber, de privilegiar o período de juventude na obra de Hegel, pretensamente místico e livre dos grilhões da dialética (Dilthey efetivamente foi quem inaugurou esse direcionamento – cf. a introdução de seu célebre livro *Die Jugend geschichte Hegels* –, que foi agravado por Glockner e por diversos neo-hegelianos alemães), em oposição à obra de maturidade, pretensamente marcada pelo espírito de “sistema” e pelos rigores do panlogismo (Glockner, que evidentemente influenciou Jean Wahl, opondo ao “panlogismo” da maturidade de Hegel o “panlogismo” do Hegel autêntico). Este aspecto da polêmica de Lukács parece ter escapado completamente a um comentador recente da controvérsia entre Lukács e Wahl, Galin Tihanov, que, no capítulo consagrado a *O jovem Hegel* de seu livro, ademais muito interessante, *The master and the slave* (2000), quer defender Wahl argumentando que as críticas de Lukács às interpretações existencialistas não tinham outro motivo além da “tática cuidadosamente pensada” de fazer valer o caráter “*unprecedented and unique*” de sua interpretação marxista (cf. TIHANOV, 2000, p. 252). Tihanov subestima claramente o alcance da crítica de Lukács. Parece também ignorar a existência de *A destruição da razão* e do capítulo consagrado ao neo-hegelianismo, já que afirma erroneamente (p. 254) que Lukács nunca se expressara sobre o livro de Herbert Marcuse, *A ontologia de Hegel e a teoria da historicidade* (a tese de Marcuse defendida com

Podemos nos admirar por Lukács nunca ter feito a menor referência aos escritos de Alexandre Kojève. Os dois pensadores se ignoraram reciprocamente, pois Kojève, até onde sabemos, também nunca mencionou Lukács em seus trabalhos (nem mesmo *História e consciência de classe*, livro muito conhecido à época). É muito provável que a consideração das interpretações “modernizadoras” na introdução de *O jovem Hegel*, escrita para a nova edição do livro (1954), tenha visado também ao famoso livro de Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (1947, Gallimard), ainda que Lukács não fizesse referência senão a Hyppolite (*Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit* [LUKÁCS, 1954, p. 7]). Por outro lado, Benedetto Croce, que, na mesma época, reagiu de forma similar ao que chamava de “l'odierno ‘rinascimento esistenzialistico di Hegel’”¹⁰, indicou corretamente o livro de Jean Wahl sobre Hegel como “il capostipite” (o fundador) dessa tendência, livro que julgava, ainda, “elegante et acuto”¹¹ (CROCE, 1952, pp. 80-90).

Lukács teria tido, contudo, sérias razões para se interessar de perto pelo livro de Kojève. O pensador russo, instalado desde 1927 na França, era efetivamente o único entre os intérpretes franceses da época a falar do pensamento de Hegel (em particular da *Lógica*) como de uma ontologia. Kojève não deixou de repetir, particularmente nos seus cursos, que a dialética, longe de ser um simples método de pensamento, inscrevia-se na “estrutura do Ser”, como a lei “da realização e do surgimento do Ser” (cf., por exemplo: KOJÈVE, 1971, pp. 527-8). Lukács não teria podido fazer outra coisa senão subscrever uma visão como esta. Ao mesmo tempo, é exatamente neste terreno de interpretação *ontológica* do pensamento de Hegel que surgem as grandes diferenças, e mesmo oposições, entre suas abordagens. Confrontá-las é bastante instrutivo para nossa própria *démarche*, que, por sua vez, visa a precisar os delineamentos da ontologia de Lukács.

Podemos imaginar com facilidade a reação deste último diante da célebre tese de Kojève, que afirma que uma compreensão autêntica da *Fenomenologia do espírito* só foi possível depois da publicação de *Ser e tempo* de Heidegger. O isomorfismo, assim postulado, entre a antropologia da *Fenomenologia do espírito* e a antropologia fenomenológica, desenvolvida em *Ser e tempo*, certamente teria deixado Lukács estupefato (o próprio Heidegger, ainda que talvez lisonjeado, não deixou de formular

Heidegger e publicada em 1932). Na verdade, no livro supramencionado Lukács cita explicitamente a obra de Marcuse, exatamente para recusar sua interpretação diltheyniana do pensamento de Hegel (cf. LUKÁCS, 1955, p. 448). O texto da conferência de Lukács para a Sociedade Francesa de Filosofia se encontra no *Bulletin de la Société* (1949, v. 43, n. 2, pp. 54-80; a discussão com Jean Wahl, pp. 77-80).

¹⁰ “O hodierno renascimento existencialista de Hegel”. [N.T.]

¹¹ “Elegante e fino”. [N.T.]

sérias reticências a respeito dessa tese, evidentemente, contudo, de um ponto de vista diferente) (cf. KOJÈVE, 1971, p. 527, nota).

A redução da *Fenomenologia do espírito* a uma “antropologia” já teria suscitado grande resistência em Lukács, que considerava este livro importante de outra forma: uma odisséia do espírito, um condensado da história do mundo. Por outro lado, Kojève acusou Heidegger de ter negligenciado em sua antropologia fenomenológica os temas da *luta* e do *trabalho*, como acusava Marx de ocultação da problemática da morte (que Heidegger teria tido o mérito de situar no centro de seu pensamento sobre o homem) (cf. KOJÈVE, 1971, p. 575, nota). Reivindicava, por sua vez, uma síntese dos dois. O papel central que atribuiu ao *trabalho* na gênese hegeliana da subjetividade, pois afirma que não podemos compreender a negatividade e a liberdade sem seu enraizamento no trabalho (cf., por exemplo: KOJÈVE, 1971, p. 502), é uma questão importante para estabelecermos uma proximidade com o ponto de vista de Lukács. *O jovem Hegel* efetivamente situa o trabalho no centro da gênese do pensamento hegeliano, e *Para uma ontologia do ser social* faria dele o pivô da antropogênese. Poderíamos acrescentar, como pontos importantes de aproximação, a tônica colocada sobre a superioridade do escravo na dialética das relações entre senhor e escravo e o papel decisivo atribuído a este último na autocriação do homem. Lukács teria encontrado em Kojève outros motivos de convergência com seu pensamento; trata-se principalmente da concepção da *dialética* como pensamento da *imanência*, estranha a qualquer apelo à transcendência, mas também do fervor “napoleônico” de Kojève, sua interpretação da *Fenomenologia do espírito* gravitando em torno da presença hegemônica da figura de Napoleão na arquitetura do livro. Sabemos, aliás, da importância concedida por Lukács à admiração de Hegel (e de Goethe) por Napoleão, encarnação da herança da Revolução Francesa: sua interpretação do pensamento do jovem Hegel destaca repetidas vezes a presença tutelar de Napoleão e de sua ação histórica nas considerações hegelianas. A gênese da *Fenomenologia do espírito* é, tanto para Lukács quanto para Kojève, inconcebível sem o pano de fundo da ação de Napoleão.

A oposição entre as posições de Lukács e as de Kojève pode ser localizada no terreno da ontologia do sujeito, mesmo se suas raízes mergulham na problemática das relações entre a ontologia da sociedade e a ontologia da natureza. O “dualismo ontológico” preconizado por Kojève, hostil ao “monismo” hegeliano, está situado no antípoda da posição lukacsiana. Aqui, é inevitável que toquemos também no problema decisivo da influência de Heidegger e da ontologia fenomenológica de *Ser e tempo* sobre o pensamento de Kojève, sem nos esquecer das possíveis reverberações da metafísica religiosa de Soloviev (à qual Kojève havia

consagrado sua monografia de diplomação, em 1933, publicada em 1934 na *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*¹²).

O pensamento de Kojève é dominado pela ideia de que Hegel teria cometido um erro grave ao fazer da dialética uma lei aplicada à totalidade do ser. Para o autor da *Introdução à leitura de Hegel*, a dialética do ser só aparece com o surgimento do sujeito humano, o único *ser dialético* por excelência, ao passo que a natureza pré-humana é marcada por indigência neste capítulo, pois ela é, por definição, o reino da *identidade* e da repetição. A negação da dialética da natureza desempenha um papel capital no pensamento de Kojève, que, conseqüentemente, pretende ser o promotor de uma “dupla ontologia” (KOJÈVE, 1971, pp. 485-7, nota), fundada sobre uma cisão aguda entre natureza e sociedade; ele reservou exclusivamente para a segunda o privilégio da historicidade, da temporalidade e do movimento dialético. Aí, a influência de Heidegger parece inegável (vimos que, de fato, há em *Ser e tempo* uma desvalorização ontológica da natureza, relegada ao reino da *Vorhandenheit*, do ser-diante-da-mão, a fim de marcar a singularidade ontológica do *Dasein*, detentor do privilégio da historicidade e da temporalidade): Kojève opera uma transubstanciação *sui generis* dos motivos heideggerianos na interpretação da dialética hegeliana. Aliás, reconhece *expressis verbis* a Heidegger o mérito de ser “o primeiro a ter colocado o problema de uma dupla ontologia” (depois de Kant), a ter desenvolvido em *Ser e tempo* uma “fenomenologia dualista” e a ter garantido para si, assim, a estatura de um “grande filósofo” (KOJÈVE, 1971, p. 487).

Lukács se opõe categoricamente, em *Para uma ontologia do ser social*, à negação da dialética da natureza, pois a ideia de uma descontinuidade absoluta entre sociedade e natureza lhe parece inconcebível. Sua posição é ainda mais notável se considerarmos o fato de, em sua obra de juventude, *História e consciência de classe*, numa passagem que se tornou famosa, ele ter sido um promotor da posição inversa (LUKÁCS, 1968, p. 175), a qual encontramos em Kojève e, mais tarde, ampliada em Sartre (na *Crítica da razão dialética*, este opõe à “dialética dogmática” aquela fundada na dialética da natureza, uma “dialética crítica”, emancipada desta herança funesta). Kojève retomou exatamente os argumentos do jovem Lukács: Hegel teria se perdido ao transpor categorias específicas do ser social à natureza. Em sua *Ontologia*, Lukács alega justamente o princípio recusado com obstinação por Kojève: a *universalidade* da dialética, lei do devir presente tanto na natureza quanto na sociedade, é, para ele, a própria evidência. “*Die ontologisch aufgefasste Dialektik ist sinnlos, wenn sie nicht universell ist*” (“A dialética, entendida ontologicamente, não faz sentido se não for universal”) (LUKÁCS, 1984, p.

¹² *Revista de História e de Filosofia Religiosas*. [N.T.]

395). Hegel, então, não se enganou ao indicar, na *Enciclopédia*, com numerosos exemplos, a existência de uma dialética da natureza. Longe de duvidar da heterogeneidade qualitativa entre a sociedade e a natureza e o *novum* ontológico marcado pelo surgimento da *ação* humana (para a qual a dialética representa uma *mutação* em relação ao devir da natureza), Lukács defende também a ideia de uma “pré-história” da ação humana no devir da natureza. A seleção natural como lei do devir dos organismos na natureza pré-humana faz parte dessa pré-história. A ontologia da sociedade não é plenamente compreensível sem a consideração da ontologia da natureza, que se encontra conservada, integrada e metamorfoseada no devir social. Lukács encontrou um aliado precioso também neste ponto: trata-se do pensamento de Nicolai Hartmann, que, em sua grande obra, *Der Aufbau der realen Welt*¹³, defendeu com argumentos convincentes a universalidade da dialética, ao remontar à *Realrepugnanz*¹⁴ de Kant para ilustrar a presença da dialética na natureza (HARTMANN, 1964, pp. 290 ss). Podemos dizer, portanto, que Lukács defendia um “monismo” ontológico, fundado na ideia de continuidade e de descontinuidade dos níveis do ser, enquanto Kojève pretendia ser o promotor da “dupla ontologia”, que introduziria uma ruptura entre a historicidade do *Selbst* (do *si-mesmo*) e a pura espacialidade do *Sein* (o que mais tarde Sartre chamaria de “a inércia da exterioridade” do em-si).

O dualismo ontológico, no qual Kojève via a “filosofia do futuro”, teve consequências sobre sua antropologia fenomenológica e em particular sobre sua interpretação da *ação* (do *das Tun*) no pensamento hegeliano. Apesar da grande proximidade entre as considerações de Lukács e as de Kojève sobre o papel decisivo do trabalho na gênese da subjetividade, um olhar atento pode revelar a existência de uma separação devida exatamente à divergência de suas ontologias. A forte interferência heideggeriana na antropologia de Kojève e, em particular, em sua interpretação da antropologia hegeliana é sensível não apenas na onipresença do tema da *morte*, mas também na forma com que reserva à ação humana o privilégio da *temporalidade* e da *historicidade*. Enquanto Lukács faz da tensão entre subjetividade e objetividade o *principium movens* da *ação* e do *trabalho*, com um destaque particular para a capacidade de modelação dos canais causais objetivos (o capítulo sobre o trabalho em *O jovem Hegel* já situa a dialética entre teleologia e causalidade no centro da ação humana), Kojève

¹³ *A estrutura do mundo real*. No caso, a tradução literal remeteria à noção de “construção”. No entanto, dado que o título da obra de Hartmann remete ao embate com Carnap, em especial, com o livro *Der logische Aufbau der Welt*, traduzido em português por *Estrutura lógica do mundo*, acabamos acatando traduzir *Aufbau* por estrutura. [Neste ponto específico, agradeço a ajuda de Thiago Aguiar Simim e de Luiz Phillipe de Caux. N.R.T.]

¹⁴ “Oposição real”. [N.R.T.]

ancora o móbil do trabalho na *finitude* da condição humana, com a morte como horizonte insuperável e como principal estimulante para a *ação*.

O tema da morte está longe de ter, na obra de Lukács, a importância que tem para Kojève. Em compensação, a *alienação* [*die Entäusserung*], no sentido de extrusão¹⁵, encontra-se no centro de sua concepção do devir do sujeito. É impressionante constatar que o tema da alienação não tem quase nenhum papel na antropologia de Kojève e em sua reconstrução do pensamento hegeliano do sujeito. Georges Ganguilhem talvez tenha sido o primeiro a observar isso, em seu artigo Hegel en France, publicado na *Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses* (n. 4, 1948-9), em que deplora esta ausência, opondo Kojève à *démarche* de Jean Hyppolite, o qual soube conceder ao tema da alienação o lugar decisivo que lhe pertence (podemos lembrar que o artigo elogioso de Hyppolite consagrado a *O jovem Hegel* de Lukács gira exatamente em torno do problema da alienação [HYPPOLITE 1991, pp. 122-45]). Enquanto para Kojève a presença da morte é a pedra angular da negatividade em Hegel, Lukács, por sua vez, descobre antes na alienação do sujeito a emergência da negatividade, que marca o desafio dirigido ao sujeito antes da apropriação na identidade sujeito-objeto [*die Entäusserung und ihre Rücknahme*¹⁶]. O poder autarquizante das objetivações do espírito, que leva o sujeito a se desgarrar de si mesmo, até o esquecimento de si, antes de executar o movimento inverso para retornar a si, enriquecido e modificado pelo contato com a objetividade, está ausente na dialética do trabalho de Kojève, ao passo que, em Lukács, está no centro das considerações (num capítulo de sua *Estética*, Lukács busca mostrar que este *to and fro movement* da subjetividade, descrito por Hegel na *Fenomenologia*, pode ser visto como uma perfeita descrição da gênese da obra de arte [LUKÁCS, 1963, pp. 550-71; TERTULIAN, 1980, pp. 243-55]). Não foi por acaso que Kojève se mostrou tão pouco sensível ao pensamento econômico de Hegel, tal qual desenvolvido em seus cursos de Jena (é surpreendente que um intérprete tão experiente da *Fenomenologia do espírito* não tenha compreendido a influência de Adam Smith nas considerações hegelianas sobre a riqueza), enquanto Lukács faz dele uma pedra angular de sua interpretação.

Aqui, chegamos a um ponto crucial das divergências entre as duas ontologias. Kojève tenta justificar seu “dualismo ontológico”, a ruptura entre a natureza e o homem, pela afirmação de que não podemos explicar o

¹⁵ Neste ponto, Tertulian remete a duas traduções possíveis de *Entäusserung*, termo corrente tanto em Marx quanto em Hegel. Adotamos, no primeiro caso, a transliteração que estamos seguindo neste texto, “alienação”; dado que o autor remeteu a outra tradução possível, preferimos seguir o modo como é normalmente vertido o termo em Hegel, deixando de remeter a “exteriorização”, bastante corrente em certas traduções de Lukács no Brasil, por compreendermos que é mais adequado ao vocábulo *Äusserung*, também presente na obra marxiana e, geralmente, traduzido por “manifestação”. [N.R.T.]

¹⁶ *A alienação e sua apropriação*. [N.R.T.]

surgimento da liberdade humana a partir da natureza, pois ela é essencialmente uma negação do que está dado (logo, da natureza). A respeito disso, é interessante ler a carta de Kojève a Tran-Duc-Thao, o marxista vietnamita que teria publicado, em *Les Temps Modernes*, um artigo consagrado a seu livro sobre Hegel¹⁷. Lukács via o oposto, o trabalho como expressão do metabolismo entre a sociedade e a natureza, como agente da emergência da liberdade, destacando a imersão da consciência nas cadeias causais da realidade, a fim de assegurar o domínio efetivo da causalidade objetiva pela atividade teleológica do sujeito: faltava à dialética do trabalho em Kojève o estímulo que representa a interpelação do sujeito pelos limites da objetividade, o caráter de *resposta* da atividade do sujeito a tais interpelações, a gênese do ato livre no contexto de uma dialética entre a heteronomia e a autonomia do sujeito. Lukács acreditava, portanto, poder permanecer fiel a seu monismo ontológico, explicando de forma puramente imanente, pela emergência do trabalho, a transição da natureza à sociedade, sem apelar para a transcendência. Para Kojève, essa transição guardava algo de enigmático, e Tran-Duc-Thao, em sua resposta a Kojève, com boa linguagem spinozista, não se esqueceu de dizer que a posição deste último sobre a emergência da liberdade (portanto, seu “dualismo ontológico”) deixa a porta aberta para a explicação teológica (JARCZYG; LABARRIÈRE, 1996, p. 68).

Alexandre Kojève acreditou evitar a unilateralidade da antropologia heideggeriana tal qual a reconstruía a partir de *Ser e tempo*, ao recuperar os conceitos de luta e de trabalho desenvolvidos por Hegel na *Fenomenologia do espírito* (vimos que ele reclamou por Heidegger tê-los ignorado, deixando escapar, assim, a verdadeira gênese da socialidade [*socialité*] e da *historicidade* do homem; este distanciamento em relação a Heidegger se expressa também em 1936, nas notas manuscritas preparadas para a resenha do livro de A. Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*, notas publicadas por Bernard Hesbois e parcialmente reproduzidas por Dominique Auffret em sua biografia de Kojève [AUFFRET, 1990, pp. 535-40]; o texto integral foi publicado na revista *Rue Descartes*, 1993, com o comentário de B. Hesbois; a aproximação com a antropologia marxiana se efetua a partir desta tomada de posição). Porém, como já indicamos, Kojève pretendia estabelecer uma similaridade de estrutura entre a *Fenomenologia do espírito* e *Ser e tempo*, afirmando que Heidegger retomou a *démarche* de Hegel e que “provavelmente nunca teríamos compreendido” a *Fenomenologia do espírito* sem *Ser e tempo* (afirmação que certamente tem valor de depoimento autobiográfico). Kojève insistia principalmente na questão do ateísmo, postulando que o

¹⁷ A carta está reproduzida no livro de Pierre-Jean Labarrière e de Gwendolin Jarczyg, *De Kojève a Hegel* (JARCZYG; LABARRIÈRE, 1996, pp. 66-7).

pensamento de Heidegger em *Ser e tempo* é a primeira “filosofia ateia completa” surgida à época moderna após a de Hegel.

Como conciliar essas tomadas de posição aparentemente contraditórias, em que a grande dívida em relação a Heidegger vem acompanhada de uma crítica que tira suas fontes de uma leitura semimarxista da antropologia hegeliana? A confrontação com a ontologia social de Lukács é, por natureza, esclarecedora do caráter bastante problemático do “marxismo” de Kojève, da forte imbricação dos motivos heideggerianos no pensamento antropológico e da natureza muito contestável de sua interpretação do hegelianismo como um “finitismo ontológico”. Para nós, é também a ocasião de definir a antinomia que se abre entre a ontologia de Marx (tal qual é desenvolvida por Lukács) e a “ontologia fundamental”, ou pensamento do ser, de Heidegger.

Podemos começar pela constatação de que Kojève dá muito pouco crédito ao “realismo ontológico” (cf. KOJÈVE, 1971, pp. 433-4). A negação da temporalidade na natureza (à qual reconhece somente a *espacialidade*), enquanto para o “realismo ontológico” o tempo e o espaço são dimensões consubstanciais à natureza em sua totalidade (cf. Nicolai Hartmann, *Philosophie de la nature*), a atribuição exclusiva ao *Selbst* (ao eu, à realidade humana) do privilégio da temporalidade, é uma evidente influência heideggeriana. Para Kojève, a natureza não se torna *histórica* senão graças à ação do espírito. Em si mesma, ela é marcada pela *a-historicidade* (crê seguir Hegel neste ponto, mas, na verdade, sujeita-se a um preconceito heideggeriano¹⁸). Em segundo lugar, observamos a presença marcante da ideia de *nada* na sua dialética da ação humana. Ele não para de repetir, ao longo de sua obra sobre Hegel, que o trabalho é essencialmente uma “negação-negadora”, que “o homem é, então, um nada que nadifica”, “um nada nadificante no ser” enquanto tempo no espaço. (“O ser humano – uma afronta do nada pela negação do dado”, cf. KOJÈVE, 1971, p. 550.) Perguntamo-nos se seria ilícito ver aí também uma reminiscência heideggeriana, se tivermos em mente as considerações sobre “*die Nichtigkeit des Grundes*” – a nulidade do fundamento – como fonte do “projeto-lançado” [*geworfene Entwurf*] nas páginas de *Ser e tempo* sobre a *Geworfenheit* (a derrelição). É verdade que Kojève quase nunca se refere à *Geworfenheit* e liga organicamente a noção de projeto à de trabalho (corrigindo, assim, Heidegger por Hegel), mas continua atribuindo ao *nada* o papel de *principium movens* da negatividade na ação humana (assim como faz da morte, ainda seguindo as pegadas de Heidegger, a fonte da temporalidade e da *finitude* humanas). É aqui que a diferença com Lukács, evocada acima, aparece claramente. A *Ontologia* de Lukács coloca a tônica

¹⁸ “O homem... é um ser essencialmente histórico, e somente ele o é; a natureza e o animal não têm história propriamente dita” (KOJÈVE, 1971, p. 503).

na *necessidade* como fonte do ato do trabalho (noção significativamente pouco presente nas descrições de Kojève) e vê na negatividade implicada pela ação do trabalho a substituição de uma positividade (a situação desencadeia a necessidade, o que implica uma necessidade na positividade) por outra (a satisfação da necessidade pelo objeto criado, o que implica a negatividade da negatividade inicial). Lukács refuta categoricamente, portanto, toda ontologização do *nada*, considerando o fato de que a dialética da necessidade e de sua satisfação se explica pelo jogo puramente imanente das forças humanas confrontadas com a objetividade da natureza.

Não menos revelador é o fato de Lukács sempre ter recusado, desde *A destruição da razão*, a concepção heideggeriana da temporalidade, aquela que suscitou o entusiasmo de Koyré, de Kojève e, mais tarde, de Sartre, ao mostrar que é absurdo negar a existência do tempo e da historicidade na natureza (lembrava tanto a teoria cosmológica de Kant-Laplace quanto a gênese das espécies pela seleção natural descrita por Darwin). Por conseguinte, acusa Heidegger de ter identificado o tempo real [*die Realzeit*] com o tempo vivido [*die erlebte Zeit*], e de ter extrapolado as categorias do último (a prioridade do futuro) nas constitutivas do primeiro (a dialética do passado, do presente e do futuro).

Há, em Lukács, uma estreita conexão entre a *objetividade do tempo* e a dialética sujeito-objeto. O “tempo vivido” do sujeito (em que o futuro é efetivamente uma categoria central) não se deixa compreender fora de sua inscrição no tempo real (em que o passado, o presente e o futuro se entrelaçam de maneira indissociável). Questiona o desprezo de Bergson e de Heidegger pelo “tempo cronológico” – *die Uhrzeit* – que, ainda que distinto do tempo real, não deixa de ser sua expressão direta. Para Kojève, que nisso segue Heidegger de perto, a fonte da *temporalidade* é a finitude da existência humana, a presença incontornável da morte. A dissociação categórica da temporalidade da espacialidade é onipresente nos seus raciocínios (aspecto central de sua “ontologia dualista”). Kojève retoma, em certo momento, a distinção heideggeriana entre a compreensão “vulgar” do tempo – da qual, segundo Heidegger, Hegel é o representante *par excellence* (KOJÈVE, 1971, p. 549) – e a compreensão “originária” ou “autêntica”, a que se enraíza na temporalidade do *Dasein* como ser-para-a-morte (HEIDEGGER, 1941, § 82). O paradoxo é que ele tenta projetar no pensamento hegeliano uma “antropologia da finitude” derivada de Heidegger: a presença incontornável da morte. Desta presença Kojève faz não apenas a fonte da temporalidade humana, mas também um grilhão para a criatividade do homem, para sua “autotranscendência”: o fogo de seus *desejos* e de seu “*desejo de desejo*”.

Se estamos falando em paradoxo é porque o autor dos famosos seminários sobre Hegel não se deu conta da incompatibilidade da

antropologia hegeliana com um “pensamento da finitude” de natureza heideggeriana. Entendemos, em compensação, a forte resistência de Lukács à “existencialização” do pensamento de Hegel. É certo que não podemos acusar Kojève de não ter tomado conhecimento dos posicionamentos contundentes de Heidegger a respeito de Hegel, que aparecem sobretudo no final de seu curso de 1930-1 sobre a *Fenomenologia do espírito* (curso editado em 1980 como tomo 32 da *Gesamtausgabe*). Mas não podemos deixar de nos surpreender com sua insensibilidade em relação à desaprovação infligida por Heidegger, no § 82 de *Ser e tempo*, à concepção hegeliana do tempo, identificada com o “tempo vulgar”. Como poderia ter assumido a tarefa de fundir Hegel e Heidegger numa “antropologia da finitude”, fundada sobre a concepção heideggeriana da temporalidade?

Lukács talvez tenha sido o primeiro a recusar a identificação do tempo hegeliano (o tempo objetivo, indissoluvelmente ligado ao espaço) com o tempo “vulgar” e a transformação da temporalidade do *Dasein* (para ele, sinônimo de *tempo vivido*) em temporalidade “originária” [*ursprüngliche*]. A relação real entre os dois regimes da temporalidade era, segundo ele, exatamente inversa. Ao seguir de perto Hegel e suas teses sobre o tempo, expostas na *Enciclopédia das ciências humanas*, destacava o primado ontológico do tempo real, objetivo, e sua conexão indissociável com o espaço. As claras distinções operadas por Nicolai Hartmann na sua *Philosophie der Natur*¹⁹ entre o tempo real [*Realzeit*], o tempo medido [*messbare Zeit* ou *Uhrzeit*] e o tempo vivido [*erlebte Zeit*] não puderam deixar de confortá-lo naquele sentido. Em sua *Estética*, em que introduz as categorias de “semiespaço” e de “semitempo” para indicar a especificidade da espacialidade e da temporalidade das obras de arte, Lukács protesta contra as diferentes tentativas modernas de romper a conexão ontológica entre o tempo e o espaço, seja autonomizando e mitologizando o tempo (nesse sentido, cita Heidegger e Klages), seja privilegiando de forma indevida o espaço (Moeller van der Bruck ou, *mutatis mutandis*, Hermann Broch [LUKÁCS, 1963, p. 708]).

Seguindo os traços de Alexandre Koyré e de seu estudo publicado em 1934, “Hegel em Jena”²⁰ (lembramos que Koyré foi o primeiro tradutor de *Was ist Metaphysik?*, de Heidegger, em 1931, na revista *Bifur*, e que se revelou, então, um grande admirador do poder perturbador do pensamento do ser), Kojève retomou a concepção da temporalidade de Heidegger (tendo o futuro como “êxtase temporal” primordial) e fez dela o fundamento de sua reconstrução da antropologia hegeliana. Conforme mencionamos, ele ignorava o antagonismo existente entre o pensamento de Heidegger e o de Hegel (particularmente sobre a questão do tempo). O próprio Heidegger se

¹⁹ *Filosofia da natureza*, obra de Hartmann publicada em 1950. [N.T.]

²⁰ “Hegel à Jena” (*Revue Philosophique*, 1934). [N.T.]

encarregou, aliás, de destacar isso, apostrofando no final de seu curso sobre a *Fenomenologia do espírito* aqueles que tentavam se assemelhar a Hegel: “Pois, se existe um autor a quem seria verdadeiramente aberrante atribuir a problemática de *Ser e tempo*, este autor é Hegel!” (HEIDEGGER, 1984, p. 221)

A clivagem entre a ontologia realista (materialista) e a antropologia genética de Lukács, de um lado, e a “ontologia dupla” e a “antropologia da finitude” de Kojève, do outro, ganha, aqui, sobre o pano de fundo de duas abordagens tão diferentes do pensamento de Hegel, todo seu sentido. E, sobretudo, aprofunda-se o abismo que separa o pensamento do ser de Lukács (e de Nicolai Hartmann) do de Heidegger. A questão do tempo se relaciona aos fundamentos da antropologia. Ao alegar a incoercível objetividade do tempo e do espaço (em oposição a Kant, que os considera formas da sensibilidade), Lukács está apenas assumindo as consequências de sua tese fundamental sobre a autonomia ontológica do mundo exterior (as teses de Hegel sobre o tempo e o espaço eram, neste contexto, contrapostas às de Kant). A tensão dialética entre subjetividade e objetividade, que está na base de sua concepção do trabalho e de sua antropologia genética, implica a consideração da transubjetividade das cadeias causais objetivas, que interpelam sem cessar a consciência e a incitam continuamente à invenção e à criação. O tempo vivido do sujeito se inscreve, assim, necessariamente no tempo objetivo do ser. Lukács não poderia aceitar a definição kojéviana da antropologia de Hegel como “antropologia da finitude”, pois o devir do sujeito hegeliano é, para ele, sinônimo da transgressão incessante dos limites, até a realização da identidade sujeito-objeto. Diferentemente de Kojève, que desloca a tônica para a “autotranscendência” do sujeito, confrontada com a finitude de sua existência para a morte, Lukács apresenta a co-presença marcante da objetividade na dialética sujeito-objeto em Hegel (daí a importância considerável que concede à crítica hegeliana do “idealismo subjetivo” de Kant, Fichte e Jacobi).

A confrontação entre a ontologia do ser social, de Lukács, e a “antropologia do desejo”, desenvolvida por Kojève, permite esclarecer tudo que separa uma interpretação marxista rigorosa da obra de Hegel de uma construção intelectual de aparência sedutora, em que se misturam motivos heideggerianos, marxianos e talvez até mesmo ecos do budismo (na sua juventude, Kojève planejou, sob a influência do budismo, escrever uma “filosofia do In-existente”; lembremos o papel considerável do nada na sua descrição da “autotranscendência” e o caráter “ex-estático” do desejo no seu livro sobre Hegel). A audiência da interpretação de Kojève (que um de seus admiradores, Alain Bloom, não hesitou em qualificar como “a mais autorizada” [BLOOM, 1980, p. 118]) é devida, em grande parte, a esta

“existencialização” do pensamento de Hegel e de Marx. Um comentador do livro, Aimé Patri, bem observou, num artigo publicado em 1961: “O Senhor Kojève é o primeiro, até onde sabemos... que tentara fazer viver intelectual e moralmente o *ménage à trois*: Hegel, Marx e Heidegger, que fez, depois disso, um tão grande sucesso” (PATRI, 1961).

A incongruência da fusão Hegel-Heidegger pareceu evidente desde que tomamos conhecimento dos diferentes cursos e textos consagrados por Heidegger a Hegel. Lukács apresentou, em sua análise crítica da obra de Heidegger (tanto em *A destruição da razão* quanto em *Para uma ontologia do ser social*), a filiação Kierkegaard-Heidegger, situando, então, *Ser e tempo* como antípoda do hegelianismo (sem falar de sua rejeição da identificação heideggeriana do tempo objetivo hegeliano com o tempo “vulgar”); Kojève acreditou, contudo, poder estabelecer semelhanças entre a “finitude” do *Dasein* e o *soi-disant* “finitismo ontológico” do pensamento de Hegel, ao identificá-los, ambos, com um pensamento da *imanência*, que refutaria a transcendência religiosa; a seus olhos, Hegel e Heidegger são pensadores eminentemente ateus. Ao receber o livro de Kojève sobre Hegel, que Hannah Arendt fez chegar até ele, Heidegger não deixou de destacar não apenas a influência de Kojève sobre a filosofia francesa contemporânea (ele pôde observar o quanto a dívida de Sartre ou de Merleau-Ponty com seu próprio pensamento foi resultado dessa influência), mas também a incompreensão do autor da *Introdução à leitura de Hegel* sobre o sentido verdadeiro de seu livro, *Ser e tempo*: “*Aber Kojève liest Sein und Zeit nur als Anthropologie*”²¹ – observou em sua carta de 29 de setembro de 1967 a Hannah Arendt.

Alexandre Kojève também não se deu conta de que Heidegger teria se recusado a ser classificado entre os “existencialistas ateus”, ou simplesmente entre os pensadores ateus²² (Karl Löwith e Lukács estiveram entre os primeiros a falar do pensamento de Heidegger como uma “teologia sem Deus”), nem da clivagem que separa a “finitude” do *Dasein* da dialética do finito e do infinito no sujeito hegeliano, nem da incompatibilidade de

²¹ “Mas Kojève lê *Ser e tempo* apenas como antropologia”. [N.T.]

²² Um texto curto de Heidegger, publicado recentemente com o título de *Existentialismus*, datado da segunda metade dos anos [19]40 ou do início dos anos [19]50, termina com uma advertência contra a inclusão de seu pensamento na corrente do “existencialismo ateu”. Ao lembrar que a distinção entre “existencialismo ateu” e “teísmo” pertencia a Sartre, e a considerando “superficial”, Heidegger faz questão de deixar claro que a fórmula “existencialismo ateu” não convém senão a Sartre (que seria, ele sim, efetivamente “ateu”), enquanto tanto Jaspers quanto ele próprio se recusariam a pertencer a esta corrente. O esclarecimento é revelador, dada sua clareza, e mostra que Heidegger se recusava a fechar a porta à religião e a uma confluência entre seu pensamento do Ser e a religião (o fato de colocar seu nome ao lado do de Jaspers, em relação a este ponto bastante delicado nas controvérsias ideológicas e filosóficas da época, enquanto noutros momentos não parava de destacar tudo aquilo que os separa, não é menos revelador: ele defende um “front comum” contra o “ateísmo” de Sartre). O texto foi publicado no volume *La fête de la pensée: hommage à François Fédier* (2001, pp. 12-4).

estrutura da temporalidade heideggeriana, que fazia do tempo vivido a pedra angular para a revelação de *Ser e tempo*, com o tempo hegeliano, que, ao contrário, fazia do espírito (portanto, do ser) o fundamento do tempo.

A energia com que Heidegger se dedicou a refutar as aproximações entre seu pensamento e o de Hegel, estabelecendo uma oposição entre sua “metafísica do *Dasein*” e a *démarche* hegeliana na *Fenomenologia do espírito* (com uma clareza admirável, por exemplo, na conferência dada em 22 de março de 1930 em Amsterdã, intitulada *Hegel und das Problem der Metaphysique*), confirma *a contrario* a tese de Lukács sobre o antagonismo dos dois pensamentos (particularmente sobre a questão do tempo: cf. LUKÁCS, 1955, pp. 405 ss) e, ao mesmo tempo, desaprova o isomorfismo postulado por Kojève. O autor da *Introdução à leitura de Hegel* provavelmente teria ficado surpreso em saber que Heidegger situou seu pensamento da “finitude” em oposição ao idealismo absoluto da filosofia clássica alemã, que qualificava legitimamente como “*absoluter Idealismus der Unendlichkeit*” (“idealismo absoluto da infinitude”) (HEIDEGGER, 2001, pp. 56-7).

Kojève estabelecera, porém, semelhanças impressionantes entre os dois pensamentos, ao descobrir, nos anos [19]30, “a que ponto a antropologia de Heidegger é semelhante à de Hegel”, e, levando longe demais as analogias: “*Dasein ist Transzendenz*”²³, diz Heidegger, *Mensch ist Tat*²⁴, diz Hegel, *o que dá no mesmo*; e as duas fórmulas significam, enfim: *Geist ist Zeit*²⁵ ou *Dasein ist Zeitlichkeit*²⁶ (KOJÈVE, 1993, pp. 35; 46, destaque do autor).

Percebemos que Kojève se perdeu ao ler Hegel com as lentes de Heidegger, e que Lukács tinha razão em protestar contra a “existencialização” do pensamento de Hegel. Longe de serem idênticas, as duas fórmulas: *Geist ist Zeit* (hegeliana) e *Dasein ist Zeitlichkeit* (heideggeriana) são antinômicas. O notável dialético que foi Kojève provavelmente teria ficado muito surpreso se tivesse tomado conhecimento dos textos nos quais Heidegger mostrava que seu pensamento da “finitude” exclui, por sua própria natureza, as soluções *dialéticas*. Uma página notável do curso dado por Heidegger em 1929-30, *Grundbegriffe der Metaphysique: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*²⁷, questiona o pensamento de Hegel como o “de uma infinitude usurpada” (a expressão polêmica diz muito sobre a recusa kierkegaardiana do idealismo clássico alemão por Heidegger) e identifica inequivocamente o hiato que separa a conexão entre “finitude” e “transcendência” da dialética do finito e do infinito em Heidegger do

²³ “*Dasein é transzendenz*”. [N.T.]

²⁴ “Homem é fato”. [N.T.]

²⁵ “Espírito é tempo”. [N.T.]

²⁶ “*Dasein é temporalidade*”. [N.T.]

²⁷ *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. [N.T.]

particular e do universal em Hegel: “Da finitude faz parte a in-consequência – não como defeito nem como elemento constrangedor, mas, ao contrário, como força operante. A finitude torna a dialética impossível, mostra que ela não é nada além de aparência [*Endlichkeit macht die Dialektik unmöglich, erweist sie als Schein*]. Da finitude faz parte a ausência de seqüências, a ausência de bases, a retirada da base [*Zur Endlichkeit gehört Un-folge, Grund-losigkeit, Grund-verborgenheit*]” (HEIDEGGER, 1983a, p. 306).

Embora seja preciso destacar que a *Introdução à leitura de Hegel* não se reduz a um falseamento heideggeriano do pensamento de Hegel, e que o livro contém numerosas análises dignas de nota, especialmente sobre a dialética do particular e do universal, da elevação do indivíduo à consciência do gênero (as convergências com Lukács são impressionantes neste ponto), o sincretismo de seus fundamentos filosóficos afeta a interpretação em seu conjunto. O próprio Heidegger, apesar do sentimento muito positivo que expressou sobre a “rara paixão do pensamento em Kojève” (cf. a carta supramencionada a Hannah Arendt), não deixou de ver no dialético Kojève um potencial adversário: ao receber, ainda da parte de Hannah Arendt, uma fotocópia do texto de Kojève sobre *Le concept et le temps*, publicado em 1955 no *Deucalion*, escreveu à sua correspondente que este texto “é muito importante para ele na sua disputa com a dialética” (carta de 26 de março de 1971). E, próximo do fim de sua vida, num texto enviado à *Neue Züricher Zeitung*, publicado com o título de *Zeichen*, lançou o anátema sobre o renascimento de Hegel (do qual Kojève, devemos lembrar, foi um dos atores importantes) e manifestou, mais uma vez, em termos inéditos, sua animosidade a respeito da dialética (dessa vez, visando explicitamente à “dialética marxista”, incapaz, a seus olhos, de identificar a essência da técnica moderna): “*Die Dialektik ist die Diktatur der Fraglosen. In ihrem Netz erstickt jede Frage.*”²⁸ (HEIDEGGER, 1983b, pp. 151-2)

As desventuras de Kojève nas suas relações com o pensamento de Hegel, de Heidegger e de Marx mostram a pertinência do combate de Lukács pela defesa da herança hegeliana e pela recuperação, em *Para uma ontologia do ser social*, da ontologia dialética de Hegel (a que ele chama de “*die richtige Hegels Ontologie*”²⁹). O exemplo de Heidegger e de suas relações complexas com o pensamento de Hegel ilustra, *a contrario*, um grande empreendimento de subversão do legado hegeliano, e confirma a tese de Lukács sobre a ruptura entre a “ontologia existencialista” e a grande tradição do pensamento dialético. Ao especificar, no fim de seu curso sobre a *Fenomenologia do espírito*, que realmente não é em Hegel, mas exclusivamente em Kant que reconhecia um precursor, Heidegger sem

²⁸ “A dialética é a ditadura da ausência de questionamento; sua rede sufoca cada pergunta” [N.R.T.]

²⁹ “A autêntica ontologia de Hegel”. [N.T.]

querer validou a tese de Lukács sobre o recuo de Hegel a Kant como sintoma da regressão filosófica da qual o neo-hegelianismo moderno foi a expressão.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W. *Ontologie und Dialektik* (1960-1961), hrsg. von Rolf Tiedemann, Nachgelassene Schriften, IV, Band 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

AUFFRET, Dominique. *Alexandre Kojève. La philosophie, l'état, la fin de l'histoire*. Paris: Grasset, 1990.

BLOOM, Alain. Kojève, la philosophie. *Commentaire*, 9, 1980.

BOURGEOIS, Bernard. *Le droit naturel de Hegel*. Paris: Vrin, 1986.

CROCE, Benedetto. *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*. Bari: Laterza, 1952.

FURTH, Peter. “Antigone — oder zur tragischen Vorgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft”. In: *Hegel-Jahrbuch*. 1984-1985.

HARTMANN, Nicolai. *Der Aufbau der realen Welt*. Berlin: Walter de Gruyter, 1964.

HEGEL, G. W. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*. Trad. Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1972. [Edição brasileira: *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. Trad. Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.]

_____. “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften” I. In: *Werke* 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1941.

_____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. GA Bd. 29-30, Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983a.

_____. “Zeichen”. In: *Denkerfahrten 1910 – 1976*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983b.

_____. *La “Phénoménologie de l'esprit” de Hegel*. Paris: Gallimard, 1984.

_____. “Existentialismus” e “Hegel und das Problem der Metaphysique”. In: *La fête de la pensée: hommage à François Féderier*. Paris: Lettrage, 2001.

HYPOLITE, Jean. “Aliénation et objectivation: à propos du livre de Lukács sur la jeunesse de Hegel”. In: *Figures de la pensée philosophique* t. I. Paris: PUF, 1991 (publicado originalmente nos *Etudes germaniques*, ano VI, n. 2, abr.-jun. 1951).

JARCZYG, Gwendolin; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *De Kojève à Hegel*. Paris: Albin Michel, 1996.

KIMMERLE, Heinz. *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*. Hegel “System der Philosophie” in den Jahren 1800-1804. Bonn, 1970.

- KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1971.
- _____. Note sur Hegel et Heidegger. Introd: B. Hesbois. *Rue Descartes*, Paris, 1993.
- LUKÁCS, György. *Der junge Hegel*. Berlim: Aufbau Verlag, 1954.
- _____. *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlim: Aufbau-Verlag, 1955.
- _____. *Die Eigenart des Ästhetischen*, Halbband I. Neuwied: Luchterhand, 1963.
- _____. “*Geschichte und Klassenbewusstsein*”. In: *Werke, Frühschriften II*. Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1968.
- _____. *Die Theorie des Romans*. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik. Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1982.
- _____. “*Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*”, 1 Halbband. *Werke*, Band 13, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1984.
- _____. “*Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*”, 2 Halbband. *Werke*, Band 14, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1986.
- MENKE, Christoph. *Tragödie im Sittlichen*. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- PATRI, Aimé. Dialectique du maître et de l’esclave. *Le Contrat Social*, v. V, n. 4, jul./ago. 1961.
- SCHULTE, Michael. *Die "Tragödie im Sittlichen" zur Dramentheorie Hegels*. Munique: Wilhelm Fink Verlag, 1992.
- TERTULIAN, Nicolas. *Georges Lukács: etapes de sa pensée esthétique*. Paris: Le Sycomore, 1980. [Ed. brasileira : *György Lukács: etapas de seu pensamento estético*. São Paulo: Ed. Unesp, 2008].
- _____. O grande projeto da *Ética*. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, ano VI, n. 12, out. 2010.
- TIHANOV, Galin. *The master and the slave*. Lukacs, Bakhtin and the Ideas of their Time. Nova York: Oxford University Press, 2000.
- WAHL, Jean. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Brionne: Gérard Monfort, 1951.
- _____. *Études kierkegaardianes*. Paris: Vrin, 1967.