



Sobre os elementos da crítica lukácsiana a Heidegger de *A destruição da razão* a *Para uma ontologia do ser social*

Ronaldo Vielmi Fortes*

Resumo: O artigo busca estabelecer os elementos centrais das críticas de György Lukács ao filósofo Martin Heidegger, expostas em vários momentos de suas obras. Busca demonstrar os elementos de continuidade e descontinuidade ao longo de suas obras, desde a ênfase dada pelo autor na questão da crítica ao irracionalismo até a explicitação de sua ontologia do ser social.

Palavras-chave: Ontologia do ser social; Martin, Heidegger e György Lukács; marxismo e ontologia.

Abstract: The article proposes to follow along the works of György Lukács the central elements of the criticism that the author directs to the philosopher Martin Heidegger. It seeks to demonstrate the elements of continuity and discontinuity throughout his works, from the emphasis given by the author on the issue of criticism of irrationalism to the explanation of his ontology of social being.

Keywords: Ontology of the social being; Martin Heidegger and György Lukács; Marxism and ontology.

A determinação social do pensamento

As obras de Lukács têm como elemento central a compreensão do pensamento de Marx como ponto de inflexão na história da filosofia. Para Lukács, Marx constitui o ponto de chegada do longo decurso do pensamento filosófico e, uma vez atingido esse patamar, é preciso, à luz de suas conquistas e aquisições, retomar criticamente a tradição e estabelecer de outra forma os rumos para a compreensão do ser social. Por mais que pareça pretencioso o entendimento de Lukács, seus escritos – principalmente em sua fase tardia – expressam essa empreitada, toma o pensamento de Marx para a crítica da trajetória da filosofia e busca desdobrar as consequências abertas por suas reflexões. Trata-se de considerar o que há de grandioso no pensamento ocidental, assim como seus equívocos, e é Marx quem possibilita o metro crítico filosófico para a determinação do que o antecede. Há, portanto, uma tripla diretriz que perpassa obra lukácsiana: os escritos de combate em que refuta os descaminhos das formações ideais anteriores e de seu tempo, a compreensão dos limites e da grandeza das filosofias progressas e a determinação de caminhos reflexivos inovadores decorrente da inflexão

* Prof. Adjunto da Faculdade de Serviço Social - UFJF. Doutor em filosofia pela FAFICH-UFMG. E-mail: vielmi.ronaldo@ufjf.edu.br.

filosófica de Marx.

A crítica de Lukács possui uma peculiaridade que deve ser destacada: a percepção da determinação social do pensamento. Longe de ser uma crítica teórica sob critérios meramente gnosiológicos, com base na simples explicitação das querelas dos fundamentos, das disputas “escolásticas” entre as diversas correntes de pensamento, Lukács considera que todo pensamento deve ser compreendido a partir do tripé analítico, qual seja: a gênese e função social do pensamento e a análise imanente do pensamento do autor estudado. O pensamento expressa a atmosfera de um tempo, nesse sentido as formações ideais podem corresponder e refletir em si as tendências e fenômenos específicos da realidade social, na medida em que ao pretender explicitar as dinâmicas, diretrizes sociais etc. existentes traz à consciência a percepção dos grandes dilemas sociais e adentra no combate das ideias que buscam estabelecer direcionamentos capazes de intervir na resolução dos conflitos sociais. Em outras palavras, todo pensamento filosófico relevante parte dos conflitos presentes em sua sociedade, procura compreender quais os grandes problemas de determinada época, e a partir daí procura construir caminhos para a sua resolução. A questão que se coloca, desse modo, é a natureza do entendimento dos conflitos e das perspectivas propostas, que podem tanto servir como forma de conservação da estrutura social posta, como podem confrontá-la diretamente, propondo a urgência da transformação social.

Sob tal aspecto, as formações ideais próprias da *reação* não são formas do falso voluntariamente constituídas que visam a dominação ou a justificação do *status quo*, algo que as reduziria à condição das construções filosóficas como meros aparatos da instrumentalidade política. O que não quer dizer que existam teorias inocentes, pelo contrário, “*es gibt keine ‘unschuldige’ Weltanschauung*” [não há visão de mundo “inocente”] (LUKÁCS, 2020, p.10). No caso das assim chamadas ideologias reacionárias, ou seja, aquelas que favorecem a preservação da sociabilidade vigente, pode-se afirmar que a posição social do filósofo, do pensador que assume as formas de compreensão de mundo com base nas posições de sua classe, o leva a formar suas ideias a partir de suas opções sociopolíticas, o que por vezes, ainda que sem uma intencionalidade política direta, pode conduzir a justificações e à defesa da forma de sociabilidade posta. Nesse sentido, os produtores das formações ideais, das assim chamadas ideologias justificatórias da sociabilidade, terminam por refletir de maneira espontânea os processos sociais com base nas concepções de mundo da classe social

com a qual se identificam. Ainda que por vezes o façam de um modo honesto, o fazem a partir de uma perspectiva subjetiva, e mesmo que de maneira involuntária, terminam por atuar na preservação dos modos de exploração e domínio da sociabilidade do capital¹.

O aparente paradoxo consiste em que mesmo na crítica à sociabilidade podem estar contidas ideias justificadoras do *status quo*. Para sermos mais diretos, na própria crítica ao capitalismo feitas por dadas vertentes do pensamento filosófico (Lukács demonstra isso a partir de Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche etc e, evidentemente, de Heidegger), podem estar presentes ideias que, em última instância, defendem a irredutibilidade e insuperabilidade da forma social vigente. Lukács explicita tal ideia a partir da imagem do “grande hotel abismo” (LUKÁCS, 1984)². Vale aqui tecer algumas considerações para compreender essa observação crítica de Lukács.

Para o autor, o processo de desilusão com o capitalismo inicia-se em meados do século XIX. As revoluções de 1848 põem em xeque a ideia do progresso da sociabilidade capitalista. Esse período conturbado do século XIX fizeram com que se agudizassem os conflitos e revelassem contradições impossíveis de serem resolvidos sobre as bases próprias da sociabilidade capitalista. Encerrou-se nesse contexto o período heroico da revolução burguesa³, as ideias revolucionárias necessárias para a edificação do novo mundo foram substituídas pelas ideias e filosofias que passaram a justificar – das mais diversas maneiras – a sociabilidade capitalista⁴. O processo de decadência da sociedade do capital termina por produzir uma filosofia pessimista,

¹ “Seria um erro crer que esse estreitamento abstrato da realidade e essa desfiguração idealista pudessem ser o efeito, num pensador de elite, de uma intenção consciente de enganar seu mundo. Ao contrário: pode-se dizer que as experiências vividas, sobre as quais se funda o comportamento que se manifesta pela intuição da *Wesensschau*, são tão sinceras e espontâneas quanto possível. É evidente, no entanto, que essa sinceridade não poderia ser a garantia de sua verdade objetiva.” (LUKÁCS, 1979, p.77).

² Lukács escreveu, em 1933, um pequeno artigo intitulado “Grande hotel abismo”. O artigo não chegou a ser publicado, vindo a público somente após a sua morte. No Brasil, foi traduzido por Claudinei Cássio que traduz o texto a partir da tradução da língua espanhola estabelecida por Miguel Vedda. <<https://www.marxists.org/portugues/lukacs/1933/mes/91.pdf>>, acesso em 20 jun. 2021.

³ “A filosofia burguesa clássica deu lugar ao nascimento e ao desenvolvimento de uma ideologia universal e potente, colocada sob o signo do progresso. Nessa época, a filosofia ocupava o cume das ciências humanas; era o termo, a base e o quadro de todo o conhecimento. A ideologia constituía então o objeto propriamente dito da filosofia, ela própria produto orgânico do progresso social ininterrupto, término e corolário do conjunto da atividade científica de cada etapa da evolução social.” (LUKÁCS, 1979, p.43).

⁴ “O período economicamente repleto de compromissos sociais desviou-se com preguiça e covardia de toda questão ideológica, cujo estudo julgava inútil, declarando anticientíficas as grandes realizações ideológicas do período precedente. Quanto à “intelligentsia” do período de crise, aspira à resignação e ao reconforto que uma ideologia nova devia fornecer-lhe.” (Idem, ibidem)

erguida com base no desespero mediante o diagnóstico que dilacerou a ideia de progresso social que inspirara as fases anteriores do período revolucionário da burguesia⁵. Impossibilitados de ignorar os conflitos cada vez mais complexos e insolúveis da sociabilidade do capital, parte dos intelectuais se puseram a denunciar as contradições da realidade. No entanto, desenvolveram sua crítica pondo de lado as raízes concretas, as causas materiais efetivas das crises sociais, ou seja, desprezaram a raiz econômica como dimensão de última instância dos enlaços sociais. O campo da reprodução material da sociedade foi rejeitado e posto “em segundo plano como desprezível submundo da existência” (LUKÁCS, 2013, p.513). Os problemas concretos assumiram nessas perspectivas críticas caráter existencial ou mesmo se ergueram sob critérios morais ou religiosos (caso de Kierkegaard), apartando-se da compreensão das bases materiais da gênese e dos desdobramentos dos conflitos sociais. Nos termos de Lukács, “o nível espiritual para a intelectualidade burguesa consistiu] precisamente em tratar os problemas ideológicos de um modo puramente ideológico, isolados no círculo mágico da ideologia” (LUKÁCS, 1984, p.190). Em última instância, é a forma de lidar com os conflitos da sociedade burguesa a partir do ponto de vista da própria burguesia. Ao invés da crítica para a revolução, constroem a crítica resignada⁶ da realidade. A transformação social sai de foco, a formação histórica do capital é vista como insuperável, como condição universal da humanidade, fazendo com que as alternativas recaiam quase exclusivamente sobre as formas de reação possíveis da do sujeito diante da objetividade social fatídica.

Daí decorre a figura do “Grande hotel abismo” forjada por Lukács:

Todos podem ter a satisfação de representar o único ser sensato na Torre de Babel da loucura universal. A dança macabra das cosmovisões que tem lugar a cada dia e a cada noite neste hotel se volta, para seus habitantes, numa agradável e excitante banda de jazz, com cuja música se podem recuperar da desgastante atividade do dia. Deveríamos nos assombrar que muitos intelectuais, ao final de um caminho desgastante e desesperador, se contentem em dar conta dos problemas insolúveis da sociedade burguesa de um ponto de vista burguês; de que, ao chegar na borda deste abismo, preferiram se instalar com comodidade neste hotel antes de quitar seus

⁵ Na conferência de 1946, constante nessa edição, Lukács descreve quatro dimensões dessa crise: “crise da democracia, crise da ideia de progresso, crise da crença da razão, crise do humanismo. Cada um desses complexos surgiu do triunfo da grande Revolução francesa. Todos os quatro atingiram seu ponto de culminação no período imperialista” (*Rencontres Internationales*, 200).

⁶ “... uma ‘revolução’ que conserva inteiramente os privilégios da burguesia, que, sobretudo, defende apaixonadamente o modo privilegiado de viver da intelectualidade burguesa, imperialista e parasitária; uma “revolução” que se dirige contra as massas, que confere ao medo que os privilegiados têm de perderem seus privilégios econômicos e culturais uma expressão patético-agressiva, que disfarça o caráter egoísta desse medo.” (LUKÁCS, 2020, p.277).

resplandecentes vestidos e se atrever a dar o salto vital por cima do abismo? Deveríamos nos assombrar que este hotel, luxuosamente equipado para as cúpulas mais elevadas da intelectualidade, tenha por todas as partes suas cópias mais provincianas e menos luxuosas no interior da intelectualidade e da pequena burguesia? Na sociedade burguesa de nossos dias, há toda uma série de transições que vão desde as bandas de jazz, orquestradas com refinamento, de dança macabra das cosmovisões, até os coros ordinários e gramofones de bares autênticos, donde também se bebe e tem lugar a dança macabra das cosmovisões burguesas, a maioria das vezes, de um modo completamente inconsciente para o pequeno-burguês ali presente. (*Grande Hotel Abismo*, p.189-90).

Em seu livro *A destruição da razão*, onde parte dessas ideias vem a público pela primeira vez de maneira mais elaborada, ao tratar da filosofia de Schopenhauer o autor expõe sua crítica com base na mesma figura do *Grande hotel abismo*:

A filosofia de Schopenhauer recusa a vida de qualquer modo e lhe contrapõe, como perspectiva filosófica, o nada. Mas é possível viver semelhante vida? [...] Se observarmos a filosofia de Schopenhauer *em seu conjunto*, a resposta é sim, pois a ausência de sentido da vida significa, sobretudo, a libertação do indivíduo de todas as obrigações sociais, principalmente, da responsabilidade diante do desenvolvimento da humanidade, que, aos olhos de Schopenhauer, sequer existe. E o nada, como perspectiva do pessimismo, como horizonte de vida, de modo nenhum é capaz, segundo a já referida ética schopenhaueriana, de impedir o indivíduo, ou mesmo de inibi-lo, de conduzir a vida de maneira prazerosa e contemplativa. Pelo contrário. O abismo do nada, o fundo obscuro da ausência de sentido da existência, confere a esse gozo da vida apenas um fascínio picante. [...] Assim o sistema de Schopenhauer [...] erige-se como um elegante e moderno hotel, equipado com todo conforto, à beira do abismo, do nada, do absurdo. E a visão cotidiana do abismo, entre refeições ou criações artísticas confortavelmente saboreadas, só pode aumentar a alegria desse sofisticado conforto. (LUKÁCS, 2020, pp.218-9).

Com Schopenhauer tem início o que Lukács designou como a classe de intelectuais rentistas, por vezes referida por ele – com grande escárnio – como a *intelligentsia* parasitária:

Schopenhauer é, portanto, na Alemanha, o primeiro grande exemplo de um escritor rentista, um tipo que há muito já havia se tornado importante para a literatura burguesa dos países capitalistas desenvolvidos. (É significativo que também Kierkegaard e Nietzsche possuam uma independência de rentista em muitos aspectos semelhante.) Essa falta de qualquer preocupação material na vida constitui a base da independência de Schopenhauer não só em relação às condições semifeudais de vida determinadas pelo Estado (carreira universitária etc.), mas também em relação às correntes espirituais a elas ligadas. Nesse sentido, é-lhe possível, em todas as questões, assumir, sem sacrifício, uma posição pessoal livremente escolhida. Nisso ele se torna o modelo da intelectualidade burguesa “rebelde” da Alemanha. (LUKÁCS, 2021, pp.177-8).

A atmosfera histórica ganha conotação decisiva na determinação social do pensamento, ela reflete o contexto de época e a percepção criada por determinadas classes sociais acerca da realidade social. Em uma relação de determinação de reflexão, o pensamento nasce do “clima” histórico, aparece como influente exatamente por ser

a expressão dessas condições, por ser capaz de traduzir os sentimentos de dada classe social em determinada época, e, assim, retroage sobre o próprio campo social podendo impactar sobre ele de maneira decisiva, na medida em que pode vir a atuar como forças sociais operativas e eficazes.

A grande filosofia se reporta constantemente ao mundo, à realidade humana de determinadas épocas, enfim, ao pensar o mundo a filosofia constrói o mundo, atua na edificação dos caminhos que são assumidos pelos indivíduos mediante o campo das possibilidades postas pela malha social. Todo grande pensamento tem sua gênese e função determinadas socialmente, para ser influente precisa de um modo ou de outro ser capaz de expressar e corresponder ao campo das formações sociais, atendendo às expectativas dos indivíduos assim como das classes sociais. Isso somente pode se cumprir na medida em que são capazes de expressar estados de ânimo oriundos da crise da sociedade capitalista, atuando de forma a tomar consciência dos conflitos e problemas sociais concretos e a construir uma posição diante deles.

Esses aspectos são válidos tanto para aquelas formações ideais que atuam na preservação do *status quo*, quanto para aquelas que visam de maneira direta a transformação das bases societárias então vigentes. Nesse sentido, Lukács reitera e explicita com maior precisão em sua obra tardia,

o marxismo viu a si mesmo desde o início como órgão, como instrumento para combater nos conflitos de seu tempo, e acima de tudo o conflito central entre burguesia e proletariado. [...] Por outro lado, o marxismo pretende sempre, em todos os seus discursos teóricos, históricos e de crítica social, ser científico. (LUKÁCS, 1986, p.495)

Em Marx não vemos, portanto, a negação de seu pensamento como ideologia, o que não significa que sua filosofia sucumba à condição de mera doutrina dogmática de cunho politicista, ou seja, não é de modo algum a redução a uma forma de ideologia no sentido pejorativo, como de fato aconteceu no stalinismo. Para Lukács, o marxismo combina de maneira consciente a ciência e a ideologia como elementos que se complementam: de um lado o rigor na apreensão da realidade social, de outro a necessidade de intervir nesta realidade. Princípio decisivo de todo o pensamento de Marx, cujo fundamento pode ser identificado na última tese *Ad Feuerbach* que propugna a unidade entre a interpretação e a transformação do mundo.

A crítica a Heidegger em A destruição da razão

É com base nesses elementos que Lukács critica Martin Heidegger – assim como

a outros pensadores do irracionalismo –, não como mera querela filosófica de fundamentos, ou como a denúncia de uma defesa cínica e direta das formações capitalistas, mas por meio da consideração do papel que tal pensamento cumpre mediante as grandes questões humanas postas pela sociabilidade do capital. Como bem ressalta Lukács, em *A destruição da razão*, Heidegger não se furta a apresentar a crítica de fenômenos contraditórios concretos da sociedade capitalista, mas o faz sob a perspectiva bem peculiar que reflete em sua filosofia os estados de ânimo e as expectativas próprias aos indivíduos de determinada classe social:

Heidegger traça, com os recursos da fenomenologia, uma série de imagens interessantes da vida interior, da concepção de mundo em que se reflete o processo de desintegração da intelectualidade burguesa dos anos do pós-guerra. Imagens sem dúvida alguma sugestivas, pois são, no plano descritivo, imagens autênticas e fiéis daquele reflexo da consciência que a realidade do capitalismo imperialista, no período do pós-guerra, provoca naqueles que não têm nem a capacidade nem o interesse de se colocar para além das vivências de seu ser-aí individual em prol da objetividade, ou seja, da indagação das causas histórico-sociais que as produzem. (LUKÁCS, 2020, p.438).

O que é referido aqui como falta de capacidade e de interesse é sem dúvida provocada pelo forte vínculo que esses indivíduos mantêm com as concepções de mundo próprias a certas classes sociais. Esse aspecto crítico é decisivo, pois adverte para a tendência filosófica de tomar fenômenos histórico-sociais específicos como determinações gerais, como condição humana a-histórica, portanto, de natureza universal. Na teoria heideggeriana, a discussão sobre a gênese histórica da objetividade social e os aspectos mais gerais de sua dinâmica é escamoteado em prol das vivências próprias dos indivíduos.

Lukács identifica a forte ligação do pensamento de Heidegger com o pensamento de Kierkegaard, na medida em que esse último aparece como uns dos precursores da crítica resignada ao mundo social capitalista. Antes dele, como já mencionamos, Lukács refere o papel que a filosofia de Schopenhauer cumpriu nesse contexto, em cuja obra o pessimismo e o desespero diante das condições sociais postas surgem como prerrogativas que induzem aos indivíduos buscarem saídas em sua interioridade, já que o mundo aparece como forma fatídica e irrevogável de realidade.

Porém, em Heidegger, o contexto em que está imerso já não permite a mesma forma de resolução tal como se verifica em Kierkegaard. A época de Heidegger foi marcada por mudanças profundas provenientes do impacto da Primeira Grande Guerra:

Os tempos duros da Primeira Guerra imperialista, marcados por mudanças abruptas e imprevistas, junto com o período de suas consequências,

trouxeram consigo uma poderosa mudança no estado de ânimo. A tendência subjetivista não desaparece, mas seu tom fundamental, sua atmosfera, é completamente outra. O mundo já não é mais um grande palco repleto de acontecimentos variados, em que o Eu, mudando sempre de roupas e de cenário, representa suas próprias tragédias e comédias interiores. Aquele mundo havia se transformado num campo de escombros. Nos tempos do pré-guerra era elegante assumir o ponto de vista da filosofia da vida para criticar o que a cultura capitalista tinha de inerte e mecânico. (LUKÁCS, 2021, pp.428-9).

Tais argumentos justificam o título altamente crítico – e sarcástico – que Lukács confere à seção dedicada a Heidegger em *A destruição da razão*: “A quarta-feira de cinzas do subjetivismo parasitário”. Com tais palavras, Lukács adverte não apenas para a nova atmosfera sobre a qual se move o pensamento existencialista, mas também para a posição ainda mais subjetivista e pessimista frente à realidade social assumida por Heidegger. O mundo como ruína, como o inautêntico, como o “campo de escombros” que não oferece alternativas, a não ser um retorno para o interior de si mesmo, como única possibilidade de construção de uma autenticidade para a existência. De Kierkegaard não é possível mais manter a religiosidade ortodoxa protestante como resposta aos problemas do período pós-guerra, no entanto sua filosofia tem a serventia de se voltar contra qualquer “aspiração à objetividade e universalidade do pensamento racional”, precisamente por ancorar grande parte de seus argumentos justificativos na crítica à filosofia hegeliana. Nesse sentido, propusera a refutação da dialética, do fundamento último da racionalidade e da história como elementos decisivos da compreensão do ser social. Esses aspectos em particular favorecem a fundação da filosofia existencial, “nascida do profundo desespero de um subjetivismo extremo e autodilacerante” (LUKÁCS, 2020, p.429).

Em outro escrito, *Existencialismo ou marxismo?*⁷, redigidos no mesmo período do livro supracitado, o pensador magiar destaca o papel do estado de ânimo da época e a correspondência do existencialismo heideggeriano – e de Karl Jaspers – com a atmosfera social do período:

É relativamente fácil resumir a experiência vivida que serve de base para essa filosofia: o homem encontra-se em face do vazio, do Nada; a relação fundamental entre o homem e o mundo corresponde à situação do *vis-à-vis de rien*. Essa situação decorre, segundo o existencialismo, da essência da

⁷ O livro em questão é a compilação de vários ensaios independentes escritos por Lukács nos anos 1946-7. Redigidos em húngaro, a coletânea de artigos, ao que tudo indica, foi publicada pela primeira vez em francês, editado como parte da *Collection Pensées* sob o título *Existentialisme ou Marxisme?*. Foi traduzido por E. Kelemen e publicado pela editora Nagel, Paris, em 1948. Somente teve sua tradução para o alemão na edição *Existentialismus oder Marxismus?* Aufbau, Berlin 1951[52], na qual foi acrescido o artigo *Heidegger Redivivus*.

realidade humana. De fato, corresponde a um estado da consciência individual fetichizada, que reflete a crise do imperialismo. (LUKÁCS, 1979, p.80).

A insolubilidade mundana-terrena é mantida em Heidegger, muito embora a necessidade de transcender os problemas práticos humanos seja colocada em outros patamares, dessa vez, sem a ideia de deus e do reino da salvação como salvaguarda. O fundamento formado com base na negação da prerrogativa da realidade social conduz Heidegger, sob o influxo da herança kierkegaardiana, a postular uma teologia sem deus, ou, como variante da mesma ideia, um ateísmo religioso.

Esses apontamentos críticos precisam ser demonstrados, e de fato Lukács desenvolve nas páginas de seu livro a análise dos escritos de Heidegger para fundamentar de modo rigoroso sua crítica. A este propósito, é preciso enfatizar o outro aspecto importante da análise do pensamento dos filósofos – por nós rapidamente mencionado acima. A identificação da gênese e função social de um pensamento não bastam para a análise de uma filosofia. Todo pensamento deve ser submetido à análise imanente, ou seja, a crítica de dado pensamento não pode prescindir da precisa compreensão e análise rigorosa das ideias do autor. Para realizar a crítica é necessário dar provas da compreensão do pensamento analisado, demonstrar as possíveis aporias internas, suas suficiências e insuficiências, a forma como os problemas tratados são apreendidos e desdobrados. Esse tripé analítico é uma constante em todo o tratamento que Lukács confere não apenas ao pensamento de Heidegger, mas aos diversos pensadores que são trazidos à reflexão em suas obras.

Por meio do tratamento analítico de passagens extraídas dos escritos de Heidegger, Lukács traz – particularmente de *Ser e Tempo* – os aspectos teóricos mais centrais e mais problemáticos do filósofo existencialista. O primeiro elemento crítico refere a pretensão heideggeriana de superar a dicotomia entre idealismo e materialismo (realismo no dizer do pensador alemão) e do par categorial subjetividade-objetividade, como forma de estabelecer a *terceira via* entre esses extremos. A superação tem por base a noção da “intuição da essência” apropriada da filosofia de Husserl. Porém, ele a toma de uma maneira bem própria, fazendo da fenomenologia a via de acesso para a ontologia. A passagem lapidar de Heidegger, recolhida por Lukács, explicita de maneira sucinta as bases gnosiológicas sobre as quais se move a filosofia do existencialista alemão: “todo ente é independente de experiência, conhecimento e apreensão através do que ele se abre, descobre e determina. O ser, no

entanto, apenas é na compreensão dos entes a cujo ser pertence uma compreensão do ser” (HEIDEGGER, p.246, itálico nosso).

Ao recolher essa passagem do texto heideggeriano, importa para Lukács

constatar que Heidegger, de contrabando, introduz “ontologicamente” a “compreensão”, ou seja, introduz um puro ato da consciência no ser objetivo, de modo a com isso tentar criar entre a subjetividade e a objetividade um claro-escuro semelhante ao que, em sua época, Mach⁸ pretendia introduzir na esfera da percepção; na realidade, trata-se em ambos os casos sob formas distintas que correspondem a intenções distintas, de rebatizar atitudes subjetivo-idealistas e apresentá-las como objetivas (pseudo-objetivas). [...] É claro que ele não vai mais longe que os primeiros fenomenólogos quando se trata de mostrar o caminho para a autêntica objetividade independente da consciência a partir da “realidade objetiva” (posta entre parênteses). Pelo contrário: ele estabelece uma vinculação orgânica e estreita entre fenomenologia e ontologia, fazendo com que a segunda brote diretamente da primeira... (LUKÁCS, 2020, p.433).

São essas considerações que permitem a Lukács afirmar a presença na filosofia de Heidegger de um “malabarismo com categorias aparentemente objetivas sobre bases extremamente subjetivistas” (ibidem). Por via de conseqüências, Lukács afirma que encontramos em Heidegger a rejeição da realidade objetiva, muito embora com seu linguajar bem peculiar e “pitoresco” ele procure dar a entender que a objetividade é contemplada em seu pensamento. Nos termos de Lukács, embora Heidegger

se apresente com a pretensão de fundar uma doutrina objetiva do ser, uma ontologia, no entanto, a essência ontológica daquilo que constitui justamente as categorias centrais do seu mundo é determinada, no fundo, de modo puramente subjetivista, a despeito de seus termos pseudo-objetivistas. (Idem, p.434).

As palavras de Heidegger são contundentes a este respeito: “O ente [...] somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez *meu*” (HEIDEGGER: ed. bras.: *ibid.*, p. 69-70), conforme reproduz Lukács em seu texto. Que seja demarcado, já de saída a distinção que Heidegger promove entre o ser e o ente, separação diretamente afirmada em outra passagem recolhida do mesmo livro, *Ser e Tempo*:

Justo o que *não* se mostra diretamente e na maioria das vezes e sim se mantém velado frente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes, mas ao mesmo tempo, pertencente essencialmente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes a ponto de constituir o seu sentido e

⁸ Aqui é feita a referência a Ernest Mach que, em vários momentos ao longo de suas obras Lukács faz referência. Lukács se apoia nas considerações de Lênin, em seu livro *Materialismo e empiro-criticismo*, em que o líder soviético realiza um combate atroz com o pensamento de Mach, demonstrando o caráter de extremo subjetivismo de seu positivismo. Mach sugere que nada podemos conhecer diretamente, independentemente de nossas impressões dos sentidos. Tal ideia pode ser ilustrada na obstinação com que ele refutou a existência real, objetiva, dos átomos, por ele definida como uma simples crença dos cientistas.

fundamento. (idem, 66).

Em suma, o que fica obliterado é o princípio decisivo da ontologia, a independência do ente em relação à consciência – nesse sentido, afronta de maneira direta a tese materialista: “o ser é anterior à consciência”. A tentativa heideggeriana de superar a dicotomia entre subjetividade e objetividade não consegue, por fim, justificar sua pretensão e termina por sucumbir às interpretações provenientes da compreensão, negligenciando aspectos relevantes da objetividade. O método da “intuição das essências”, tal como o compreende Heidegger, termina por “pôr entre parênteses” exatamente as questões da gênese e dos processos formativos da história, restringindo sua análise àqueles fenômenos sociais mais imediatos, procedendo dessa forma a universalização da particularidade histórica de certos fenômenos sociais.

Postos nesses termos a ontologia de Heidegger se revela, para Lukács, uma “antropologia disfarçada sob roupagem objetivista” (LUKÁCS, 2020, p.435). Os termos e conceitos usados por ele dão a ideia da consideração da objetividade, contudo a arbitrariedade do método fenomenológico de Heidegger é de natureza subjetivista, na medida em que suas descrições privilegiam sempre os “reflexos anímicos da realidade econômico-social” (idem, p.439). Vale insistir: a filosofia heideggeriana torna as condições sociais de dada época, de dado contexto social, atributos universais, ou como dirá Lukács mais tarde, os considera como *condition humaine*.

Esses aspectos do pensamento de Heidegger encontram-se diretamente relacionados a outros pontos importantes de seu pensamento, igualmente salientados e criticados por Lukács: a vida cotidiana entendida como inautêntica e a concepção de tempo tal como a compreende de maneira peculiar o existencialista alemão.

Segundo Heidegger, quando o indivíduo dirige seus cuidados (expressão importante para o autor) para a dimensão dos entes em sua facticidade, ele incorre na existência inautêntica. Trata-se do plano prático em que o indivíduo se limita a manipular as coisas e estabelecer relações sociais com outros indivíduos de acordo com o estabelecido. Os projetos que eles desenvolvem nesse âmbito da vida, restringem os homens no nível dos fatos, fazendo com que a utilização das coisas se transforme em um fim em si mesmo. Nesse sentido, a “existência social equivale ao reino anônimo do impessoal” (idem, p.437), termo decisivo que Heidegger vincula à existência imprópria, à queda na inautenticidade. O impessoal heideggeriano, adverte Lukács, não é outra coisa além da “vida pública, democrático-burguesa do período

imperialista” (ibidem), o que revela, inclusive, aspectos da natureza anti-democrática do pensamento de Heidegger⁹.

Os termos da relação do indivíduo com o seu mundo alteram-se de maneira significativa em Heidegger. Não se trata mais, “na vida social dos homens” da “relação entre o subjetivo e o objetivo”, da determinação de reflexão entre sujeito e objeto, “mas do ‘próprio’ e do ‘impróprio’ dentro do mesmo sujeito” (LUKÁCS, 2021, p.442). A questão se desloca, retira-se da esfera da interação do indivíduo com a sociedade, da interdependência da subjetividade com as formas da objetividade social, e se refugia nos processos da interioridade do indivíduo, na medida em que é nele que se vislumbra a possibilidade da autenticidade mediante a inautenticidade da vida vivida.

No pensamento heideggeriano, a determinação da inautenticidade da vida cotidiana parece como asserção que tem por base uma *crítica dissimulada* da existência na cotidianidade da sociedade capitalista. Em outros termos, a vida vivida é o espaço por excelência do estranhamento, a vida autêntica somente pode ter lugar para além da cotidianidade. A tarefa da ontologia, tal como Heidegger a compreende, é retirar o homem da condição de soterrado na cotidianidade, *locus* em que se dá o complexo esquecimento do ser. Ao mover-se no mundo e em conformidade às situações postas pela vida cotidiana, o homem vive o “impróprio”, o inautêntico. Segundo Lukács, em Heidegger

O esclarecimento do ser-aí só pode brotar do interior, já que todo conhecimento objetivamente orientado para objetividade – supostamente – para Heidegger – leva à queda, ao impessoal, isto é, ao “impróprio”. (Idem, p.448).

A superação da realidade objetiva posta pela inautenticidade da vida cotidiana, somente é ultrapassada na aparência, seu método de pô-la entre parênteses no intuito de sua superação, é na verdade o endereçamento a “outra camada, supostamente mais profunda”, ou seja, “da subjetividade” (idem, p.442). Desse modo, a superação entre sujeito e objeto também é aparente, na medida em que na vida social a questão se torna a análise do “próprio” ou do “impróprio” dentro do sujeito. A contraposição de Lukács nesse ponto é enfática, no entanto, somente na fase mais tardia de seu pensamento o problema da cotidianidade é enfrentado de maneira mais detalhada e precisa, em sua obra *A peculiaridade do Estético*, conforme veremos mais à frente.

⁹ O caráter anti-democrático era uma das características comuns a todas as filosofias irracionaisistas. Lukács o demonstra nas obras de Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche e outros.

Para Lukács, a decorrência de tal pensamento leva necessariamente à incursão nas tendências irracionalistas de seu tempo, muito embora o pensador alemão insista em afirmar ter superado a oposição entre racionalismo e irracionalismo, tal como o fizera em relação ao contraste entre subjetivo e objetivo. Ao reproduzir determinadas passagens de Heidegger, Lukács demonstra que a severidade com que o autor alemão trata o racionalismo, a qual qualifica como cego, revela na verdade um combate direto contra a admissão de “fatos cognoscíveis” e contra “as leis da realidade objetiva”. Nesse sentido, conclui taxativamente Lukács: “se uma objetividade não é vista à luz de nenhum critério relacionado com a realidade cognoscível, se a objetividade surge da pura interioridade, é inevitável que o resultado da investigação possua um caráter irracionalista” (idem, p.443). Vale lembrar, que “irracionalismo no campo da filosofia não é, desse modo, apenas uma tendência filosófica nascida da *disputatio* interna do pensamento ocidental. No caso específico do pensamento alemão, ele reflete tendências sociais oriundas particularmente do processo de transição alemão para o capitalismo” (VAISMAN, FORTES *in*: LUKÁCS: 2020, XIII). Nesse sentido, o pensamento de Heidegger não rompe com os filósofos que o antecederam, pelo contrário, apresenta uma linha de continuidade com os já citados Schopenhauer, Kierkegaard, e com Nietzsche e outros.

Por necessidade metodológica, Heidegger deriva destas postulações sua própria teoria do tempo, uma vez que tempo para ele não possui o significado que usamos no pensamento comum, cronológico, nem mesmo corresponde ao tempo tal como o concebe a ciência, estes são para ele o tempo inautêntico. Na sequência da citação acima, Lukács prossegue em suas considerações:

Nesse sentido, Heidegger é consequente consigo mesmo quando, ao instituir a historicidade do ser-aí rechaça também, com a mesma força, tudo o que é historicamente objetivo; portanto, a historicidade heideggeriana nada tem a ver com o fato “ser-aí se dar em uma história universal”. (LUKÁCS: 2021, 447)

O tempo habitual, é considerado por ele como “tempo vulgar”, é o tempo do relógio, por assim dizer, corresponde “ao tempo do mundo ‘decaído’ do ‘impessoal’”. O que ele designa como o tempo autêntico, não possui nenhuma ordem de sucessão cronológica. Reconduzido à interioridade do indivíduo, posto sob o critério da existência individual, o “porvir não *vem depois* do ter-sido, e este não *vem antes* da atualidade. A temporalidade se temporaliza como porvir atualizante do ter-sido” (HEIDEGGER, 2007, p.437), tal como afirma Heidegger por meio de suas costumeiras frases tortuosas e enigmáticas. Em suma, o conceito de tempo heideggeriano foge a qualquer aproximação conceitual do tempo objetivo, é de fato, apenas a forma

inusitada do tempo subjetivo, do tempo reduzido à perspectiva da vivência, tal como fora compreendida por muitos de seus contemporâneos.

Desse modo,

a história real é “imprópria”, assim como o tempo real é tido como vulgar. Com essa fundamentação da história aparentemente conforme a estrutura do ser, Heidegger no fundo suprime a historicidade, na medida em que só reconhece como histórica a atitude moral de “estado de decisão” de um filisteu qualquer. Em sua análise do ser-aí cotidiano, Heidegger rechaça toda atitude humana orientada aos fatos objetivos ou às tendências da vida histórico-social. (LUKÁCS, 2021, p.447).

A história é cindida em dois campos distintos, a *própria* e a *imprópria*. A raiz dessa duplicação da história remonta a Kierkegaard em sua polêmica contra Hegel. Contra a ideia de progresso que perpassa a filosofia hegeliana, o filósofo dinamarquês somente reconhece a história do desenvolvimento do indivíduo, enfim do movimento religioso-moral que conduz a deus. Ainda que em Hegel existam aspectos problemáticos em relação à sua filosofia da história¹⁰, Lukács reconhece nele o “ponto mais alto da filosofia da história, ao interpretar a história como “um produto da prática humana”, elemento que se perde completamente em Kierkegaard. Sem os conteúdos teológicos deste último, Heidegger estabelece uma dicotomia de ordem muito semelhante, ao mascarar seu “ser-aí a-histórico” definindo-o como “história própria” por “contraste com a negação da história real (da história imprópria)” (idem, 452). Posto nesses termos, Lukács vê razões suficientes para afirmar que concepção heideggeriana “é um veículo para a proclamação de uma filosofia irracionalista” (idem, 446).

É importante destacar que o pensamento de Heidegger não se limita a ser uma contraposição à dialética, ao pensamento hegeliano. O inimigo oculto contra qual Heidegger se volta é, segundo Lukács, o “materialismo histórico”, ainda que em momento nenhum haja quaisquer referências diretas ao pensamento marxista. No entanto, todos esses filósofos, ainda que não declarem abertamente tal fato, encontram-se sob o impacto a ascensão da classe trabalhadora como força social efetiva.

¹⁰ Lukács destaca a impropriedade da filosofia da história de Hegel, que termina por conferir à filosofia um caráter contemplativo, na figura da coruja de Minerva que alça voo ao entardecer. Nesse sentido, o fim da história retira o caráter prático do construir a própria história e confere o caráter contemplativo da realização final do reino da razão. Esses aspectos, apenas mencionados, no livro em questão, são devidamente considerados em sua última grande obra, *Para uma ontologia do ser social*, conforme veremos mais à frente.

Evidentemente não cabe nesse contexto esgotar toda a gama dos apontamentos levantados por Lukács contra Heidegger, já que nosso objetivo é tão somente destacar a evolução desta crítica ao longo de sua obra. Convém, por fim, insistir que a demarcação da determinação histórica da filosofia de Heidegger não significa afirmar que o autor incorre na prática da apologia direta do sistema do capital, mas ao transformar um fenômeno particular do capitalismo em fator ontológico fundamental termina por negar a possibilidade de transformação dessa condição, nessa medida coincide com aquilo que Lukács designou em *A destruição da razão* como a apologia indireta do capital. A crítica da vida cotidiana, os apontamentos em relação à alienação da vida vivida, a exacerbação do individualismo contemporâneo, são decerto conteúdos que favorecem a perpetuação da influência de Heidegger em nossos dias. Esses aspectos somente são devidamente demonstrados na medida em que o pensamento do autor é confrontado por dentro de seus próprios argumentos, enfim, por meio da incontornável necessidade da crítica imanente.

O lugar de *Heidegger Redivivus* no conjunto da obra de Lukács

Pelo que já antecipamos fica evidente que as remissões críticas a Heidegger não se limitam às páginas do livro *A destruição da razão*. A nenhum outro autor, Lukács retornou de forma frequente e minuciosa como o fez em relação a Heidegger. Decerto, isso se deve a percepção da crescente influência do pensamento do filósofo existencialista alemão. As pouco mais de vinte páginas que dedica a Heidegger¹¹ nessa obra são, no curso de suas retomadas críticas, acrescentados elementos que complementam e aprofundam suas refutações. É o caso do livro *Existencialismo ou marxismo?*, já mencionado acima, e do artigo *Heidegger redivivus* – ambos elaborados praticamente na mesma década – em que Lukács dá prosseguimento às suas críticas.

Em termos cronológicos, se poderia conjecturar que o primeiro enfrentamento da obra de Heidegger ocorre nos anos da Segunda Grande Guerra¹², exatamente com o conjunto de estudos e escritos que deram origem ao livro *A destruição da razão*,

¹¹ Ainda que cuidadosas e com mostras de grande rigor em suas considerações, as considerações críticas endereçadas a Heidegger, se comparadas a outros capítulos de sua obra, são bem menos extensas. Poder-se-ia dizer que a crítica a Schelling, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, que são sem dúvida mais extensas, destacam o grau da influência e importância atribuído por Lukács a esses pensadores na época em que foram redigidas suas análises.

¹² Cabe lembrar aqui que Lukács chegou a publicar artigos sobre o existencialismo ao longo da década de 1940, como é o caso do artigo *Az existencializmus*, que compõe a edição da *Forum*, no.12, p. 295-313, em húngaro, publicado em 1946.

embora essa obra só tenha sido publicada bem mais tarde no ano 1953. Apesar de vir a público após os escritos referidos – *Existencialismo ou marxismo?* (1948) e *Heidegger redivivus* (1948)¹³ – a obra de Lukács fora concebida e elaborada nos anos finais da Grande Guerra e finalizada no início de 1950. Os elementos presentes nos próprios escritos permitem estabelecer essa cronologia. Bastaria mencionar que no livro de 1953, Lukács trata principalmente da obra *Ser e tempo*, enquanto no artigo *Heidegger redivivus*, ele estabelece a crítica ao escrito posterior de Heidegger, *Carta sobre o humanismo* (publicado em 1947). O caso de *Marxismo ou existencialismo?* é mais peculiar, pois aparenta ser a um capítulo à parte aos debates empreendidos em *A destruição da razão*, sob a forma de uma derivação e ampliação das críticas que fizera ao existencialismo alemão (Heidegger e Jaspers), que agora se desdobra sobre o pensamento existencialista francês (Sartre). No entanto, não se pode falar de uma simples transposição dos elementos de um para o outro, uma vez que Lukács não deixa de considerar a natureza específica do existencialismo alemão e do francês. As diferenças específicas entre as nacionalidades filosóficas ficam patentes, dentre elas se destaca: enquanto na França o existencialismo se permite ao diálogo com o marxismo (Sartre), na Alemanha ele surge exatamente como contraposição a ele¹⁴.

A crítica lukácsiana a Heidegger apresenta em suas elaborações posteriores uma linha de continuidade, porém vem acrescida de elementos novos. Em *A destruição da razão*, o critério crítico se assenta principalmente sobre o par *racionalismo-irracionalismo*, de certo modo fortemente marcado por elementos do pensamento de Hegel. Conforme observa Nicolas Tertulian,

As origens da crítica a respeito do irracionalismo remontam ao famoso prefácio da *Fenomenologia do espírito*, em que Hegel tomou o partido contra o “formalismo monocromático” da intuição intelectual schellinguiana. O enfrentamento Hegel-Schelling tornou-se, assim, o primeiro episódio marcante de uma longa confrontação entre duas posições filosóficas opostas, confrontação da qual as reviravoltas mais espetaculares pertencem à

¹³ No arquivo Lukács, consta uma cópia datilografada, em alemão do ano de 1948. Em alemão, veio a público na edição da revista *Sinn und Form*, n. 3 (pp. 37-62), em 1949. Antes de sua publicação em alemão, o artigo fora publicado em italiano na revista *Studi filosofici*, n. 4 (pp. 177-90), em 1948. Foi também traduzido para o francês e publicado em *Revue mensuel EUROPE*, Paris, année 27, nr 39, mars 1949.

¹⁴ As polêmicas suscitadas a propósito da Conferência de Genebra ilustram muito bem estes aspectos. As discussões terminam por polarizar de um lado a exposição de Lukács e de outro a de Karl Jaspers. É notório o ataque frontal ao qual Lukács se vê submetido por quase todos os participantes do debate, sendo em parte, e de modo com o qual o próprio pensador húngaro não concordaria, defendido por Lucien Goldmann e pelas tentativas de conciliação das divergências explanadas por Merleau-Ponty. Esses dois últimos, vale lembrar, flertam com o marxismo em momentos específicos de suas obras. Cf. a tradução nessa edição.

movimentada história da filosofia do século XX. (TERTULIAN, 17).

A rigor, apesar das remissões ao pensamento de Marx e aos “clássicos do marxismo” o cerne crítico levado a cabo por Lukács é marcado por esse princípio de talhe hegeliano. Não seria inoportuno lembrar que a mesma atmosfera que move a crítica incisiva de Lukács aos vários pensadores do assim designado irracionalismo alemão (de Schelling a Heidegger, passando por Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche etc.) é a mesma que anima o livro *O jovem Hegel*, em que o filósofo húngaro defende Hegel contra a apropriação irracionalista de seu pensamento.¹⁵ Se em *A destruição da razão* e de maneira considerável também em *O Jovem Hegel* predomina o par racionalismo-irracionalismo de conotações fortemente hegelianas, no artigo *Heidegger Redivivus*, o pensamento de Marx assume lugar central no combate ao filósofo existencialista alemão.

Nesse artigo, a confrontação direta do existencialista alemão com o pensamento de Marx ganha corpo. Não se trata apenas de se opor a forma enviesada pela qual Heidegger redige um rápido elogio a Marx, é preciso confrontar as bases do pensamento heideggeriano tomando como elemento crítico princípios fundamentais das reflexões marxianas. Marx aparece agora de maneira direta, a partir da confrontação do problema do estranhamento e da questão do fetichismo. Não é recusa das refutações anteriormente estabelecidas, mas nesse momento é o pensamento de Marx, a crítica à sociabilidade do capital com base na análise científica das “legalidades sociais e econômicas objetivas do ser dos homens no capitalismo”, que aparece como elemento central. Ao invés das designadas “vivências basilares” propugnadas por Heidegger, em Marx, a condição social do homem é revelada “em sua objetividade real e objetiva”. São as descobertas de Marx sobre a dinâmica da sociabilidade do capital que permitem revelar que as “vivências ‘intencionais’ do fenomenólogos, como todas as vivências subjetivas, presas no horizonte da burguesia na era imperialista, ocorrem

¹⁵ Na introdução deste livro, Lukács destaca o primeiro movimento de rejeição do pensamento hegeliano por parte dos autores irracionalistas, e a subsequente interpretação de Hegel como um precursor do irracionalismo. Dilthey tem para Lukács um papel fundamental nessa apropriação irracionalista de Hegel: “Já falamos da importância crescente das correntes irracionalistas, da ‘filosofia da vida’. A grande popularidade da forma diltheyana de renovação do hegelianismo está associada exatamente ao fato de que nela a dialética hegeliana foi falsificada no sentido da recepção filosófica do irracionalismo. Nesse aspecto, a monografia de Dilthey sobre o jovem Hegel, datada de 1906, representou uma reviravolta na concepção alemã de Hegel. Nesse tocante, o essencial do ponto de vista da história da filosofia é que Dilthey vai ao encontro das tendências reacionárias imperialistas de renovação do romantismo pelo fato de situar Hegel no contexto mais próximo possível do romantismo filosófico – desconsiderando ou distorcendo os fatos históricos mais importantes.” (LUKÁCS, 2018, p.50).

necessariamente com uma falsa consciência” (LUKÁCS, 2021, p. 57).

A constatação anteriormente mencionada, segundo a qual a eficácia das ideias reacionárias pressupõe certo entendimento da realidade social, é novamente salientada no artigo em questão. A remissão rápida ao estranhamento na sociedade contemporânea, a referência *en passant* feita por Heidegger a Marx cumpre o papel de

tomar de empréstimo elementos da crítica social da ideologia correspondente à classe revolucionária”, no entanto estes “se convertem, por um lado, em instrumentos de demagogia da classe dominante; por outro, eles mesmos caem, em seu próprio campo, na ilusão geral da pequena burguesia, colocando-se, entre as classes decisivas, senão por cima de todas as classes da sociedade. (LUKÁCS, 1984, p. 182).

Grande parte da polêmica aberta por Lukács em sua crítica dirige-se a um dos conceitos centrais de *Carta sobre o humanismo*, a apatricidade, que Heidegger, por meio de interpretação muito própria dos textos de Hölderlin, extrai do poema *Lembrança*, dando a ele o sentido de “abandono ontológico do ente”, “sinal do esquecimento do ser” (cf. LUKÁCS, 2021, p. 58).

É claro que o mote principal do artigo em questão é demonstrar a continuidade do pensamento de Heidegger em seus aspectos mais fundamentais. Contra o que pretende Heidegger, isto é, mostrar que superou deficiências de sua obra anterior, Lukács de demonstrar que há uma clara linha de continuidade entre seus estudos posteriores e sua obra *Ser e tempo*. Em termos mais duros e diretos, se com *Carta sobre o humanismo*, Heidegger pretendeu superar limites de *Ser e tempo*, que para Lukács significa a obra mais expressiva do existencialismo pré-fascista¹⁶, o artigo em questão mostra que os fundamentos sobre os quais Heidegger ancora seu pensamento no pós-guerra permanecem os mesmos.

Precisamente com base nessa conclusão, ao final de *Heidegger Redivivus*, o filósofo magiar encerra as linhas de seu artigo com a advertência sobre a importância que a filosofia heideggeriana vinha adquirindo no período em questão: “Esta primeira obra pós-fascista de Heidegger pode muito facilmente desempenhar um papel proeminente no desenvolvimento ideológico reacionário do futuro, como *Ser e tempo* desempenhou no pré-fascismo” (LUKÁCS, 2021, p. 87). Tal passagem destaca a

¹⁶ “[...] o compromisso pessoal [de Heidegger] com o regime de Hitler em 1933-34 certamente não foi mera coincidência e certamente está conexão com sua visão de mundo” (LUKÁCS, 2021, p. 48).

percepção lukácsiana da crescente influência do pensamento de Heidegger não apenas na filosofia, como nas ciências humanas e sociais em geral, inclusive, no campo da cultura. Dado esse recrudescimento do pensamento heideggeriano foi preciso retomar a crítica e aprofundá-la.

Refutação da concepção da vida cotidiana como o inautêntico

Lukács volta a carga contra Heidegger em seu livro *A peculiaridade do estético*. Dessa vez Heidegger aparece em meio a uma digressão feita a propósito de suas reflexões sobre o reflexo na vida cotidiana.

No desenvolvimento de sua *Estética*, Lukács estabelece a diferenciação entre as formas do reflexo, no intuito de determinar a *diferença específica* do reflexo da vida cotidiana, da ciência e da arte – assim como outras formas, como a magia e a religião. A gnosiologia burguesa, e igualmente o idealismo, segundo o autor, sempre negligenciou o pensamento cotidiano, tomando-o como forma vulgar do pensamento, permeado por ilusões e pelo falso, válido tão somente para o comportamento imediato e prático da vida. Ao contrário dessas tendências, Lukács estabelece os princípios sobre os quais se efetiva o reflexo na cotidianidade; não se trata de ilusões, ou de aproximações deformadas da realidade, mas suas características, pela própria necessidade de operacionalização da existência, implicam formas de conhecimentos mais imediatos, e por sua vez uma relação mais estreita entre teoria e prática. Não são, portanto, formas do falso, ou do ilusório, são reflexos que permitem respostas práticas e efetivas às situações práticas e imediatas postas na vida vivida. Contém em si percepções corretas e eficazes da realidade, e precisamente por sua eficácia permitem a operacionalização da existência individual e social. O comportamento cotidiano não poderia se tornar operativo se o reflexo nessa esfera da prática humana não apreendesse corretamente aspectos importantes da realidade. Por esse motivo, o autor fez referência a esse aspecto da vida vivida como “ontologia da vida cotidiana”, em sua obra posterior.¹⁷

No entanto, Lukács considera que essas formas dos reflexos podem conter deformações. Não por um princípio intrínseco a ela, mas por condições específicas,

¹⁷ Muito embora nessa obra o termo ontologia apareça poucas vezes, e com conotação pejorativa, os alicerces de sua ontologia já podem ser encontrados em sua *Estética*. A esse propósito remetemos o leitor às interessantes considerações que Lukács estabelece no *Prefácio* desta obra, em que diferencia o método da *definição* e o método da *determinação*. Cf. Lukács (1987: I, pp.23-4).

principalmente de motivação histórico-social. A forma do reflexo da cotidianidade pode se fixar sob a forma de costumes, tradições, que quase sempre apagam seus processos constitutivos. Em sua origem precisam estabelecer respostas e comportamentos eficazes a determinadas questões e problemas que aparecem na vida dos indivíduos em determinada época e sociedade. A mudança das sociedades, as novas exigências postas em situações e condições inusitadas, podem tornar tais fixações ineficazes e obsoletas. Impõe dessa forma conflitos e contradições no campo da dinâmica social. Mas, não apenas. As respostas prontas, postas pelas tradições, costumes, moral instituída, podem também levar o indivíduo a ações mecânicas, nas quais ele termina por agir sem a plena consciência dos princípios que movem seus atos e decisões. Dá-se assim, a fetichização dos reflexos da vida cotidiana, porém, vale insistir nesse ponto, não como necessidade intrínseca ao processo, mas como obsolescência de certas respostas instituídas.

A ciência e a arte são para Lukács, nesse sentido, derivações da própria necessidade da vida. A ciência, como desantropomorfizadora, fornece e intensifica os conhecimentos sobre os nexos da natureza, permitindo a superação dos reflexos imprecisos ou incorretos, viabilizando a mudança de comportamento e de concepção sobre a natureza e até mesmo sobre questões relativas aos próprios homens. Surge, portanto, a partir das próprias necessidades postas na vida cotidiana, que por vezes carece de maior rigor e precisão frente aos fenômenos com que os indivíduos precisam lidar ao longo de sua vida (pense-se aqui no metabolismo homem natureza, no desenvolvimento do trabalho, como necessidade de reprodução material da vida). O reflexo artístico, cumpre o papel de retirar o indivíduo da sua mera particularidade [*Particularität*] elevando-o à particularidade [*Besonderheit*] do gênero. Trata-se de superar as formas fetichizadas do reflexo cotidiano, retirando o indivíduo do em-simesmamento da vida e levando-o a tomar consciência das grandes questões sociais de seu tempo. Podemos então dizer, que para Lukács, a vida cotidiana não é o falso ou o inautêntico, e não se vê restrita à essa condição da inautenticidade, pois o reflexo desantropomorfizador da ciência, e a peculiaridade antropomorfizadora da arte revelam caminhos para a superação das formas fetichizadoras que pode vir a se dar na cotidianidade.

Fica bem evidente, como as considerações de Lukács destoam do modo como Heidegger considera o problema. Por isso, Lukács adverte que Heidegger

Ao chamar as coisas que se apresentam nessa esfera [na cotidianidade] de o "instrumento", o "quem", "o impessoal", os comportamentos mais comuns e típicos de "a conversa", a "ambiguidade", a "decadência" etc., ele pode ter a ilusão de que está dando apenas uma descrição objetiva e não um juízo de valor emocional; objetivamente, a cotidianidade é para ele um mundo de inautenticidade, de decadência, de afastamento do real. O próprio Heidegger chama essa "motilidade" do ser-aí de queda no precipício. (LUKÁCS, 1987, p.61).

Desse modo, prossegue nosso autor:

Este pessimismo profundo, que transforma a vida cotidiana em uma esfera de decadência desesperada, de derrelição "na esfera pública do homem", "a falta de solo da conversa", deve ao mesmo tempo empobrecer e desfigurar sua essência e estrutura: se a prática da cotidianidade perde seu vínculo dinâmico com o conhecimento, com o a ciência - fenomenologicamente-ontologicamente -, se estas não surgem das questões colocadas pela cotidianidade, se esta não se enriquece constantemente com os resultados que produzem aquelas, nem torna-se mais ampla e profunda por meio deles, então a cotidianidade perde precisamente seu traço essencial autêntico, que faz dela a fonte e a desembocadura do conhecimento na ação humana. (LUKÁCS, 1987, p.61-2).

A “cotidianidade aparece em Heidegger como dominada pelas forças do estranhamento [*Entfremdung*] que deformam o homem” (ibidem). A forma histórica da sociabilidade do capital, os fenômenos específicos da sociedade capitalista, são tomados por Heidegger como “determinações ontológicas essenciais do ente” (idem, ibidem). Assim, Lukács retoma mais uma vez nesse contexto sua crítica anterior, porém nesse momento, como já advertimos, Heidegger figura apenas como uma pequena digressão em meio a exposição mais detalhada de seu pensamento.

Por fim, por meio do cotejamento crítico com suas próprias ideias, conclui Lukács:

O isolamento abstrativo da vida cotidiana realizado desta forma, sua redução àqueles momentos que parecem corresponder exclusivamente a ele em tal delimitação conceitual artificial acarreta, como foi enfatizado no início, um empobrecimento e uma distorção de toda esta esfera. Um empobrecimento em que – de maneira metodologicamente deliberada – é esquecido quão profundamente todos os modos de comportamento cotidiano estão conectados com toda a cultura e desenvolvimento cultural da humanidade; uma distorção, na medida em que se elimina mentalmente o papel da vida cotidiana que dissemina o progresso e cumpre seus resultados. (idem, p.63).

Tanto na *Estética* quanto em sua obra posterior – como já veremos – a crítica a Heidegger já não é a motivação central de seus escritos. A partir desse momento, aparece sempre a propósito do desenvolvimento de suas próprias ideias, fazendo da filosofia heideggeriana o contraponto necessário de ser refutado em vista dos desdobramentos desenvolvidos por Lukács, sejam aqueles relativos ao campo da estética, sejam aqueles relativos ao campo da ontologia que o autor escreve na fase final de sua vida. Desse modo os apontamentos refutativos se veem mais bem

fundamentados, pois não se trata apenas de apresentar de maneira mais geral o disparate e a oposição do existencialismo em relação à filosofia marxiana, a crítica a Heidegger aparece agora no desdobramento e aprofundamento da resposta marxiana aos problemas e questões mais decisivas do ser social e da filosofia em geral (ontologia e estética).

A falsa ontologia: Heidegger e a filosofia do século XX

Em *Para uma ontologia do ser social*, Heidegger é a figura central da crítica exposta no capítulo *O existencialismo*. A crítica, por ocasião de sua ontologia do ser social, adquire novos contornos e traz elementos que não se encontravam presentes, ou não se encontravam devidamente explicitados, nas obras anteriores. Além de retomar elementos importantes de suas críticas até então proferidas, a refutação do pensamento de seu antagonista é de natureza bem mais ampla, pois aparece como um capítulo particular no conjunto da primeira parte de sua obra, em que aborda a “situação atual dos problemas” da ontologia, na qual o pensamento de Heidegger aparece como uma das vertentes filosóficas que se hegemonizaram no século XX. Não se trata apenas de uma repetição ou uma compilação de suas críticas anteriores, esse momento de suas reflexões, precisamente no ensejo a explicitação dos “princípios ontológicos fundamentais” de Marx, apresenta uma refutação mais densa e aguda da filosofia heideggeriana. A percepção da necessidade de extrair as consequências da ontologia do ser social presente em Marx, permite a confrontação dos desvios heideggerianos na construção de uma ontologia autêntica. À ontologia existencialista é contraposta a ontologia do ser social desdobrada a partir da obra marxiana. A crítica a Heidegger já não figura como o cerne do problema, surge a propósito das consequências dos desdobramentos do próprio pensamento lukácsiano.

Novos aspectos da crítica podem ser vistos na demarcação da ausência da ontologia da natureza na obra de Heidegger. Passagens diretamente citadas de *Ser e tempo* revelam que Heidegger “leva em conta tão somente o ser humano e suas relações sociais. Ele esboça, portanto, uma ontologia do ser social, na qual todos os problemas ontológicos autônomos da natureza desaparecem como irrelevantes. [...] Desse modo, a natureza se converte em mero componente do ser social.” (LUKÁCS, 2012, I, p. 83). Claramente as proposições heideggerianas contraditam a ontologia de base materialista, segundo a qual, o ser na natureza, orgânica e inorgânica, são pressupostos para o ser social. O metabolismo da sociedade com a natureza é

elemento imprescindível para estabelecer em termos corretos o processo histórico da autoedificação humana. A esse propósito Lukács, se pronuncia do seguinte modo:

a ontologia da natureza inorgânica como fundamento de todo existente é geral pela seguinte razão: porque não pode haver qualquer existente que não esteja de algum modo ontologicamente fundado na natureza inorgânica. Na vida aparecem novas categorias, mas estas podem operar com eficácia ontológica somente sobre a base das categorias gerais, em interação com elas. E as novas categorias do ser social relacionam-se do mesmo modo com as categorias da natureza orgânica e inorgânica. A questão marxiana sobre a essência e a constituição do ser social só pode ser formulada racionalmente com base numa fundamentação assim estratificada. A indagação acerca da especificidade do ser social contém a confirmação da unidade geral de todo ser e simultaneamente o afloramento de suas próprias determinidades específicas. (LUKÁCS, 2012, p.27).

Essa discussão encontra-se associada aos temas desenvolvidos na parte primeira de sua obra, onde escreve contra o neopositivismo, contra o existencialismo e apresenta a crítica à ontologia de Nicolai Hartmann¹⁸. Heidegger é analisado a partir de outros parâmetros, não mais apenas como a manifestação filosófica do “estado de ânimo” de época, mas por meio do lugar que ocupa no pensamento que se hegemonizou ao longo do século XX. A filosofia heideggeriana é compreendida como uma face da moeda, cuja contraface é o neopositivismo. Embora crítico do neopositivismo, Lukács demonstra que a Heidegger desemboca na mesma seara presente no pensamento neopositivista de Rudolf Carnap, cuja exigência teórica sugere a “teoria da completa manipulação de todos os fenômenos sociais”, ou seja, tem a função de buscar “o enquadramento do social numa ciência neopositivista unitária” (LUKÁCS, 2012, p.84). Lukács toma em consideração a famosa proposição de Wittgenstein – “do que não se pode falar, deve-se silenciar” – que, mantendo-se fiel ao neopositivismo, cala-se ante aos “problemas da vida”, sucumbindo à “universalidade da manipulação”, uma vez que a toma como “nula, anti-humana e degradante para o pensamento humano autêntico”. Lukács considera que

a filosofia de Heidegger não constitui uma antítese exata ao neopositivismo, sendo apenas a complementação deste: ambos pisam o mesmo chão, examinam os problemas da sua época da mesma maneira, não vislumbrando neles autênticas questões histórico-sociais, mas fundamentos imutáveis de um pensamento científico, ou então fenomenológico; com a diferença de que, onde Carnap se detém satisfeito consigo mesmo, Heidegger manifesta um desconforto wittgensteiniano. Pode-se dizer, portanto, numa generalização ampla: com a descrição da manipulação geral do pensamento e da vida Carnap manifesta sua aprovação revestida de neutralidade em relação a essa condição. (LUKÁCS: 2012, 84)

¹⁸ A este respeito cf. o artigo publicação nessa edição: “O sentido e a extensão da crítica lukácsiana à ontologia de Nicolai Hartmann”.

As determinantes histórico-sociais da sociabilidade do capital são elevadas às condições universais em ambos os casos, em um autor – Heidegger – como condição imanente do homem, no outro – Wittgenstein, apesar de seu desconforto – como conteúdo programático do método neopositivista de Carnap, sob a forma da manipulação geral da realidade. Os elementos postos em *Heidegger Redivivus* retornam com mais força ainda, já que o problema do estranhamento adquire novamente uma posição central na argumentação crítica. Novamente é denunciado o fato de Heidegger encarar “a realidade social da vida estranhada como *condition humaine* absoluta e imutavelmente dada” (idem).

Ademais, outros elementos críticos presentes em suas obras anteriores são reafirmados ao destacar que o pensador alemão “examina essa condição ontologicamente imutável com um olhar pessimista-irracionalista e tenta pôr ontologicamente à mostra a perspectiva de uma saída religiosa (religiosa ateísta) para cada indivíduo, uma saída que deixe os fundamentos intactos” (LUKÁCS, 2012, p. 84). Ao estabelecer o “império do impessoal” em relação à esfera pública, reafirma Lukács também nessa obra, Heidegger escamoteia o aspecto decisivo presente na sociedade capitalista, qual seja, a “tendência importante da manipulação social”.

Um novo elemento crítico é acrescentado em suas considerações. Ao se contrapor a tal compreensão dos fenômenos sociais, Lukács adverte que os processos sociais relativos ao estranhamento são formas manipulatórias que visam forjar a opinião pública, no intuito de “dominar e regular o mercado”. Desse modo, terminam por atender às exigências e necessidades por ele postas e a reproduzir em outros campos as bases da própria sociabilidade. Lukács traz à luz a ideia importante desenvolvida em sua obra, qual seja, o caráter manipulatório do capitalismo. Este se reflete tanto na filosofia do neopositivismo como no pensamento de Heidegger. “Heidegger transforma uma tendência tão profundamente condicionada pelo tempo em fator ontológico fundamental de toda a vida humana” (LUKÁCS, 2012, p.91), identificando de maneira arbitrária e pouco justificada – para um leitor de Marx, evidentemente – a esfera pública com a inautenticidade. Assim, a concepção heideggeriana termina por promover a “exclusão consequente de toda gênese histórico-social no caso de fenômenos eminentemente sociais” (idem, 90). Em outras palavras, as características do capitalismo manipulatório são elevadas à condição essencial da vida, e nessa medida não pode ser transformado, pois é a forma essencial da cotidianidade.

Assim, Lukács considera que Heidegger e Wittgenstein comungam com a ideia de que as forças “irresistíveis da vida” são forças “supratemporais e supra históricas” (idem, p.84). Os pensamentos de ambos os autores são complementares, na medida que em Heidegger encontramos a tentativa de “preencher com conteúdo, articular filosófica, ontologicamente, o ‘silêncio’ de Wittgenstein, em que se expressa a rejeição neopositivista de nossos problemas vitais (ou da incapacidade de solucioná-los)” (ibidem).

Lukács insiste em destacar que

se a intenção é, como em Heidegger, fazer uma investigação ontológica da vida cotidiana, todos os seus objetos e sujeitos, todas as suas relações objetivas e subjetivas, aparecem exclusivamente à luz de como se manipulam reciprocamente, de como são manipulados uns pelos outros. E reiteramos que essa imagem, que já nos termos da sociologia descritiva é unilateral e distorcida, é elevada, na ontologia fenomenológica de Heidegger, à condição de essência atemporal da existência humana - ao menos no sentido negativo. (LUKÁCS, 2012, p.87).

Por meio dessas considerações, Lukács destaca que a peculiaridade do método da fenomenologia como chave para a ontologia heideggeriana conduz ao empobrecimento categorial. Lukács é taxativo a esse respeito: “assim que a realidade é colocada entre parênteses, desaparecem justamente a complexidade, o processo, a interação etc. de todo grupo fenomênico, e até o próprio procedimento significa essencialmente uma reificação que isola o próprio fenômeno” (LUKÁCS, 2013, p.675). Convém desenvolver esse aspecto da refutação lukácsiana acerca da pobreza categorial da ontologia de Heidegger.

Apropriando-se a seu modo de elementos da filosofia de Kierkegaard, Heidegger retoma os sentimentos de pessimismo diante da vida, porém, tal como Lukács já constataria em suas obras anteriores, a reposição dos princípios da crítica da vida, da angústia tal como compreendida pelo filósofo dinamarquês, aparece nele sem a necessidade de deus. Trata-se, tal como fora assinalado em *A destruição da razão*, do ateísmo religioso, ou da teologia se deus:

embora a antítese teológica intransponível entre insolubilidade mundana-terrena e solubilidade transcendente dos problemas práticos humanos seja conservada de modo estruturalmente fundante e determine de maneira decisiva toda a formação conceitual de Heidegger. (LUKÁCS, 2012, p.93).

Nesse ponto, o problema do ser e do nada¹⁹ reaparece nas considerações críticas

¹⁹ Conforme vimos, já presente nas considerações realizadas em *Marxismo ou existencialismo?* Ainda que Lukács não faça menção a Marx nesse contexto, não seria inoportuno lembrar suas palavras em

de Lukács, mas desta vez aspectos fundamentais são acrescentados em sua objeção. Em *O que é a metafísica?*, Heidegger estabelece o seguinte problema em suas formulações: “Por que existe afinal o ente e não antes o nada?”. Para Lukács, a questão é da máxima abstração, não é passível de ser respondida de maneira científica, pois não viabiliza estabelecer um porquê causal, mas tão somente um paraquê teleológico. Nesse sentido, é uma questão fundamentalmente teológica²⁰. Deriva dessa pergunta inicial duas conclusões decisivas para o desdobramento do pensamento heideggeriano. Se o nada não é uma derivação direta da negação, ou seja, somente ao negar o existente – o ente – chega-se ao nada, afirma-se por via de consequências que “o nada é mais originário do que o 'não' e a negação” (idem, p.133), e por fim, pode-se concluir: “o nada é a negação completa da totalidade do ente” (HEIDEGGER: 2007, p.120). Enfim, temos o “nada nadificante”, na medida em que não é mais a negação que conduz à ideia abstrata do nada, mas é o Nada substantivado que conduz à negação.

Diante do beco-sem-saída a que sua questão conduz, como o próprio Heidegger admite, ele se vê forçado a modificar o conteúdo inicial de seu problema, ou seja, diante da dificuldade de demonstrar como o nada pode ser a “negação completa da totalidade do ente”, afirma-se a impossibilidade da apreensão da totalidade do ente-em-si. Tal ideia se expressa na seguinte afirmação: “há uma diferença essencial entre a apreensão da totalidade do ente-em-si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. A primeira é fundamentalmente impossível. O segundo acontece constantemente em nosso ser-aí” (idem, 125). Mais uma vez, Lukács é irônico em suas considerações: “sendo assim, é brincadeira de criança tomar os afetos e estados de ânimo humanos como fenômenos básicos e, mediante sua análise fenomenológica, chegar ao nada como categoria ontológica” (LUKÁCS, 2012, p.94). O “encontrar-se ao

seus *Manuscritos econômico filosóficos* que destaca a natureza absurda da abstratividade da questão: “[...] quem gerou o primeiro ser humano e a natureza em geral? Só posso responder-te: a tua pergunta é, ela mesma, um produto da abstração. Pergunta-te como chegas àquela pergunta; interroga-te se a tua pergunta não ocorre a partir de um ponto de vista ao qual eu não posso responder porque ele é um ponto de vista invertido. Pergunta-te se aquele progresso como tal existe para um pensar racional. Se tu te perguntas pela criação da natureza e do ser humano, abstraís, portanto, do ser humano e da natureza. Tu os assentas como não-sendo e ainda queres, contudo, que eu te os prove como sendo. Digo-te eu, agora: se renuncias à tua abstração também renuncias à tua pergunta ou, se quiseres manter a tua abstração, sê então consequente, e quando pensando pensas o ser humano e a natureza como não-sendo | |XI|, então pensa-te a ti mesmo como não-sendo, tu que também és natureza e ser humano. Não penses, não me perguntes, pois, tão logo pensas e perguntas, tua abstração do ser da natureza e do homem não tem sentido algum. Ou és um tal egoísta que assentas tudo como nada e queres, tu mesmo, ser? (MARX, 2004, p.114).

meio ao ente em sua totalidade” torna-se a angústia que manifesta o nada, decorrendo daí a tese ontológica: “Ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada” (HEIDEGGER, 2007, p.125).

O problema de base fundamentalmente teológica adquire a partir de então sua forma ontológica expressa em uma das categorias mais “famosas e influentes” de Heidegger, a derrelição [*Geworfenheit*]. O ser lançado no mundo, tal como o concebe Heidegger, ainda que seja um existente não possui gênese nem mesmo uma perspectiva, parece como o “puro que ele é”, indica apenas a “facticidade da entrega”. Desse modo, o ser-aí é o acompanhamento permanente da existência, enquanto derrelito o ser-aí é jogado na inautenticidade do impessoal. No mundo da inautenticidade criado por Heidegger, o indivíduo age por impulsos provenientes de fora, o significa afirmar, sua manipulação. A consequência dessa condição é que, nos termos do próprio Heidegger, o seu “de onde” e “para onde” permanecem obscuros. Nesse sentido, Lukács interroga criticamente:

Assim se profere o trancafiamento definitivo do ser-aí terrenal no mundo de “o impessoal [*das Man*]”. Ele possui uma existência apenas fática, que não tem de-onde nem para-onde - o que poderia dar conteúdo ou rumo às suas ações? (LUKÁCS, 2012, p.95).

Não há uma indicação sequer, insiste Lukács, que aponte a via para a autenticidade, não há sequer um indicativo acerca do “conteúdo e do rumo da sublevação contra o ‘impessoal’” (ibidem). Aspecto inusitado e contrário a qualquer teoria autêntica da prática humana – mesmo aquelas de talhe kantiano –, para quem a questão do “de onde” e do “para onde”, do apontamento de orientações a serem seguidas, é fundamental para determinar a prática do indivíduo. Estabelecer uma gênese e um devir significa afirmar a possibilidade de compreender a origem da condição humana e mediante tal compreensão estabelecer a possibilidade do devir. Mas, em Heidegger a condição da inautenticidade da cotidianidade é definitiva e irrevogável, a derrelição heideggeriana tolhe o caminho da apreensão de sua gênese e de sua perspectiva de superação das contradições da realidade social.

Resta a Heidegger apenas indicar o caminho do ser para a morte. Dentre as várias possibilidades que se manifestam na vida, há uma de natureza completamente diferente, pois é inescapável, a morte. O indivíduo pode em sua vida dedicar-se a um objetivo ou outro, mas nunca poderá deixar de morrer. A morte como possibilidade constante na vida é a possibilidade de todas as outras possibilidades tornarem-se impossíveis. Ela nos revela assim, a nulidade de todo projeto, ela impede que alguém

se prenda a dada situação, destaca a nulidade de todo projeto, ela liberta das ilusões do impessoal, da faticidade. É com base no ser para a morte que Heidegger pretende resgatar o indivíduo da malha de mentiras e falsidades da cotidianidade, é o meio que permite abandonar a decadência e alçar ao autêntico. O impulso para além das seduções da inautenticidade é dado pela angústia com a morte. A angústia torna manifesto do nada. Por conseguinte, a derrelição cumpre o papel do deus criador, conclui Lukács criticamente, ao comparar os resultados de Heidegger com o *deus absconditus* de Kierkegaard²⁰.

Porém, para Lukács, “essa angústia também é totalmente destituída de conteúdo e de direção. Por mais resolutamente que se contraponha, no plano verbal, essa angústia autêntica ao medo do inautêntico, não há como obter disso um conteúdo, uma direção para a vida real” (idem, p.98). Não passa, no dizer do filósofo magiar, “de um protesto oco e abstrato, que permanece puramente interior que não compromete a nada, contra o barulho absurdamente intenso do mundo do impessoal” (ibidem). É a crítica resignada de Heidegger em relação à vida manipulada da forma histórica do capital. Desse modo, os mais autênticos problemas éticos, as questões humanas mais centrais, permanecem no filósofo alemão restritos ao “pequeno mundo”, enquanto, para Lukács, somente seriam passíveis de resolução no “grande mundo”, isto é, mediante a ação diretamente voltada à realidade, às formas concretas da vida social.

Somente “uma vida com sentido pode terminar numa morte com sentido”, aduz Lukács contra o ser-para-a-morte, contra a derrelição, para na sequência mencionar Spinoza e Epicuro, na intenção de contrapor os resultados de Heidegger a outras filosofias de grande envergadura. Para o primeiro, “uma filosofia autêntica deve se ocupar com a vida e não com a morte”, para o segundo, “quem está vivo não tem nada a ver com a morte justamente por estar vivo” (idem, p.99).

A retomada dos elementos mais gerais do pensamento de Heidegger tem o propósito, conforme dissemos, de destacar o empobrecimento geral das categorias em seu pensamento. Contrapondo a ele outros filosóficos, como Aristóteles, Hegel ou mesmo Marx, Lukács considera como no conjunto das categorias postas na filosofia

²⁰ “O lugar do *Deus absconditus*, no Kierkegaard tardio, é ocupado, numa terminologia distinta, mas ontologicamente equivalente, pelo nada (e pelo ser que lhe corresponde, completamente transcendente a todo ente); porém, isso altera a posição de Kierkegaard apenas quanto à disposição de ânimo, apenas emprestando à sua linguagem um tom “ateísta”. As perguntas e respostas de Heidegger têm um caráter tão teológico quanto as de Kierkegaard”. (idem, p.94).

deses autores estão presentes parâmetros que permitem a apreensão das categorias da realidade e desse modo são capazes de estabelecer conteúdos e diretrizes concretas que visam a resolubilidades dos dilemas e conflitos da realidade social. Conforme dissemos, a explicitação e o aprofundamento dos princípios de uma ontologia do ser social constituem a motivação central o acerto de contas lukácsiano com o pensamento hegemônico de sua época, neste caso, o de Heidegger. Para entender a crítica a Heidegger é preciso compreender a extensão dos desdobramentos que Lukács estabelece em relação à ontologia do ser social. Sob este aspecto, vale acrescentar que a refutação a Heidegger aparece a propósito do tratamento de obras relevantes que se debruçaram sobre a ontologia, motivo pelo qual a referência aos três filósofos supracitados não é fortuita, mas indica o apreço de Lukács pelas conquistas provenientes do pensamento destes autores.

Por esse motivo, cabe salientar, na seção dedicada ao existencialismo e na sequência da primeira parte de sua obra a grandeza e os limites de Hegel são contrapostos à pobreza categorial da filosofia heideggeriana, pondo em curso a necessidade de ir “na direção dos grandes dialéticos, isto é, na direção de Hegel e sobretudo de Marx” (LUKÁCS, 2012, p.180) para estabelecer princípios ontológicos fundamentais autênticos. Retornar os grandes dialéticos – Hegel e Marx – frente aos descaminhos e equívocos do presente, como forma de criticar a renúncia às questões essenciais da ontologia como querem os neopositivistas, e à falsa ontologia existencialista de Martin Heidegger.

Ao considerar o problema da relação entre o ser e o nada, Lukács destaca as raízes do problema na obra de Hegel. Sua intenção é demonstrar a natureza distinta do modo como a relação aparece em Heidegger e destacar o empobrecimento categorial de sua filosofia. Embora Hegel caía em resultados extremamente problemáticos, por consequência da elevada abstração com a qual trata a identidade entre o ser e o nada, subsiste nele o elemento da superação dialética; sua filosofia abarca de maneira inusitada na história da filosofia a determinação da processualidade dos complexos da realidade. Ainda que seu ponto de partida seja problemático, em sua filosofia encontramos a imagem concreta da essência ontológica do mundo, cuja totalidade, para ele, “se constrói com as interrelações dinâmicas de totalidades relativas, parciais, particulares”. A grandeza e os limites de Hegel, aparecem descritas do seguinte modo por Lukács:

na concepção de Hegel, a passagem ontológica do ser totalmente abstrato à essência bem mais determinada e concreta permanece uma declaração idealista, enigmática e inexplicável; mas toda essa névoa logicista é dissipada quando, ao contrário, se assume que o caminho do conhecimento vai - por meio da abstração - do ser abstrato à essência mais concreta, enquanto na realidade, porém, a essência mais concreta e complexa constitui o ponto de partida ontológico, do qual pode se obter através da abstração o conceito do ser, que também é primariamente ontológico. (LUKÁCS, 2012, p.251).

Em contrapartida, em Heidegger a relação entre o ser e o nada é invertida, não é o ponto de partida como em Hegel, mas o ponto de chegada de sua filosofia. O ser como conceito central do existencialismo, termina por realizar a elevação da falsa identidade do ser com o nada, colocando-a como tema central, como “seu ápice, sua plenitude”. Esse resultado é decorrência exata das duas tendências contrapostas presentes em seu pensamento: de um lado, “a universalidade da vida manipulada” tal como reconhecida na realidade social, de outro “o protesto contra ela, que permanece puramente íntimo” (idem, p.86). São assim suprimidas as mediações concretas da realidade, os nexos originários e tendenciais dos fenômenos sociais. Desse modo,

Heidegger obstrui essa única via possível para estabelecer umnexo racionalmente fundamentado entre os dois papéis contraditórios do fenômeno (descobrimto ou então encobrimento da essência), e o faz justamente mediante a abstração exacerbada de seu método, que não procura, partindo das mediações e especificações concretas de um complexo de fatos, chegar a uma concreção generalizada, mas, ao contrário, salta para a imediatidade formal e, portanto, abstrato-universal da primeira datidade, da primeira imediatidade, sem nenhuma mediação com o nexu último. Esse método de abstração que exclui mediações concretas transforma a autêntica dialética de fenômeno e essência numa contradição abstrativa, irrevogável, sem fundamento. (ibidem).

Os termos de Lukács são bastantes claros nesse ponto, salta-se da imediaticidade para a determinação mais geral e abstrata do ser, desprezando as mediações concretas. A relação entre fenômeno e essência, nesta medida, é por completo negligenciada.

No capítulo dedicado a Hegel a riqueza categorial de seu sistema filosófico aparece como claro disparate à pobreza categorial da filosofia de Heidegger:

O feito filosoficamente revolucionário de Hegel, a descoberta das determinações de reflexão e a atribuição de ponto central a elas, consiste sobretudo em ter eliminado o abismo que separava, de modo absoluto, o fenômeno e a essência. Dado que a essência não é entendida nem como ente-transcendente, nem como produto de um processo ideal de abstração, mas, ao contrário, como momento de um complexo dinâmico no qual essência, fenômeno e aparência convertem-se ininterruptamente um no outro, as determinações de reflexão revelam, nessa nova concepção, um caráter primariamente ontológico. (idem, p.253).

Em Hegel, apesar da subsunção à lógica, encontram-se desenvolvidas relações

concretas entre as categorias da realidade. No que tange a relação entre fenômeno e essência, as relações por ele explicitadas apreendem essas relações e condições no mesmo nível de realidade em que os objetos estão postos. Mesmo com aspectos problemáticos derivados do idealismo, o único critério da correção do pensamento a respeito desta relação é a sua concordância com a realidade (idem, p.254).

Para explicitar o problema de maneira bem simples, Hegel parte da relação idealista, abstrata, entre o ser e o nada, para – ainda que por caminhos tortuosos – desembocar na apreensão da realidade; enquanto Heidegger, parte de percepções concretas de fenômenos da realidade para negá-los em sua autenticidade, culminando na abstração da identidade entre o ser e o nada, fazendo com que, por fim, as mediações concretas da realidade desapareçam em prol de um sistema composto por categorias abstratas, por isso empobrecidas.

Cabe aqui ainda fazer remissão ao problema da historicidade, igualmente tratado no capítulo em questão. Não se poderia deixar de mencionar, no que concerne à temporalidade, que Lukács volta a referir a rejeição por parte de Heidegger da concepção de tempo cronológico e demonstra sua adesão a ideia de tempo tal como a compreende Kierkegaard. O tempo vivido (subjetivo) é elevado à condição de temporalidade autêntica, rejeitando de forma cabal o tempo objetivo como conceito vulgar de tempo. Heidegger desconsidera o problema da gênese histórica dos fenômenos da realidade social. Nesse sentido, a história: “tanto o tempo como a historicidade, uma vez mais, não são buscados em seu ser-em-si, mas subjetivizados e, por isso, distorcidos, adaptados à força aos modelos existenciais até ali obtidos” (LUKÁCS, 2012, p.99). A subjetivização do tempo corresponde por via de consequências à rejeição da história real como “vulgar”.

O contraste com Marx nesse sentido, revela-se de maneira bem evidente nas formas pela qual Lukács estabelece o problema da historicidade na ontologia. As considerações abaixo fornecem mostras claras das diferenças de fundo na compreensão postas por esses pensamentos antagônicos:

A velha filosofia esboçava um sistema de categorias, no interior da qual apareciam também as categorias históricas. No sistema de categorias do marxismo, cada coisa é, primariamente, algo dotado de uma qualidade, uma coisidade e um ser categorial. “Um ser não objetivo é um não-ser”. E dentro desse algo, a história é a história da transformação das categorias. As categorias são, portanto, partes integrantes da efetividade. Não pode existir absolutamente nada que não seja, de alguma forma, uma categoria. A esse respeito, o marxismo distingue-se em termos extremamente nítidos das visões de mundo precedentes: no marxismo o ser categorial da coisa constitui

o ser da coisa, enquanto nas velhas filosofias o ser categorial era a categoria fundamental, no interior da qual se desenvolviam as categorias da realidade. Não é que a história se passe no interior do sistema das categorias, mas sim que a história é a transformação do sistema das categorias. As categorias são, portanto, formas do ser. Naturalmente, à medida que se tornem formas ideais, são formas do espelhamento, mas em primeiro lugar, são formas do ser. (LUKÁCS, 1999, pp.145-6)

Por fim, ainda para traçar em linhas gerais outro aspecto relevante da contraposição de Lukács, é necessário mencionar, ainda que rapidamente, o modo como são por ele determinadas a gênese e os desdobramentos dos processos sociais. A realidade social, a cotidianidade, não constitui algo a parte das individualidades. Os homens constroem a própria sociabilidade, não de um modo consciente, mas ao tomarem decisões entre as alternativas – e ao criarem alternativas novas – para os problemas, contradições, desafios que se apresentam no curso da trajetória histórica da humanidade. Os indivíduos são responsáveis pelo próprio mundo que criam, seus atos singulares, a síntese de todas as formas dos pores teleológicos dos indivíduos criam na sociabilidade legalidades sociais, leis que determinam a vida desses indivíduos. Essas constituem formas objetivas de objetividade social que estabelece o campo das possibilidades para as ações individuais. A este respeito, Lukács cita constantemente a passagem de *O capital*, em que Marx afirma: não sabem, mas o fazem. “O homem é um ser que responde”, isso significa que busca compreender seu mundo, social e natural, produz perguntas e responde. São as respostas e perguntas que se solidificam em tendências, em formas de objetividade, que passam a agir como legalidades sociais²¹. São frutos dos atos humanos, mas ganham força e objetividade diante dos homens, que podem agir na manutenção dessas tendências, ou em determinados contextos agir ativamente contra elas. Basta pensar na categoria valor, enquanto forma objetiva de objetividade social, cuja gênese deve ser compreendida pelas relações que os indivíduos estabelecem entre si na forma da sociabilidade do

²¹ A este respeito as palavras de Lukács sobre a estrutura fundamental dos processos sociais, são bastante elucidativas: “eles partem imediatamente de pores teleológicos, determinados de maneira alternativa, feitos por homens singulares, mas, dado o decurso causal dos pores teleológicos, estes desembocam num processo causal, contraditoriamente unitário, dos complexos sociais e de sua totalidade, e produzem conexões legais gerais. Portanto, as tendências econômico-gerais que surgem por essa via são sempre sínteses de atos individuais, realizadas pelo próprio movimento social. Tais atos recebem assim um caráter econômico-social tão explícito que os homens individuais, em sua maioria, sem ter necessariamente consciência clara a respeito, reagem a circunstâncias, constelações, possibilidades etc. típicas de um modo que é também tipicamente adequado a elas. A resultante sintética de tais movimentos se torna a objetividade do processo global. (LUKÁCS, 2012, pp.355-6).²³ Cf. SARTORI, Vitor; *Ontologia nos extremos*; 2019; TERTULIAN, N. “O conceito de alienação em Heidegger e Lukács”, in: TERTULIAN: 2016.

capital. Em suma, os indivíduos historicamente criam a legalidade, as formas objetivas de objetividade social, essas, posteriormente, incidem sobre os próprios indivíduos, e determinam suas vidas.

O indivíduo ativo face às determinações sociais contrapõe às vertentes que tendem

por um lado, [a] fetichizar a substância humana em entidade mecânica, rígido-abstrata, separada do mundo e da própria atividade (como acontece de muitos modos no existencialismo), ou para, por outro lado, [a] fazer dela um objeto que praticamente não oferece resistência a quaisquer manipulações (o que constitui a consequência última do neopositivismo). (LUKÁCS, 2013, p.284).

Toda a discussão empreendida conclui-se no capítulo final de sua obra, em que o problema do estranhamento [*Entfremdung*] é considerado. O terreno refutativo à filosofia de Heidegger já está estabelecido pelos capítulos iniciais, em que, como vimos, denuncia-se o fato do filósofo existencialista tomar a condição histórico-social do capitalismo como *condition humaine*. Adentrar nesse tema, foge ao escopo deste artigo, importa enfatizar a trajetória expositiva da obra, apenas para insistir na tese da posição da crítica a Heidegger como um acerto de contas em relação às filosofias predominantes em seu tempo mediante a explicitação de suas próprias descobertas e investigações acerca do ser social – obviamente constituídas sobre bases completamente distintas.

Tudo o que estabelecemos nas páginas acima não esgotam de maneira alguma a riqueza dos detalhes postos por Lukács em sua crítica a filosofia de Heidegger. O objetivo foi tão somente expor as linhas principais das refutações, destacando como no decurso de suas obras, Lukács, mantendo elementos chaves de sua crítica, passa a desdobrá-las em conformidade às ampliações e aprofundamentos de seu próprio pensamento. A presença de Heidegger em vários momentos é devida à necessidade de se contrapor ao constante crescimento de sua influência na filosofia, é preciso mostrar a falsidade ontológica de suas teses, extrair as consequências da explicitação da autêntica ontologia do ser social.

O sentido e a função da crítica a Heidegger para os dias de hoje

De *A destruição da razão* até sua obra póstuma *Para uma ontologia do ser social*, o que se verifica é a percepção da crescente influência e hegemonia de Heidegger no pensamento mundial. No primeiro livro, embora seja reconhecida a importância de Heidegger, ele é um dentre outros (Schelling, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche,

Simmel, Dilthey etc). Na medida em que ele é retomado em suas obras posteriores, Lukács confere a ele um lugar mais central em suas refutações. Heidegger foi no tempo de Lukács, principalmente na última década de sua vida, presença marcante nas discussões filosóficas. Seu pensamento ganhou os espaços acadêmicos, culturais e influenciou profundamente diversas outras vagas filosóficas posteriores a Lukács. O pensamento de Heidegger e de Nietzsche são hoje uma constante em diversos meios sociais, invadem inclusive os espaços mais prosaicos da cotidianidade. Conforme salienta Lukács, em 1966:

não é necessário, de maneira alguma, ler um filósofo para se tornar ideologicamente influenciado por ele, às vezes até de um modo decisivo. Seja por meio de literatura secundária, de artigos em revistas e jornais, edições de rádio e muitas outras formas, estes propagam o conteúdo de diversas visões de mundo, ainda que de maneira diluída ou distorcida, muitas vezes até mesmo simplificando o essencial. Não é preciso ler o próprio Nietzsche, não é necessário saber nada sobre o dionisíaco, sobre o eterno retorno do mesmo e, apesar disso, de tais mediações, pode-se chegar a ter um bom conhecimento para se comportar como um "super-humano" em relação à esposa e aos seus subordinados. Tudo isso apenas indica claramente que esse processo de popularização das visões de mundo filosóficas sempre abrange aqueles momentos em que, em um estágio concreto do desenvolvimento histórico, tornam-se significativos para uma corrente socialmente influente. As interpretações, reinterpretações etc., apresentam toda uma grande escala, que vai desde a apreensão correta da essência até sua completa distorção. (Lukács, 2020, *Posfácio*, II).

Essa percepção da presença maciça da filosofia heideggeriana foi e é bastante clara, e as derivações de seu pensamento não passaram despercebidas para o filósofo magiar. Não apenas suas ideias, mas o próprio método fenomenológico tal como estabelecido por ele favorece a propagação dessa influência uma vez que responde a anseios postos na própria realidade social. Seu método corresponde a funções sociais que hoje imperam no campo das ciências sociais e da filosofia. Na medida em que

a realidade é colocada entre parênteses, desaparecem justamente a complexidade, o processo, a interação etc. de todo grupo fenomênico, e até o próprio procedimento significa essencialmente uma reificação que isola o próprio fenômeno". E por isso que o "colocar entre parênteses" se tornou um método gnosiológico tão popular e moderno: não só para transformar o não existente em existente, mas também para, dependendo das circunstâncias - como ocorre diariamente tanto no existencialismo como no estruturalismo -, fazer do não existente um existente próprio e essencial. (LUKÁCS, 2013, p.675).

Decerto as críticas de Lukács a Heidegger – podemos acrescentar também aquelas dirigidas a Nietzsche – podem ajudar a compreender a extensão de suas influências na contemporaneidade, ajudar inclusive a explicar como e por que o pensamento *reacionário* desses filósofos podem hoje servir de esteio e parâmetro primordial para supostas vertentes políticas de esquerda. Se se pode falar de um

movimento contestatório de esquerda em nossos dias, de fato, é preciso ter claro que não se trata de uma esquerda marxista, mas de um nietzscheanismo e heideggerianismo de esquerda²².

Vale insistir nesse ponto: as derivações e persistências dos fundamentos filosóficos de Heidegger se fazem notar nos mais diversos campos intelectuais, políticos e culturais. Permeiam discursos das defesas mais cínicas do capital até o anticapitalismo das autoproclamadas esquerdas. As consequências desta filosofia levam, se formos coerentes com as considerações de Lukács, ao entorpecimento diante da realidade social, à resignação frente às contradições e conflitos presentes na sociabilidade de nossos dias. O refúgio para a interioridade, a colocação do problema como o autêntico e o inautêntico, o próprio e o impróprio, terminam por deixar irretocadas as malhas tendenciais da dinâmica da sociabilidade do capital, prestando-se assim ao papel de uma apologia indireta deste. Uma crítica que declara a insuperabilidade das condições sociais e vê como única saída o recurso do *voltar-se a si mesmo*, é em última instância, uma forma de justificação e manutenção do *status quo*.

A extensão dessa influência transcende as raias do pensamento filosófico. As ideias e as concepções de mundo dessas filosóficas se presentificam na própria cotidianidade dos indivíduos. Conforme Lukács volta a salientar em 1966:

não é necessário, de maneira alguma, ler um filósofo para se tornar ideologicamente influenciado por ele, às vezes até de um modo decisivo. Seja por meio de literatura secundária, de artigos em revistas e jornais, edições de rádio e muitas outras formas, estes propagam o conteúdo de diversas visões de mundo, ainda que de maneira diluída ou distorcida, muitas vezes até mesmo simplificando o essencial. Não é preciso ler o próprio Nietzsche, não é necessário saber nada sobre o dionisiaco, sobre o eterno retorno do mesmo e, apesar disso, de tais mediações, pode-se chegar a ter um bom conhecimento para se comportar como um “super-humano” em relação à esposa e aos seus subordinados. Tudo isso apenas indica claramente que esse processo de popularização das visões de mundo filosóficas sempre abrange aqueles momentos em que, em um estágio concreto do desenvolvimento histórico, tornam-se significativos para uma corrente socialmente influente. As interpretações, reinterpretações, etc., apresentam toda uma grande escala, que vai desde a apreensão correta da essência até sua completa distorção. (Lukács, 2020, *Posfácio*, II).

O que fica evidente nas considerações voltadas contra Heidegger – e por via de consequências contra as derivações de seu pensamento – é a importância de recolocar

²² A propósito de Nietzsche e sua influência no pensamento de esquerda ver o interessante livro de MONVILLE, Aymeric; *Misère du nietzschéisme de gauche: de Georges Bataille à Michel Onfray*, Paris: Aden, 2007.

o problema da necessidade da transformação social. Conforme advertiu Lukács contra as tendências de complementações teóricas ao pensamento de Marx – em entrevista concedida no ano de 1969 –, “é, em minha opinião, uma ilusão se, [...], pessoas que ficaram desapontadas com o stalinismo acreditarem que, com a ajuda do estruturalismo, é possível resolver a situação do marxismo” (LUKÁCS, 2020, p.129); e logo a frente aduz: “é ilusório acreditar, como as pessoas desapontadas com o marxismo stalinista o fazem, que devemos aprender alguma coisa com Nietzsche” (idem, p.130). Não há como conciliar o inconciliável. O pensamento de Marx e Heidegger (de Nietzsche, do estruturalismo) são opostos, compreendem o ser social e seus dilemas de formas evidentemente contrapostas. Segundo Lukács, “o método do marxismo está correto; devemos desenvolvê-lo ainda mais para que se torne adequado como base para resolver os problemas atuais do socialismo e do capitalismo” (idem, p.48). Suas últimas obras são a expressão cabal dessa convicção: é preciso desdobrar e aprofundar as conquistas provenientes do pensamento de Marx, buscar o renascimento de sua teoria para estabelecer de maneira concreta o campo de possíveis para a superação da sociabilidade do capital. Na construção desse caminho, segundo Lukács, Heidegger, Nietzsche, o estruturalismo, não tem nada de concreto a contribuir, antes pelo contrário.

Referências bibliográficas

- GOLDMANN, Lucien. *Lukacs e Heidegger*. Verona: Bertani Editore, 1973.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica - 1. A doutrina do ser*. Petrópolis/Bragança Paulista-SP: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2016.
- _____. *Ciência da lógica - 2. A doutrina da essência*. Petrópolis/Bragança Paulista SP: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2016.
- HEIDEGGER, Martin. *O que é metafísica?*. Petrópolis, Vozes, 2007.
- _____. *Ser e tempo*. São Paulo: Vozes, 2005.
- _____. “Sobre o humanismo”. In: Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger. *Questão de método; Conferências e escritos filosóficos*. Coleção “Pensadores”, V. 45. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- LUKÁCS, György. *A Destruição da Razão*. São Paulo: Instituto Lukács, 2020
- _____. *Die Eigenart des Ästhetischen - Band I*. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1987.
- _____. *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- _____. *Estética: la peculiaridade de lo estético, Tomo I*. Barcelona: Grijalbo, 1967.
- _____. *Estética: la peculiaridade de lo estético, Tomo III*. Barcelona: Grijalbo, 1967a.

- _____. *Existencialismo ou Marxismo*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- _____. *Existentialismus oder Marxismus*. Berlin: Aufbau Verlag, 1951.
- _____. *Goethe und seine Zeit*. WERKE 7; Berlin: Luchterhand, 1964.
- _____. “Grand Hotel’Abgrund””; *In: Revolutionäres Denken. Eine Einführung in Leben and Werke*. Luchterhand, 1984.
- _____. *Pensamento Vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem; Viçosa: Editora da UFV, 1999.
- _____. *O jovem Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- _____. *Para uma Ontologia do Ser Social - volume 1*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Para uma Ontologia do Ser Social - volume 2*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- _____. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*; Band 13/14; Luchterhand, 1986.
- _____. *Heidegger Redivivus*. Tradução de Ronaldo Vielmi Fortes. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 48-87, jan./jun 2021.
- MARX, Karl. *Das Elend der Philosophie*; Marx/Engels WERKE, Band 4; Berlin: Dietz Verlag, 1974.
- _____. *Das Kapital*. Marx/Engels WERKE; Band 23, 24 e 25; Berlin: Dietz Verlag, 1968.
- _____. *Grundrisse*. São Paulo: Editorial Boitempo, 2011.
- _____. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz Verlag, 1953.
- _____. *O capital, I*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. MEGA I, 2; Berlin: Dietz Verlag, 1982.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. *Ontologia nos extremos: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução*. São Paulo: Intermeios, 2019.
- _____. O segundo Heidegger e Lukács: alienação, história e práxis. *Verinotio revista on-line*, n. 11, Ano VI, abr./2010.
- TERTULIAN, Nicolas. *Georges Lukács, Etapes de sa pensée esthétique*. Paris: Le Sycomore, 1980.
- _____. *Lukács e seus contemporâneos*. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- VAISMAN, Ester e VEDDA, Miguel (org.); *Lukács: Estética e Ontologia*. São Paulo: Alameda, 2014.

Como citar:

FORTES, Ronaldo Vielmi. Sobre os elementos da crítica lukácsiana a Heidegger: de A destruição da razão a Para uma ontologia do ser social. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 240-276, jan./jun 2021.