



**A DESTRUIÇÃO DA *DEMOLIÇÃO DA RAZÃO*:
OS PROBLEMAS FUNDAMENTAIS NA
CRÍTICA DE LUKÁCS À ONTOLOGIA DE
HEIDEGGER**

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2023.193.01>

Arthur de Oliveira Machado

Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

arthurmchado@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8490-5453>

RESUMO:

O presente artigo pretende realizar, dentro das suas limitações, uma análise crítica da interpretação de György Lukács dos aspectos fundamentais da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger. Na obra que analisaremos, recentemente traduzida ao Português como *A Destruição da Razão*, encontra-se um laborioso trabalho de crítica à história da metafísica. *Ser e Tempo*, que na história da filosofia possui ambições com pouca semelhança, junta-se àqueles textos que mais ganham atenção na avaliação feita pelo pensador marxista. Assim, fazendo alusão ao movimento de *Destruktion*, o artigo pretende colocar em jogo a primeira parte da crítica à ontologia hermenêutica heideggeriana e verificar contrastivamente os problemas mais fundamentais dessa recepção quanto à compreensão do paradigma fenomenológico. Dessa forma, verificando a ontologia lukacsiana do Ser-Social, que na obra é situada como um esboço ainda em sua primeira elaboração, este trabalho tem a pretensão de dar início ao exame da consistência ontológico-filosófica da crítica.

PALAVRAS-CHAVE:

Heidegger. Lukács. Ontologia. Marxismo.

THE DESTRUCTION OF THE *DEMOLITION OF REASON*: THE FUNDAMENTAL PROBLEMS IN
LUKÁCS' CRITIQUE OF HEIDEGGER'S ONTOLOGY

ABSTRACT:

This article intends to carry out, within its limitations, a critical analysis of György Lukács' interpretation of the fundamental aspects of Martin Heidegger's Fundamental Ontology. In the work we will analyze, recently translated into Portuguese as “*A Destruição da Razão*” (The Destruction of Reason), there is a laborious critique of the history of metaphysics. *Being and Time*, which in the history of philosophy has ambitions with little resemblance, joins those texts that receive the most attention in the assessment made by the Marxist thinker. Thus, alluding to the *Destruction* movement, the article aims to put into play the first part of the critique of Heidegger's hermeneutic ontology and contrastively verify the most fundamental problems of this reception regarding the understanding of the phenomenological paradigm. Therefore, by examining Lukács' ontology of Social-Being, which is presented in the work as a sketch still in its initial elaboration, this work intends to begin the examination of the ontological-philosophical consistency of the critique.

KEYWORDS:

Heidegger. Lukács. Ontology. Marxism.

1) Introdução

Em *A Demolição da Razão* [*Die Zerstörung der Vernunft*¹], o filósofo húngaro reduz o pensamento heideggeriano à mistificação da consciência. Para além dessa acusação clássica, reivindicada pelo materialismo para criticar as formas idealistas pós-hegelianas desde Marx², Lukács aponta que na ontologia hermenêutica do primeiro Heidegger (1920-30), notadamente apresentada em *Ser e Tempo*, residem aspectos profundamente reacionários e de pouco valor genuinamente ontológico³. Assim, o pensamento ontológico de Heidegger, apesar das “ricas descrições da cotidianidade”, é, para Lukács, nada senão uma falsificação da realidade social objetiva marcada por um irracionalismo radical. A ontologia de Heidegger já é um personagem circulante na obra de György Lukács; no texto que será aqui examinado (LUKÁCS, 2020) o marxista levanta uma cruzada contra o que denomina irracionalismo filosófico e idealismo subjetivista. Ambas acusações têm na Ontologia Fundamental de Heidegger um dos seus importantes alvos.

¹ Aqui assinalamos uma opção que diverge da recente tradução dirigida pelo Instituto Lukács. Para Lukács, o ímpeto de sua obra é descrever o processo de demolição, movimento de *negativa* da racionalidade filosófica, que a filosofia alemã promove de Schelling e culmina em Hitler.

² Em “*A Sagrada Família*”, Marx descreve o estado das filosofias idealistas neo-hegelianas. O idealismo seria uma visão de mundo em que “[...] O homem, para quem o mundo sensível se converte em uma mera ideia, vê, ao contrário, como as simples ideias se transformam em seres sensíveis diante dele. As quimeras de seu cérebro adquirem força corpórea. Um mundo de espectros tangíveis e palpáveis se engendra dentro dele”. (ENGELS, MARX. 2020a, p. 209).

³ “[...] o conteúdo filosófico presente em todo o desenvolvimento é extremamente monótono e precário.” (LUKÁCS, 2020, p. 15).

Essa categorização reúne uma série de correntes do pensamento pós-hegeliano que, em suma, rejeitam a racionalidade intrínseca ao movimento histórico, bem como a acessibilidade da razão a um todo complexo. Para além dessas caracterizações, Lukács é claro ao declarar que, por “*filosofia irracionalista*”, não se pode sinteticamente resumir em uma única característica a definição desse movimento filosófico. Ele afirma, pois, que a matéria e a forma de tais expressões filosóficas são variadas e, embora reacionárias por princípio, por serem respostas às questões colocadas pela realidade objetiva, não possuem uma lógica interna. São “[...] simples forma de reação ao desenvolvimento dialético da razão humana (reação aqui entendida no duplo sentido de secundária e de retrógrada)” (LUKÁCS, 2020, p. 93). O filósofo, no entanto, se esforça em apresentar algo tal como as múltiplas formas de manifestação do irracionalismo, uma espécie de “unidade ideal” das formas em que esse tipo de pensamento se apresenta historicamente. Assim sendo, as *filosofias irracionalistas* podem articular nas suas teses mais centrais noções como:

A depreciação do entendimento e da razão, a glorificação da intuição, a gnosiologia aristocrática, a recusa do progresso sócio-histórico, a criação de mitos são, entre outros, motivos que encontramos em quase todo pensador irracionalista. A reação filosófica dos representantes dos resquícios feudais e da *bourgeoisie* à ideia do progresso social pode, em certas circunstâncias e da parte de alguns representantes especialmente dotados dessa direção, receber uma forma genial e brilhante; mas o conteúdo filosófico presente em todo o desenvolvimento é extremamente monótono e precário. E como, segundo apontamos acima, a margem de manobra intelectual para a polêmica, a possibilidade de acolher no sistema de pensamento pelo menos alguns reflexos – mesmo que de forma deformada – da realidade, restringe-se continuamente diante da necessidade social, é inevitável o rebaixamento do nível filosófico, enquanto se mantêm invariáveis determinados motivos decisivos do pensamento. [...] *O fato de as filosofias irracionalistas terem desembocado no Hitlerismo* só pode ser considerado algo necessário na medida em que as lutas de classe concretas produziram tal resultado – naturalmente, não sem a ajuda desse desenvolvimento ideológico. Do ponto de vista dos desdobramentos do irracionalismo, os resultados provocados pelas lutas de classes são, por isso, fatos imutáveis, que recebem um reflexo filosófico correspondente e em relação aos quais o irracionalismo reage de um modo ou de outro; mas eles são – vistos do nosso ângulo – fatos imutáveis. O que não quer dizer, muito menos, que eles – vistos de um plano histórico objetivo – teriam resultado de uma necessidade fatal. (LUKÁCS, 2020, p. 15, grifos nossos).

É assim que algumas das características do chamado irracionalismo podem ser encontradas na ontologia de Heidegger segundo a interpretação lukacsiana. Neste caso, a filosofia de *Ser e Tempo* é considerada pela crítica em questão duplamente reacionária: ao dar consistência ontológica a estados anímicos subjetivos, eleva à condição de categoria objetiva aqueles estados de espírito burgueses advindos dos períodos de crise econômica; além desse ponto, a ligação da autenticidade com fenômenos situados em estados de solidão (as noções de individuação existencial a partir das disposições afetivas⁴, por exemplo)

⁴A noção de que o *Dasein* se angustia, ou seja, o eu solitário angustia-se e inquieta-se é o sintoma de um “filisteísmo trágico-pretensioso” (Cf. LUKÁCS, 2020, p. 430) que eleva o sentimento de desespero à estatura de uma categoria ontológica, dando verniz objetivo ao que é puramente subjetivo e conferindo atemporalidade a um fenômeno determinado sócio-historicamente.

promovem uma hierarquia ético-política: a da forma antissocial sobre a da sociabilidade, soando para Lukács como uma apologia à desmobilização da ação coletiva. Para além destes dois pontos intrínsecos às questões filosóficas, estando imbricada na noção de autenticidade os signos da finitude⁵ e da morte, a ontologia heideggeriana promove, também no campo da moralidade, uma apologia ao carácter heroico da existência individual, um equivalente ideológico, ressalta Lukács, do realismo heroico promovido pela propaganda hitlerista.

Tomando esta imagem como o panorama geral da crítica, é bastante célebre a subsequente tese lukacsiana já esboçada anteriormente: que acusa a filosofia heideggeriana de estar sedimentada sobre um subjetivismo metodológico e mistificador da realidade objetiva — isto é, sobre descrições fenomenológicas subjetivas dos reflexos anímicos da realidade alemã em período de crise imperialista do pós-guerra. Mais além, esse pressuposto sustenta que o irracionalismo heideggeriano e as temáticas que mistificam a realidade objetiva através de seu idealismo subjetivista, integram-se na formação ideológica da base intelectual do Nacional-Socialismo, promovendo a teorização de uma filosofia essencialmente contrarrevolucionária. Segundo Lukács, é possível afirmar “[...] sem grande exagero que, no período da luta da burguesia imperialista contra o socialismo, Heidegger está para Hitler e Rosenberg do mesmo modo como Schopenhauer está para Nietzsche.” (LUKÁCS, 2020, p. 441).

A robusta tese contida no parágrafo anterior, que resume em linhas gerais o pensamento de Lukács acerca do protagonismo da ontologia heideggeriana na política alemã, necessita de um exame qualificado, mas que, embora de urgência, não cabe neste texto. O que deve ser feito é mais cuidadoso: é o trato das questões fenomenológicas fundamentais da ontologia hermenêutica, de aspectos da analítica existencial do *Dasein* e a análise crítica da interpretação lukacsiana destes elementos.

2) O contexto da crítica: Um herdeiro da filosofia da vida

O pensamento de Heidegger não é o único acusado na obra monumental de György Lukács, *A Demolição da Razão*. Percorrendo o fio que é conduzido pela investigação, na história da filosofia, Schopenhauer, e depois Nietzsche, são os mais célebres representantes na fundação da chamada “Filosofia da Vida”. E conforme Lukács, este movimento vem a se tornar central na ideologia predominante da Alemanha, ao menos no que concerne ao período imperialista. No pós-guerra, o irracionalismo é

⁵ Ainda que para o filósofo da finitude o carácter finito é semelhante ao do entendimento que incapaz em capturar a totalidade em si dos entes, mas circula na dimensão entre o desvelado e o velado.

representado por Dilthey e Simmel. Agora é a *filosofia da vida* que acompanha os fundamentos teóricos da filosofia alemã na transição que declina junto à crise pós-guerra até a ascensão de Hitler.

Wilhelm Dilthey foi, com Nietzsche, e depois dele, o mais importante e influente precursor da filosofia da vida do imperialismo. Mas enquanto Nietzsche empreendeu a inflexão decisiva à filosofia da vida imperialista, direcionando sua ponta de lança contra o novo portador do progresso histórico, isto é, o proletariado, e, com isso, deflagrando o ataque aberto às coisas, Dilthey é um precursor, uma figura de transição, num sentido muito mais estrito. (LUKÁCS, 2020, p. 363).

Lukács considera Dilthey, ao lado de Nietzsche, um dos mais importantes precursores da filosofia da vida no período imperialista (Cf. LUKÁCS, 2020, p. 363-4). Já é bastante conhecido pela literatura que o interesse intelectual de Dilthey estava em buscar o fundamento das *ciências do espírito*, em particular, da ciência histórica. Nessa tarefa, segundo o filósofo húngaro, aquele promove a transformação da ciência histórica em investigação psicológica, uma psicologia descritiva das vivências. Sua investigação, profundamente marcada pela filosofia da vida e pela sua hermenêutica filosófica, promove um deslocamento da psicologia para o centro metodológico da filosofia da história, tendo como pressupostos, segundo Lukács, uma abertura ao idealismo subjetivo e a mistificação do desenvolvimento objetivo da História. Ao abrigar na tarefa científica o emprego sistemático da compreensão, isto é, sua hermenêutica filosófica, Dilthey abertamente admite que a operação de compreender não abriga certezas demonstrativas, tanto quanto a Vida não pode fazer o mesmo. O fundamento do conhecimento histórico, ao fim e ao cabo, está colocado não especificamente em uma razão subjetiva transcendental, mas em uma *Vivência*, sempre referente à subjetividade da experiência em primeira pessoa. Quer dizer, em algo cuja natureza é semelhante à compreensão, ou seja, que não pode ser demonstrada, mas somente vivida introspectivamente.

Para o marxista, Dilthey pouco avança além do solipsismo neokantiano: o hermeneuta ainda afirma não ser possível conhecer objetividade alguma que não seja por inclinações e juízos subjetivos (impulso, pressão, reação; segundo Lukács: representações de estados mentais). Dessa maneira, assim como as *vivências*, a compreensão possui uma natureza de irracionalidade e, dessa forma, o fundamento último do conhecimento histórico⁶ envolve dinâmicas irracionistas, subjetivas e idealistas. Subsequente a tal contexto teórico é que Lukács situa a filosofia heideggeriana, pensamento que tem como transição a hermenêutica filosófica diltheyiana. Assim então, Dilthey seria o responsável, com seu subjetivismo tímido, por oferecer as bases metodológicas para o radical subjetivismo heideggeriano. Este que supostamente reduziria a realidade humana a uma manifestação da existência humana na consciência do sujeito.

⁶ Sobre isso, escreve Lukács: “A fundamentação gnosiológica da filosofia da vida em Dilthey parte do fato de que a vivência do mundo é o fundamento último do conhecimento”. (LUKÁCS, 2020, p. 264).

De modo mais decidido e consciente que Scheler, Heidegger aproxima as tendências diltheyianas com a fenomenologia, ao mesmo tempo que vai mais longe que Dilthey na vinculação entre descrição e hermenêutica, potencializando assim o já aberto subjetivismo. Ele diz: “o sentido metódico da fenomenológica é interpretação”. (LUKÁCS, 2020, p. 431).

Sobre influência e continuidade, o autor de *Ser e Tempo* levanta diversas críticas ao pensamento de Dilthey, ainda que também reconheça avanços parciais. No que diz respeito à vida, cujas “[...] investigações de W. Dilthey são constantemente animadas pela pergunta pela “vida”” (SZ, p. 46 / ST, p. 151⁷), Heidegger expressamente distingue de sua investigação. Para o autor de *Ser e Tempo*, a “psicologia como ciência do espírito” é insuficiente na tarefa da determinação ontológica dos fundamentos do que quer tematizar. Os limites do pensamento de Dilthey encontram-se na interrupção da pergunta pelo sentido da “vida” (pressupondo *vida* enquanto o todo fundamentado pelas vivências). Apontando essa indeterminação ontológica do que guia o pensamento de Dilthey (da “vida”), é possível avançar ao problema da ontologia que, por sua vez, é expresso na indeterminação e inadequação do conceito de ser como foi investigado na história da metafísica⁸.

Como sabido, um dos propósitos de *Ser e Tempo* é a Destruição Fenomenológica da História da Ontologia na busca pelos componentes determinantes dos resultados filosóficos; tal como exemplificado acima. Isso não significa uma negação da tradição e da história, tampouco, ao contrário, o de se transferir para um espírito da época. Não é a rejeição de preconceitos, mas sobretudo, trata-se da tarefa de colocá-los em jogo, mantê-los abertos à ampliação, no caso da ontologia, dos aspectos fundamentais e determinantes: *ir às coisas mesmas*. Colocá-los em jogo, conforme assinalamos, é precisamente o oposto de uma destruição negativa, é “[...] circunscrevê-la com suas possibilidades positivas, o que sempre significa nos seus limites, isto é, nos limites factualmente dados com a respectiva formulação-da-pergunta e com a prévia delimitação do possível campo de investigação.” (SZ, p. 23 / ST, p. 89). Essa destruição fenomenológica inicialmente leva Heidegger aos preconceitos [*Vorurteile*] clássicos. Onde, a partir deles, anuncia o retorno à pergunta pelo ser — mais especificamente: a pergunta pelo sentido do ser. Ao expor os fundamentos mais decisivos da tradição filosófica na consolidação dos conceitos ontológicos, assim “[...] o método de Destruição visa vencer os ardis das teorias da consciência que sustentam os sistemas da tradição.” (STEIN, 2020, p. 45).

⁷ Utilizando o padrão da literatura, as citações de *Ser e Tempo*, no corpo do texto, são localizadas pela paginação da 19ª edição no Original em Alemão (Tübingen: Max Niemeyer, 2006) e abreviadas por SZ (Sein und Zeit). Quando eventualmente acompanhadas pelas traduções já publicadas de *Ser e Tempo*, recorreremos à de Fausto Castilho (ST).

⁸ No §1, Heidegger introduz os três preconceitos que na história da ontologia foram recorrentemente repetidos. Muito por alto, trata-se de que (1) O “*ser*” é o conceito “*mais universal*”, que dispensa qualquer tipo de determinação, o atributo mais simples; que (2) “*Ser*” é um conceito *indefinível*: proveniente da resolução ontoteológica que sugere uma inefabilidade no conceito de ser; e que (3) o “*ser*” é o conceito *que-pode-ser-compreendido-por-si-mesmo*, quer dizer, o conceito ser quando em uso assinala que sua compreensão já está dada.

Tradição essa, da filosofia ontológica da consciência, de que se serve Lukács para criticar a ontologia fundamental de *Ser e Tempo*.

É notório que, da metafísica moderna, o pensamento de G. Lukács dá continuidade à dualidade de consciência e mundo objetivo, ainda que sua pretensão objetivista tenha a característica de uma objetividade social (o ser-social entendido como uma instância dialética subjetivamente objetiva). Seu hegelianismo de base busca uma superação do subjetivo-objeto a partir da dialética que, embora materialista, reflete a jornada da certeza sensível da intuição subjetiva às esferas objetivas e universais. Para o filósofo húngaro, que assume a típica postura do materialismo, apostando na preponderância da realidade na determinação da consciência⁹ — mas diferente do materialismo ingênuo, os relatos encontram-se em uma relação de dependência dialética —, o interpretacionismo de Heidegger, finitudista, seria uma espécie de doutrina da certeza sensível hegeliana, mas que não avança na sua complexificação e somente a partir dela busca realizar-se ontologia. Assim, a chave de leitura de Lukács se assenta sobre esses pressupostos fundados por Hegel. Além disso, o resultado da ontologia heideggeriana é a inversão do pressuposto econômico-filosófico firmado por Marx — o princípio da realidade sobre a consciência — que, por uma série de “mistificações idealistas”, encontra no autor de *Ser e Tempo* a pretensão frustrada de “[...] elevar-se acima da oposição entre idealismo e materialismo.” (LUKÁCS, 2020, p. 432).

3) A pergunta pelo sentido do ser: diferença ontológica e pressuposição

Conforme apresentado, Lukács associa a *filosofia da vida* de Dilthey à ontologia heideggeriana. Vendo a primeira como a introdução e transição para as teses que são radicalizadas pela segunda. Verificou-se também a crítica conduzida por Heidegger à indeterminação ontológica do sentido de “vida” empregado pelo filósofo da escola histórica. Por que a ontologia deve dar conta do sentido, mais especificamente do *sentido do ser*, é o que se deve agora verificar, dando início à análise da crítica aos elementos que compõem a arquitetura da Ontologia Fundamental.

⁹ A tradição da metafísica e da filosofia da consciência é legada por Marx e, de modo claro, a dicotomia entre idealismo e materialismo pode ser encontrada em três célebres textos. No Manuscrito *A Ideologia Alemã*: “[...] as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. (...) Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência.” (ENGELS, MARX, 2020b, p. 94). No Prefácio ao *Para a Crítica da Economia Política*, uma formulação se torna a célebre expressão do materialismo de Marx: “O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (MARX, 1982, p. 25). Essa dicotomia entre consciência e objetividade material, e da determinação segunda sobre a primeira, é a chave do pensamento crítico de Lukács, que se move por ela.

Quando Heidegger postula a necessidade da *pergunta pelo sentido* — no caso, o da vida, o do ser, etc. —, ao perguntar antes por ‘*sentido*’, ele quer buscar os pressupostos articuláveis no abrir da compreensão. Diz Heidegger: “Denominamos sentido o que é articulável no abrir que compreende” (SZ, p. 151¹⁰, tradução nossa). No “abrir da compreensão”, um ente é projetado sob um horizonte de possibilidades articuláveis que o determina e é assimilado através de um *poder-ser* que o mantém operacional, normativo e mereologicamente situado, articulando-se sempre enquanto uma parte em relação ao todo que pertence. Um projeto, portanto, sempre tem como precedente o “resultado” de um outro projeto, trata-se de tornar saliente significações dispostas já de antemão, dando continuidade a elas, mantendo um projeto de sentido, mesmo naquelas condições em que precisam ser corrigidos. Dessa maneira, inclusive naquelas ocasiões em que há projetos conflitantes, deve-se colocar ambas projeções de sentido lado a lado até que se chegue, de modo mais unívoco possível, a uma unidade de sentido. “Esse constante projetar de novos projetos de sentido é o que perfaz o movimento semântico de compreender e de interpretar” (GADAMER, 2004, p. 75). Portanto, essa compreensibilidade que mantém um ente sendo o que é — ou seja, sustenta o projeto — é que o filósofo entende por *sentido*, que é o que permite que algo se mantenha compreendido em seu ser, ainda que, no entanto, esse *sentido* não resida no próprio ente¹¹.

Não obstante, se a tarefa da ontologia é a compreensão do ser enquanto ser, isso significa desvendar a compreensibilidade que envolve o ser que é, o ser em geral. Mas se, justamente, é o sentido que permite que a compreensão abra o ente em seu ser, como é possível falar do sentido do ser? Como tratar daquilo que é o que permite que a compreensão abra o *ser* em seu ser? A aposta de Heidegger é abordar a relação do existente humano com o ser, uma relação que se dá no comportamento inteligente para algum ente. Quando o humano se comporta com algum ente, deve compreendê-lo em seu modo de ser. Compreender que uma ferramenta possui o modo de ser das ferramentas requer que haja uma série de modificações normativas na estrutura do próprio comportamento.

Em outras palavras, Heidegger propõe que *ser*, a grosso modo, deve corresponder ao universo das condições de inteligibilidade de um ente. Se, por um lado, resolve alguns dos enigmas filosóficos da história da ontologia e sua decadência, por outro impede que o *ser* possa ser descrito sem transgredir o seu próprio estatuto. Operando com essa diferença ontológica entre ser e ente, o filósofo adverte que o “[...] primeiro passo filosófico para o entendimento do problema-do-ser consiste em não contar uma história, isto é, em

¹⁰ No original: “Was im verstehenden Erschließen artikulierbar ist, nennen wir Sinn.” (SZ, p. 151).

¹¹ Blindando a argumentação de um suposto idealismo objetivo que poderia dar a entender, diz Heidegger: “Na medida em que entender e interpretar constituem a constituição existencial do ser do “*ai*”, o sentido deve ser concebido como o arcabouço existencial-formal da abertura pertencente ao entender. O sentido é um existencial do Dasein, não uma propriedade presa ao ente, que reside “*atrás*” dele ou flutua em algum lugar como em um “*reino intermediário*”.” (SZ, p. 152 / ST, p. 429).

não determinar o ente como ente por sua redução a um outro ente do qual proviria, como se o ser tivesse o caráter de um ente possível.” (SZ, p. 6 / ST, p. 43). Dessa maneira, Heidegger defende que a tarefa do sentido do ser é a tarefa que a história da metafísica tergiversou, legando o esquecimento do ser e tomando-o a partir de um ente. Também a famosa *tese da pressuposição*, que assinala que ao nos comportarmos para com entes pressupõe-se que compreendemos o ser destes entes, delimita a tarefa preliminar para uma ontologia fundamental adequada.

Visto que a ontologia de Heidegger se encontra assentada sobre a diferença fundamental de ser e ente, que fica inteligível na famosa tese de pressuposição, como se realiza a investigação dentro do quadro conceitual heideggeriano em torno do problema do ser? O acesso se dá da maneira mais fundamental, começando a partir da análise fenomenológica do ente que compreende ser, aquele ente que nós mesmo somos. E porque o ser é compreendido de antemão enquanto nos comportamos com entes, trata-se portanto de investigar as formas de compreensão nos modos-de-ser; estes que estão relacionados com o ser em geral e, para além disso, revelar que o sentido de ser é a temporalidade originária que no comportamento para com eles está imbricada.

Sem esse contexto de base, é até possível legitimar o que tanto atemoriza Lukács, que não é propriamente a noção que coloca a interpretação como recurso metódico da fenomenologia, mas de premissas anteriores. Nelas é legítimo afirmar que Heidegger assinala uma estreita relação entre fenomenologia e ontologia: que *ontologia só é possível como fenomenologia*, afinal de contas. A conclusão precipitada é aquela segundo a qual a ontologia heideggeriana se ergueria sobre uma disciplina cujo sentido metódico é da *interpretação* e, não obstante, da articulação de compreensões. A perplexidade é justificada, dentro do quadro conceitual lukacsiano, e assim a ontologia da compreensão seria uma forma de falsificação da realidade, uma vez que: “[...] *compreensão* é um puro ato da consciência no ser objetivo” (LUKÁCS, 2020, p. 433). Se a ontologia deve se preocupar em alguma medida com o problema do real, subjugá-lo à *interpretação* é, aparentemente, promover a esterilização de qualquer objetividade e restaurar um subjetivismo delicadamente comprometido com o intuitivismo do idealismo irracionalista.

4) Fenomenologia e Hermenêutica: Compreensão e interpretação

Conforme já visto, Heidegger apresenta uma diferença básica entre ser e ente, o primeiro como correspondente ao universo de condições de inteligibilidade para determinação e individuação do segundo. A ontologia fundamental, que deve dar conta do ser enquanto tal, não pode, portanto, simplesmente tematizar o conceito de ser ao modo descritivo (de que é um ente subsistente, mais universal, indeterminado, inefável, etc., ou como fizeram as ontologias regionais), pois, na medida que assim o faz, transgride da

investigação propriamente ontológica para estatuto de uma investigação ôntica. A relação (seja teórico-descritiva ou prático-operacional) com entes requer como pressuposto a compreensão de ser. Assim, a ontologia de Heidegger firma seu fundamento em uma ontologia hermenêutica, colocando a compreensão não como uma atitude cognitiva teórica ou especulativa, mas como uma das estruturas mais básicas do ente que nós mesmo somos.

Na defesa da diferença de ente e ser, o primeiro pode ser propriamente situado a partir do que, na tradição fenomenológica husserliana, chama-se fenômeno¹². Na fenomenologia clássica, o ente é tomado pelo conceito formal de fenômeno porque, em geral, é ele o que se mostra em si mesmo: enquanto objeto correlato intencional. O que Heidegger pretende a tomar o conceito desformalizado (desformalizar [*entformalisiert*]) de fenômeno é evidenciar, na relação para com o ente, o que permanece no pano de fundo determinando essencialmente a relação, isto é: o ser (que diz respeito a universo das condições de inteligibilidade do ente em sua totalidade). A fenomenologia possuiria, portanto, o privilégio e as condições metodológicas em acessar de modo mais adequado o sentido do ser. O que é óbvio a partir da conquista heideggeriana inicial, a saber, as dificuldades e limites em tematizar descritivamente as condições de inteligibilidade do ente, é uma grande perplexidade para Lukács¹³.

De algum modo, as dificuldades inerentes à diferença ontológica, de que ente é tudo que é (tudo que pode ser tematizado, tomado em predicado ou dado em uso) e ser enquanto o que ainda não é, mas *deve se dar*¹⁴ para que o ente seja tomado como tal, é mal entendida por Lukács. Quando o filósofo de *Ser e Tempo* afirma que ser é o que se mantém oculto no que é dado, simplesmente se refere às condições que determinam a significatividade saliente no ente em relação — e porque são condições, condicionam; isto é: seu modo de fenomenalização é derivado e indireto. Ser diz respeito ao estatuto das condições que precisam ficar ocultas durante a lida com os entes, se o manuseio se pretende adequado.

A dificuldade própria em tematizar o ser sem transgredir à esfera ôntica da investigação, tal como adverte a fenomenologia heideggeriana ao exigir um estatuto adequado na investigação do problema

¹² Para saber mais, recomenda-se MARTEL, 2008. Sobre a sentença em questão, encontramos: “A base para as observações de Heidegger em *Ser e Tempo* é um modelo adaptado da referência aos objetos intencionais, no qual um ator se encontra por meio de seus comportamentos, predicacões, considerações, etc., visando algo. O *Objeto Intencional* é denominado por Heidegger como ente.” (MARTEL, 2008, p. 6. tradução nossa).

¹³ Que cita (HEIDEGGER in LUKÁCS, 2020, p. 432): “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 fundamento.”

¹⁴ Sobre a clássica definição de que “ser é o que não é, mas o que deve se dar”, veja HEIDEGGER, 2012a. p., 20: “Por fim, há algo que precisa se dar, para que tornemos acessíveis para nós o ente enquanto ente e possamos nos comportar em relação a ele, algo que em verdade não é, mas que precisa se dar, para que efetivamente experimentemos e compreendamos algo assim como ente. Só conseguimos apreender o ente enquanto tal, o ente enquanto ente, se compreendemos algo assim como ser.”

ontológico, é, para Lukács, “arbitrariedade”. Lukács, que exige o primado da investigação teórico-descritivo, busca garantir a primazia desse comportamento em detrimento do prático. Heidegger, que põe o mundo prático como mais originário, defende o contrário. Estes diferentes comportamentos intencionais correspondem aos modos-de-ser, o caráter ontológico que determina a individuação dos entes tomados nestes contextos intencionais.

Para Heidegger, *Vorhandenheit* é o caráter ontológico dos entes desprovidos do modo-de-ser do Ser-aí humano, dos entes que podem ser compreendidos em função da descoberta de suas propriedades essenciais. Os entes que são *Vorhanden*, contudo, não têm as suas propriedades descobertas necessariamente em meio a um comportamento originariamente teórico. De acordo com os argumentos apresentados em *Ser e tempo* e nas preleções que gravitam em torno da obra central do pensamento heideggeriano, há ao menos dois modos fundamentais de alcançar uma tal descoberta: a lida prática circunvisiva com os utensílios e a interpelação teórico-discursiva. Além disso, esses dois modos não se encontram em um mesmo nível de originariedade. Ao contrário, cabe muito mais à lida prática um certo primado. De Início e na maioria das vezes, os entes não se mostram para Heidegger como objetos de consideração teórica, mas antes como entes à mão (*Zuhanden*), como entes articulados com a dinâmica de uso e com os campos utensílios sedimentados, no interior dos quais os usos sempre já se dão. (CASANOVA in HEIDEGGER, 2012a. p. 28. N. do T.)

Para Heidegger, a história da ontologia foi orientada pelo modelo visocentrista, que, arrastando o “ver” como procedimento central da tarefa teórico-descritiva, deu privilégio a um comportamento cujo seu fundamento passou inadvertido: o da dinâmica dos utensílios que vêm à mão na compreensão. A primazia do prático sobre o teórico, e o caráter “subjetivo” dessa experiência, no texto de Heidegger, aos olhos do texto do marxista, faz do objeto de investigação da “ciência da realidade” (a ontologia) algo oculto e metodicamente orientado por um intuitivismo radical.

Respectivo aos problemas metateóricos, um dos pontos frequentes na crítica de Lukács é a acusação de *intuitivismo*. Não obstante, dessa classificação deriva aquela denúncia do heideggerianismo enquanto um pensamento de procedimentos “arbitrários”. Mas a primeira acusação é repetida com alguma constância. Diz Lukács (2020): “Heidegger resolve esse problema central da “terceira via” filosófica com base em declarações apodíticas e na “intuição das essências” (p. 432). Na mesma página, ele defende que “[...] Heidegger corta resolutamente o nó com a ajuda da “intuição das essências” (com a qual, graças a sua arbitrariedade irracionalista, pode-se descobrir o que se quer, sobretudo quando se empreende uma transição ontológica em direção ao ser)”. A última acusação que nos interessa transcrever, na (p. 433): “[...] Heidegger dá uma definição de objeto, fica claro que seu conteúdo é a arbitrariedade intuitivista da “intuição da essência” (portanto, irracionalista)” (LUKÁCS, 2020, p. 433).

O ruído no entendimento, por parte do filósofo marxista, do lugar da afirmação acerca da *visão de essência husserliana*, torna-se o fundamento de sua crítica. Ainda em Lukács (2020, p. 332): “E até a

intuição e o pensamento são apresentados por ele como “derivados distantes da compreensão. Também a “intuição da essência” fenomenológica está fundada na compreensão existencial.” (HEIDEGGER in LUKÁCS, 2020, p. 332). No trecho citado de *Ser e Tempo*, Heidegger está realizando uma exposição genética das estruturas e trata da relação de dependência entre o puro intuir e a compreensão. O que o filósofo alemão está simplesmente afirmando é que a *visão de essência*¹⁵ também é fundada na estrutura da compreensão. Contudo, disso é falso concluir que Heidegger recorra à *visão de essência* como o “método” de sua fenomenologia hermenêutica¹⁶. Na exposição, o texto de Heidegger sugere que ao lidarmos com entes subsistentes, por exemplo, aqueles entes tomados na paisagem pelo “ver-ao-redor”, apreendemos o significado de um ente na medida em que, com a visão, ele se torna transparente junto ao seu ser (Cf. SZ, p. 146¹⁷). Dessa forma, Heidegger justifica (Cf. SZ, p. 148) que toda visão, mesmo a circunvisão [*Umsicht*], é derivada da atividade de aferir uma identidade, determinar um poder ser daquele ente; ou seja: é uma forma derivada da compreensão. Todo esse exame, no texto de Heidegger, é para verificar a legitimidade da tradição em dar precedência ao “ver” (entendido como ‘intuição’ [*Anschauung*]) como modelo epistemológico, mas que deixou indeterminado que este se funda na compreensão e é uma maneira determinada pela compreensibilidade. Assim como a intuição do ente subsistente, ele prossegue, o pensar é fundado na compreensão existencial (enquanto *διάνοια*, ele frisa no texto, ou seja: pensar técnico-matemático).

Quando o filósofo de *Ser e Tempo* ainda afirma que mesmo a “intuição de essências” [*Wesensschau*] husserliana¹⁸ se funda na estrutura de compreensão, sugere que a visão por meio da qual o objeto intencionado é revelado em sua doação originária, mesmo sendo um exemplo muito simples e básico de indução, também pertence à *abertura do aí*, característica da compreensão. Entretanto, essa relação de

¹⁵ Optamos por traduzir, conforme a tradução brasileira de *Ideias I* (HUSSERL, 2020), por Visão de Essência e não Intuição. Deve ficar claro que se refere ao mesmo termo: *Wesensschau*.

¹⁶ É possível que a distinção entre Intuição Sensível e Categorical, da qual Heidegger faz menção (Cf. HEIDEGGER 2007, p. 97) como o que a partir da fenomenologia husserliana da Sexta Investigação Lógica o conduz à questão ontológica, tenha confundido o filósofo marxista.

¹⁷ Ao mostrar como toda visão se funda primariamente no *compreender* [*Verstehen*] — o ver-ao-redor do ocupar-se é o *compreender* como *compreensibilidade* — suprimiu-se a precedência do puro intuir, que corresponde noeticamente à tradicional primazia ontológica do subsistente. “Intuição” e “pensar” são ambos derivados já distantes do *compreender*. Também a fenomenológica “visão de essência” [*Wesensschau*] se funda no *compreender* existencial. (SZ, p. 147. ST, p. 419, alterações em itálico).

¹⁸ Em *Ideias I*, no §37, Husserl dá um exemplo de uma intuição ou visão de essência quando: “Essa apreensão intuitiva que dá a essência, e eventualmente a da de modo originário, pode ser adequada, como a que podemos facilmente obter, por exemplo, da essência “som”” (HUSSERL, 2020, p. 36). Esse procedimento indutivo, ainda que instaure um novo objeto para a investigação, por vezes permite que este se apresente como incompleto e “inadequado”. Assim, “visão de essências” não se trata de um procedimento nuclear da fenomenologia, nem na proposta de Husserl.

dependência genética de estruturas só fica expressa a partir do momento em que os conceitos de ser e de estruturas-de-ser podem ser primeiramente analisados, o que Lukács omite em seu texto.

Em suma, a passagem de *Ser e Tempo* em que Heidegger defende a precedência da estrutura da compreensão determinando a “visão de essências”, tal como expresso no §37 de *Ideias I*, não pressupõe que toda compreensão é uma intuição [*Anschauung*], inclusive, não é nada senão o inverso. Na passagem, conforme apresentado, o filósofo encontra-se realizando uma análise genética das posturas epistemológicas e constata uma familiaridade daquela postura fenomenológica com o visocentrismo metodológico da ontologia tradicional. Ambos remetem ao modo de acesso do ver-ao-redor e ocupar-se com o ente subsistente.

Ao fim e ao cabo, Heidegger não só está colocando a compreensão enquanto um fundamento fenomenológico, quando esta se pretende o caminho da ontologia, mas coloca a compreensão como a estrutura fundamental da intencionalidade. Ele atribui à compreensão o papel de um *existencial* originário da experiência humana do ser. Quando o marxista toma *Ser e Tempo* e critica a condição originária da estrutura existencial da compreensão, entendendo-a como “um puro ato da consciência no ser objetivo”, ele parece não estar ciente da modificação introduzida pelo texto de Heidegger, modificação pela qual sua própria crítica, que ainda localizada na dicotomia de *res extensa e res cogitans*, acaba por padecer.

5) O paradigma da Ontologia Hermenêutica: a terceira via?

Um dos pontos centrais da crítica lukácsiana é a acusação de Heidegger, como um filósofo subjetivista e idealista. Entretanto, um dos alicerces dessa crítica é a acusação do uso de *intuição de essência/visão de essência* e sua familiaridade, na epistemologia clássica, com a noção de certeza sensível. Conforme o quadro conceitual do texto lukácsiano, se esse é o método da ontologia de Heidegger, seu pensamento não superou o elemento parcial da investigação devidamente ontológica. Assim, o húngaro defende que um ato puro da consciência que não se complexifica rumo às esferas objetivas do ser permanece sendo um substrato ideológico.

(...) O ser, no entanto, apenas é na compreensão dos entes a cujo ser pertence uma compreensão do ser”. Esse malabarismo gnosiológico tão característico do período imperialista como um todo é realizado por Heidegger de tal modo que ele sempre diz “ser aí”, dando assim a aparência de uma objetividade independente da consciência humana, embora o sentido do “ser aí” não seja outro senão o de existência humana e, em última instância, o de sua manifestação na consciência. (LUKÁCS, 2020, p. 332).

Neste trecho há dois tópicos cuja passagem de um ao outro se dá de maneira obscura. Na ocasião, o marxista aborda a (1) tese hermenêutica da pressuposição como expressão do subjetivismo sobre (2) o ente que nós mesmo somos como Ser-aí. Iniciaremos pelo primeiro problema.

O filósofo húngaro identifica um trecho onde a diferença ontológica que já se encontra operacional fica explícita sob a tese hermenêutica da pressuposição. Esta se apresenta, conforme já exposto, ao determinar que no comportamento com um ente qualificado requer a compreensão de ser. Para um ente ser, requer que seja compreendido. Entretanto, para Lukács, a afirmação heideggeriana de que *o ser é na compreensão* equivale à afirmação de que o real é fruto da consciência ou que “ser e realidade são na consciência”; tese da qual só teria aprovação de Heidegger se significasse que “ser não pode ser explicado por ente”. Vejamos:

Quando o idealismo afirma enfaticamente que o ser e a realidade são somente “na consciência”, expressa o entendimento de que ser não pode explicar-se por ente. Mas, agora, na medida em que não fica claro que aqui ocorre uma *compreensão-do-ser* e aquilo que essa *compreensão* significa ela mesmo ontologicamente, nem fica claro como é possível que ele pertença à constituição-de-ser do Dasein, o idealismo constrói no vazio sua interpretação da realidade. (SZ, p. 207 / ST, p. 577. modificações em itálico).

Heidegger ainda afirma que o idealismo estaria corretamente posicionado na discussão filosófica somente se a afirmação “*o ser é na consciência*” expressasse que o ser é para todo ente “*o transcendental*” (Cf. SZ, p. 208), irreduzível a uma explicação ôntica. “Mas, se idealismo significa a redução de todo ente a um sujeito ou uma consciência (...) então esse idealismo não é metodicamente menos ingênuo do que o mais tosco realismo” (SZ, p. 208 / ST, p. 577-8). Em resumo, Heidegger recusa o realismo ingênuo e verifica no oposto uma parcial adequação: a noção idealista de que *ser não pode explicar-se por ente*. Por fim, ele adverte que, igualmente ao realismo, o idealismo tem uma abordagem inadequada da problemática filosófica, pois neste se assenta uma indeterminação do ser da consciência. O filósofo alemão afirma que mesmo que a *consciência* seja equivalente à *compreensão de ser* — como quer Lukács¹⁹ —, o idealismo é incapaz de determinar o pertencimento dela à constituição do ser do existente humano. Do mesmo modo, apoiado em um realismo, o marxista acusa a ontologia de Heidegger de uma mistificação da realidade objetiva pela consciência. Nessa acusação, portanto, ele igualmente não determina o ser da consciência, mas toma injustificavelmente como modelo a *res cogitans*. Seguindo as consequências da Destruição da História da Ontologia operacionalizada por Heidegger, a crítica lukácsiana se torna inadequada tanto quanto o idealismo: ambos não realizam a análise prévia da consciência ela mesma.

¹⁹“O que aqui importa é apenas constatar que Heidegger, de contrabando, introduz “ontologicamente” a “compreensão”, ou seja, introduz um puro ato da consciência no ser objetivo.” (LUKÁCS, 2020, p. 433).

Em primeiro, é nítido que o filósofo de *Ser e Tempo* parece reprovar justamente aquela orientação filosófica de que é acusado na crítica lukácsiana. Em segundo, a própria consistência do “realismo”, por se basear em uma filosofia da consciência, é frágil. Agora resta esclarecer melhor a diferença de tais concepções: a tese resume-se que *ser é na compreensão*; e aquela que pressupõe que *a subsistência de um ente é assegurada pela consciência do sujeito*.

Uma breve exposição do problema acima deve começar por desconstruir a segunda posição filosófica. O primeiro passo importante para verificar a fragilidade do conceito de consciência quanto ao seu fundamento se encontra em compreender, contra o realismo, a tese segundo a qual *a realidade tem fundamento no Dasein*. Mas, vejamos com detalhes o que pretende afirmar o texto de Heidegger que parece supor-se idealista ao determinar ao existente humano “o fundamento da realidade”. O problema da realidade é recebido com atenção em *Ser e Tempo*:

Sob o título “problema da realidade” diversas questões se mesclam: 1. Se o suposto ente “transcendente à consciência” em geral é; 2. Se essa realidade do “mundo exterior” pode ser suficientemente provada; 3. Em que medida esse ente, se ele for real, pode ser conhecido em seu ser-em-si; 4. Que significa em geral o sentido desse ente, a realidade. (SZ, p. 201 / ST, p. 561).

Todo acesso à realidade, isto é, aos entes subsistentes [*Vorhanden*], é um acesso a algum ente do interior do mundo qualificado por este modo-de-ser. Este acesso qualificado, portanto, é fundado sempre no *existencial* correspondente à constituição fundamental do *Dasein* em cotidiano, enquanto ser-no-mundo. Este último, por sua vez, corresponde à existencialidade característica da constituição-de-ser [*Seinsverfassung*], mais originária do Cuidado [*Sorge*] “(o ser adiantado em relação a si — sendo já em um mundo — como ser junto a ente do-interior-do-mundo). Estas partículas, que nunca se dão de maneira abstrata, resumem a dimensão prática que é o todo do ser do ente que nós mesmo somos. A evidência de um “mundo externo”, uma realidade independente da consciência, é problemática quando a própria pergunta é ambígua. Quer dizer, não significa que não haja “mundo externo”, mas o perguntar é por si desprovido de legitimidade. Uma vez que o que confere identidade ao ente é a compreensão de ser, a pergunta pelo ente ‘*realidade mesma*’ já está sendo dada por uma compreensão de ser de tal ente.

Considerando que quem questiona acerca do “mundo real” é o ser-no-mundo, a inadequação da pergunta reside no fato de que o mundo é tomado não como contexto e conjuntura, que veicula a unidade de significados e que, de alguma maneira, articula o ser dos entes em sua totalidade. No registro conceitual heideggeriano, Mundo é o horizonte de significatividade para qual o ente que nós mesmo somos se dirige ao comportar-se com um ente.

Nós designamos aquilo em direção do qual (horizonte) o ser-aí como tal transcende, o mundo, e determinamos agora a transcendência como ser-no-mundo. Mundo constitui a estrutura unitária da transcendência; enquanto dela faz parte, o conceito de mundo é um conceito transcendental. (HEIDEGGER, 1988, p. 303).

Em outras palavras, na procura pelo “mundo externo”, o mundo enquanto contexto intencional e unidade de significados, no qual o Dasein é ser-em, é tomado por “mundo” enquanto ente, não mais um horizonte, nem a totalidade em que os entes se encontram significativamente situados. Uma formulação mais adequada ao entendimento ontológico expressará melhor o mal-entendido: quando se pergunta acerca do ‘mundo exterior’ e da ‘realidade do mundo’ o que se dá é uma tentativa de determinar estruturas do “mundo prático” cuja partida, inadvertidamente, já se dá no “mundo prático” e cuja condição de pergunta é possibilitada pela abertura característica da mundanidade; o *Aí* a ser do *Dasein* é o mundo, e mesmo que ele tome mundo como um ente, é a própria mundanidade o pano de fundo que determina a identidade dos entes tomados em relação.

Desconstruída, não a solidez da realidade, mas o perguntar pela realidade, por que a compreensão é um modo estrutural do *Dasein* e não da consciência? Para o filósofo húngaro, que critica o emprego de *Ser-aí*, o emprego por *Dasein* nada mais faz do que possuir a pretensão de dar um verniz de objetividade a algo que não é nada senão o sentido da existência humana manifestado na consciência. Afinal de contas, *Dasein* significa algo tal como *existente* na tradição filosófica alemã. Novamente, para a crítica de Lukács possuir consistência é necessário ignorar tudo que fora acima desconstruído.

Entretanto, há diversos alertas, inclusive no próprio *Ser e Tempo*, em que o *Da (aí)*, refere-se explicitamente à *Abertura* para o ser. Quer dizer, o existente humano é aquele ente que se encontra apto, possuidor da “faculdade de aferibilidade”. O *Aí* é a abertura de a instauração horizontes significativos em que contextos intencionais são formados, estes dentro dos quais um ente é tomado como tal. A possibilidade de aferir algo sobre algo, requer, portanto, a de possuir condições de inteligibilidade do ente que é aferido. Nos protocolos dos Seminários de Zollikon (HEIDEGGER, 2017), Heidegger explicitamente anuncia:

A palavra *Dasein* significa comumente estar presente, existência. Nesse sentido fala-se, por exemplo, das provas da existência de Deus. Mas em *Ser e Tempo* o *Dasein* é compreendido de maneira diferente. Os existencialistas franceses também não notaram isso, motivo pelo qual traduziram *Dasein* em *Ser e Tempo* por *être-là*, o que significa: estar-aqui e não lá. O *aí* [*Da*] em *Ser e Tempo* não significa uma definição de lugar para um ente, mas indica a abertura na qual o ente pode estar presente para o homem, até ele mesmo para si mesmo. (HEIDEGGER, 2017. p. 138, grifos do original).

Quanto ao caso de reduzir *Dasein* à consciência, não é possível quando a própria noção de consciência já possui imensos riscos implícitos desde seu desenvolvimento com o cartesianismo. Heidegger

acredita que ao privilegiar *Dasein*, ao invés de consciência²⁰, assegura o fundamento da investigação, pois naquele encontra-se a gênese do outro. *Bewusstsein*, por sua vez, na língua alemã, designa consciência, que é constituída por *Wissen* [saber], que se refere a *videre* enquanto saber como “*haver-visto*”. O *haver-visto*, conclui Heidegger em sua especulação etimológica, funda-se sobre a possibilidade radical do existente humano, ao intuir, atravessar uma abertura que chega às coisas mesmas: o característico movimento transcendente de ultrapassagem [*Überstieg*] ou de excedente [*Überschuss*] do intuído sensivelmente. Em outras palavras, o movimento de compreensão. A Abertura, o *Aí* a ser, é a claridade que permite o ver da consciência “*haver-visto*” os entes, em última instância, saber dos entes. Esta claridade é o que permite o existente humano estar junto dos entes; o estar-em-uma-abertura [*in-einer-offenen-Weite-sein*], em uma palavra: *Dasein*. A exclusão da consciência em *Ser e Tempo* é porque ela se enraíza no *Ser-aí*, não o contrário.

6) A virada ontológica da afetividade: o problema do irracionalismo

A interpretação lukacsiana, dando continuidade na acusação de irracionalismo à ontologia fundamental de Heidegger, considera que a conversão de estados de espíritos, da disposição afetiva, em categorias ontológicas, oculta suas condições históricas e objetivas. O tema, tal como apresentado por Lukács, acaba por conduzir às esferas em que a crítica toma noções de propriedade e impropriedade e que derivam na análise da historicidade. A tematização deste tópico, neste trabalho, encontra-se suprimida. Ainda assim, faz-se necessário elucidar alguns aspectos básicos da temática.

Em sua análise do ser-aí cotidiano, Heidegger rechaça toda atitude humana orientada aos fatos objetivos ou às tendências da vida histórico-social. Nas suas palavras: “Significaria um grande equívoco o que se abre com o estado espírito e como ele o faz com o que ser-aí “simultaneamente” aí conhece, sabe e acredita. Mesmo que o ser-aí estivesse “seguro” na fé de seu “para onde” ou pretendesse saber a seu de onde mediante um esclarecimento racional, nada disso diminuiria o seguinte fenômeno: o estado de espírito do ser-aí diante do fato de seu para quê, como tal, se lhe impõe como enigma inexorável. Do ponto de vista ontológico existencial, não há nenhuma razão para se desprezar a “evidência” da disposição, comparando-a com a certeza apodítica de um conhecimento teórico acerca do que é simplesmente dado”. (LUKÁCS, 2020, p. 448).

Só seria genuíno afirmar que Heidegger despreza os fatos objetivos se não houvesse, tal como apresentado anteriormente, uma destruição das noções de consciência que engendram o realismo e mesmo o idealismo. Com essa destruição, a própria noção de ‘fato objetivo’ é bastante frágil. Não em detrimento

²⁰ “Em *Ser e Tempo* não mais discute-se sobre a consciência. Ela encontra-se deixada de lado — o que para Husserl tratou-se de um escândalo!”. No Original (HEIDEGGER, 1986, p. 379): “in “S. u. Z.” wird nicht mehr vom Bewußtsein gesprochen. Es wird einfach beiseite gelegt, — für Husserl war das ein klares Ärgernis!”

do idealismo, mas porque ela é dependente de um comportamento compreensivo determinado: o modo de ser da *subsistência*, dos entes que são *simplesmente dados*. O ponto que cabe esclarecimento é da análise das *disposições afetivas* ou do *encontrar-se* [*Befindlichkeit*] em *tonalidades afetivas* (ou *afinações* [*Stimmung*]). Mesmo compreendendo algo tal como classe, e outras determinações sócio-históricas, antes desse “saber racional” nos encontramos “afinados afetivamente”. A *disposição* é um caráter de ser que faz com que o ente que nós mesmo somos já se encontre situado afetivamente.

Como visto, o mundo prático-operacional sempre precede àquele comportamento do tipo teórico fundado pelo *cogito cartesiano*. Esse *encontrar-se* afetivo, de que fala Heidegger, determina com a própria compreensão a qualidade da abertura no projeto de ser dos entes que sempre se dão em um comportamento para com outros entes (ou para consigo mesmo). Quando Heidegger dá privilégio às *afinações*, ou seja, que elas têm o caráter de ser da *disposição*, ele não está somente revestindo alguns estados de espíritos de uma aparente objetividade, ou a despeito de tal objetividade. Do contrário, o filósofo de *Ser e Tempo* entende Compreensão e Disposição como estruturas transcendentais determinantes na fenomenalização dos entes, isto é, como condição da própria “realidade objetiva”. Em outras palavras, o *Estado-de-ânimo* e, com ele, estar disposto afetivamente é, ao lado da Compreensão, um modo constitutivo originário do ser do *Aí*, elas caracterizam não só como nós somos, mas como somos ao ser o nosso *aí*²¹. Por isso, a compreensão, a estrutura que determina poder-ser, é afetiva — assim como a afetividade é compreensiva: a afetividade abre mundo (ou seja, determina qualitativamente o horizonte de significados dos entes individuados em sua totalidade; inclusive tonaliza a própria compreensão de si mesmo do ente nós mesmo somos).

Do ponto de vista ontológico e *existencial*, não há a menor justificativa para se depreciar a “evidência” do *estado-de-ânimo* pela medida da certeza apodítica de um conhecimento teórico do puro subsistente. Mas a falsificação dos fenômenos não é menor quando empurrados para o refúgio do irracional. *O irracionalismo — como o seu parceiro de jogo, o racionalismo — só faz discurso como estrábico no que o outro faz como cego.* (ST, p. 389 / SZ, p. 136, grifos nossos)

Ao fim da página, Heidegger deixa aparecer uma tímida defesa ao irracionalismo. De modo coerente com a totalidade das teses defendidas na obra, isso acontece, conforme já mostrado, quando o racionalismo fundamenta seu paradigma epistemológico sobre aquele comportamento investigativo guiado pelo modo de ser da *subsistência*: considerando entes, sejam divinos, matemáticos, sociológicos, ou afetivos, como entes simplesmente dados, como subsistentes. Mais que isso, a vantagem do irracionalismo clássico, anunciada acima, é somente em considerar que o entendimento não é puramente racional, mas possui uma

²¹ Sobre a cooriginariedade dos modos constitutivos do *aí*: “Os dois modos, de igual originariedade, ambos constitutivos de ser o “*aí*”, nós os vemos no *encontrar-se* e no *entender*, sua análise recebe cada vez uma necessária confirmação fenomênica pela interpretação de um *modus concreto* e importante para a problemática vindoura.” (ST, p. 382 / SZ, p. 133).

dimensão afetiva. Entretanto, segundo o texto de Heidegger, ainda que o irracionalismo clássico seja capaz de conceber o caráter afetivo, é incapaz de determinar ontologicamente como a fenomenalidade é atravessada por afinações afetivas. E assim, deforma o próprio modo de ser do ente que nós mesmo somos e também o estatuto originário de *Disposição* que possuem as *afinações afetivas*.

7) Conclusão

Das argumentações e da análise de Lukács seguem-se algumas teses robustas. A crítica ao pensamento de Heidegger é frequente em diversas obras do pensador húngaro. Neste caso, apenas verificamos como é trazida no texto *A Demolição da Razão [Die Zerstörung der Vernunft]*. E ainda de modo incompleto, pois conseguimos dar conta apenas da primeira parte do texto: das questões fenomenológicas fundamentais da ontologia hermenêutica do *Dasein* e a análise crítica da interpretação lukacsiana destes elementos. Para além dos problemas que concernem a recepção crítica do paradigma e do método heideggeriano, deve ser feita ainda uma análise crítica da tese segundo a qual o par ontológico autenticidade-inautenticidade conduzido pelo suposto idealismo subjetivista engendra um programa moral contrarrevolucionário. Este segundo desenvolvimento deve ser o horizonte das conclusões que aqui encontram-se.

Neste texto, a primeira etapa assinalada, consistiu em apresentar sistematicamente alguns pontos para a crítica da interpretação lukacsiana da ontologia de Heidegger.

O primeiro momento foi da reconstrução do problema central em torno do qual o filósofo marxista coloca o pensamento de Heidegger. A saber, a exposição da crítica ao chamado irracionalismo, corrente filosófica em que a fenomenologia hermenêutica é a mais potente representante. Quanto ao tema em questão, só coube a realização de uma avaliação do irracionalismo nos limites em que Heidegger aborda a temática da afetividade em *Ser e Tempo*. Um aprofundamento deveria recorrer à reconstrução de elementos do hegelianismo marxista. Em suma, conforme detalhado na última seção, o irracionalismo é descartado por Heidegger como a via adequada para pensar os problemas ontológicos, isto porque insiste em pensar os fenômenos afetivos a partir do ver subsistente.

Para Lukács, o irracionalismo é o efeito teórico cuja causa se encontra no subjetivismo idealista do heideggerianismo. Ao formular essa crítica, um dos pontos frequentes do texto lukacsiano, é a afirmação de que *Ser e Tempo* não consegue realizar o rompimento do paradigma sujeito-objeto, apesar da pretensão de ser a “terceira via” filosófica. Implícita à crítica encontra-se apresentado o solo em que ela se funda: na tese marxiana de que a objetividade social, e a subjetividade que se complexifica materialmente nela, determina a consciência. Embora não seja a simples dicotomia *mundo externo/consciência*, o modo de

tratamento repete a dinâmica da subsistência (*Vorhandenheit*), que por sua vez é fundada no ser-no-mundo e depende do horizonte significativo da mundanidade para atribuir identidade aos entes analisados no comportamento teórico. Esse tecido inconspícuo no qual o ente se apresenta em sua totalidade fica indeterminado pela ontologia lukacsiana²². Em poucas palavras, o filósofo húngaro não consegue alcançar a compreensão fundamental de ser e as consequências de sua indeterminação que permanecem implícitas a sua ontologia.

Por último, os pontos secundários que expressam, na interpretação do heideggerianismo segundo o texto lukacsiano, a fragilidade de sua crítica à ontologia fundamental, analisamos a consistência de uma ontologia orientada pela fenomenologia hermenêutica. Aqui, na conclusão, não reconstruiremos com detalhes esse robusto projeto. Entretanto, a fim de que se assinale em teses gerais: (1) um primeiro aspecto dessa ontologia fundamental encontra-se na noção de que lidamos com entes ao compreender o seu ser — nesta tese já distinguimos um do outro; (2) um segundo aspecto é que *compreensão* é uma estrutura fundamental do existente humano e se encontra como uma condição para inteligibilidade dos entes, ‘compreender ser’ fica expresso nos comportamentos para com eles, esse comportamento implica que ao individuar um ente o *Dasein* também é individuado — recuperando a noção de *práxis*; (3) o terceiro e último aspecto refere-se ao caráter preliminar da analítica existencial no projeto ontológico, isto quer dizer que a analítica da cotidianidade, da mundanidade não cotidiana, é condição necessária para o entendimento do sentido do ser em geral. A acusação de antropologismo perde a força crítica na medida em que sabemos que somos um ente que compreende ser e ao analisar as formas de compreensão de ser, tendo como recurso a fenomenologia, torna-se possível alcançar a problemática ontológica adequadamente; ou seja: sem dar à investigação uma natureza ôntica e tomando *ser* por uma determinação parcial que, ainda que essencial, é determinado a um ente.

A Destruição da Razão, de György Lukács, assim como *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger, certamente são projetos radicalmente distintos, não só no que concerne ao seus elementos propriamente filosóficos, isto é, o paradigma ontológico e epistemológico, bem como o objetivo geral: a pergunta central que move a totalidade do texto. O primeiro livro é uma enciclopédia da filosofia alemã pós-hegeliana. Seu caráter monumental e força expressiva é, no entanto, motivo de algumas fragilidades naturais à tarefa de compêndio que ele possui. Que fique claro: a análise da interpretação lukacsiana da ontologia fundamental heideggeriana se reserva ao escopo propriamente filosófico das questões. E que, recuperando um debate

²² Essa afirmação tem um valor parcial, pois em *A Destruição da Razão*, o programa ontológico do marxista não é positivo mas esboçado na negativa, transparece pela crítica aos outros projetos filosóficos ali analisados.

clássico do século XX, tentamos ressaltar aqueles aspectos ainda pouco verificados mas de grande valia para a divulgação do programa ontológico orientado fenomenologicamente.

Referências

ENGELS, Friedrich, MARX, Karl. **A Sagrada Família: a crítica da crítica crítica – contra Bruno Bauer e consortes**. São Paulo: Boitempo, 2020a.

_____. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2020b.

HEIDEGGER, Martin. Conferências e Escritos Filosóficos. In: **Os Pensadores**: Vol. 42 Sartre e Heidegger. São Paulo: Abril Cultural. 1988.

_____. Seminare. In: **Gesamtausgabe: Band 15**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986.

_____. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2012a.

_____. **Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas**. São Paulo: Escuta, 2017.

_____. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Unicamp. 2012b.

_____. Zur Sache des Denkens. In: **Gesamtausgabe: Band 14**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método — Vol. II: Complementos e índice**. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica: introdução geral para uma fenomenologia pura**. Aparecida: Ideias & Letras, 2020.

LUKÁCS, György. *A Destruição da Razão*. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

_____. Die Zerstörung der Vernunft. In: **György Lukács Werke. Band 9**. Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2022.

_____. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARTEL, Christoph. **Heideggers Wahrheiten Wahrheit, Referenz und Personalität in Sein und Zeit**. Berlin: Ed. Walter de Gruyter. 2008.

MARX, Karl. **Para a crítica da Economia Política**. São Paulo: Nova Cultural, 1982.

STEIN. Ernildo. **Seis estudos sobre “Ser e Tempo”**. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

Recebido em: 11/04/2023

Aceito em: 12/07/2023