

Hartmann e Lukács: uma aliança fecunda

NICOLAS TERTULIAN*

PARTE II

Lukács crítico de Hartmann

A influência do pensamento de Nicolai Hartmann sobre Georg Lukács foi seguramente mais importante do que o filósofo marxista quis admitir. Encontram-se ecos da sagacidade com a qual Hartmann perseguiu, por exemplo, o “teleologismo” nos grandes sistemas do passado (de Aristóteles a Gottfried Leibniz e Georg Wilhelm Friedrich Hegel) na *Ontologia do ser social*. O paralelo é surpreendente entre as críticas do caráter hierárquico-teleológico da sucessão das categorias no pensamento hegeliano feitas por Hartmann e as considerações sobre o mesmo tema formuladas por Lukács em diferentes lugares de sua obra. Poder-se-ia levar mais longe as semelhanças, mostrando, por exemplo, como a tese lukácsiana sobre a coexistência de “duas ontologias” no pensamento de Hegel, uma “falsa” e a outra “autêntica” (a primeira caracterizada por um “logicismo” de caráter teleológico, a segunda por uma apreensão em profundidade das categorias do real), vai absolutamente ao encontro da discriminação operada por Hartmann entre uma “*reelle*” e uma “*unreelle Dialektik*” em Hegel.¹

É certo que Lukács lia Hartmann e integrava suas aquisições ontológicas de maneira completamente pessoal, em função de sua própria experiência filosófica e ideológica. Sua idiosincrasia pelas interpretações teleológicas da história hu-

* Diretor de estudos na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS – Efisal).

1 Cf. Lukács (1984), em particular o capítulo “Hegels falsche und echte Ontologie”, p.468-558; e Hartmann, 1957, p.336 et seq., capítulo “Hegel und das Problem der Realdialektik”.

mana não tinha só raízes filosóficas, como em Hartmann. Ele operava uma sutil transubstanciação dos argumentos de Hartmann em seu próprio pensamento, dando-lhes certa inflexão ideológica. Mais precisamente, queria reagir contra a longa hegemonia no interior do marxismo de uma “filosofia da história” de tipo hegeliano. Tratava-se de questionar uma interpretação por demais retilínea e unidirecional da história da sociedade, orientada de maneira unívoca para um objetivo inscrito na imanência do processo histórico.

Lukács e Hartmann erguiam-se juntos contra uma homogeneização da história pelo “alto”, que retirava aos diferentes patamares da evolução sua autonomia substancial. A tese de Hegel segundo a qual cada degrau do processo histórico encontra sua “verdade” no degrau superior era o alvo de suas críticas. Em Lukács essa crítica filosófica era duplicada por uma crítica ideológica contra a hiper-racionalização da história praticada por simplificadores recorrendo ao marxismo, que tinham chegado a ocultar a densidade e a imprevisibilidade da marcha da história em nome de um necessitarismo com objetivos políticos. A reabilitação da ideia de heterogeneidade do tecido histórico (a sociedade é um “complexo de complexos” no qual, além de sua interdependência, cada complexo tem sua legalidade autônoma) apoia-se em Lukács sobre ideias similares em Hartmann no plano da teoria geral das categorias em *Der Aufbau der realen Welt*. A ideia de uma “necessidade teleológica” do socialismo era nesse sentido refutada explicitamente por Lukács. O socialismo existia para ele somente como possibilidade, e ele exigia que ela fosse recolocada no contexto real do processo histórico.

Mas se Lukács encontrou em Hartmann um interlocutor privilegiado para refundar o pensamento de Marx enquanto ontologia crítica, não é menos incontestável que se distanciou vivamente de outros aspectos de seu pensamento. Tanto ele apreciava a impermeabilidade de Hartmann às “modas” filosóficas, quanto era repellido por seu excessivo desprendimento e sua reserva a respeito das crises e das convulsões que abalavam a sociedade contemporânea. A “não contemporaneidade” hartmanniana representava a seus olhos uma contrapartida negativa desse pensamento. E o filósofo marxista não ia deixar de sublinhar o caráter muitas vezes demasiado “professoral” de uma filosofia retraída dos problemas mais candentes da história e da ideologia contemporâneas.

Falando com certa brutalidade da “cegueira” (*Blindheit*) de Hartmann a respeito da “verdadeira especificidade da história”² e das carências estruturais de seu pensamento sobre a sociedade (fazia alusão a *Das Problem des geistigen Seins*), Lukács marcava a distância radical que separava seu próprio projeto de ontologia social da interpretação muito convencional e, sob certos aspectos, anacrônica, da vida social proposta por Hartmann. Tanto ele se mostrava entusiasta, por exemplo, com o peso determinante concedido por Hartmann em sua ontologia da natureza às “estruturas dinâmicas” (*dynamische Gefüge*), o que aos olhos de Lukács permitia

2 Lukács, 1984, p.125.

abolir o antigo dualismo entre “coisas” e “energias imateriais” e abria caminho para uma interpretação puramente imanente do desenvolvimento da natureza, quanto se mostrava desapontado com sua abordagem da ontologia do espírito. A distinção entre um estrato da “alma” e um estrato do “espírito objetivo”, elevando-se o segundo acima do primeiro, distinção que servira a Hartmann de fundação para sua teoria da vida social, era para Lukács nula e inexistente na medida em que o psiquismo humano adquiria assim uma espécie de autonomia ontológica em relação ao contexto sócio-histórico. Sem falar do fato de que Hartmann se preocupava pouco com a gênese do psiquismo, logo com a passagem da vida puramente orgânica à da “alma”, negligenciando o papel decisivo do trabalho na emergência da vida psíquica do homem.

A teoria dos “valores” considerados como entidades ideais de caráter supra-histórico suscitava em Lukács, uma reação não menos severa. Uma concepção dinâmico-genética da substância humana não podia conformar-se com um apriorismo dos valores. Para Lukács, a gênese dos valores estava vinculada à história social do gênero humano, e a perenidade de alguns deles era somente expressão da continuidade das aquisições da humanidade. Não havia lugar em sua visão para valores concebidos como astros imóveis no céu do espírito, sem gênese e sem devir (a tese radical defendida pelo absolutismo e objetivismo axiológico de Hartmann).

Mais geralmente, Lukács opunha uma recusa à tese de Hartmann sobre a existência autônoma de um “ser ideal” que teria um estatuto ontológico bem distinto do ser real (ele pensava nas verdades matemáticas às quais associava, sob o signo do apriorismo, o mundo dos valores).³ O marxista tinha dificuldade, e é compreensível, em aceitar a existência de um reino ontológico autônomo, com o cunho da *irrealidade*, que teria desenvolvido sua legalidade interna sem se referir à existência do mundo real: era o caso, segundo Hartmann, do universo matemático, paradigma desse ser *sui generis* que era “o ser ideal”. O problema do estatuto ontológico das verdades matemáticas é um problema particularmente árduo. Hartmann admitia que as leis matemáticas estão inscritas no mundo real (as aplicações da matemática em física, biologia etc. são provas disso, como as origens empíricas da geometria ou do cálculo aritmético), mas isso não lhe parecia suficiente para questionar a ideia de uma autonomia ontológica do universo matemático. A “matemática pura”, bem distinta da “matemática aplicada”, é a seu ver a expressão tangível dessa autonomia. Os exemplos dos números imaginários ou das geometrias não euclidianas serviam-lhe de pontos de apoio para sua tese sobre a capacidade da matemática de transgredir o real, constituindo-se num universo dotado de certa “indiferença” a respeito dos dados do mundo real (Lukács, 1994, p.258).

Lukács critica Hartmann por ignorar o alcance do conceito de *mimesis* para definir o estatuto das verdades matemáticas, argumentando que a matemática

3 Cf. Lukács, 1994, p.113.

não é a única ciência que constitui um “meio homogêneo”, com uma legalidade própria, situada por definição à distância do tecido heterogêneo da realidade física. Mas postula apenas o caráter de *mimesis* dos teoremas matemáticos, sem se aventurar a produzir uma demonstração em regra. Dito isso, tem razão em se interrogar sobre a legitimidade da instauração de um “ser ideal”, com um estatuto de autonomia em relação ao “ser real”, e em questionar Hartmann sobre a maneira pela qual esse “ser ideal” poderia atravessar e informar o ser real, sem ser considerado como uma expressão sublimada deste último (dito de outro modo, sobre a maneira pela qual a matemática se inscreve na imanência do real).

Lukács extraiu de Hartmann bom número de argumentos para seu projeto de “nova ontologia”. Sua concepção de um ser “desreificado” (exposta especialmente nos *Prolegômenos à ontologia do ser social*), que abole o dualismo entre “coisas” e “energias”, encontra apoio na tese de Hartmann sobre a prioridade dos “complexos dinâmicos” na arquitetura ontológica do mundo. Sua aspiração a um pensamento da *pura imanência*, depurada de toda forma de transcendência, encontrava igualmente apoio sólido na tese de Hartmann segundo a qual não existe teleologia emancipada da causalidade, pois o surgimento de uma “posição teleológica” (inclusive as mais sutis iniciativas da consciência) se efetua sempre a partir de cadeias causais bem circunscritas. A concepção da liberdade como escolha de caráter alternativo se inscreve nessa constelação de ideias. Em compensação, Lukács separa-se de Hartmann, sobretudo nas questões referentes à *ontologia do sujeito*, por exemplo, quando defende a concepção aristotélica da possibilidade contra a da escola de Mégara defendida por Hartmann; Aristóteles utilizava contra a escola de Mégara o seguinte exemplo: um arquiteto que provou suas aptidões, mas que está condenado à inatividade, não perdeu por isso a possibilidade de construir. Para Hartmann, como para a escola de Mégara, a única possibilidade digna desse título é aquela que se torna efetiva. Era reduzir o campo das possibilidades às possibilidades realizadas, o que, para Lukács, era inaceitável, pois isso equivalia a excluir a emergência das possibilidades cuja realização é adiada até a reunião das condições concretas para sua atualização. O exemplo é significativo. Lukács distancia-se aqui de uma concepção que julga acanhada demais (identificação da possibilidade com a efetividade) porque ela não faz justiça à inventividade e à criatividade do sujeito, à emergência na interioridade do sujeito de aptidões e de disposições cuja realização permanece suspensa. E ele não cessa de destacar a capacidade do homem de ultrapassar o dado, capacidade que está na base da efervescência teleológica da práxis humana.

Questões de ética

Resta formular algumas observações sobre as repercussões da *Ética* de Hartmann no pensamento de Lukács. Encontra-se nas *Versuche zu einer Ethik* certo número de referências à *Ética* do filósofo alemão (cuja primeira edição data de 1926, mas que Lukács parece ter lido somente no início dos anos 1960). Apesar

do caráter extremamente elíptico dessas notas, podem-se adivinhar certas reações características de Lukács. Ora ele se junta a Hartmann na sua crítica da ética kantiana, ou, ao contrário, em seus julgamentos positivos sobre a “mesotes” da ética aristotélica (em sua *Estética* Lukács prestara explicitamente homenagem ao sentido prático da ética de Aristóteles em oposição à estreiteza formalista da ética kantiana), ora ele se mostra reticente quanto à tese fundamental de Hartmann sobre o apriorismo dos valores éticos e sobre a localização destes num “em-si ideal”. Lukács não subestima o alcance da defesa de Hartmann da objetividade dos valores éticos, mas escrevera numa ficha intitulada “Ad Hartmann”: “*Apriori unhaltbar*” (a priori insustentável) (Lukács, 1994, p.128), marcando fortemente sua distância em relação à tese fundamental da *Ética* de Hartmann. Se relembrarmos o ponto de vista genético-ontológico de Lukács da substância humana, compreende-se que segundo ele a tese de Hartmann sobre a idealidade imóvel do mundo dos valores não fazia justiça à historicidade profunda e à efervescência criadora da vida moral do gênero humano. O reino dos valores não conhece gênese na *Ética* de Hartmann, é apreendido pela consciência ética como *um dado apriorístico*, subtraído ao devir e às vicissitudes da história (segundo Hartmann é somente a consciência receptiva que está inscrita na história, a uma distância maior ou menor do império imóvel dos valores). Para Lukács, a objetividade dos valores éticos explica-se pela *continuidade* da substância humana, ela mesma concebida como uma realidade em perpétuo devir, de onde surgem em circunstâncias variáveis as *condutas éticas*. Historicidade e durabilidade associam-se intimamente na concepção lukácsiana da substância humana. Em compensação, Lukács mostra-se muito favorável às críticas feitas por Hartmann à *reine Sollensethik* (à pura ética do dever) de Kant, pois tratava-se de levar em conta a *riqueza concreta* da vida ética em oposição ao moralismo abstrato. Uma nota intitulada “Ethik des Umwegs” (ética do desvio) (ibidem, p.126) mostra que Lukács foi muito sensível aos argumentos de Hartmann sobre os objetivos da atividade ética se manifestando na intersubjetividade viva dos indivíduos e não na procura de um rigorismo ético abstrato. O objetivo da sinceridade se acha, segundo Hartmann, na abertura compreensiva ao outro e não na procura do ideal abstrato da sinceridade (Hartmann, 1962, p.256-7). Essa tomada de posição contra o rigorismo formalista da ética do puro dever é apoiada por Lukács, que partilha visivelmente a crítica de Hartmann contra Kant em nome da verdadeira concreção da vida ética.

Wolfgang Harich acreditou poder identificar os ecos da *Ética* de Hartmann nas considerações sobre os conflitos dos valores morais formulados por Lukács em seu ensaio de 1963 sobre a peça de Lessing, *Minna von Barnhelm* (Harich, 2000, p.46). É bem possível que Lukács se tenha mostrado receptivo às análises consagradas por Hartmann aos *Werkkonflikte*. Mas justamente esse ensaio de Lukács valoriza, numa análise extremamente fina e nuançada dos conflitos éticos da época da *Aufklärung*, o extraordinário senso *histórico* de seu autor, sua capacidade de fixar a especificidade histórica da vida espiritual de uma época,

historicismo profundo que faltava ao protagonista da *philosophia perennis* e ao teórico da intemporalidade dos valores éticos que era Hartmann.

Confrontação com Heidegger

Voltemos como conclusão ao antagonismo Hartmann-Heidegger e às perspectivas de uma ressurreição da ontologia de Hartmann por meio de sua retomada crítica na obra de Lukács. Seria o pensamento ontológico de Hartmann susceptível de encontrar uma atualidade depois de sua ocultação, durante décadas, devido à forte audiência de Heidegger? O empreendimento teórico de Lukács, cuja *Ontologia do ser social* repousa sobre vários teoremas fundamentais de Hartmann, ultrapassando o pensamento deste em direção a novos horizontes (sob a inspiração de Marx), pode-se afirmar no plano ideológico como a alternativa mais convincente ao pensamento do Ser de Heidegger e adquirir o lugar que lhe cabe na cena filosófica contemporânea?⁴

Pode-se notar que a obra póstuma de Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (redigida entre 1936 e 1938), contém inúmeras alusões ou referências críticas a Hartmann. Antes de responder em seu curso de 1941 *Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)* às críticas de Hartmann, formuladas em *Zur Grundlegung der Ontologie*, Heidegger lança em *Beiträge* flechas envenenadas contra seu rival da época. Que Heidegger tenha visto bastante cedo em Hartmann um adversário que era preciso abater não causa dúvida. Já em 1923, apenas nomeado *Extraordinarius* em Marburgo, ele confiava a Karl Jaspers sua decisão de fazer por sua simples presença “dar um suadouro” em Hartmann, professor titular na mesma universidade. A expressão alemã é ainda mais forte: “*ich werde ihm [...] die Holle heiss machen*” [“eu vou esquentar-lhe o inferno”]. Ele anunciava que uma “tropa de choque” (*Stosstrupp*), composta de dezesseis pessoas, ia vir de Friburgo para essa missão (Heidegger e Jaspers, 1990, p.41). A metáfora marcial é reveladora do estado de espírito de Heidegger. Hans-Georg Gadamer, àquela época muito chegado a Hartmann, ia se mostrar seduzido pelo ensino de Heidegger e abandonar seu ex-mestre. O artigo severo que publicou na revista *Logos* sobre o tratado de epistemologia de Hartmann não está talvez isento da influência de Heidegger (mesmo que Gadamer tenha dito mais tarde que o redigiu antes de ser subjugado por Heidegger). Essa era pelo menos a convicção do próprio Heidegger que escrevia em 23 de agosto de 1923 a Karl Löwith: “Ele [...] escreve agora uma resenha sobre a *Metafísica* de Hartmann – mas as ideias vêm de mim”.⁵

4 Já tentamos situar o lugar geométrico da ontologia de Lukács em relação aos pensamentos de Hartmann e de Heidegger no texto anteriormente mencionado da *Revue de Métaphysique et de Morale*, e sobretudo numa conferência dada na Société Française de Philosophie com o título *Ontologie de Georges Lukács* (Tertulian, 1984, p.129-58). As afinidades entre os pensamentos de Lukács e de Hartmann são evocadas também no texto *La pensée du dernier Lukács* (Tertulian, 1990, p.594-616).

5 Gadamer (1923-24, p.330-55). A carta de Heidegger a Löwith é citada por Grodin (1999, p.92).

Heidegger torna-se, tanto em seus cursos como na correspondência, cada vez mais agressivo e desdenhoso a respeito de Hartmann. Ele faz tanto mais questão de marcar tudo o que o separa da ontologia de Hartmann que seus contemporâneos podiam deixar-se enganar por alguns traços em comum. Efetivamente, a virada para um pensamento do Ser produziu-se nos dois sobre o pano de fundo de uma crítica virulenta ao neokantismo e também, *mutatis mutandis*, ao idealismo transcendental de Edmund Husserl (Heidegger escrevia ainda em 26 de dezembro de 1926 a Jaspers que *Sein und Zeit*, dedicado a Husserl, era de fato escrito “contra Husserl”; conferir *Briefwechsel Heidegger – Jaspers*, p.71). Quando Heinrich Rickert publica em 1930 uma obra destinada a mostrar que se pode elaborar uma ontologia a partir da teoria neokantiana do juízo, polemizando tanto com o realismo ontológico de Hartmann quanto com a especulação heideggeriana (ver *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, Heidelberg, Carl Winter, 1930), Heidegger acusa a recepção do livro precisando a incompatibilidade entre o logocentrismo de Rickert (que fazia do *Logos* a via de acesso ao Ser), e sua própria ontologia fundamental que concedia a prioridade à transcendência do ser além de toda apreensão lógica; e para evitar toda confusão com a posição de Hartmann, ataca vivamente esse último: “O que Nicolai Hartmann persegue por outro lado sob o título ‘Ontologia’”, escreve ele a Rickert, “não tem senão o ‘nome’ em comum com minhas tentativas [...] Com a melhor boa vontade nunca consegui aprender nada com seus escritos”.⁶ Um ano mais tarde, agradecendo ao helenista Julius Stenzel por ter intervindo a seu favor na discussão que se seguiu a uma conferência dada por Hartmann perante a Kant-Gesellschaft de Berlim, mostra-se irônico sobre a tentativa de Hartmann de se diferenciar de seu pensamento, concluindo de maneira lapidar: “Por outro lado, esse gênero de filosofia me parece cada dia mais insignificante”.⁷ A verdade é que Hartmann, respondendo às intervenções de Julius Stenzel e de Heinz Heimsoeth nas conclusões do debate, apontara a grande distância que separava seu pensamento do ser de uma abordagem ditada por “tendências ideológicas determinadas” (*bestimmten weltanschauliche Tendenzen*) e refutara secamente “a ontologia fundamental” de Heidegger (um pensamento da “minhidade”, da *Jemeinigkeit*, lhe parecia mais próximo do idealismo do que de uma verdadeira ontologia).⁸

Nas *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger deixava ver melhor, nas passagens que visavam Hartmann (explicitamente ou por meio de palavras encobertas), as razões de sua animosidade. Queria desvalorizar a todo custo um pensamento que,

6 Carta de 26 de novembro de 1930 (Heidegger e Rickert, 2002, p.69-70).

7 Carta de 10 dezembro de 1931 (Heidegger e Stenzel, 2000).

8 Heidegger tomara conhecimento do texto da conferência de Hartmann dada em 28 de maio de 1931 e intitulada *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, graças a sua publicação num opúsculo, *Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft* (Hartmann, 1931). A conferência abordava pela primeira vez o tema dos “atos emocionais de caráter transcendente” num enfoque que era manifestamente o oposto daquele de Heidegger.

fazendo do ser e de suas categorias o fundamento da reflexão filosófica (de uma “nova ontologia”), podia causar sombra à sua própria “revolução”. Ele acusava Hartmann de permanecer nos moldes da “tradição”, de levar a filosofia ao limite da confusão com sua “metafísica” do conhecimento e com seu método “aporético”; em sua opinião, faltava a Hartmann, sobretudo, a *radicalidade*, cego à “vontade de pensamento” (*denkerischen Willen*) que surgia em *Sein und Zeit* (Heidegger, 1989, p.72-4, 94, 173, 205 e 278). Preconizando a superação da “ontologia” enquanto tal, que não seria em última instância senão uma “onto-teologia”, logo “metafísica” (Hartmann teria sido culpado de querer somente corrigir os erros da antiga “ontologia”, conservando suas aquisições, *ihre Richtigkeiten*; ver *Beiträge*, p.205), Heidegger acentuava o deslocamento do centro de gravidade do pensamento, que formava o âmago mesmo de sua “revolução”. Segundo ele, a “questão condutora” do pensamento (*die Leitfrage*), aquela que dominara a filosofia de Platão e de Aristóteles, devia ceder lugar à “questão fundadora” (*die Grundfrage*), que visava o Ser em sua profundidade abissal. Hartmann, culpado de cegueira diante dessa mutação, evidentemente nunca tomou conhecimento dessas críticas. Mas pôde conhecer as posições de Heidegger pelos escritos publicados por este na época, assim como por seus alunos que frequentavam igualmente os cursos de seu adversário. Aliás, na carta a Raymond Vancourt, citada por este último no prefácio à tradução dos *Grundzüge...*, aparece claramente sua opinião muito crítica sobre o pensamento de Heidegger.

Hartmann estava persuadido de que a edificação de uma “nova ontologia” (*Neue Wege der Ontologie* é o título de uma obra de síntese editada em 1942) passa necessariamente pela reconstrução crítica de uma “doutrina das categorias”, capaz de abranger a riqueza do Ser na multiplicidade de seus níveis. Seu método de pensamento apoiava-se nos dados da experiência e nos conhecimentos obtidos pela ciência, para enfrentar as “aporias” surgidas no caminho da reflexão. As especulações heideggerianas sobre os temas do “Nada”, do “outro Começo”, do “abismo do Ser”, tê-lo-iam seguramente deixado indiferente. Quanto aos anátemas lançados contra ele por Heidegger nas *Beiträge*, acusando-o de se deslocar sempre nos trilhos do “neokantismo que se insulta por outro lado de bom grado” (*gern beschimpften Neukantianismus*),⁹ tê-lo-iam feito sorrir, a tal ponto sua obra se construiu sobre uma polêmica contínua contra o transcendentalismo kantiano e neokantiano.

A rigor, podem-se estabelecer alguns pontos de proximidade entre os dois pensamentos, por exemplo, entre a crítica da “metafísica” em Heidegger e a crítica do apriorismo e do dedutivismo da ontologia tradicional em Hartmann, ou entre a vontade heideggeriana de emancipar o pensamento do Ser da tutela

9 Mas Heidegger visava simultaneamente seu antigo discípulo Oskar Becker e seu conceito de “paratranscendência”, e em outra parte mesmo seu amigo Jaspers, que também teria permanecido prisioneiro dos esquemas neokantianos (Heidegger, 1989, p.72 e 205).

do logocentrismo e o combate de Hartmann e de Lukács contra o “logicismo” (neokantiano, neopositivista), mas seus pontos de partida eram opostos: Heidegger afirmava em alto e bom som que seu pensamento partia da “miséria” (*die Not*) do mundo contemporâneo e via no “salto para o Ser” (*Aufbruch im Seyn*) a única saída possível, ao passo que Hartmann permanecia fiel – em seu exame dos fundamentos da existência – à sua “ontologia crítica”, impávido diante de todo arrebatamento pela transcendência e pelas especulações abissais.

A clivagem entre as duas filosofias é também evidente no plano sócio-histórico, como demonstra as condutas diferentes diante da revolução nacional-socialista. Conhece-se a afirmação de Ernst Nolte, segundo o qual o engajamento de Heidegger em 1933, seguido de um distanciamento em 1934, tem um valor filosófico maior do que a correção da atitude constantemente distante e altamente estimável de Hartmann; mas é apenas um belo paradoxo (Nolte, 1988, p.355). A reserva de Hartmann para com a *Weltanschauung* nacional-socialista decorria da essência mesma do seu pensamento. Ele não podia aprovar uma ideologia que exasperava e transportava brutalmente para a política certos motivos da *Lebensphilosophie* (por exemplo, a oposição entre vida e espírito, *leitmotif* da filosofia de Ludwig Klages, transformada em denegação da “civilização ocidental”); foi sempre um adversário determinado dessa corrente de pensamento (que, em contrapartida, desempenhou um papel não negligenciável na formação de Heidegger). Uma carta de 5 de maio de 1938 a seu amigo Heinz Heimsoeth, que, diferentemente de Hartmann, abraçara a causa do nacional-socialismo, expõe a separação dos caminhos do pensamento de ambos, questionando por outro lado a filiação diltheyana do pensamento de Heimsoeth (a carta é inédita, mas pudemos consultá-la nos papéis de Wolfgang Harich).

Resta explorar outro capítulo sobre as relações de Hartmann com seu colega na Universidade de Berlim, Alfred Baeumler, ideólogo titular do regime nazista. Segundo alguns testemunhos, Baeumler teria projetado um atentado contra Hartmann desde antes de 1933, para pôr fim à sua “influência fatal” sobre os estudantes berlinenses.¹⁰

Lukács, autor de *Destruição da Razão*, interessou-se, porém, bem pouco pela biografia política de Hartmann (as fontes sobre esse assunto são aliás pobres), mas extraiu muito de sua herança filosófica para a *Ontologia do ser social*. É preciso sublinhar, ao mesmo tempo, que enquanto pensador que seguia a linha de Marx, sua reflexão ontológica abordava territórios que Hartmann nunca explorou: a questão da *ideologia* ou a problemática da *alienação* enquanto tais estão mais

10 Tilitzki (2002, p.549). Esse episódio espantoso – o projeto de suprimir fisicamente Hartmann – é contado por um próximo de Baeumler, Wilhelm Küttemeyer, numa carta de 6 de maio de 1931 ao editor da publicação *Der Brenner*, Ludwig von Ficker (Ficker, 1991, p.1996). Baeumler que já estava na época muito engajado a favor do nazismo, irritado pela nomeação de Hartmann como professor da Universidade de Berlim, na primavera de 1931, enquanto, segundo ele, a nova geração precisava de outros mestres, declarara que era preciso achar um assassino da SA para essa tarefa.

ou menos ausentes da obra de Hartmann. Este, aliás, jamais considerou escrever uma ontologia do *ser social*: por maior que seja o peso do *espírito objetivo* em sua apreensão do *ser espiritual* (ver *Das Problem des geistigen Seins*), não se tratava para Hartmann de reconstruir a gênese do ser social a partir do trabalho como “fenômeno originário”. Para Heidegger, em compensação, a questão da *alienação* foi sempre central. Uma confrontação Lukács-Heidegger ultrapassa o âmbito dessas considerações,¹¹ mas pode-se dizer com certeza que as soluções propostas pelos dois filósofos à “miséria” do mundo contemporâneo, para retomar o conceito heideggeriano, eram antinômicas. Ambos preconizavam uma renovação radical da questão do Ser, mas enquanto Heidegger a procurava numa subversão total do pensamento tradicional e num outro “Começo”, aberto ao Evento (*das Ereignis*), Lukács situava-se no prolongamento do *humanismo*, distinguindo em sua *Ontologia* entre “a especificidade do gênero humano em si” (*Gattungsmässigkeit an-sich*) e a “especificidade do gênero humano para si” (*Gattungsmässigkeit für-sich*). Para ele, tratava-se, portanto, de atualizar a tese de Marx sobre a passagem do reino da necessidade ao reino da liberdade. A concepção de Hartmann sobre a liberdade, fundamentada na dialética entre teleologia e causalidade, servia de trampolim ao marxista para um pensamento mais elaborado e mais articulado no plano sócio-histórico do reino da liberdade.

Referências bibliográficas

- GADAMER, Hans-Georg. “Metaphysik der Erkenntnis: Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann”, *Logos*, XII. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1923-24, p.330-55.
- GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: Eine Biographie*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1999.
- HARICH, Wolfgang. *Nicolai Hartmann, Leben, Werk, Wirkung*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000.
- HARTMANN, Nicolai. “Zum Problem der Realitätsgegebenheit”. In: *Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft*, Heft 32. Berlin: Pan-Verlagsgesellschaft, 1931.
- _____. *Ethik*, Berlin: Walter de Gruyter, 1962.
- _____. *Ethik*. Vierte Auflage. Berlin: Walter de Gruyter, 1962.
- _____. *Kleinere Schriften II*. Berlin, New York, De Gruyter, 1957.
- _____. *Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft*. Berlin: Pan-Verlagsgesellschaft, 1931.
- HEIDEGGER, Martin. “Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)”. In: *Gesamtausgabe*, v.65, Vittorio Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin; JASPERS, Karl. *Briefwechsel 1920-1963*, Frankfurt am Main/München: Klostermann/Piper, 1990.
- HEIDEGGER, Martin; RICKERT, Heinrich. *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*. Frankfurt: Alfred Denker/Vittorio Klostermann, 2002.

11 Cf. Tertulian (1993).

- HEIDEGGER, Martin; STENZEL, Julius. “Briefe Martin Heidegger an Julius Stenzel (1928-1932)”, *Heidegger Studies*, n.16, 2000.
- LUKÁCS, Georg. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Darmstadt: Luchterhand, 1984.
- . *Versuche zu einer Ethik*. Budapest: Akademiai, 1994.
- NOLTE, Ernst. “Philosophie und Nationalsozialismus”. In: GETHMANN-SIEFERT, Annemarie; PÖGGELER, Otto (orgs.). *Heidegger und die praktische Philosophie*. Suhrkamp, 1988.
- TERTULIAN, Nicolas. “La pensée du dernier Lukács”, *Critique*, n.517-518, 1990, p.594-616.
- . “Le concept d’aliénation chez Heidegger et Lukács”. *Archives de Philosophie-Reserches et Documentation* 56, jul./set., Paris, 1993.
- . “Ontologie de Georges Lukács”. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 78/4, 1984, p.129-58.
- TILITZKI, Christian. *Die Deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*. Berlin: Akademie, 2002.
- VON FICKER, Ludwig. *Briefwechsel 1926-1939*. Innsbruck: Haymon, 1991.

Hartmann e Lukács: uma aliança fecunda

NICOLAS TERTULIAN

Resumo: O encontro entre a filosofia de Lukács e o pensamento ontológico de Nicolai Hartmann é um assunto raramente abordado na historiografia filosófica. O contato com os grandes trabalhos ontológicos de Hartmann desempenhou, porém, um papel decisivo na gênese de *A ontologia do ser social*. O texto se propõe esclarecer a afinidade profunda entre dois pensamentos que tudo parecia separar. Hartmann cultivava a *philosophia perennis*, erguida acima das contingências sócio-históricas; Lukács, filósofo engajado nas batalhas do século, construía uma obra saturada de pensamento marxiano. Existem, entretanto, vínculos significativos: a crítica da fenomenologia de Husserl, a crítica das correntes neopositivistas e, sobretudo, fortes reservas a respeito de Heidegger.

Palavras-chave: Ontologia crítica, O ser-em-si, *Intentio recta*, Teleologismo, Logicismo.

Abstract: The encounter between Lukacs's Philosophy and the ontological thought of Nicolai Hartmann is a subject rarely discussed in philosophical historiography. However, the contact with the great ontological works of Hartmann played a decisive role in the genesis of *The Ontology of Social Being*. The text proposes to clarify the deep affinity between these two distinguished thoughts. Hartmann cultivated the Perennial Philosophy, built above the socio-historical contingencies; Lukacs, a philosopher engaged in the battles of the century, built a work under the influence of the Marxian thought. Despite these differences, there are significant connections: the criticism of Husserl's phenomenology, the criticism of the neo-positivist approaches and especially important restrictions on Heidegger.

Keywords: Critical ontology, Being-in-itself, *Intentio recta*, Teleologism, Logicism.