

# Nicolai Hartmann e Georg Lukács: uma aliança fecunda\*

NICOLAS TERTULIAN\*\*

## PARTE I

A julgar pelas correntes que dominam atualmente a cena filosófica, a orientação para a ontologia enquanto ciência filosófica fundamental inaugurada nas primeiras décadas do século XX por Nicolai Hartmann, e retomada quase no mesmo momento por Heidegger, não parece ter dado os resultados esperados.

O pensamento de Hartmann está cada vez mais relegado ao esquecimento (o recente *Dictionnaire des philosophes*, de 1998, não o menciona) e Heidegger abandonou por vontade própria o conceito de “ontologia fundamental” no âmbito de sua crítica geral da metafísica. A grande obra póstuma de Georg Lukács, *Prolegômenos a uma ontologia do ser social*, é seu trabalho menos conhecido.<sup>1</sup> Roman Ingarden, que, afastando-se do idealismo transcendental de Edmund Husserl, seu mestre, elaborara um grande livro de ontologia realista em três volumes, *Der Streit um die Existenz der Welt*, não parece ter marcado muito os espíritos (seu nome também não figura no *Dictionnaire des philosophes*).

Nicolai Hartmann aparece cada vez mais como um solitário na paisagem da filosofia contemporânea. Paradoxalmente, são suas próprias qualidades que o

\* Versão original em francês publicada em *Archives de Philosophie*, 2003, 3 (66), Centres Sèvres, p.663-698. Para a publicação em *Crítica Marxista*, o texto foi dividido em duas partes. Tradução de Maria Loureiro e revisão técnica de Isabel Loureiro.

\*\* Diretor de Estudos na École des Hautes Études en Sciences Sociales / Équipe Fonctions Imaginaires et Sociales des Arts et des Littératures (EHESS-EFISAL).

1 Maurizio Ferraris, que dirige um laboratório de ontologia na Universidade de Turim, acaba de publicar pelas edições Guida de Nápoles uma pequena síntese, *Ontologia* (2003), que dá amplo lugar à filosofia analítica, mas na qual a *Ontologia do ser social* de Lukács sequer é mencionada.

impeliram progressivamente para a sombra: o espírito sóbrio, rigoroso, extremamente controlado de seu procedimento, sua vigilância a respeito de toda forma de embriaguez do pensamento, sua resistência aos preconceitos e aos mitos que impregnavam as correntes filosóficas do século.

Lukács parece ter sido o único a interessar-se por seu pensamento e lhe consagrar um importante capítulo em sua *Ontologia do ser social*. Seu interesse manifesta uma solidariedade profunda com um pensador não conformista. O *ethos* do pensamento de Hartmann era o de uma deontologia radical, de um trabalho crítico de pôr à prova em profundidade os fundamentos e as suposições da reflexão filosófica, trabalho sintetizado na fórmula: “ontologia crítica”.

### Um encontro aparentemente insólito

Lukács encontrou Nicolai Hartmann relativamente tarde. Parece que só tomou conhecimento de suas obras fundamentais de ontologia no início dos anos 1960, depois de ter acabado sua *Estética*. Mas o efeito desse encontro não foi por isso menos importante. Numa entrevista concedida no outono de 1963 ao jornalista alemão Günther Specovius, Lukács fala de Hartmann como do “mais importante pensador da Alemanha do último meio século” (*den bedeutendsten Denker Deutschlands im letzten halben Jahrhundert*) (Specovius, 1963). Esse encontro pode parecer insólito ao se pensar na distância que separa um pensador engajado nos combates políticos e ideológicos do século de um filósofo que se consagrou a um trabalho solitário e a uma carreira exclusivamente acadêmica.

De fato, é Wolfgang Harich, filósofo marxista alemão oriental, ex-aluno de Hartmann em Berlim durante a Segunda Guerra Mundial, que chama a atenção de Lukács para a obra de seu professor, numa longa carta de 5 de setembro de 1952. Em sua resposta, de 16 de setembro de 1952, Lukács confia que conhece “muito pouco” Hartmann (Harich, 1997, p.281-285); lembra, porém, que assistira à sua conferência em Berlim em 1931, no Congresso-Hegel, e que ficara com uma impressão positiva. Lembra também que Hartmann atraía para si as críticas dos neo-hegelianos (provavelmente Georg Lasson, editor dos escritos de Hegel) por causa de sua interpretação – orientada para a objetividade – da dialética hegeliana que contradizia as tendências dominantes do neo-hegelianismo da época.<sup>2</sup> Mas

---

2 Testemunho da recepção crítica da conferência de Hartman no Congresso-Hegel de 1931 no artigo publicado por Karl-August Wittfogel, futuro autor de *Despotismo oriental* na revista *Linkskurve* (3 Jg., Heft 11, Nov. 1931 p. 17 ss.), em que o autor cita a “reprimenda” pronunciada por Georg Lasson. O resumo do Congresso, publicado em *Kant-Studien*, sublinha a importância da contribuição de Hartmann, sem mencionar o desmentido infligido por Lasson (por outro lado presidente do Congresso). O texto da conferência de Hartmann não figura nas *Atas* do Congresso (cf. *Verhandlungen*, 1932). O editor das *Atas*, o filósofo holandês B. Wigersma, exprime no prefácio do volume seu pesar por essa omissão, explicando-o pelo fato de que o texto da conferência fora confiado pelo autor à *Revue de Métaphysique et de Morale*, na qual ela saiu efetivamente em tradução francesa em dezembro de 1931 (Hartmann, 1931). Wigersma acrescenta que nem mesmo conseguiu obter de Hartmann um resumo de sua conferência. Deve-se ver nessas vicissitudes uma repercussão das

a leitura do livro de Hartmann sobre Hegel (obra publicada em 1929, segundo volume do trabalho empreendido em 1923 sobre *A filosofia do idealismo alemão*), leitura feita após a conferência no Congresso-Hegel, foi, escreve Lukács a Harich, muito decepcionante. A monografia sobre Hegel publicada por Hartmann em 1929 é, com efeito, uma exposição sem grande relevo do pensamento hegeliano, e de menor interesse do que o estudo intitulado *Hegel und das Problem der Realdialektik*, publicado em 1935 em *Blätter für Deutsche Philosophie* e retomado posteriormente em *Kleinere Schriften*, vol. II (Berlim, 1957, Walter de Gruyter). Esse estudo retoma no essencial a conferência de 1931. Entretanto, Lukács nunca cita esse texto, que parece não ter lido (nem na época, nem mesmo mais tarde, o que poderia explicar sua visão um tanto quanto inexata das relações entre o pensamento de Hartmann e a dialética hegeliana; voltaremos a este ponto).

Na realidade, Lukács começou a interessar-se pelo pensamento de Hartmann, e especialmente por seus trabalhos de ontologia, no momento em que ele mesmo sentiu a necessidade de dar fundamentos categoriais sólidos ao seu pensamento sobre a sociedade e sobre as diferentes atividades do espírito (arte, ciência, religião), fundamentando sua filosofia marxista em uma teoria geral das categorias do ser. Em sua *Estética* (1963), cita às vezes obras de Hartmann, como *Das Problem des geistigen Seins* (1933) ou o opúsculo *Teleologisches Denken* (1951), além, evidentemente, das inúmeras referências, por vezes polêmicas, à *Estética* (1953). Evidencia-se também que conhecia a *Filosofia da Natureza*, de Hartmann. Foi somente depois do término da *Estética*, e com o começo dos trabalhos preparatórios para a *Ética*, que Lukács se debruçou seriamente sobre os grandes livros de ontologia de Hartmann. As *Versuche zu einer Ethik* (Notas preparatórias à *Ética*), que permitem penetrar no laboratório do pensamento lukácsiano dos anos 1960-1964 (cf. Lukács, 1994), contêm bom número de referências significativas a obras como *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935), *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938), *Der Aufbau der realen Welt* (1940) ou *Philosophie der Natur* (1950).

A leitura desses livros de caráter ontológico foi, para Lukács, uma espécie de revelação. Ele descobria, não sem arrebatamento, um pensador que produzia argumentos críticos de grande pertinência contra a fenomenologia de Husserl e de seus discípulos, contra o neopositivismo e o pragmatismo, e sobretudo contra a analítica existencial e o pensamento do ser de Heidegger. Hartmann tornava-se um aliado de peso em seu próprio combate filosófico. Mas para se apropriar verdadeiramente do pensamento de Hartmann, Lukács precisou operar uma mudança de perspectiva e empreender nada menos do que uma reavaliação da filosofia do século XX. Precisou primeiramente libertar-se ele mesmo de uma representação

---

divergências surgidas no Congresso, às quais faz referência a carta de Lukács a Harich? Na França, o texto de Hartmann foi reproduzido também no volume *Études sur Hegel* (Paris, Armand Colin, 1931), que inclui as contribuições saídas no número sobre Hegel da *Revue de Métaphysique et de Morale* (cf. supra).

maniqueísta demais do desenvolvimento da “filosofia não marxista”, cedendo à evidência de que filósofos completamente alheios ao pensamento de Marx e ao combate proletário podiam ser portadores de avanços importantes na reflexão filosófica.

Pode-se, aliás, perguntar se Lukács, apesar da notável compreensão em relação a ele e do julgamento relativamente equilibrado que faz a seu respeito no capítulo da *Ontologia do ser social*, não permaneceu prisioneiro de certos esquemas de pensamento incapazes de fazer plenamente justiça à obra de Hartmann.

### **Idealismo inteligente ou materialismo inteligente?**

É por exemplo bastante chocante ver que ele tenha escolhido por epígrafe do capítulo sobre Hartmann uma fórmula bem conhecida de Lênin, extraída dos *Cadernos Filosóficos*: “O idealismo inteligente está muito mais próximo do materialismo inteligente do que o materialismo tacanho” (Lukács, 1984, I, p.421). Lukács pensava assim prestar homenagem ao pensamento de Hartmann, indicando a proximidade de alguns de seus pontos de vista sobre o materialismo ontológico do marxismo, mas relegava Hartmann ao idealismo, “inteligente” evidentemente, mas ainda assim idealismo.

Ora, se há no século XX um pensador que, nos campos da ontologia e da gnosiologia, desenvolveu uma crítica implacável do idealismo filosófico, desvelando sem concessões as raízes mesmas de seus erros e perseguindo-o até os últimos redutos, é exatamente Nicolai Hartmann. Já no início dos anos 1920, Paul Natorp exprimia numa carta sua surpresa de ver o jovem filósofo – que ele considerava até então como pertencendo ao círculo da Escola de Marburgo – questionar sua teoria “idealista” do conhecimento como “subjetivista”.<sup>3</sup>

Lukács levou tempo para apreciar a singularidade do percurso de Hartmann entre seus contemporâneos. A experiência traumatizante da vitória do nazismo na

<sup>3</sup> A carta de Natorp a Görland, de 30 de dezembro de 1921, é reproduzida por Holzhey (1986, p. 495). Uma carta enviada por Natorp a Husserl em 29 de janeiro de 1922 se refere no mesmo sentido ao livro publicado pouco antes por Nicolai Hartmann: a obra *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921) (cf. Hartmann, 1958 [1921]) marcaria o afastamento definitivo de Hartmann das posições da Escola de Marburgo (cf. Husserl, 1994, p. 143-144). A virada de Hartmann para uma ontologia realista traduziu-se efetivamente por um nítido distanciamento do neokantismo da Escola de Marburgo (à qual pertencera desde sua chegada à Alemanha, em 1907), e depois da fenomenologia de Husserl, cuja influência sofrera. É admirável observar que Husserl ficou impressionado pelas qualidades do discurso filosófico de Hartmann: em sua resposta a Natorp, datada de 1º de fevereiro de 1922, faz grandes elogios ao livro sobre a “metafísica do conhecimento”, de Hartmann, qualificado de “monumental”, destacando “a pressa violenta” do autor de jogar fora a “filosofia transcendental”, a da Escola de Marburgo, assim como a de Husserl. Este último exprimia seu desejo de ver Hartmann submeter no futuro sua própria posição, ou seja, a da “ontologia crítica, a uma crítica não menos radical” (carta de Husserl in op. cit., p. 148). Suas expectativas não se frustradas: o estudo publicado por Hartmann na *Festschrift* para Natorp (1923), sob o título *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?*, demonstrava a irreversibilidade da virada ontológica de seu pensamento. Husserl mudará de opinião e chegará a qualificar Hartmann de “vigarista” (*Blender*) numa carta a Ingarden alguns anos mais tarde (carta de 9 de abril de 1927, cf. Husserl, 1968, p.39).

Alemanha levava-o, a partir dos anos 1930, a denunciar a progressão espetacular das correntes irracionistas, cuja explosão preparava o terreno para o triunfo da *Weltanschauung* nacional-socialista e, num primeiro momento, a negligenciar as orientações de pensamento que não se inscreviam diretamente no campo desse combate. Isso explica a pouca atenção que concedeu nos anos 1930 e 1940 ao pensamento de Hartmann (ele o reconhece, aliás, *expressis verbis*, na carta de 16 de setembro de 1952 a Harich). Pior ainda, o manuscrito redigido em Moscou em agosto de 1933, pouco depois de ter deixado a toda pressa a Alemanha, e publicado após sua morte sob o título *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* (Budapeste, 1982), contém uma referência a Hartmann pelo menos contestável, senão totalmente errada. Não se trata de recusar a legitimidade do combate de Lukács contra o neo-hegelianismo da época (tanto mais que neo-hegelianos como Glockner ou Haering iam passar com armas e bagagens para o campo do nacional-socialismo), mas é preciso admitir que, no ardor da polêmica, ele se enganava de alvo falando de Hartmann e de Cassirer como de pensadores pertencendo à jovem geração da Escola de Marburgo, que, sob a influência da fenomenologia, teriam evoluído para um “*lebensphilosophisch gefärbten Neuhegelianismus*” (um neo-hegelianismo colorido de “filosofia da vida”) (Lukács, 1982, p.194). É evidente que Lukács estava, em 1933, pouco a par da verdadeira orientação do pensamento de Hartmann, que jamais foi nem para a *Lebensphilosophie*, nem para o neo-hegelianismo, mas, ao contrário, fez o desvio pela fenomenologia para consolidar sua orientação para a ontologia (começada já antes da Primeira Guerra Mundial), a julgar pela correspondência com Heimsöth (que cobre justamente o período 1910-1920). A afirmação de Lukács é tanto mais surpreendente (ele se enganava igualmente sobre Cassirer) quanto, em sua carta a Harich, lembrava não só a impressão favorável retirada da conferência de Hartmann no Congresso-Hegel em 1931 como também os “duros ataques” de que Hartmann fora objeto por parte dos “dirigentes neo-hegelianos” do Congresso.

Na *Destruição da Razão* (1954), o julgamento sobre Hartmann é um pouco mais nuançado; Lukács admite que ele é “o único filósofo moderno a ter uma atitude positiva a respeito da dialética” (Lukács, 1955, p.454). Mas o filósofo marxista se mostra sempre obnubilado por seu combate contra o irracionismo, achando mesmo que Hartmann lhe faz concessões. Utiliza uma afirmação efetivamente contestável de Hartmann em seu livro sobre Hegel: o pensamento dialético não se deixaria “aprender”, ele é um “dom”, como o “gênio do artista”. Lukács critica Hartmann por ter assim puxado Hegel para o lado de Schelling e sua teoria do conhecimento “aristocrática” (alusão à “intuição intelectual”), sem mencionar a afirmação explícita de Hegel sobre o caráter eminentemente transmissível do pensamento dialético (a universalidade do método estando intimamente associada à sua profunda racionalidade) (Lukács, 1955, p.454-455). Mas essa crítica, por mais pertinente que seja sobre um ponto particular (Lukács ia reiterá-la no fim do capítulo sobre Hartmann na *Ontologia do ser social*), não

justifica, em nossa opinião, as palavras severas da *Destruição da Razão* sobre as concessões que Hartmann teria feito às correntes irracionaisistas da época (Lukács emprega a palavra forte “capitulação”, p.455).<sup>4</sup> Trata-se de fato, novamente, de um desconhecimento da orientação dominante do pensamento de Hartmann (Lukács admitiu que conhecia “muito pouco”, na época, o conjunto de seus escritos), que o situava fundamentalmente em oposição às correntes filosóficas incriminadas com justo vigor por Lukács.

A verdadeira aproximação de Lukács ao pensamento de Hartmann data, como indicamos, do período da elaboração de sua *Estética* e, sobretudo, da gênese de sua *Ontologia do ser social*. Alguma dificuldade em situar exatamente a posição de Hartmann em relação ao grande antagonismo filosófico entre materialismo e idealismo se exprime ainda no capítulo da *Ontologia*, onde vimos que, pelo *motto* escolhido, Lukács parecia inclinado a situá-lo do lado do “idealismo inteligente” (*kluger Idealismus*). E o fato de que, em alguns de seus escritos, Hartmann reivindica uma posição “além do idealismo e do realismo” (*jenseits von Idealismus und Realismus*) não melhora as coisas. Lukács acusava-o, *en passant*, de compartilhar o preconceito difundido entre os “professores alemães”, que empregavam o conceito de “realismo” no lugar daquele mais comprometedor de “materialismo”. Lukács tinha razão, sem dúvida, de afirmar que a recusa em escolher entre idealismo e materialismo é uma posição indefensável; mas quando perseguia na “neutralidade” exposta por Hartmann um “idealismo recalçado” (*verdrängter Idealismus*) (Lukács, 1984, I, p.127), era sua própria posição que se tornava discutível. Os argumentos produzidos não são negligenciáveis, mesmo assim, a prudência e a circunspeção se impõem quando se trata de atribuir ao grande crítico do idealismo filosófico que era Hartmann um “idealismo recalçado”. Na verdade, a posição de Hartmann não se deixa facilmente pôr no molde das categorias tradicionais e exige um exame específico adaptado às suas particularidades.

Relembremos que uma das razões do grande interesse de Lukács pelo pensamento de Hartmann era a soberana indiferença do filósofo alemão a respeito da religião, sua hostilidade de princípio às interpretações teístas ou panteístas do ser. A refutação das especulações religiosas sobre a natureza do ser estava intimamente associada em Hartmann às suas críticas contra a ontologia tradicional, a seu ver ainda profundamente impregnada de teleologismo.

4 Pode-se dar conta de a que ponto Lukács se equivocava sobre o sentido verdadeiro das proposições de Hartmann seguindo sua argumentação exposta numa página de *Hegel und das Problem der Realdialektik*, em que fala da superioridade da dialética em relação aos métodos habituais de abordagem do real (indução, dedução, análise etc.). Se lhe acontecia dizer que o gênio de Hegel se exprimia na sua extraordinária capacidade de desposar o real em suas mais finas articulações, mais do que na explicação discursiva de seu método, é porque queria marcar a distância entre a “profunda produtividade espiritual” da dialética praticada pelo mestre e a exposição metodológica que este dela podia dar. Não há aí nenhuma concessão ao irracionalismo: Hartmann manifesta simplesmente sua convicção de que o pensamento *in actu* é superior à teorização do método. (Cf. Hartmann, 1957, p.326-332.)

Lukács compartilhava sem reservas a orientação de Hartmann para um rigoroso pensamento da imanência (*Diesseitigkeit*), fundamentado exclusivamente nos dados da experiência, sem nenhuma concessão ao antropomorfismo ou ao teleologismo. O que Lukács combatia era a posição claramente expressa (pela primeira vez) pelo cardeal Bellarmin, que defendia a coexistência pacífica entre ciência e religião, concedendo à primeira o reino do mundo sensível, mas reservando à segunda as questões metafísicas. A animosidade profunda de Lukács contra o neopositivismo moderno era ditada justamente pela cautela que este último trazia a esse dualismo, pois proibindo por princípio todo questionamento “metafísico”, o neopositivismo escancarava a porta à religião para responder às grandes interrogações ontológicas. Hartmann estava longe de todo “cientismo” ou “positivismo”, mas sua abordagem das questões metafísicas permanecia ancorada exclusivamente nas certezas do mundo fenomenal, sem piscar o olho à transcendência (no sentido idealista ou religioso do termo).<sup>5</sup>

Hartmann censurava na ontologia tradicional seu caráter “dogmático” e “constutivo”, pois ela subordinava o concreto aos grandes princípios unificadores (o Logos, o “*noûs*” aristotélico, Deus ou a Providência), que não eram tirados da experiência, mas resultavam de uma projeção teleológica na imanência do mundo. Perseguindo as origens dos preconceitos teleológicos, Hartmann descobre-as na identificação ilícita da forma dos fenômenos (a *forma substantialis*, segundo a terminologia dos aristotélicos) com sua essência lógica, portanto numa logicização indevida do real, o que minimiza o papel decisivo do substrato (da matéria) na constituição da forma. Chega-se assim a instituir a preeminência das enteléquias (do mundo das essências, dos *eidé*) sobre a matéria, portanto, a uma racionalização e a uma homogeneização finalista do real que se encontram na base de todas as interpretações teleológicas do mundo. (Cf. Hartmann, 1958 [1923], p.285.)

A crítica do logicismo por Hartmann marcou muito Lukács. Defendendo a tese de que a lógica é uma homogeneização do real, que está longe de esgotar seu substrato (ela é a ciência das leis do pensamento, que por sua vez é um espelho do real, mas que não o desposa integralmente), Hartmann não cessou de afirmar a heterogeneidade fundamental do real em relação a toda apreensão cognitiva ou lógica, ou para dizer as coisas mais simplesmente, a irredutibilidade do ser ao saber. A ideia de um *intelectus infinitus* que esteja intimamente associado à representação teológica do mundo era assim contestada na sua raiz mesma, pois ela não é mais do que uma hipertrofia da interpretação logicizante do real.

5 Hartmann também defendeu no terreno da ética um ponto de vista firmemente ancorado num pensamento da imanência, opondo-se a todo apelo à “transcendência” para fundar o reino dos valores (cf. seu volumoso livro sobre a *Ética*). A defesa da autonomia dos valores, contra toda intromissão da religião nas questões de ética, suscitou a pronta reação de Rudolf Otto, autor do célebre *O sagrado*, que, no fim da vida (morreu em 1937), redigiu um texto destinado a defender contra Hartmann a “teonomia” dos valores, mais precisamente, a fundação religiosa dos valores éticos. Hartmann não julgou necessário responder a essa crítica; julgava-a provavelmente tributária demais de um “*a priori* religioso”. O texto de Rudolf Otto foi publicado postumamente (Otto, 1940).

As teses que formam a ossatura da “ontologia crítica” de Hartmann: o primado da *ratio essendi* sobre a *ratio cognoscendi*, do substrato (a matéria) dos fenômenos sobre sua determinação, da *intentio recta* (o olhar dirigido para o objeto) sobre a *intentio obliqua* (o olhar dirigido para a reflexão) etc., têm por fundamento a afirmação da autonomia ontológica do ser-em-si (*das Ansichseiende*).

Pode-se compreender sem dificuldade que Lukács se tenha sentido confortado em suas opções filosóficas pela descoberta dos grandes trabalhos ontológicos de Hartmann. A virada de seu pensamento, depois que ele se deu conta do caráter insustentável de certas teses de *História e consciência de classe* (em particular da tese idealista da identidade sujeito-objeto), encontrava uma confirmação de peso nas tomadas de posição simétricas de Hartmann contra a ontologia idealista de Hegel, e especialmente contra a herança do neokantismo (corrente na qual se inscrevera também o pensamento do jovem Lukács) ou contra o neopositivismo moderno.

É legítimo perguntar se Lukács teria se orientado no fim de seu percurso intelectual para a ontologia enquanto ciência filosófica do ser e de suas categorias, sem a impulsão decisiva dos escritos de Hartmann. Lembramo-nos do espanto de Paul Ricoeur ao saber da orientação de Lukács para a ontologia, por meio da obra de Nicolai Hartmann. Interessado pelo assunto, aceitou publicar na *Revue de Métaphysique et de Morale* um estudo que lhe havíamos confiado sobre Lukács (Tertulian, 1978).<sup>6</sup> A origem desse espanto é bem compreensível, pois não era evi-

6 Paul Ricoeur foi, ao lado de Jean Wahl e de Stanislas Breton, o filósofo francês que mais contribuiu, após a Segunda Guerra Mundial, para fazer conhecer na França a verdadeira fisionomia da filosofia de Hartmann. As páginas que lhe são consagradas no Apêndice redigido por Ricoeur para a terceira edição da *Histoire de la philosophie allemande*, de Émile Bréhier, publicada em 1954, estão entre as mais compreensivas escritas na França sobre o filósofo alemão. Na mesma época, Jean Wahl deu cursos na Sorbonne durante vários anos seguidos sobre as grandes obras de ontologia de Hartmann. Publicados pelo Centre de Documentation Universitaire na série “Les Cours de la Sorbonne”, seus cursos reconstróem atentamente o pensamento ontológico de Hartmann. Stanislas Breton é, dentre os filósofos franceses, aquele que desenvolveu a mais vasta atividade de difusão e de exame analítico do pensamento de Hartmann, do qual tomara conhecimento num campo de prisioneiros na Áustria. Em Breton (1962), que prolonga as reflexões disseminadas em vários escritos anteriores, publicados em *Giornale di Metafisica*, *Revue Thomiste*, *Doctor Communis* etc., torna transparente a arquitetura das construções teóricas hartmannianas, levantando ao mesmo tempo questões sobre os pontos nevrálgicos. Pode-se notar que as interrogações de Stanislas Breton tocam os mesmos aspectos da obra de Hartmann que os que vão suscitar a reação crítica de Lukács: a legitimidade ontológica de um “ser ideal” que duplicaria o ser real, a existência de um “céu axiológico acima de nossas cabeças”, a identificação megárica da possibilidade com a possibilidade realizada etc. Não se trata aqui de esboçar um quadro completo da audiência do pensamento de Hartmann na França – ela foi, é preciso admiti-lo, antes limitada, sobretudo porque a maior parte de suas obras não está traduzida. Fazemos questão de lembrar brevemente dois episódios não despidos de significação. O primeiro refere-se ao eco encontrado pelo texto de Hartmann sobre Hegel (Hartmann, 1931) junto a Georges Bataille e Raymond Queneau. Os dois escritores escreveram um artigo em *La critique sociale*, revista dirigida por Boris Souvarine, inspirando-se amplamente na interpretação hartmanniana da obra de Hegel (Bataille; Queneau, 1932). Segundo um testemunho posterior de Raymond Queneau, o artigo foi redigido em grande parte por Bataille. Ele admite que Bataille e ele eram também influenciados pela “fenomenologia husserlo-heideggeriana”. Pode-se perguntar

dente, à primeira vista, que um pensador que recorria não só a Marx, mas também a Lênin, pudesse empenhar todas as suas forças, no fim da vida, numa ciência filosófica aparentemente tão especulativa e tão desprendida das contingências da luta política quanto a ontologia. Pode-se lembrar, de passagem, que mesmo no campo da pesquisa marxista, houve vozes que recusaram violentamente (a de Wilhelm Raymund Beyer, ex-presidente da Associação Hegel, por exemplo) o que lhes aparecia como um empreendimento condenado ao fracasso: demonstrar que o pensamento de Marx está ancorado numa ciência do ser e de suas categorias.

As convergências entre Lukács e Nicolai Hartmann intrigaram alguns de seus contemporâneos (Ernst Bloch, por exemplo, não escondia sua perplexidade). (Cf. Bloch, 1984, p.314-315).<sup>7</sup> Já tocamos de leve na pergunta: como se efetuou a junção entre dois movimentos de pensamento aparentemente perfeitamente heterogêneos e que, de todo modo, se desenvolveram, pela força das coisas, de maneira completamente independente um do outro? O programa de Hartmann, reabilitar a “metafísica” num século mais inclinado a proclamar seu fim, não parecia cruzar

---

se Hartmann, que indicara que as atividades do espírito eram o solo da dialética hegeliana, teria recusado por princípio a ideia de uma dialética da natureza, contestada pelos dois autores. Esse artigo teve um eco inesperado. No número seguinte, a revista publicava uma carta de Karl Korsch, que censura os dois autores por “superestimar em excesso nosso bravo ideólogo burguês Nicolai Hartmann”, cuja interpretação de Hegel não lhe parece pertinente. Lukács não era da mesma opinião. Marxista independente, Karl Korsch não estava, como se vê, ao abrigo do sectarismo. O segundo episódio refere-se a um artigo particularmente brilhante, mas não menos contestável, consagrado à epistemologia de Hartmann e publicado na revista *Dialectica* (Vuillemin, 1950). Esse artigo teria certamente mergulhado o autor dos *Princípios de uma metafísica do conhecimento* no estupor. O notável epistemólogo francês apresentava o pensamento de Hartmann como um “irracionalismo irredutível” e como uma “dialética negativa”, portanto, como uma filosofia trágica que ele aproximava da filosofia da contingência e do nada de Sartre. Os dois pensamentos seriam “fenomenologias do Fracasso, uma espécie de anti-Hegel, de derrubada de todas as aspirações otimistas que animaram o século XIX” (p.39). Na realidade, tudo separa a ontologia crítica de Hartmann e seu pensamento das aporias do conhecimento da “ontologia existencial”: teremos ocasião de mostrar que o conceito de “irracional” tem em Hartmann uma função eminentemente crítica e gnosiológica que não tem nada em comum com o “mistério ontológico” dos filósofos irracionistas. O ensaio de Vuillemin mantém a importância de um testemunho insólito sobre as vicissitudes de Hartmann na França.

- 7 Cf. Bloch (1984, p.314-315). Ernst Bloch sempre viu em Hartmann seu antípoda. A maneira pela qual Hartmann articulava sua teoria dos níveis do ser (dos “strata”) com seu encadeamento rigoroso contrariava muito Bloch, que via aí somente o prolongamento feito por um epigono da teoria aristotélica das categorias (ou pior, uma reprise das classificações hierárquicas de Boutroux). Bloch, com seu pensamento utópico, e com seus impulsos e seus tremores místicos, só podia se insurgir contra um pensamento de fria lucidez. Hartmann queria estabelecer uma topologia do ser e Lukács se encontrava plenamente nesse projeto. Bloch descobria aí um gosto “reacionário” pela ordem e espantava-se de que seu amigo pudesse buscar uma aliança com um “filisteu liberal”. Wolfgang Harich, grande admirador de Hartmann e que jamais levou a sério o marxismo de Bloch, teve discussões tempestuosas sobre esse assunto com o autor de *O espírito de utopia*. (Ambos dirigiam a *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* até a detenção, em 1956, de Harich e a evicção de Bloch por Walter Ulbricht.) Era sobretudo a concepção hiperobjetiva do tempo de Hartmann que repelia Bloch: desenvolvendo a ideia de uma pluralidade de temporalidades, ele foi de encontro a um pensamento, compartilhado aliás por Lukács, segundo o qual o “tempo vivido” ou o “tempo medido” não pressupõem em nada a preeminência do “tempo real” (*Realzeit*). Sobre esse ponto preciso, cf. Bloch (1970, p.136-137).

necessariamente com um pensamento, o de Marx, que fazia do concreto histórico e social e da desmetafísicização do pensamento os pilares de sua reflexão.

### **A teoria do conhecimento**

Por mais paradoxal que possa parecer, Lukács não só encontrou na “ontologia crítica” de Hartmann o principal estimulante para sua tentativa de reconstruir o pensamento de Marx sobre uma base ontológica, mas também uma poderosa confirmação da exatidão de certas teses de caráter ontológico e gnosiológico defendidas por Lênin em *Materialismo e empiriocriticismo* (1907). Essa afirmação pode chocar aqueles que compartilham o preconceito amplamente difundido, segundo o qual *Materialismo e empiriocriticismo* é o livro de um filósofo reles, escrito por um autor que combatia Mach, Avenarius e seus discípulos russos em nome de uma epistemologia primária (a famosa teoria da consciência-reflexo, repelida por Sartre ou Merleau-Ponty).

Não se trata, bem entendido, de minimizar a distância que separa, no plano da tecnicidade filosófica, a gnosiologia de Hartmann, de grande refinamento conceitual, da maneira mais rude e mais sumária pela qual Lênin expunha, no ardor da polêmica contra os empiriocriticistas, suas teses sobre o materialismo filosófico. Entretanto, salta à vista que existem convergências incontestáveis entre os dois enfoques gnosiológicos. Wolfgang Harich foi talvez um dos primeiros a ficar impressionado por essas coincidências, quando, jovem aluno de Hartmann, tomou conhecimento, no fim da guerra, da obra de Lênin.

A fim de justificar essa aproximação inesperada, é preciso lembrar-se das teses incansavelmente defendidas por Hartmann, desde seu primeiro grande livro sobre a teoria do conhecimento, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921, trad. francesa *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, 1945), até a conferência dada um ano antes de sua morte, em 1949, perante a Kant-Gesellschaft de Munique, intitulada *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie* e publicada em *Kleinere Schriften I*.

Hartmann sempre insistiu no caráter “transcendente” do ato de conhecimento, mais precisamente no fato de que o processo cognitivo visa por definição a uma realidade que lhe é não só absolutamente exterior, mas que manifesta uma indiferença absoluta, na sua soberana autonomia ontológica, a respeito da abordagem cognitiva. Ele volta incessantemente à distância que separa o ser-em-si das representações da consciência, estas não podendo aspirar senão a chegar perto dele por aproximações sucessivas, sem jamais conseguir esgotá-lo na infinidade de suas determinações. As distinções sutis operadas por Hartmann entre “o objeto” recortado pela abordagem cognitiva no tecido do real e o caráter “trans-objetivo” do ser em sua autarquia ontológica, entre as zonas abertas à “inteligibilidade” e o que permanece, provisória ou mesmo definitivamente, “trans-inteligível”, não fazem senão ilustrar sua tese fundamental sobre a irredutibilidade do ser ao saber. É preciso reter ao mesmo tempo que “o irracional” do qual ele fala, conceito des-

tinado a significar a incomensurabilidade do ser em relação à racionalidade cognitiva, tem um caráter eminentemente gnosiológico. Segundo a menção expressa de Hartmann, o ser não opõe nenhuma resistência de princípio à sua abordagem racional (não é então uma questão de irracionalidade ontológica), mas trata-se somente de fazer valer a tensão sempre renovada entre a finitude inerente a nossos instrumentos de conhecimento e o caráter inesgotável do ser-em-si.

Curiosamente, Lukács nunca fez referência ao grande tratado de gnosiologia de Hartmann (Wolfgang Harich foi o primeiro a notá-lo num livro consagrado ao seu ex-professor).<sup>8</sup> Também nunca citou os três volumes dos *Kleinere Schriften*. Entretanto, o estudo atento das obras de caráter ontológico de Hartmann, contendo inúmeras reflexões de ordem epistemológica, bastou-lhe para se familiarizar também com a orientação fundamental de sua gnosiologia. Lukács pôde descobrir assim o amplo consenso entre o pensamento de Hartmann e os princípios fundadores de uma gnosiologia materialista. A salvaguarda da autonomia do ser em relação à sua representação, a recusa de identificar a representação ou o conceito da coisa com a coisa mesma, o caráter assintótico da abordagem cognitiva por meio de ensaios, aproximações e pinceladas sucessivas são *leitmotiv* do pensamento de Hartmann. Essa constatação nos dá o direito de levantar uma questão inconveniente: como Lênin defende seu materialismo, senão afirmando incessantemente ao longo de seu livro a transcendência do real em relação à sua representação (daí sua proposta de distinguir um conceito *filosófico* da matéria, que significaria precisamente a autonomia ontológica do real, dos conceitos científicos da matéria, submetidos inevitavelmente à variação histórica), o caráter segundo do reflexo da coisa em relação à primazia da coisa em si mesma, o caráter absoluto do conteúdo objetivo da representação, distinto do caráter relativo de seus contornos e de sua forma? Será que é tão difícil perceber as semelhanças entre as duas gnosiologias de Hartmann e Lênin, embora, como dissemos, a elaboração da primeira seja mais fina e mais complexa?

Lukács foi alvo da indignação dos marxistas dogmáticos, do gênero de Wilhelm Raymund Beyer, por ter tentado mostrar que a ontologia enquanto ciência do “ser enquanto ser”, e não a epistemologia ou a lógica, oferece o verdadeiro fundamento de um pensamento materialista da natureza e da sociedade. (Cf. Beyer, 1970, p.195 et seq. Beyer, 1976.) Nicolai Hartmann forneceu-lhe um apoio importante por sua tese sobre a primazia do ser-em-si (*das Ansichseiende*), assim

---

8 Redigimos esse estudo antes de tomar conhecimento da obra de Wolfgang Harich, publicada a título póstumo pelos cuidados de Martin Morgenstern (Harich, 2000). Em compensação, pudemos consultar outro manuscrito de Harich (SD), no qual se acha formulada a observação acima mencionada. As convergências entre nossos pontos de vista referentes às relações entre Hartmann e Lukács foram notadas com satisfação por Harich numa carta que nos mandou para Paris no fim dos anos 80. Ele tomara conhecimento de vários de nossos estudos consagrados à obra de Lukács, em particular de Tertulian (1985), no qual um lugar importante é concedido às relações entre a ontologia de Hartmann e a de Lukács.

como por suas teses mais específicas sobre as categorias como *princípios do ser* (*Seinsprinzipien*) e não como entidades lógicas (*logische Wesenheiten*), ou sobre o condicionamento necessário das categorias por seu substrato (por sua matéria). Por outro lado, é preciso lembrar que certos críticos de Lukács, de Morris Watnick a Leszek Kolakowski, sem esquecer (sobre esse ponto preciso) Merleau-Ponty, questionaram vivamente a aceitação da gnosiologia de Lênin tal como é exposta em *Materialismo e empiriocriticismo*, denunciando-a como uma capitulação diante das exigências da ortodoxia comunista. Ora, à luz das considerações expostas acima, evidencia-se que as coisas se apresentam diferentemente: a virada ontológica do pensamento de Lukács remonta na realidade a seu contato com os *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, descobertos em Moscou, graças a Riazanov, no início dos anos 1930. Sua adesão à teoria do conhecimento exposta por Lênin não lhe apareceu como se situando em ruptura com sua descoberta dos *Manuscritos* de Marx, muito pelo contrário. Seu encontro, tardio, com o pensamento de Hartmann só pôde confortá-lo no acerto de sua evolução filosófica.

Lukács indicou várias vezes por que os *Manuscritos* de 1844 foram para ele uma revelação que lhe permitiu libertar-se de seus preconceitos hegelianos. Descobre em Marx a afirmação da prioridade ontológica da *objetualidade* (*die Gegenständlichkeit*) em relação à atividade da subjetividade. A afirmação dessa prioridade põe em causa a tese de Hegel que identificava a objetualidade com a exteriorização da subjetividade (mais precisamente da consciência-de-si, do *Selbstbewusstsein*). “Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen.”<sup>9</sup> (Um ser não objetivo é um *não ser*.) Essa fórmula lapidar de Marx, cujas conotações feuerbachianas parecem evidentes, impressionou Lukács desde sua primeira leitura dos *Manuscritos*, de 1844; ela teria tido sobre ele um efeito libertador, fazendo cair as viseiras herdadas de seu antigo idealismo filosófico. Objetualidade (*Gegenständlichkeit*) e objetivação (*Vergegenständlichung*) são, por outro lado, duas coisas distintas. Lukács se dá conta de que cometeu um erro considerável identificando a objetualidade com a objetivação das coisas por um sujeito. Além disso, “objetivação” está longe de ser sinônimo de “alienação” ou de “reificação”, pois inúmeras atividades objetivantes não têm um caráter alienante. A objetualidade tem uma existência independente de todo ato objetivante.

### **A aproximação Feuerbach – Hartmann**

Não é um acaso se Lukács faz, na introdução a seu capítulo sobre Hartmann, uma aproximação bastante surpreendente, mas não menos esclarecedora, entre o papel de Feuerbach no pensamento do século XIX e o de Hartmann na filosofia do século XX. O materialismo do primeiro encontraria seu equivalente no “ontologismo” do segundo. A firmeza sem falha com a qual Hartmann defendeu seu

---

<sup>9</sup> Sublinhado pelo autor.

projeto ontológico contra as orientações dominantes no pensamento de seu tempo lembraria a intensidade com a qual Feuerbach afirmou seu materialismo rigoroso contra a exacerbação do idealismo e do subjetivismo no hegelianismo de sua época.

A comparação entre Hartmann e Feuerbach é evidentemente destinada a sublinhar principalmente certa semelhança em seu posicionamento filosófico, sem ocultar tudo o que os diferencia, tanto no plano da biografia quanto no da envergadura do pensamento. Mas Lukács fica impressionado pela energia com a qual os dois pensadores sustentaram contra ventos e marés a autonomia ontológica do ser-em-si (ele fala de seu “*bestechenden Scharfsinn und Gefühl für das Wirkliche*” [fascinante perspicácia e sensibilidade para o real]), edificando cada um uma obra a contracorrente. A solidão de seu caminho filosófico, a coragem com que desafiam os preconceitos dominantes, não permitem todavia a Lukács ignorar os limites de seus pensamentos. Os dois filósofos se teriam detido a meio caminho, pois no pensamento sobre a história e a sociedade não teriam conseguido alçar sua reflexão ontológica ao nível desejado. Tanto ele não poupa elogios à imponente *Filosofia da Natureza* ou ao opúsculo consagrado ao *Pensamento Teleológico* (*Teleologisches Denken*), obras em que o procedimento ontológico de Hartmann pôde fazer valer sua fecundidade, quanto se mostra severo para com o livro em que o filósofo leva em conta a vida do espírito e suas objetivações históricas, *Das Problem des geistigen Seins* (1933). O caráter muito convencional do olhar de Hartmann sobre a sociedade e a história, e pior, sua cegueira diante de suas equações mais complicadas,<sup>10</sup> não deixam de lembrar a Lukács os limites e os bloqueios de Feuerbach em sua abordagem das questões de história social ou de ética (limites indicados com vigor por pensadores que não escondiam por outro lado, sua dívida para com ele: Marx e Engels). A mistura *sui generis* de força ou mesmo de grandeza (quando eles procuram respostas para a questão ontológica fundamental) e de reflexão acanhada, senão de cegueira (quando abordam a ontologia do ser social), traduziria, tanto num quanto noutro, certa carência característica da *intelligentzia* alemã perante as questões candentes da sociedade e da política.

### Convergências entre Lukács e Hartmann

Essas reservas (às quais vamos voltar) não diminuem em nada, ter-se-á compreendido, a admiração de Lukács por esse procedimento ontológico fundamental. Se propusemos a hipótese de que é ao contato com “a ontologia crítica” de Hartmann que ele deve sua decisão de assentar sobre o terreno da ontologia e de suas categorias seu próprio pensamento (mesmo que a “virada ontológica” de sua reflexão seja muito anterior),<sup>11</sup> é porque em seus escritos dos anos 1940 ou 1950

10 Contemporâneo de grandes crises históricas, desde a Primeira Guerra Mundial até o desmoronamento do nazismo, ele faz, entretanto, em seus escritos muito poucas considerações notáveis sobre esses acontecimentos capitais.

11 Cf. sobre esse assunto o esclarecedor estudo de Oldrini (1997).

o conceito de “ontologia” era utilizado com uma conotação pejorativa. Basta ler, por exemplo, o capítulo final de *Existencialismo ou Marxismo?* (original alemão pela Aufbau-Verlag em 1951, três anos depois da tradução francesa publicada por Nagel) para constatar que, na época, a orientação para “a ciência da ontologia” era atribuída por Lukács exclusivamente ao movimento de pensamento iniciado por Husserl e Heidegger. E ele incriminava frequentemente essa orientação como uma forma de “pseudo-objetividade”, pois lhe parecia evidente que a fenomenologia, pretendendo apreender as essências em sua objetividade, não deixava o terreno da intencionalidade da consciência (Lukács, 1951, p.133-134). É portanto graças aos escritos de Hartmann que Lukács “se reconciliou” com a “ciência da ontologia”, e é mesmo picante constatar que seu interesse pela “nova ontologia” do filósofo alemão estava também ligado à crítica radical por esta da “ontologia fenomenológica” de Husserl e de Heidegger.

A “ontologia crítica” de Hartmann, ao afirmar com força a prioridade ontológica da realidade em sua consistência objetiva, sua densidade e mesmo sua dureza (*die Härte*, expressão que volta muitas vezes sob sua pena) em relação a toda atividade reflexiva, revela-se um instrumento temível na luta contra o behaviorismo, o pragmatismo ou o ficcionalismo (correntes que têm em comum um certo “relativismo epistemológico”), sem falar do neopositivismo ou da “filosofia analítica”, que reduzem o real ao que é logicamente exprimível ou quantificável. A ontologia deve constantemente levar em conta as aquisições da ciência (*a philosophia prima* é, na realidade, segundo Hartmann, *philosophia ultima*), mas ela deve recusar ser uma simples *ancilla scientiae*, como era na Idade Média a *ancilla theologiae*. A ciência, assim como a atividade cognitiva em geral, não é mais do que uma modalidade de abordagem do real (evidentemente essencial), mas Hartmann quer conceder um lugar importante também ao que ele chama “os atos emocionais de caráter transcendente” (*die emotional-transzendenten Akte*), que representam uma abordagem do real bem distinta de uma abordagem puramente cognitiva. (Cf. Hartmann, 1965, III, 2ª seção). Se Lukács se interessou tão vivamente pela ontologia a partir do início dos anos 1960, foi entre outras coisas porque via com maus olhos a ascensão do neopositivismo e da filosofia analítica à cena da filosofia contemporânea. A ressurreição da ontologia aparecia-lhe como uma reação salutar diante do expansionismo dessas correntes; tratava-se de mostrar que o real não se deixa reduzir ao que é mensurável e quantificável em termos científicos. A formidável eclosão da manipulação do real (inclusive a dos indivíduos), até dissolvê-lo em equações, com consequências temíveis para a psique humana (é o triunfo da “razão funcionalista”, denunciado também por Habermas), pedia uma reação destinada a fazer valer a riqueza qualitativa do real na multiplicidade de suas categorias. A ontologia aparecia, assim, como o símbolo da resistência à dominação da “razão instrumental”, à hegemonia do “cientificismo” e da reificação.

Lukács não ignorava que a ontologia existencial de Heidegger em *Ser e Tempo* se alimentara igualmente de um movimento de rebelião contra o domínio

da reificação e contra a instrumentalização técnica da existência humana. Se ele aprecia tanto as análises consagradas por Hartmann aos “atos emocionais de caráter transcendente”, é porque, avançando no terreno de predileção da filosofia existencial (lembramos o papel decisivo atribuído por Heidegger às *Stimmungen*, as “disposições afetivas”), ele propõe uma análise da afetividade e da multiplicidade dos atos emocionais extremamente sóbria e lúcida, fundamentada na concrecência da afetividade com uma realidade que tem sua própria consistência objetiva e sua própria densidade. Lukács encontra-se completamente no método de Hartmann, pois ele mesmo aspirava a desenvolver uma ontologia da afetividade sobre uma base eminentemente realista, ao contrário das construções especulativas, com forte conotação ideológica, de um Scheler ou de um Heidegger.

Pode-se lembrar, a título de exemplo, a profunda desconfiança expressa por Lukács a respeito dos estados afetivos, como o medo e a esperança (*Furcht und Hoffnung*). Uma subjetividade fixada nos estados afetivos de medo ou de esperança lhe aparecia relegada a um excesso de indeterminação, alheia à abordagem lúcida do real e mais inclinada para as ilusões ou as fantasias. Lukács apoiava-se na grande tradição da ética, que vai de Epicuro a Espinosa, aquela que questionava as “afecções más” (segundo a fórmula de Espinosa), pois elas não são guiadas pela luz da razão. Espinosa visava explicitamente ao medo e à esperança num teorema famoso de sua *Ética*: “As afecções de esperança e de medo não podem por si mesmas ser boas” (Proposição XLVII, Quarta Parte). E o autor da *Ética* explicava no escólio que segue:

Portanto, quanto mais nos esforçamos por viver sob a direção da Razão, tanto mais nos esforçamos por depender menos da esperança, por nos libertarmos do medo, por comandarmos, quanto pudermos, a fortuna e por dirigirmos as nossas ações segundo o ditame certo da Razão (Espinosa, 1965, p.265).

O fato de Goethe ter retomado a crítica de Espinosa contra essas “afecções más”, caracterizando, por exemplo, o filisteu como aquele que vive perpetuamente sob o signo “do medo e da esperança” (*Was ist ein Philister/Ein hohler Darm/ Mit Furcht und Hoffnung ausgefüllt/Dass Gott erbarm*), conforta Lukács em sua posição crítica. (Cf. Lukács, 1963, I, p.177-178.)

Encontra-se uma posição semelhante em Hartmann, que desconfia igualmente do impasse a que leva o excesso de subjetivismo. Quando analisa em *Zur Grundlegung der Ontologie* os estados afetivos do medo e da esperança, ele adverte contra os efeitos perversos de uma afetividade privada de referências no real, gerando uma atividade fantasiosa que funciona no vazio (Hartmann, 1965, p.180-181). Sua crítica torna-se ainda mais cortante quando se trata de transformar a angústia em principal revelador de nossa situação no mundo. Como se pode fazer de uma disposição afetiva caracterizada justamente por uma crispação na indeterminação, pelos tormentos de

uma imaginação sem qualquer vínculo com o real, o fundamento mesmo da liberdade humana? Hartmann ataca vigorosamente Heidegger nesse ponto, acusando-o de ter feito da angústia o fundamento da existência autêntica (Hartmann, 1965, p.182).

Lukács se regozija pela recusa de Hartmann de caucionar uma ontologia do sujeito baseada em existenciais eminentemente negativos: nada justifica aos olhos dos dois filósofos os privilégios de que Heidegger investe o cuidado ou a angústia, sem falar do *ser-para-a-morte*. As divergências com Heidegger têm uma origem profunda. Lukács, tanto quanto Hartmann, aspira a construir uma ética da liberdade e da autenticidade fundamentada em uma antropologia realista, na qual a subjetividade aparece inscrita na multiplicidade de seus condicionamentos. A tradição epicurista e espinosana está muito presente em Lukács, por exemplo, quando ele afirma que um verdadeiro pensamento da liberdade e da integralidade do homem está intimamente associado ao triunfo de um olhar “desantropomorfizante” sobre o mundo. A ausência de preconceitos religiosos e de concessões às fantasias teleológicas é um traço comum a Lukács e a Hartmann. Quando este último se levanta contra aqueles que cultivam a complacência a respeito de certas situações-limite, hipertrofiando, por exemplo, a angústia diante da morte, ele evoca a atitude sóbria e lúcida dos filósofos que enfrentaram o mesmo problema com um olhar sem ilusões, sem piscadas de olho à transcendência (Hartmann, 1965, p.181-183).<sup>12</sup>

A “ontologia crítica” de Hartmann é um fenômeno singular na filosofia alemã entre as duas guerras. O pensamento do ser em Hartmann não se afirma somente em oposição explícita à “metafísica do Dasein” e à filosofia do ser de Heidegger, mas contém também críticas solidamente fundadas contra o método fenomenológico enquanto tal, sem esquecer as flechas lançadas contra certos aspectos do pensamento de Max Scheler (por exemplo, contra seu “realismo voluntativo” – *voluntativen Realismus* –, que lhe aparece antropomorfizante demais, tendendo a encarar o real exclusivamente sob o signo da experiência vivida da resistência, do *Widerstandserlebnis*) (Hartmann, 1965, p.169-170).

O consenso profundo entre Lukács e Hartmann estabelece-se justamente a partir da ideia de que uma ontologia do sujeito (no caso de Lukács, uma “ontologia do ser social”) só pode ser desenvolvida a partir de uma teoria geral do ser e de suas estruturas categoriais. Lukács encontrou Hartmann, dissemos, no momento em que se dedicou a seu projeto de base: fundamentar sua reflexão, mediante sua *Estética* e sua *Ontologia do ser social*, em uma teoria das categorias do ser, e demonstrando na mesma ocasião a vocação universal do pensamento de Marx. Trata-se de fazer valer a ontologia subjacente a esse pensamento, mostrando que ela oferece a chave de uma abordagem categorial rigorosa da multiplicidade das atividades humanas, inclusive de suas formas mais sutis. A confiança naquilo que chamamos de “abordagem categorial” é efetivamente um traço comum a Lukács e a Hartmann.

<sup>12</sup> Hartmann não o nomeia explicitamente, mas seguramente pensa de novo em Epicuro.

Lukács acariciava mesmo o sonho de ter à sua volta uma equipe de pesquisadores que teriam consagrado seus esforços a estudar sistematicamente categorias importantes; numa carta a seu editor Frank Benseler, lamentava dever prosseguir sozinho seu longo estudo de uma única categoria (por exemplo, a de “particularidade”, *die Besonderheit*); um trabalho coletivo teria permitido ir muito mais depressa!

### Heidegger, Scheler e Husserl

A recusa do pensamento de Heidegger aparece, nessa perspectiva, como particularmente surpreendente. Uma das principais censuras que Hartmann lhe faz em sua *Ontologia* é a de ter subordinado o pensamento do Ser a uma metafísica existencial do Dasein, deslocando assim o centro de gravidade da reflexão ontológica de uma abordagem sem preconceitos do ser e de suas categorias para a esfera necessariamente derivada da realidade humana e de seus tormentos existenciais (Hartmann, 1965, p.40-41).

As objeções de Hartmann põem em causa os fundamentos mesmos do procedimento heideggeriano. O filósofo do Ser se vê acusado de ter falhado na apreensão correta da questão do ser. Hartmann interpela Heidegger energicamente sobre a legitimidade de sua questão primordial: com que direito faz ele da questão do “sentido do ser” (*der Sinn des Seins*) o tema fundamental da reflexão ontológica? Não é evidente que antes de se interrogar sobre “o sentido do ser” é preciso elucidar a questão do ser enquanto tal? Não se trata de um desvio do questionamento ontológico, deslocando uma questão primordial para questões necessariamente derivadas? O Ser em si mesmo, nota Hartmann, é indiferente à questão do “sentido”, surgindo esta somente no momento em que um sujeito (mesmo um “sujeito lógico”) emerge e faz essa pergunta.

A suspeita de que Hartmann e, *mutadis mutandis*, Lukács cedem demais em seu procedimento ontológico a um certo “objetivismo” – pois ambos censuram Heidegger por ter ocultado a realidade fundamental do ser-em-si (*das Ansich-seiende*) – se dissipa se levarmos em conta o fato de que ambos, e Lukács mais do que Hartmann, desenvolvem sua reflexão sobre o ser e seus diferentes níveis tendo em mente, como finalidade última, uma teoria da especificidade do homem. O problema da liberdade, e mais geralmente as questões de ética, ocupam perpetuamente o horizonte dos dois pensadores. A força com que sublinham a heteronomia intrínseca da condição humana é somente a preliminar necessária a um verdadeiro pensamento da liberdade.

Existe uma carta interessante de Hartmann a Heinz Heimsoeth de 27 de fevereiro de 1935 (ano em que publica *Zur Grundlegung der Ontologie*). O filósofo reconstrói aí para o amigo o momento da “virada ontológica” de seu pensamento.<sup>13</sup>

13 A carta ainda é inédita. Foi mostrada, com outros documentos, por Frida Hartmann, viúva do filósofo, a Wolfgang Harich. Pudemos tomar conhecimento dela ao prosseguirmos as pesquisas sobre as relações de Harich com o pensamento de Hartmann.

O projeto de elaborar uma ontologia remonta há mais de trinta anos, escreve Hartmann, mas foi incessantemente adiado, mesmo que quase a cada ano ele refizesse um esboço disso. A virada decisiva, mais precisamente a passagem verdadeira da *intentio obliqua* à *intentio recta*, teria sido sua confrontação com a “metafísica do homem”, de Max Scheler, no momento em que elaborava sua *Ética* (1ª edição em 1926). Hartmann faz provavelmente alusão à crítica do “personalismo” de Scheler, e da “metafísica personalista” em geral, desenvolvida nessa obra. Ele faz questão de precisar que se refere aos trabalhos de Scheler publicados até então (1926), e não a seu último livro, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [A posição do homem no cosmos], publicado após a morte do autor, em 1928. Para Hartmann, é a necessidade de fazer justiça, no plano ontológico, ao fenômeno da *liberdade* – ausente segundo ele em Scheler – que teria sido o catalisador de sua virada ontológica. Essa afirmação é bastante espantosa. Pode-se efetivamente perguntar por que a necessidade de fundamentar o trabalho da subjetividade em suas formas mais evoluídas (a autoafirmação pelos atos de liberdade) impelira Hartmann a voltar-se para um pensamento do ser-em-si, cujos atributos constitutivos são a transsubjetividade e mesmo a transinteligibilidade? Responder a essa pergunta pediria esclarecimentos sobre a maneira pela qual Hartmann desenvolve sua teoria da liberdade, baseando-a na relação entre a teleologia dos atos humanos e as redes causais objetivas contra o determinismo e o indeterminismo. Essa crítica de Scheler deve reter-nos um instante. Em sua *Ética*, Hartmann contesta a tese de Scheler sobre o caráter “inobjetivável” dos atos da pessoa, ou a afirmação de que a pessoa não se deixaria apreender nem enquanto *objeto*, nem enquanto *sujeito*. Na carta a Heimsoeth ele questiona a “metafísica dos valores” de Scheler (não sua “parte fenomenológica”, à qual devia muito), pois ao afirmar os valores como dados imanentes à pessoa, o autor do *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* ocultaria de maneira inaceitável o papel constitutivo da subjetividade na afirmação dos valores. A defesa da “objetualidade” da pessoa (a necessidade de apreendê-la em seu múltiplo enraizamento no real) é para Hartmann o trampolim necessário para a compreensão da pessoa igualmente enquanto “sujeito”.

Essas críticas da fenomenologia de Husserl, do personalismo metafísico de Scheler ou da metafísica do Dasein e do pensamento do ser de Heidegger foram mais ou menos relegadas ao esquecimento, pois são justamente esses pensadores que ocuparam por muito tempo a cena da filosofia contemporânea. Lukács foi quase o único a fazer valer, em sua *Ontologia do ser social*, mas também em outros lugares, a pertinência dessas críticas, testemunhando por aí sua profunda solidariedade com o combate à “contracorrente” do filósofo alemão (é preciso acrescentar o eco que encontraram em Lukács as críticas de Hartmann contra o “relativismo epistemológico” e contra a exploração neopositivista dos resultados da ciência moderna, nas quais ele achou um sólido apoio para seu próprio combate contra o neopositivismo contemporâneo). (Lukács, 1963, II, p.819.)

As perguntas feitas por Hartmann aos fenomenólogos tocam nos próprios fundamentos do método deles. Ele lembra, por exemplo, a importância da distinção entre “objeto intencional” e “objeto real”, sublinhando a não coincidência dos dois, sempre em nome da distância que separa a representação do real e o próprio real. Nesse mesmo espírito ele mostra os limites de um método que se restringe por princípio à “fenomenalidade” das coisas e à sua apreensão por meio dos “atos” da consciência, esquecendo que o ser em sua autarquia ontológica exige para ser apreendido a transposição da superfície fenomênica e o mergulho do olhar nas profundezas transfenômicas. A famosa “intuição da essência”, assim como a prática da “redução”, também não encontram desculpa aos olhos de Hartmann. O autor da “ontologia crítica” não confia nas “evidências” da consciência pura, exigindo por princípio a confrontação das “essências” obtidas graças à “redução fenomenológica”, com as essências desveladas mediante o exame crítico do real. A suspensão dos resultados da ciência não lhe parece o método certo (mesmo que reconheça que as aquisições da ciência também devem ser submetidas à prova do controle crítico), pois fica-se privado assim, sob pretexto de reconquistar uma visão “pura” das coisas (o famoso olhar “sem preconceitos” reivindicado pelos fenomenólogos), de um instrumento essencial na abordagem do real e de suas determinações transsubjetivas.<sup>14</sup> Numa carta endereçada em 1945, logo após a guerra, ao seu tradutor francês, Raymond Vancourt, Hartmann reiterava as críticas feitas a Husserl a respeito dos resultados das ciências positivas: a “caça às essencialidades” lhe aparecia, nessas condições, como uma volta ao antigo “realismo dos universais” (cf. Hartmann, 1945, Tomo I, p.12), ao passo que ele concedia a prioridade ontológica ao real em seu devir e em sua múltipla individuação (as essências, estando inscritas na imanência do real, estritamente condicionadas por seu substrato, o *Sosein* – o ser-assim – pelo *Dasein* – o ser-aí das coisas).

Lukács vai partilhar sem reservas as observações críticas de Hartmann a propósito do cripto-idealismo da “ontologia fenomenológica”. Por ocasião de troca de cartas, em 1962, com Ernest Ansermet, o célebre maestro e musicólogo suíço, a respeito do livro *Les fondements de la musique dans la conscience humaine* [Os fundamentos da música na consciência humana], que este acabava de publicar, Lukács se referia por duas vezes a Hartmann e à sua crítica da fenomenologia, visando apoiar suas próprias objeções ao método de Husserl e dos seus continuadores. As cartas de Lukács de 16 de setembro e de 3 de novembro de 1962 alertam Ansermet contra os erros do método que serviu de fundamento filosófico a seu livro (o artigo sobre Ansermet publicado por Lukács no *Journal de Genève*, alguns meses mais tarde, retoma as mesmas objeções), e insistem no caráter contestável das “intuições da essência” obtidas pela “colocação entre parênteses” do mundo real, e no perigo da ocultação das *mediações* concretas na apreensão estritamente fenomenológica do real.

14 Cf. o parágrafo *Wissenschaftskritik und Phänomenologie* (Lukács, 1984, p.214-216).

As críticas de Hartmann contra Heidegger, tocando dessa vez num pensamento que, em *Ser e Tempo*, fundamentava a caminhada rumo a uma “ontologia fundamental”, eram ainda mais severas. Já expusemos algumas de suas objeções de princípio. Embora apreciando a acuidade de certas análises de Heidegger em seu primeiro grande livro,<sup>15</sup> Hartmann tinha finalmente muito pouca estima pelo pensamento heideggeriano do ser. Se Lukács não via em Heidegger senão um “geistreiches Anreger”, que ele recusava colocar na continuidade da grande tradição especulativa da filosofia do passado (Lukács, 1984, Band I, p.421), Hartmann caracterizava-o, por sua vez, como sendo antes “um profeta, um apóstolo, um ‘Paraclete’, um ‘homo religiosus’... apegado demais a Kierkegaard para poder reencontrar a grande linhagem filosófica que vai de Platão a Kant, passando por Descartes”.<sup>16</sup>

Heidegger não lhe fica a dever; talvez tenha sido mesmo ele o primeiro a testemunhar sua hostilidade ao filósofo que era, como pensador, seu oposto. Encontram-se em seus cursos dos anos 1920 referências negativas às posições de Hartmann, tanto ao seu “realismo gnosiológico” (*erkenntnistheoretischen Realismus*) (Heidegger, 1989 [1927], p.87), quanto à sua tese sobre a filosofia que teria como vocação essencial formular “problemas” (cuja solução poderia revelar-se aporética). (Cf. Heidegger, 1989 [1928/1929], p.386.) A presunção de Heidegger ia longe: numa carta a Karl Jaspers de 20 de dezembro de 1931, ele utiliza uma expressão particularmente desdenhosa para designar aquele que obtivera a cátedra de filosofia Ernst Troeltsch na Universidade de Berlim (cátedra cobiçada por um momento pelo próprio Heidegger, que, informado das reservas contra seu nome, decidira retirar sua candidatura para evitar uma recusa) (Heidegger; Jaspers, 1990, p.144).

Ignorava-se até uma data recente a reação de Heidegger às críticas severas de Hartmann em *Zur Grundlegung der Ontologie*. De agora em diante, tem-se a resposta com a publicação, em 1991, do curso dado por Heidegger no primeiro semestre de 1941. De maneira bastante inusitada, Heidegger cita *in extenso*, ao longo de duas páginas completas, as considerações críticas de Hartmann a seu respeito. Sua resposta quer ser breve e áspera, mas adivinha-se sobretudo sua irritação. As críticas de Hartmann são postas na conta de seu espírito por excelência “professoral” (com todas as conotações pejorativas que a expressão implica: *Philosophie-Gelehrsamkeit*), ancorado nos preconceitos da metafísica tradicional. Heidegger vê aí nem mais nem menos do que um “espectro” do passado. Contestado nos fundamentos mesmos de seu pensamento, ele evita entrar numa discussão de fundo. Prefere formular anátemas (afetando a surpresa de ver aquele

15 Em particular a descrição fenomenológica da utilidade, da *Zuhandenheit*, do ser-à-mão, ou das características existenciais do *Ser*, do *das Man*, que ele expõe em seus livros *Zur Grundlegung der Ontologie* e *Das Problem des geistigen Seins*.

16 Hartmann em suas cartas de 1945 a Raymond Vancourt, citadas em Hartmann, 1945, p.28-29.

que passa por um dos grandes filósofos do mundo falar como “ein verhemmter Schullehrer”, *mestre-escola limitado*) a responder às questões de seu contraditor. No fim de 1945, recebendo Maurice de Gandillac, Heidegger se mostrava “muito irritado” com as críticas formuladas por Hartmann contra ele, mas sempre sem evocar o fundo do problema.

As convergências de Lukács e Hartmann a propósito de Heidegger têm como raiz comum a concepção muito diferente que ambos fazem do que deve ser um verdadeiro pensamento do Ser. As análises de Lukács (na *Destruição da Razão*, no estudo publicado em 1949, *Heidegger redivivus*, ou nas páginas sobre “o existencialismo” da *Ontologia do ser social*) são mais profundas e mais desenvolvidas do que as considerações de Hartmann. Existe, porém, uma nítida convergência de fundo entre ambos, e isso apesar das diferenças decorrentes da orientação muito mais marcada de Lukács. Tomemos um exemplo: a atitude deles referente à “analítica do Dasein” em *Ser e Tempo* (mas também em outros escritos da mesma época). Lukács focaliza frequentemente seu exame crítico sobre uma das mais famosas teses heideggerianas: a definição do homem como “... ser-jogado no mundo” (*Geworfenheit*). A antropologia existencial de Heidegger concede efetivamente um lugar de honra à ideia de que o homem é primordialmente um ser “abandonado” no mundo (Heidegger fala de sua *Preisgegebenheit*),<sup>17</sup> entregue em sua contingência estrutural aos poderes do mundo (tanto exteriores quanto escondidos nele mesmo), sem os vínculos que lhe ofereceriam os pontos de referência de um “de onde” e “para onde”. É precisamente essa pretensa ausência de fundamento da existência humana (a *Nichtigkeit*, ser-fundamento de uma nulidade), da qual decorreria sua finitude consubstancial, que é vigorosamente contestada por Lukács. Este não cessa de lembrar que o trajeto do homem se inscreve necessariamente dentro de um perímetro de determinações a partir das quais ele constrói suas próprias determinações futuras. Entregando o Dasein a uma situação de pura contingência e de injustificabilidade (“Viemehr kann jedes Dasein auch nicht sein”, escreve Heidegger explicando seu conceito de “ser-jogado”...),<sup>18</sup> Heidegger não faria, segundo Lukács, senão secularizar a antiga representação religiosa do homem como existência “criatural” que precisa, para sua salvação, do apelo à transcendência. “... o ser-jogado é o ato criador de um deus que não existe” – escreve Lukács (1984, I, p.389).

A antropologia genética de Lukács (e, *mutatis mutandis*, a de Hartmann) enfatiza a *concreção* do mundo no qual o ser-aí do homem (o *Dasein* segundo a terminologia heideggeriana) inscreve seu trajeto existencial, insistindo sobre a gênese real de suas aptidões e de suas atividades pelo *trabalho*, assim como sobre a orientação não menos determinável de seus atos. O *Woher* (de onde) e o *Wohin* (para onde) da teleologia humana, longe de serem dissimulados pelo nevoeiro

17 Cf. o parágrafo *Preisgegebenheit als Geworfenheit*, em Heidegger, 1989 [1928/1929], p.328-331.

18 *Ibid.*, p.331.

impenetrável da indeterminação, como quer a *Geworfenheit* heideggeriana (“Esse caráter de ser do *Dasein*, velado em seu ‘de onde’ e seu ‘para onde’...”, *Sein und Zeit*, p.135), são completamente determináveis e identificáveis para uma antropologia que restitui ao homem seu verdadeiro enquadramento sócio-histórico.

Mesmo que Hartmann nunca tenha se confrontado com o pensamento heideggeriano do homem como “ser-jogado...”, suas considerações críticas – em *Zur Grundlegung der Ontologie* – a propósito da primazia do “cuidado” em Heidegger encontram-se num ponto essencial com as de Lukács. Hartmann mostra-se não menos reticente do que este último no tocante à imagem do homem entregue à superpotência do Ser, oprimido no plano da cotidianidade por poderes anônimos, vivendo num estado de desorientação no meio de um mundo privado de sentido. O surgimento da autenticidade lhe aparece como um dado irracional (Hartmann fala do “milagre da abertura... para a luz e a liberdade”)<sup>19</sup> em Heidegger, enquanto a verdadeira situação do homem, em circunstâncias que ele mesmo não criou mas que é susceptível de modificar em seu sentido, não é levada em conta. Hartmann critica em Heidegger sua complacência a respeito das situações muito particulares de aflição, de onde uma certa “unilateralidade” de suas descrições (“Und vollends mit Ontologie hat das nicht viel zu tun”<sup>20</sup> – “E em tudo e por tudo, isso não tem muito a ver com a ontologia” –, exclama ele). Devolver ao mundo sua consistência objetiva e sua densidade real (sua “concreção sócio-histórica”, teria dito Lukács), apreendendo-o na multiplicidade de suas determinações categoriais, representa para Hartmann, assim como para Lukács, a única via que conduz a uma verdadeira ontologia do sujeito.

(Continua)

### Referências bibliográficas

- BATAILLE, Georges; QUENEAU, Raymond. La critique des fondements de la dialectique, *La Critique Sociale*, n.5, março de 1932.
- BEYER, Wilhelm R. Marxistische Ontologie – eine Modeschöpfung des Idealismus. In: *Vier Kritike: Heidegger, Sartre, Adorno, Lukács*. Köln: Pahl-RUGenstein, 1970.
- . Zaubersformel Gesellschaftsontologie. In: Wilhelm ARNASZUS, *Materialismus, Wissenschaft und Weltanschauung im Fortschritt*. Köln, 1976.
- BLOCH, Ernst. Ernst Bloch kommentiert ‘Gelebtes Denken’. In: *Ernst Bloch und Georg Lukács*. Dokumente zum 100. Geburtstag. Budapest: MTA Filozofiai Intezet, 1984.
- . *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Suhrkamp, 1970. ‘
- BRETON, Stanislas. *Être spirituel. Recherches sur la philosophie de Nicolai Hartmann*. Lyon: Éditions Vitte, 1962.
- ESPINOSA, B. *Oeuvres III, Ethique*, trad. Charles Appuhn. Paris: Flammarion, 1965. Trad. brasileira, Coleção Os Pensadores, São Paulo; Abril Cultural, 1983.

19 Cf. o parágrafo *Der Gegenstand der “Sorge”* (Hartmann, 1965 p.198).

20 Ibid.

- HARICH, Wolfgang. *Nicolai Hartmann, Leben, Werk, Wirkung*. Würzburg: Königshausen und Neumann Verlag, Würzburg, 2000.
- HARICH, Wolfgang. *Nicolai Hartmann. Grösse und Grenzen*. Manuscrito SD.
- HARICH, Wolfgang. Georg Lukács, Briefwechsel. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 45, 1997, n. 2, p.281-285.
- HARTMANN, Nicolai. *Zur Grundlegung der Ontologie*. Vierte Auflage. Berlin: Walter de Gruyter, 1965.
- \_\_\_\_\_. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. In: *Kleinere Schriften*, III. Berlin: Walter de Gruyter, 1958 [1921].
- \_\_\_\_\_. Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?. In: *Kleinere Schriften*, III. Berlin: Walter de Gruyter, 1958 [1923].
- \_\_\_\_\_. Hegel und das Problem der Realdialektik. In: *Kleinere Schriften II*. Berlin: Walter de Gruyter, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Les Principes d'une métaphysique de la connaissance*, Prefácio do tradutor, 2 volumes, tradução e prefácio de R. Vancourt. Paris: Aubier Montaigne, 1945
- \_\_\_\_\_. Hegel et le problème de la dialectique du réel. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1931.
- HEIDEGGER, Martin. Einleitung in die Philosophie, curso do semestre de inverno. In: Gesamtausgabe, Band 27, Vittorio Klostermann, 1989 [1928/29].
- \_\_\_\_\_. Grundprobleme der Phänomenologie, curso do semestre de verão. In: Gesamtausgabe, Band 24, Vittorio Klostermann, 1989 [1927].
- \_\_\_\_\_.; JASPERS, Karl. *Briefwechsel 1920-1963*. Frankfurt am Main/München: Klostermann/Piper, 1990.
- HOLZHEY, Helmut. *Cohen und Natorp vol. 2. Der Marburger Neukantianismus in Quellen*. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co, 1986.
- HUSSERL, Edmund. *Briefwechsel*, Band V. *Die Neukantianer*, Kluwer, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Briefe an Roman Ingarden*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1968.
- LUKÁCS, Georg. *Versuche zu einer Ethik*, Budapest: Akademiai Kiado, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Die Eigenart des Ästhetischen*, Halbband I e II, Neuwied, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin: Aufbau, 1955.
- \_\_\_\_\_. *Existentialismus oder Marxismus?* Berlin: Aufbau-Verlag, 1951.
- \_\_\_\_\_. *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* Budapest: Akademiai Kiado, 1982.
- LUKÁCS, Georg. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, I. Halbband e Band I. Luchterhand Verlag, 1984.
- OLDRINI, Guido. Alle origini dell'Ontologia (marxista) di György Lukács. *Giornale critico della filosofia italiana*, LXXVIII, 1997, p.1-29.
- OTTO, Rudolf. *Freiheit und Notwendigkeit. Ein Gespräch mit Nicolai Hartmann über Autonomie und Theonomie der Werte*. Tübingen : J.C. Mohr (Paul Siebeck), 1940.
- SPECOVIUS, Günther. *Gespräch mit Georg Lukács*, manuscritos (de posse dos Arquivos-Lukács de Budapeste), 1963.
- TERTULIAN, Nicolas. Die Ontologie von Georg Lukács. *Mercur*, abril de 1985.
- \_\_\_\_\_. Georg Lukacs et la reconstruction de l'ontologie dans la philosophie contemporaine, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 4, Octobre-décembre 1978, p.498-517.

*VERHANDLUNGEN* des zweiten Hegelkongresses vom 18. bis 21. Oktober 1931 in Berlin.  
Tübingen: J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1932.

VUILLEMIN, Jules. La dialectique négative dans la connaissance et l'existence (Note sur l'épistémologie et la métaphysique de Nikolai (sic) Hartmann et de Jean-Paul Sartre).  
*Dialectica*, Neuchâtel, v. 4/1, 1950, p.21-42.

## Nicolai Hartmann e Georg 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.