

HEIDEGGER, TEORIA SOCIAL E MODERNIDADE

Franz Josef Brüseke¹
Carlos Eduardo Sell²

RESUMO:

Martin Heidegger permanece um pensador pouco explorado no campo da sociologia contemporânea. Por um lado, porque sua visão da modernidade é facilmente assimilada à leitura e interpretação pós-moderna de sua obra, que ele de fato influenciou. De outro, há o veto de autores identificados com a idéia de segunda modernidade e continuidade reflexiva do projeto racionalista moderno por conta das supostas implicações políticas deste filósofo. Buscando superar estas leituras, este trabalho propõe uma retomada da teoria da modernidade em Heidegger, destacando a originalidade e a potencialidade de sua obra para uma compreensão alternativa da sociedade contemporânea. O texto apresenta a sociologia ontológica contida em *Ser e Tempo* e destaca os eixos de sua compreensão da modernidade em torno da análise da técnica, da ciência e da fuga dos deuses, presentes em publicações posteriores. Ao final, explicitam-se em que medida as discussões deste autor poderiam enriquecer a teoria social contemporânea proporcionando-lhe novas temáticas de análise e novos pontos de vista para a compreensão da época presente.

Palavra-chave:

Heidegger, sociologia, modernidade.

Apesar da sua enorme influência no campo da filosofia, o nome de Martin Heidegger ainda possui pouca penetração na área das ciências sociais, particularmente no terreno da sociologia. A situação é estranha, particularmente se levarmos em conta que este autor possui um importante diagnóstico sobre a era moderna que ainda é pouco levado em conta por aquela ciência que se define, grosso modo, como uma “teoria da modernidade” (GIDDENS, 1991). A partir desta constatação o objetivo deste artigo é apontar algumas das contribuições mais importantes do filósofo alemão para o entendimento da era moderna e suas possíveis contribuições para a reflexão sociológica. O artigo está organizado da seguinte forma. Na primeira parte, reflete-se sobre o

¹ Doutor em Sociologia Política (Münster/Alemanha) e professor da Universidade Federal de Sergipe.

² Doutor em Sociologia Política (UFSC) e professor da UNIVALI (Universidade do Vale do Itajaí/SC).

“status” de Heidegger na sociologia, destacando-se os diferentes padrões de leitura e absorção de sua obra vigentes nesta disciplina. Com o caminho aberto para irmos ao encontro do pensador da floresta negra, apresentamos os elementos centrais da teoria social e da teoria da modernidade de Heidegger. Na terceira parte, por sua vez, destacamos como algumas das contribuições mais importantes deste pensador poderiam ser incorporadas na reflexão sociológica contemporânea, fornecendo-lhe importantes aportes para uma reflexão sobre o caráter da modernidade.

1. OS (DES) CAMINHOS DE HEIDEGGER NA TEORIA SOCIAL

A sociologia é, no campo das ciências sociais, a disciplina que sempre manteve o contato mais próximo com o pensamento filosófico. É do diálogo com Hegel, sabemos, que nasce o pensamento de Marx e todo marxismo posterior a ele; bem como é à sombra de Kant que Georg Simmel e Max Weber, entre outros, desenvolvem a chamada sociologia compreensiva. Mas, e Heidegger? Se ele pôde inspirar correntes filosóficas tão importantes como o existencialismo, o que fez com que um dos mais fecundos pensadores do século XX tivesse sido afastado da reflexão social?

As desventuras de Heidegger com a sociologia começam cedo. Pois, já nos anos 60, é Theodor Adorno que parte para a crítica do “jargão da autenticidade” (ADORNO, 1964), referência e crítica direta ao tema desenvolvido por Heidegger em *Ser e Tempo*. Herbert Marcuse (1964), como Hannah Arendt, Hans Jonas e Löwith, discípulo de Heidegger, sustentou que a técnica era a expressão da racionalidade capitalista, mas foi criticado pelo jovem Habermas, para quem ciência e técnica eram a ideologia do capitalismo tardio (HABERMAS, 1994). Habermas reconhece em Heidegger um dos maiores filósofos do século XX (HABERMAS, 1971), mas não esconde sua irritação por supor que a virada do pensamento de Heidegger era movida pelo desejo de justificar seu deslize político atribuindo os acontecimentos à história do ser (HABERMAS, 2000).

Bem menos cuidadoso é o texto de Pierre Bourdieu que busca a “ontologia política” de Martin Heidegger (BOURDIEU, 1989). O que temos neste autor é uma aplicação simples e direta danoção de campo (de relações e forças sociais), afirmando-se que a teoria filosófica de

Heidegger, situada no campo intelectual, seria uma transferência refinada e complexa de idéias situadas em outro campo, neste caso, o campo político. O que fica sem explicação é de qual campo político Heidegger participou e como uma obra situada no campo intelectual poderia ser reduzida à outra dimensão da vida social.

Nos exemplos acima, o padrão de leitura é o mesmo. Heidegger é rejeitado por suas simpatias iniciais com a revolução “do ser-aí alemão autêntico” que, em 1933, identificava na proposta do movimento fascista, e sua filosofia é colocada sob a suspeita de abrigar – de forma velada e subliminar – idéias políticas totalitárias. Acontece que esta versão impediu que a reflexão filosófica heideggeriana fecundasse a teoria social com as pistas e sugestões de sua reflexão sobre a modernidade, praticamente ignorada no campo das ciências do social, mormente na sociologia.

Quem não recusou o diálogo com a obra de Heidegger foram os autores da pós-modernidade, que logo perceberam as conexões fortes entre a crítica da metafísica deste autor e a radical crítica do racionalismo ocidental preconizada por eles. Com sua absorção em torno de uma leitura pós-moderna, Heidegger entra pela porta dos fundos da reflexão social. Aproximando-o de Nietzsche, as teorias da pós-modernidade o situam em seu próprio campo teórico e no seu esforço por denunciar os limites da modernidade e propor a necessidade de sua superação³. Todavia, na sua absorção pós-moderna, Heidegger aparece muito mais como autor que legitima uma certa leitura da realidade enquanto precursor, mas pouca atenção é dada a sua teoria da modernidade em si mesma. Trata-se de uma leitura seletiva da obra heideggeriana, preocupada muito menos em entender a especificidade desta do que lançar mão de alguns de seus conceitos para confirmar e fundamentar certas construções teóricas já dadas.

Diante deste quadro, os pressupostos dos quais parte este trabalho implicam em superar os obstáculos que limitam a aproximação ao pensamento de Heidegger, partindo dos termos de sua própria teoria para derivar dela elementos teóricos para a compreensão da modernidade em seus fundamentos últimos. Trata-se de um exercício

³ Veja-se, por exemplo, o exemplo de Jacques Derrida (1976) que deriva sua noção de “desconstrução” diretamente de Ser e Tempo. Para um aprofundamento desta temática, veja-se também Ferry e Renaut (1988). A influência de Heidegger na França pós-guerra é mais do que óbvia: Sartre, Camus, Levinás, Derrida são somente alguns nomes entre outros não menos ilustres. Maffesoli, mais recentemente, é um deles.

que, partindo da teoria da modernidade de Heidegger em seus próprios termos esforça por derivar dela elementos normativos para a pesquisa sociológica (de caráter empírico), seja para compreender a modernidade no seu conjunto, seja para esclarecer e refletir sobre alguns elementos da vida social moderna. É a esta tarefa que nos dedicamos nos tópicos seguintes.

2. A SOCIOLOGIA FUNDAMENTAL E ONTOLÓGICA DE SER E TEMPO

Heidegger nos deixou com a sua filosofia da técnica uma contribuição à teoria social, ou melhor: ele coloca os fundamentos conceituais para poder pensar melhor a tecnicidade da modernidade. Reconhecendo isso, aparece somente o “segundo” Heidegger como relevante para a reflexão sociológica enquanto o “primeiro” Heidegger, i.e. a sua obra até aproximadamente 1935 permanece numa curiosa “quarentena”. Mais curioso ainda é que entre os “heideggerianos” encontramos freqüentemente duas correntes, onde uma valoriza o Heidegger do “Ser e Tempo”, publicado em 1927, e a outra destaca a importância do Heidegger da segunda fase, lido como pensador e crítico da técnica moderna.

Sem maiores problemas, podemos identificar uma evolução no pensamento de Heidegger que justifica falar de uma “virada” (Kehre), como ele mesmo fez. Essa fala da “virada”, no entanto, somente é justificável se ela for entendida como um momento, uma “curva” de um caminho do pensamento que é único e coerente. Além disso, é óbvio que não existiam dois Heidegger, mas um só. A vantagem da duplicação de Heidegger deve estar no fato que ela evita uma aproximação ao ano 1933. Uns ficam com o Heidegger de 1927, e os outros com o Heidegger pós-guerra, purificado pela “virada”. Já que não precisamos de um Heidegger puro, mas necessitamos da leitura de uma das obras mais importantes dos tempos modernos - e como tal de extrema relevância para qualquer reflexão no campo da teoria social sobre esses tempos - vamos direto a Ser e Tempo.

Para Heidegger, o mundo (Welt) não é um mero objeto que se opõe ao sujeito, mas um aspecto do próprio ser-aí (Dasein). Ser-aí é sempre um ser-no-mundo (In-der-Welt-sein). Mas o que significa “mundo”? Heidegger responde desta maneira: (SuZ 64/65; SeT 105/106)

1. Mundo é usado como um conceito ôntico, significando, assim, a totalidade dos entes dentro do mundo; trata-se de uma mera representação;

2. Mundo é usado como termo ontológico e pode denominar a região que sempre abarca uma multiplicidade de entes, como ocorre, por exemplo, na expressão “mundo da matemática”, que designa os objetos possíveis da matemática;

3. Mundo pode ser aquilo dentro do qual alguém vive. Assim usado no “mundo dos gregos”, “meu mundo”, etc.;

4. Mundo, finalmente, pode significar mundanidade (*Weltlichkeit*). O mundo entendido como mundanidade é uma estrutura do próprio ser-*aí*: o ser-*aí* é mundano e destaca-se pela sua mundanidade; a mundanidade é “nossa” e não pode ser compreendida como uma externalidade ou como um mero receptáculo.

Heidegger usa a partir daí “mundo” como definido em (3.) e “mundanidade” como apresentado em (4.). A mundanidade tem conseqüências para a nossa percepção do “espaço”. Não existe um espaço vazio dentro do qual o ser-*aí* vive, mas “espacialidade”. Essa é algo próprio do ser-*aí*, e foi denominado por Heidegger como existencial (*Existenzial*). Pensando radicalmente podemos dizer: não existe um espaço sem o ser-*aí*.

O ser-*aí* como sendo essencialmente mundano não é primeiramente um cogitar (Descartes), mas está em contato com as “coisas”, com os entes “circundantes”. O mundo mais próximo no cotidiano do ser-*aí* é o “mundo circundante” (*Umwelt*) (*SuZ* 66). Percebemos como Heidegger se aproxima a uma compreensão do ser humano que situa este como ser-*aí* entre as coisas circundantes e com os “outros” que estão (são) juntos (*Mit-sein*), isto se este estar-junto-com não é intermediado pela consciência subjetiva, pois só pode haver uma intermediação “prática” (e/ou “emotiva”). De fato é o “modo de lidar” (*Umgang*) com essa ponte entre o ser-*aí* e as coisas no seu entorno. As coisas (*Dinge*) somente existem enquanto coisas específicas quando estão sendo integradas em processos nos quais o ser-*aí* se ocupa com elas. A ocupação (*Besorgen*) é uma maneira de lidar com as coisas. Uma ferramenta enquanto objeto de mera contemplação não revela imediatamente a sua função, somente quando manuseada evidencia sua utilidade para isso ou para aquilo. Na relação de ocupação com o ser-*aí*, a coisa muda seu caráter, ela deixa de ser mera coisa (*Ding*) e torna-se

instrumento (Zeug). Neste contexto, o seguinte raciocínio de Heidegger revela uma surpreendente proximidade dele com o pragmatismo e, mais curioso ainda, com o conceito de “práxis” oriundo do materialismo da primeira metade do século XIX. Diz o autor: “Os gregos possuíam um termo adequado para dizer as “coisas”: *prágmata*, isto é, aquilo com que se lida (*práxis*) na ocupação. Eles, no entanto, deixaram de esclarecer ontologicamente, justamente o caráter “pragmático” dos *prágmata*, determinando-os “imediatamente” como “meras coisas”. Designamos o ente que vem ao encontro na ocupação com o termo *instrumento*. No modo de lidar por aí, encontram-se instrumentos de escrever, de medição, de costura, carros, ferramentas” (SeT, 109). Sabemos da importância do instrumento de trabalho (Werkzeug) manuseado no processo de trabalho para o Marx dos anos quarenta do séc. XIX. Para Heidegger, o trabalho seria um modo de lidar e mais especificamente uma ocupação. Marx afasta-se posteriormente de uma interpretação “prática” das coisas, voltando-se à análise do valor. Não obstante, são as afinidades entre a antropologia materialista do jovem Marx e seu conceito de trabalho (Arbeit), meio de vida (Lebensmittel), circunstâncias (Verhältnisse) e instrumento de trabalho (Werkzeug) com os conceitos de modo de lidar (Umgang), ocupação (Besorgen), instrumento (Zeug), mundo circundante (Umwelt) e mundanidade (Weltlichkeit) apresentados por Heidegger, bastante significativas. O fato de os manuscritos juvenis de Marx (manuscritos de Paris e outros) terem sido publicados nos anos trinta do século XX, depois de Ser e Tempo, exclui uma influência direta e na base do conhecimento de fontes. Heidegger simplesmente retoma uma perspectiva antropológica, apresentada na conceituação da sua ontologia fundamental, que coloca o indivíduo “concreto” no contexto da “práxis” e deixa este “descobrir” o mundo da sua vida (Lebenswelt). Que ele não opera com o conceito de “trabalho” distingue a perspectiva do Ser e Tempo das ciências econômicas; não obstante, o ser-aí de Heidegger vai encontrar os “outros” no mundo circundante. Ernst Bloch, na sua “Introdução à Filosofia” de Tübingen, não tinha conseqüentemente nenhum problema em mesclar resultados da análise do ser-aí (Daseinsanalytik) com uma perspectiva marxiana. Aparentemente ele também não sabia da fonte onde bebeu. A curiosa aceitação do conceito “mundo da vida” entre os marxistas de hoje não deixa de ser um sintoma tardio desse “pragmatismo”, que está na raiz da confusão e, por vezes, convergência de perspectivas. Que isso se revela a

contragosto dos protagonistas, tem muito menos razões intra-teóricas do que razões oriundas do mundo dos valores políticos.

Mas voltemos por alguns momentos para o ser-aí. Este é (está) desde sempre junto com os outros. Os outros não estão-à-mão, como os instrumentos, eles simplesmente são-juntos. Ser-juntos (*Zusammensein*) não significa algo como intersubjetividade ou relação externa entre sujeitos. Ser-juntos e ser-aí-juntos é uma característica decisiva do próprio ser-aí. (SuZ, § 25) O ser-aí não existe, senão no modo de ser-juntos. Que o ser-juntos não representa uma idéia metafísica ou uma simples abstração da realidade, revela Heidegger quando aponta na direção da cotidianidade do ser-juntos. No cotidiano não “encontramos” o ser-aí enquanto sujeito, *res cogitans* ou *self*, como algo que está na nossa frente, separado dos outros e idêntico consigo mesmo. O ser-aí é um ser-junto de tal maneira (quase pré-sociológica) que pode mostrar no cotidiano (i.e. normalmente) a curiosa característica de não ser ele mesmo (SuZ, § 25). Essa pré-sociologia está evidente quando Heidegger diz: “O esclarecimento do ser-no-mundo mostrou que, de início, um mero sujeito não “é” e nunca é dado sem mundo. Da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros. Se, pois, os “outros” já estão co-presentes no ser-no-mundo, esta constatação fenomenal não deve considerar evidente e dispensada de uma investigação a estrutura *ontológica* do que assim é “dado”. A tarefa é tornar fenomenalmente visível e interpretar ontologicamente de maneira adequada o modo de ser dessa co-presença na cotidianidade mais próxima.” (SeT, p.167) Heidegger formula nada menos do que a tarefa de uma sociologia fundamental e ontológica.

Em *Ser e Tempo* o autor nos dá algumas pistas para futuras investigações. Heidegger mostra como o ser-aí, ocupando-se na sua mundanidade com as diversas demandas do cotidiano, no modo de ser-junto-com os outros, perde facilmente a sua soberania e sua auto-consciência ou, para usar logo o termo mais apropriado: a sua autenticidade (*eigentliches Dasein*). Nessa perspectiva, aquilo que diz “eu” pode ser “eu” e “não-eu” (verifica-se como esta colocação está longe da concepção da *res cogitans* de Descartes e, mais uma vez, como está muito perto do conceito de alienação (*Entfremdung*) na tradição de Hegel e do jovem Marx!).

Para Heidegger, os outros não são como aquilo que está-à-mão (*Zuhandenes*), ferramentas ou outros objetos manipuláveis (*Zeug*); os outros também não são como o simplesmente-dado (*Vorhandenes*), i.e.

não são meras coisas entre outras coisas. Não obstante, os outros aparecem no contexto dos instrumentos e das coisas dadas junto com o ser-aí.

“O mundo do ser-aí é *mundo-com* (mundo compartilhado; Mitwelt). O ser-em (In-Sein) é *ser-com* (Mitsein) com os outros. O ser-em-si intramundano destes é *co-ser-aí*.” (SuZ; § 26: 118) O ser-aí não se duplica através da presença e torna-se um *Self* entre outros *Selbs*; também não é um sujeito do lado de outros sujeitos que entram somente posteriormente em contato comunicativo. O ser-aí é desde sempre permeado pelo ser-com e o ser-com os outros é constitutivo do ser-aí.

Também em estado de isolamento ou solidão, quando “faltam” os outros, continua o ser-aí um co-ser-aí. Este *constituens* do ser-aí pode cair em esquecimento quando estamos sós no meio de uma multidão. Não obstante, a característica do ser-aí de ser um co-ser-aí, não depende da simples presença dos outros ou confirma-se negativamente na sua ausência. Não entendemos o fenômeno do co-ser-aí se pensamos este instrumentalmente (como aquilo que está-à-mão; *Zuhandenes*) ou como algo-simplesmente-dado (*Vorhandenes*). Heidegger sublinha e deixa bem claro: O ser-aí é (!) enquanto co-ser-aí. Esse posicionamento afasta a ontologia fundamental desde o início de uma compreensão solipsista da existência humana. Robinson Crusoe, nos piores anos da sua solidão, nunca deixou de ser com os outros. Um paradoxo sociológico que a ontologia fundamental coloca no seu devido lugar. A impossibilidade de formar um plural do “ser-aí” que seria algo como “ser-aís” ou “seres-aí” mostra a força e a singularidade do ser-aí: ele é compartilhado e inconfundivelmente cada vez meu.

Na medida em que o outro ser-aí não é algo instrumental ou simplesmente dado, relaciona-se um ser-aí com o outro não no modo de ocupação (*Besorgen*), mas no modo de preocupação. A realidade dessa preocupação oscila entre dois extremos. Por um lado, a preocupação pode cair no extremo de uma preocupação tutelar e desapropriadora, que extingue a autonomia do ser-aí alheio através da dominação preocupada. O outro extremo é uma preocupação considerada por Heidegger como “verdadeira”, que abre ao outro ser-aí o espectro das suas possibilidades de ser, com o intuito de libertar este para si mesmo. Mais uma vez aparece o pensamento heideggeriano orientado por um interesse na cotidianidade (*Alltäglichkeit*); no cotidiano a preocupação (*Fürsorge*) com os outros é freqüentemente permeada pela indiferença e deficiência. “O ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado

um do outro, o não sentir-se tocado pelos outros são modos possíveis de preocupação. E precisamente estes modos, que mencionamos por último, de deficiência e indiferença caracterizam a convivência cotidiana e mediana de um com o outro”(SeT: 173). A fenomenologia do ser-com revela na raiz do seu pensar, apesar do seu aparentemente alto grau de abstração, um surpreendente grau de realismo orientado por um olhar insistente na direção do cotidiano dos relacionamentos entre os outros, que são cada vez eu-próprio (*Jemeinigkeit*). Além disso, afirmando por um lado o ser-aí como um ser radicalmente contextualizado e “social”, i.e. somente sendo nos modos do ser-com, abre por outro lado a análise deste ser-com (*Mitsein*) para a crítica da inautenticidade dos seus relacionamentos preocupados.

O conceito chave, neste contexto, é o “impessoal” ou “a gente”; em alemão “*man*”, que designa nesta língua um gênero nem feminino nem masculino, é o pronome do impessoal, da gente. Acontece que o ser-aí cotidiano aparece nesta modalidade impessoal e não, como poderíamos pressupor, enquanto o *Self* autêntico. Mais ainda: o ser-aí autêntico está sendo apresentado somente como uma modificação da “gente”, resultado da consciência e ação do próprio ser-aí. O self impessoal (*man-selbst*) é o ser-aí disperso na gente, é um tipo de simulacro das suas propriedades autênticas. A constituição do ser-aí autêntico se opõe à inautenticidade do ser-aí enquanto gente.

Na “sociologia ontológica” de Heidegger aparece a nossa relação com os outros caracterizada por uma preocupação central: eles são diferentes. Referente à eles assumimos uma atitude de cautela e mantemos distância. O ser-aí se mostra preocupado com o distanciamento (*Abständigkeit*), seja para diminuí-lo quando ficamos atrás dos outros, seja para mantê-lo quando estamos numa posição vantajosa. O ser-com fica permanentemente, sem que ele se dê conta disso, em um estado de alerta, resultado da luta pela distância. (Comentário nosso, destacando a dimensão sociológica dessa reflexão: Em termos é essa luta pela distância o outro lado da luta pelo reconhecimento. Distância aparece também na diferença, quando ela quer ser mantida por uma identidade combativa. Nivelamento de distância, geralmente com o efeito sociológico de gerar novas elites e novas distâncias, é o negócio de praticamente todos os esforços de igualar, emancipar e afirmar).

Se o distanciamento preocupa o ser-aí, podemos dizer, segundo Heidegger, que ele se coloca numa relação de subserviência referente aos outros. Seu ser está na mão dos outros. “O bel-prazer dos outros dispõe sobre as possibilidades de ser (Seinsmöglichkeiten) do ser-aí no cotidiano” (SuZ, 126). No entanto, não são outros específicos que influenciam nosso comportamento e nossos valores; esse poderoso “man” é estranhamente impessoal (“neutro”) e, em certo sentido, o conceito geral das normas, valores e prescrições coletivas de uma sociedade. A gente é a realidade da convivência cotidiana com os outros. O que chamamos opinião pública, sociedade civil, organização governamental ou não-governamental são denominações sociológicas contemporâneas para os palcos prediletos dessa “gente”, que desvia o ser-aí da sua mais valiosa atribuição, que é a sua possibilidade de ser autêntico. Heidegger não hesita em falar de uma despercebida dominação dos outros (Herrschaft der Anderen). A gente mesmo pertence aos outros, fortalecendo e perpetuando seu poder. Os outros, então, não são simplesmente aqueles que eu não sou, os outros são ninguém, são impessoais, são a gente, são o *man*. “Na utilização do transporte público, no emprego dos meios de comunicação (jornal) cada outro é como o outro. Este ser-junto-com dissolve o ser-aí próprio completamente no modo-de-ser (Seinsart) “dos outros”, de maneira que os outros desaparecem, com seu diferenciamento (Unterschiedlichkeit) e sua expressividade. Nesta camuflagem e impossibilidade de identificação desdobra o *man* a sua ditadura autêntica.” (SuZ, 126)

Já sabemos, que o ser-junto-com tende à instalação de um estado onde ninguém é mais ele mesmo, mas diluído na gente. Não obstante, o ser-aí não está sendo anulado, somente existe no modo impessoal. Este modo “da gente” de existir é desprovido de singularidade e excepcionalidade. O *man* destrói tudo que se destaca, homogeneiza o mérito diferenciado e nivela tudo para o mediano. Do mediano ao medíocre o passo é curto. “Essa medianidade, designando previamente o que se pode e deve ousar, vigia e controla toda e qualquer exceção que venha impor-se. Toda primazia é silenciosamente esmagada. Tudo que é originário se vê, da noite para o dia, nivelado como algo de há muito conhecido. O que se conquista com muita luta, torna-se banal. Todo segredo perde sua força.” (SeT, 180)

Nesta perspectiva, a esfera pública (Öffentlichkeit), tão prestigiada por uma determinada sociologia contemporânea, só pode ser o “lugar”

do distanciamento, do mediano e do nivelamento. Ela tem sempre razão, diz Heidegger, porque regula qualquer interpretação do mundo. No entanto, este poder de regulação da esfera pública não resulta da sua maior competência, mas exatamente da sua insensibilidade referente às diferenças entre níveis e qualidades. “A esfera pública obscurece tudo e apresenta-o desta maneira coberto enquanto o conhecido e acessível a todos.” (SuZ, 127)

O impessoal instituído reprime por um lado as fontes autênticas do Self e, por outro, apóia o ser-aí na sua vida cotidiana. As vantagens de viver no modo da inautenticidade são normalmente tão grandes que Heidegger pode dizer: “De imediato o ser-aí é a gente e normalmente permanece isso assim.” (SuZ: 129) Sendo na modalidade da gente o ser-aí desaparece enquanto autor; aliás a maioria dos acontecimentos “sociais” fica desprovido de “atores” responsáveis por sua existência. Foi o sistema, foram as circunstâncias, foram os tempos difíceis, com uma palavra: na dominação do impessoal podemos dizer: *keiner war es* ou em português: não foi ninguém.

O *man*, entendido por Heidegger como existencial (Existencial) pertence ao ser-aí, não é, então, possível anulá-lo num ato de revolta. O que muda, todavia, são as suas formas históricas de dominação. A sua transformação deliberada e voluntária possui então limites, os quais a ontologia fundamental visualiza.

3. A CRÍTICA DA MODERNIDADE

Ainda que não possamos encontrar em Heidegger nada que se assemelhe aos procedimentos de verificação empírica das ciências sociais especializadas (como a sociologia), e nem mesmo as discussões clássicas da filosofia política ou social, ele não deixou de ser um dos grandes intérpretes da modernidade. Naturalmente, trata-se de uma interpretação muito peculiar, que se aproximava do mundo das relações sociais a partir do instrumental no qual era formado: a linguagem da ontologia. Apesar disso e, talvez até, justamente por isso, Heidegger produziu uma leitura do processo civilizatório ocidental e da própria modernidade que, partindo do problema do Ser e do Ente, os temas clássicos da metafísica, produziu uma das mais originais interpretações da vida social contemporânea. Sobre este ponto, é o próprio autor que, em “O tempo da imagem do mundo” nos esclarece que:

A metafísica fundamenta uma era, desde o momento em que, por meio de uma determinada interpretação do ente e uma determinada concepção de verdade, procura até o fundamento da forma de sua essência. Este fundamento domina por completo todos os fenômenos que caracterizam a dita era, e vice-versa: quem saiba meditar pode reconhecer nestes fenômenos o fundamento metafísico. A meditação consiste no valor de converter a verdade de nossos próprios princípios e o espaço de nossas próprias metas naquilo que mais precisa ser questionado (Heidegger, 2003a, p.63).

Heidegger não apenas antecipou temas que seriam retomados depois. Pelo contrário; a partir do ângulo de análise que escolheu, ou tinha a sua disposição, ele pôde enxergar, como nenhum outro pensador, as origens, características e conseqüências da era social moderna, marcada, como ele mesmo explica, pelos seguintes fatores 1) a ciência, 2) a técnica, 3) a arte como estética, 4) a política cultural, e 5) a fuga dos deuses. Nas linhas que seguem, será nossa intenção retomar e aprofundar alguns dos temas (ou traços) acima enumerados. Este exercício, ainda que não seja exaustivo (não pretendemos fazer uma exegese textual) nos permitirá não só apresentar o Heidegger como teórico da modernidade, mas, acima de tudo, apontar para originalidade de seu pensamento, destacando as contribuições que sua obra pode trazer para o esforço, sempre renovado, de pensar a vida social contemporânea.

TÉCNICA

Quem percorre as primeiras páginas do texto de Heidegger logo percebe que está diante de uma reflexão original e profunda. Uma reflexão é “original” quando se diferencia das demais abordagens, e é “profunda” quando consegue penetrar com maior amplitude no objeto ou no tema estudado. Ora, as duas características acima se aplicam perfeitamente à reflexão de Heidegger. Sua reflexão é original porque rompe com as definições tradicionais da técnica. Além disso, Heidegger consegue um ângulo de análise que até então nenhuma teoria sobre a técnica tinha buscado. E é neste sentido que sua reflexão acaba sendo mais profunda que as reflexões até então existentes.

Segundo este filósofo, em um nível geral, a técnica costuma ser definida como um meio pelo qual o homem realiza determinados fins. Na visão de Heidegger, esta visão tradicional pode ser chamada de uma

concepção instrumental e antropológica da técnica. É ele mesmo que nos explica:

“Todos conhecem os dois enunciados que respondem a nossa questão. Um diz: técnica é um meio para fins. O outro diz: técnica é um fazer do homem. As duas determinações da técnica estão correlacionadas. Pois estabelecer fins e para isso arranjar e empregar os meios constitui um fazer humano. O aprontamento e o emprego de instrumentos, aparelhos e máquinas, o que é propriamente aprontado e empregado por elas e as necessidades e os fins a que servem, tudo isso pertence ao ser da técnica (...).a concepção corrente de técnica, segundo a qual ela é um meio e um fazer humano, pode, por isso, ser chamada de determinação instrumental e antropológica da técnica” (2001a, p.43) .

Heidegger não nega esta definição, mas quer tomar distância dela. Ela está correta, mas nos deixa presos ao próprio âmbito da técnica. Por isso ele precisa buscar um novo ângulo de análise, um novo modo de olhar a técnica, uma nova forma de abordá-la, um modo original e diferente de considerá-la. Para realizar esta tarefa Heidegger vai buscar não uma definição da técnica enquanto fenômeno, mas parte em busca da “essência” da técnica.

Ora, é justamente porque indaga a essência da técnica que a reflexão de Heidegger é a mais profunda reflexão de que dispomos até o momento sobre esta questão. Esta busca parte da definição tradicional, mas vai além dela, atravessando-a por dentro. O ponto de partida é a categoria instrumento para, a partir dela, chegar-se à idéia de a instrumentalidade e de causalidade, destas para o ocasionar e produzir, culminando na tese de que a técnica é desabrigar, ou, colocando em outra forma lexical, a técnica (em sua essência) é uma forma de desocultamento. Com o conceito de desabrigar (desocultamento) chegamos à essência da técnica. O próprio Heidegger nos dá um conciso resumo do caminho que percorreu. Ouçamos de novo suas palavras:

Por onde nos perdemos? Questionamos a técnica e agora aportamos na “aletéia”, no desabrigar. O que a essência da técnica tem a ver com o desabrigar? Resposta: tudo. Pois no desabrigar se fundamenta todo produzir. Este, porém, reúne em si os quatro modos de ocasionar – a causalidade – e os perpassa dominando. A seu âmbito pertencem fim e meio, pertence o instrumental. Este vale como o traço fundamental da técnica. Questionemos passo a passo o que é a técnica, representada como meio em sua autenticidade e então chegaremos ao desabrigar.

Nele repousa a possibilidade de todo aprontar que produz algo (2001a, p.53).

Chegamos assim, passo a passo, como diz o próprio Heidegger, a uma nova definição da técnica. Não mais a técnica como um meio para um fim. Mas a técnica como forma de desabrigar. A diferença é profunda e o próprio Heidegger reconhece isto: “a técnica não é, portanto, meramente um meio. É um modo de desabrigar” (idem, p.53). Para uma visão apressada e superficial, a teoria de Heidegger não passa de uma forma filosoficamente sofisticada de “determinismo técnico”. A partir desta ótica, Heidegger estaria ao lado de autores como Lewis Morgan, por exemplo, para quem a história social dos homens é determinada pelos artefatos que estes inventam para fazer frente aos desafios da natureza⁴. Ora, afirmar esta tese, muito mais do que simplificar a reflexão do autor é desconhecê-la completamente. Em Heidegger, como é bem sabido, o elemento que determina a vida do homem e da história é o Ser, e não a técnica. É a partir do Ser que a técnica se explica. E, se podemos falar em determinação do Ser, isto nada tem a ver com uma visão monista e reducionista da realidade.

De qualquer forma, Heidegger não deixou de chamar a atenção para a centralidade da técnica na vida do homem e da sociedade. Todavia, a centralidade da técnica não é um elemento que atravessa e explica a história humana. É quando a técnica ocupa a posição determinante da vida do homem e da sociedade ou, nas palavras de Heidegger, na sua compreensão do ser, que emerge o que Heidegger chama de “**Técnica moderna**”. A técnica e a técnica moderna, portanto, ainda que relacionadas, são coisas distintas. Falar da técnica na sua visão moderna é entrar no próprio âmago da teoria da modernidade de Heidegger, que tem na crítica da técnica seu elemento central.

O conceito que traduz o entendimento da técnica moderna na visão heideggeriana é o vocábulo “*Gestell*”, traduzido como “armação”, “arraçoamento”, “composição” ou “dispositivo” por Brüseke (2001). Na acepção que lhe dá Heidegger, o *Gestell* também é uma forma de desencobrimento: “o desencobrimento, que rege a técnica moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada” (idem, p.19). A crítica da técnica moderna de Heidegger incide sobre o fato de que a técnica

⁴ Aliás, não custa lembrar o quanto as teorias de Morgan influenciaram o marxismo de Engels.

dispõe o ser diante do homem como realidade a ser utilizada e explorada e, desta forma, insere o próprio homem em um mecanismo que torna esta forma de relação com o mundo à única realidade possível.

Há quem possa qualificar a reflexão de Heidegger sobre a técnica como “tecnofóbica” ou mesmo como uma crítica anti-técnica que conduz a demonização da mesma. Nada mais inexato. Conforme afirma textualmente o autor: “a técnica não é perigosa. Não há uma demonia da técnica. O que há é o mistério da sua essência” (idem, p.30). Além disso, Heidegger também está atento para a positividade da técnica: “ao contrário, abrindo-nos para a essência da técnica, encontramos-nos, de repente, tomados por um apelo de libertação” (idem, p 28).

Pensar a técnica como perigo nos remete logo a idéia dos riscos da técnica, um dos grandes filões do pensamento social contemporâneo, especialmente na versão desenvolvida por Ulrich Beck e sua teoria da sociedade de risco (BECK, 1986). O perigo da técnica não está em seu mau “uso”. Onde estaria então? Pois quem for consultar o pensamento do autor vai se deparar com ainda mais uma surpresa: “O destino do desencobrimento não é, em si mesmo, um perigo qualquer, mas o perigo” (idem, p.29). Na visão de Heidegger, este perigo se manifesta em duas frentes. Em primeiro lugar, a técnica produz a ilusão de que ela é um meio que coloca o mundo a disposição do homem. Em toda parte, pensa-se, o homem encontra-se consigo mesmo. Mas, o que ocorre, de fato, é que o ser humano deixou de ouvir o apelo do ser que o convida para o desvelar-se da verdade e, desta forma, fica longe de sua essência: a de ser o pastor do ser⁵. Em segundo lugar, Heidegger chama a atenção para o fato de que o desencobrimento técnico, uma das formas em que o ser se manifesta no homem (ou seja, uma das formas de desvelar o ser), acaba se tornando a única forma de relacionamento do homem com o mundo. A técnica, como forma de desocultamento, não representa qualquer mal em si mesma. Mas, “onde esta domina, afasta-se qualquer outra possibilidade de desencobrimento”. A composição [gestell] encobre, sobretudo, o desencobrimento que, no sentido de “póiesis”, deixa o real emergir para aparecer em seu ser” (idem, p.30).

Mas, como escapar desta “gaiola de ferro” (Weber)? Onde estariam, em Heidegger, as vias da superação? Ora, não se trata de rejeitar a técnica, como se o que Heidegger estivesse propondo fosse um recuo

⁵ As fortes semelhanças desta temática com a idéia de “alienação” em Marx são bastante evidentes. Para uma exploração sistemática desta idéia veja-se Goldmann (1975).

das conquistas da civilização, a rejeição do bem-estar material ou algo parecido. De novo, não se trata da demonia da técnica, pois a mesma técnica que é o perigo é também – seguindo Hölderlin – a própria salvação. Neste caso, o que Heidegger propõe é o reencontro do homem com a essência da técnica. A essência da técnica não são os elementos comuns que estariam em qualquer objeto técnico, mas a consciência de que ela é uma das formas pelas quais o ser se apresenta ao homem e, ao mesmo tempo, este acessa o ser. Neste sentido, o ser é sempre mais do que o modo técnico de relação com o mundo nos permite ver. Retomada esta consciência, redescobre-se:

Uma dignidade, que está em proteger e guardar, na terra, o descobrimento e, com ele, já cada vez, antes, o encobrimento. A com-posição [gestell] é o perigo extremo porque justamente ele ameaça trancar o homem na dis-posição, como pretensamente o único modo de descobrimento (2001a, p.34).

CIÊNCIA

A centralidade que Heidegger atribui à ciência como elemento constituinte da sociedade moderna pode ser apreciada em seus julgamentos críticos sobre este tema: “Por isso, devemos dizer: o que se chama de ciência ocidental européia determina também, em seus traços fundamentais e em proporção crescente, a realidade na qual o homem de hoje se move e tenta sustentar-se” (2001b, p.39).

Mas, o que é a ciência, na visão de Heidegger? De que forma ela marca e dirige os acontecimentos do mundo moderno? Para responder a estas perguntas vamos adotar um duplo procedimento. Pela via sistemática, proporemos uma definição de ciência nos termos do pensamento de Heidegger. Pela via histórica, procuraremos reconstruir o modo como Heidegger concebia a evolução da ciência e pensava o seu lugar e influência no mundo moderno.

Sabemos que, em seus textos, Heidegger apresenta variações na apresentação dos traços que compõem a ciência⁶. Mesmo assim, não é nossa intenção neste ensaio fazer uma exegese completa de todas as obras ou passagens em que o tema da ciência é desenvolvido pelo autor. Não obstante estas dificuldades, as apresentações mais sistemáticas do autor a este respeito são os textos intitulados “Ciência e pensamento do

⁶ Veja-se a este respeito o texto de Ganty (1997, p.31).

sentido” e “A época da imagem do mundo”. Por isso é essencialmente a partir destes escritos que buscaremos reconstruir a “teoria” heideggeriana da ciência.

No primeiro destes escritos, por sinal, Heidegger nos oferece uma definição bastante condensada da ciência de acordo com a seguinte fórmula: “a ciência é a teoria do real” (2001b, p.40). No seu sentido grego, a palavra *real* deriva do grego “operar” que significa trazer e levar à vigência e em seu sentido latino remete a idéia de que “o real é, agora, o sucedido, tanto no sentido do que aconteceu, como, no sentido do que têm êxito” (2001b, p. 43). A transição do sentido grego de real para o seu sentido romano é que abre o caminho e permite a configuração moderna da palavra real que agora passa a estar associada à idéia de algo que é dado como certo, como seguro, como verdadeiro: “Ora, com o início da idade moderna, a palavra ‘real’ assume, a partir do século XVIII, o sentido de ‘certo’ ” (2001b, p.44). O resultado final de todo este processo, explica Heidegger, é que o real passa a ser concebido como “objeto”. O mesmo procedimento analítico é adotado por Heidegger ao esclarecer o significado do segundo termo em questão: *teoria*. Em seu sentido grego, derivado do substantivo “theoria”, ele quer dizer “a visão protetora da verdade”. Mas, na sua acepção alemã *Betrachtung* deriva de *trachten*, pretender, aspirar a. Portanto, observação significa uma “elaboração que visa apoderar-se e assegurar-se do real” (2001b, p.48). Desta forma, o caráter teórico da ciência, reconhece Heidegger, não significa que ela é passiva diante da realidade. Pelo contrário, o termo “observação” traduz justamente o caráter intervencionista da ciência cujo propósito ativo é dominar e assenhorear-se do real (concebido como objetividade). De posse do significado moderno dos termos “real” e “teoria” já estamos em condições de definir a ciência nos moldes de Heidegger. Segundo o próprio autor:

A ciência corresponde a esta regência objetivada do real à medida que, por sua atividade de teoria, ex-plora e dis-põe do real na objetividade. A ciência põe o real [...]. Com isto, todo real se transforma, já de antemão, numa variedade de objetos para o asseguramento processador das pesquisas científicas. (2001b, p. 48).

É a partir desta definição da ciência que Heidegger reflete criticamente sobre dois traços que caracterizam mais do que quaisquer outros o modo como concebemos modernamente a investigação

científica: 1) do ponto de vista epistemológico, o primado do método e o caráter matemático da atividade científica e, 2) do ponto de vista sócio-cultural, a especialização e a departamentalização.

A importância e a centralidade do *método* derivam da própria essência da ciência [moderna], pois enquanto forma de apropriar-se da realidade objetivada, “o cálculo é o procedimento assegurador de toda teoria do real” (2001b, p.49). Calcular, neste caso, não significa operar com números e não remete a matemática. Em sua essência, calcular significa “contar com alguma coisa, ou seja, levá-la em consideração e observá-la, ter expectativas, esperar dela alguma coisa” (2001b, p.50). É neste sentido que o método – enquanto ato de calcular – é propriedade essencial da ciência moderna. Ora, se o método nos remete ao ato de calcular, somos levados necessariamente ao tema do fundamento matemático do proceder científico. O aspecto matemático e o primado do método são dados que se correlacionam, pois sem uma visão apriorística e homogênea da realidade como objeto (o matemático) não se poderia processar a apropriação e dominação do real (o primado do método).

Na visão do autor, a *especialização* também pertence à essência da ciência. Ora, se esta deve assegurar-se do real para dominá-lo, também é essencial que ela reparta a realidade em departamentos distintos para que este domínio possa realizar-se. Na visão de Heidegger, a divisão das ciências em disciplinas “é uma consequência necessária e positiva das ciências modernas”. Tal afirmação pode soar absurda para os defensores de uma visão “interdisciplinar da ciência”. Não obstante, não se trata aqui de uma defesa da fragmentação dos saberes e sim de uma constatação. Em suma, de um juízo de fato e não de um juízo de valor.

Porém, mais do que a especialização é a *departamentalização* a que melhor traduz o caráter sociológico que podemos ver na caracterização que Heidegger nos oferece da ciência. Na verdade, o termo utilizado por Heidegger, neste caso, é “empresa”. E é ele mesmo que explica:

Com esta palavra entenderemos por enquanto esse fenômeno que faz com que hoje em dia uma ciência, seja ela uma ciência do espírito ou da natureza, não seja reconhecida como tal ciência enquanto não tenha sido capaz de chegar aos institutos de investigação”. (2003a, p.69).

Quem imagina que as elevadas considerações formais de Heidegger sobre a ciência pouco nos dizem sobre o papel do saber

científico no mundo moderno deve-se surpreender com a afirmação do próprio autor:

Em que consiste a essência da ciência moderna? Que concepção do ente e da verdade fundamenta esta essência? Se conseguirmos alcançar o fundamento metafísico que fundamenta a ciência como ciência moderna, também será possível reconhecer a partir dela a essência da era moderna em geral (2003a, p.64).

Mas, qual é, de fato, o real papel da ciência na época moderna, no mundo no qual vivemos hoje? Em que ponto, afinal, a essência da ciência e a essência da modernidade se tocam? Qual é o ângulo pelo qual podemos compreender a modernidade a partir da ciência e, a ciência a partir da modernidade? Vejamos a resposta com o próprio Heidegger: “Se a ciência como investigação é uma manifestação essencial da idade moderna, aquilo que constitui o fundamento metafísico da investigação deve determinar em primeiro lugar e muito antes de tudo a essência da idade moderna. (2003, p.72). Portanto, o elo comum que liga a ciência moderna ao mundo moderno é o fundamento metafísico sobre o qual ambos repousam. É este fundamento, portanto, que nos cabe determinar.

O fundamento metafísico, ou a própria metafísica, diz respeito a uma determinada concepção do ente e da verdade. O que a ciência e a idade moderna escondem como elemento comum é a identidade de uma determinada concepção do ente e da verdade: o primeiro concebido como objetividade e o segundo (a verdade) como representação. Mas, como se chegou a esta situação? E o que ela significa? O que ela nos diz de nossa época moderna?

Começemos pelo primeiro elemento do fundamento metafísico da era moderna: o ente concebido como objeto. Ora, a condição necessária para que o ente seja assim concebido é que o homem compreenda a si mesmo como sujeito. Em sua condição original (grega), o “subjectum” era aquilo que, como fundamento, reúne tudo sobre si. Portanto, a palavra sujeito não dizia respeito ao homem como tal. Foi somente quando o próprio homem tornou-se este fundamento é que o termo subjectum tornou-se simplesmente sinônimo de homem ou indivíduo. Quando o homem se defronta diante dos objetos como sujeito [o que quer dizer, no centro de referência dos entes] abre-se o caminho para explicar o segundo elemento que caracteriza o fundamento metafísico da

era moderna [e da própria ciência]: a verdade como representação. Neste sentido, o homem moderno concebe o mundo como uma “imagem”. Embora isto possa parecer absolutamente trivial, o homem grego e o homem medieval não podiam pensar o mundo [enquanto o ente na sua totalidade] como imagem. No caso dos medievais, porque o mundo era concebido como obra do Deus criador e, no caso dos gregos, porque é o homem que é contemplado pelo ente e não o contrário. Portanto, a idéia de conceber o mundo como imagem supõe como condição o indivíduo como sujeito e, por outro lado, encerra uma novidade história que é própria da era moderna.

A conquista do mundo como imagem é um dos elementos fundamentais da era moderna. Por outro lado, sem ela, não seria possível a ciência. Trata-se, como já sabemos, de um dos fundamentos que une de forma indissolúvel a ciência à modernidade, pois “a ciência como investigação é uma forma imprescindível de esta instalar-se no mundo, é uma das vias pelas quais a idade moderna corre em direção ao cumprimento de sua essência em uma velocidade insuspeita para os implicados nela”. (2003, p.77).

Também para um julgamento apressado, as considerações críticas de Heidegger sobre a ciência soam como algo negativo, pessimista, anti-científico. De fato, poucas reflexões da área das humanidades procuraram compreender a ciência e a técnica de forma tão radical quanto Heidegger. O objetivo da sua reflexão não era negar o fato e as contribuições da técnica e da ciência enquanto fenômenos da realidade. A técnica e a ciência são formas de desvelamento; participam do jogo da “a – lethéia”, ou seja, do velamento e do desvelamento do Ser. Mas, o importante é não esquecer que se trata de “um” modo deste desvelamento e não o único. É na direção deste aspecto que a reflexão de Heidegger nos chama a atenção: “Aqui se tem em mira a possibilidade da civilização mundial, assim como apenas agora começou, superar algum dia seu caráter técnico-científico-industrial como única medida de habitação do homem no mundo” (1991, p.74).

FUGA DOS DEUSES

Foi Max Weber que nos acostumou a pensar o lugar da religião na sociedade moderna a partir da categoria de “desencantamento do mundo” (Entzauberung der Welt). Então, diante deste quadro, ainda há algo a ser pensado? O que resta para dizer para além do próprio Max

Weber e da idéia do “desencantamento do mundo” (PIERUCCI, 2004)? Pois eis que, quando tudo já parecia ter sido dito, o tema do enfraquecimento da religião operado pela ciência e pela técnica aparece sob uma outra luz, desta vez sob a ótica de um novo conceito, ou melhor, um par de conceitos: a desdivinização (Entgötterung) e a fuga dos deuses. Quase íamos dizendo que o “desencantamento do mundo” aparece sob um novo conceito. Mas, isto seria reduzir Heidegger ao próprio Max Weber. Não há dúvidas de que há semelhanças profundas na reflexão operada pelos dois autores. Vale a pena enfatizar o que nos traz de novidade a expressão heideggeriana.

O par de conceitos acima mencionados aparece de forma sintética e densa no texto “A época da imagem do mundo”, ao lado de outros quatro fenômenos que caracterizam a era moderna. O trecho é longo, mas vale a pena transcrevê-lo integralmente:

Um quinto fenômeno da era moderna é a desdivinização ou a fuga dos deuses. Esta expressão não se refere só a um mero deixar de lado aos deuses, quer dizer, ao ateísmo em seu sentido mais forte. Por fuga dos deuses se entende o duplo processo em virtude do qual, por um lado, e desde o momento em que se põe o fundamento do mundo no infinito, o incondicionado, o absoluto, a imagem do mundo se cristianiza e, por outro lado, o cristianismo transforma sua cristianidade em uma visão de mundo (a concepção cristã do mundo), adaptando-se desta sorte aos tempos modernos. A fuga dos deuses é o estado de indecisão a respeito de deus e dos deuses. É precisamente o cristianismo aquele que mais tem feito parte deste acontecimento. Porém, longe de excluir a religiosidade, a fuga dos deuses é responsável pelo fato de que a relação com os deuses se transforme em uma vivência religiosa. Quando isto ocorre é porque os deuses já fugiram (2003a, p.64).

Como todo texto que condensa o estado de uma reflexão, o trecho acima deverá ser desmembrado e esmiuçado para nossa correta compreensão. Começemos por notar que Heidegger não traduz a idéia de desdivinização como desaparecimento da religião ou como predomínio do ateísmo. A “ciência tecnicizada” esvazia a força da religião, mas não a suprime. A religião não desaparece, mas muda seu estatuto, seu lugar e também suas características no quadro da era moderna. Mas, como isso acontece? Heidegger nos fala então de dois processos, ou melhor, de um “duplo processo”. No primeiro, “desde o momento em que se põe o fundamento do mundo no infinito, o

incondicionado, o absoluto, a imagem do mundo se cristianiza” (idem, p.64). Isto quer dizer que o fundamento do mundo, que antes era intrínseco ao próprio mundo, é remetido para um além que Heidegger chama de “infinito”. Os deuses não desaparecem, mas são expulsos para um mundo além do mundo dos homens. Até aqui a observação de Heidegger não nos traz uma grande novidade. Ela lembra diretamente o “desencantamento científico” já elaborado por Max Weber. Mas, nesta mesma frase há um adendo que quase nos desconcerta. Diz Heidegger, ainda na mesma passagem, que quando se coloca o fundamento no infinito “[...] a imagem do mundo se cristianiza”. O que quer dizer isto? Como pode o mundo perder seu fundamento intrínseco e ao mesmo ter sua imagem cristianizada? Não era de “desdivinização” que estávamos falando? Como temos agora um mundo “cristianizado”? Ora, o que Heidegger percebeu com aguda sutileza é que o cristianismo forneceu a estrutura categorial que tornou possível o processo de “desdivinização”. No cristianismo, por natureza, o contingente (*ens creatum*) depende de seu necessário (*ens creator*) e o segundo é o fundamento do primeiro. É no cristianismo, portanto, que a separação entre o mundo e seu fundamento começa. Na visão cristã, o mundo participa ainda da natureza sagrada de seu próprio criador. Pois a ciência tecnicizada esvazia este último rastro do divino no mundo e, assim fazendo, apenas radicaliza uma constelação que já foi preparada pelo próprio cristianismo: a expulsão do fundamento para o infinito. A diferença, neste caso, é que o cristianismo valoriza aquele lado do mundo, enquanto a ciência tecnicizada cuida de operar o lado desdivinizado deste mundo. É por isso, em suma, que a retirada do fundamento para fora do mundo representa a consagração de uma imagem cristã do mundo.

E, neste contexto, como fica a religião? É a partir desta pergunta que podemos analisar o segundo processo apontado por Heidegger que ele expressa desta forma: “por outro lado, o cristianismo transforma sua cristianidade em uma visão de mundo (a concepção cristã do mundo), adaptando-se desta sorte aos tempos modernos” (idem, p.64). O que acontece é que, no Ocidente, a religião predominante adapta-se a era moderna. No mundo desdivinizado a religião não desaparece, mas muda seu estatuto, transforma-se em seus aspectos internos e externos. Mas, muda como? Em primeiro lugar, transforma-se o modo como a religião se insere no mundo, qual seja, muda o “lugar social” da religião. Para acompanhar Heidegger mais uma vez, “o cristianismo [se] transforma [...] em uma visão de mundo (a concepção cristã do mundo)”. Em um

mundo onde a religião fornece o quadro de referência da realidade (onde a religião é o fundamento) o cristianismo podia apresentar-se como a única visão de mundo (Weltanschauung). Com a retirada do fundamento para o infinito, o cristianismo perde seu estatuto privilegiado e passa a ser apenas uma visão de mundo, ao lado de tantas outras possíveis. Agora, a existência pode ser compreendida e vivida de diversas formas e cabe ao cristianismo exercer seu poder de convencimento para que as pessoas adotem ou não sua proposta de vida, sua visão de mundo.

A religião, do ponto de vista interno (ou seja, na sua configuração intrínseca) não poderia permanecer imune a este processo. Este aspecto não escapou a lente atenta de Heidegger. É ele quem nos sentencia: “Porém, longe de excluir a religiosidade, a fuga dos deuses é responsável pelo fato de que a relação com os deuses se transforme em uma vivência religiosa. Quando isto ocorre é porque os deuses já fugiram” (idem, p.64). Esta frase, de fato, surpreende pela sua atualidade. É muito recentemente que os sociólogos vêm constatando o fato de que estamos passando de uma era de religiões institucionalizadas para a esfera das experiências religiosas individuais. Um fato que Heidegger já apontava em meados da década de 50, bem antes dos registros dos cientistas sociais. O que ele percebeu foi que quando o mundo está desdivinizado, ou seja, quando a religião é expulsa da natureza e da própria sociedade, que não são mais vistas como algo sacral ou divino, só lhe resta um único lugar: o espaço do indivíduo e de suas vivências religiosas.

Quer dizer, então, que Weber estava certo? É aceitar isto ou fazer o “sacrifício do intelecto”? Não é este o caso de Heidegger que, ainda que constate a “fuga dos deuses”, não deixa de se colocar em busca dos **“rastros do divino”**.

É neste contexto que emerge em Heidegger a fala do “sagrado”. Aqui estamos de novo diante de uma categoria forte da sociologia (e da sociologia da religião) (Durkheim, 1986; Rudolf Otto, 1992) que alimenta uma farta literatura em torno da idéia do “retorno do sagrado”, qual seja do questionamento da idéia de secularização. A originalidade de Heidegger, neste caso, vem do fato de que o conceito de sagrado não nega a secularização, mas, serve-lhe como elemento de crítica normativa. Nas palavras do autor:

Agora bem, o éter, único elemento em que os deuses são deuses, é a sua divindade. O elemento éter, isso em que a própria divindade está todavia presente, é o sagrado. O elemento éter para a chegada dos

deuses que fugiram, o sagrado, é o rastro dos deuses que fugiram. Porém, quem é capaz de rastrear semelhante rastro? As marcas freqüentemente imperceptíveis e, sempre, o legado deixado por uma indicação apenas intuída (2003b, p.201).

O sagrado, em Heidegger, está situado entre dois outros conceitos que lhe fornecem sua referência. Em sua dimensão imanente, o sagrado representa “o rastro” dos deuses que fugiram e, na sua dimensão transcendente, o sagrado aponta para a divindade, o elemento que caracteriza os deuses. No mundo desdivinizado, o sagrado não é o divino, mas aponta para ele. Com base no diagnóstico do mundo desdivinizado, Heidegger qualificou a era moderna como a “noite do mundo”: “essa época da noite do mundo é o tempo de penúria, porque, efetivamente, cada vez se torna mais indigente. De fato, é tão pobre que já não é capaz de sentir a falta de deus como uma falta” (idem, p.199). A falta de deus, é bom lembrar mais uma vez, não é a falta da religião, mas é uma metáfora que aponta para a falta de um fundamento, a ausência total de fundamento. Do ponto de vista sociológico, a fala do sagrado em Heidegger fornece bem mais do que uma referência à discussão sobre o retorno do sagrado no campo do religioso. De fato, o problema central não é tanto se o “revival” religioso dos “new religious movements” representam um “rumor de anjos” (Peter Berger), qual seja, uma reviravolta no processo de eclipsamento da religião entendida como secularização. Em Heidegger, a pista está dada: no mundo desdivinizado, noite do mundo e tempos de penúria, o sagrado ainda é o único rastro que pode nos conduzir na trilha do divino, qual seja, um mundo no qual uma nova sensibilidade e visão do mundo nos ajudem a superar o reinado exclusivo da relação técnica e científica do homem com o ser.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Contemplando em retrospecto a obra de Martin Heidegger, eis que somos surpreendidos como os elementos básicos da sociologia: uma teoria social e uma teoria da modernidade. Por “teoria social” estamos nos referindo ao saber acumulado pela sociologia sobre os fundamentos da vida social em geral, algo que nos manuais clássicos de sociologia costuma ser denominado de “sociologia teórica”. Quem se depara com os escritos de Heidegger em *Ser e Tempo* e sua reflexão sobre o ser-no-mundo e a mundanidade do *dasein* vislumbra ali elementos substantivos

para pensar a condição humana na sua dimensão social e a própria especificidade do social, tema que há tempos vem sendo relegado apenas para a história da sociologia, hoje fortemente centrada em aspectos particulares da vida social ou na discussão sobre a “modernidade” de forma geral. Pois, também não falta uma “teoria da modernidade” em Heidegger. Por “teoria da modernidade” nos referimos aqui à interpretação de Heidegger sobre o tempo presente e os fundamentos da civilização moderno-contemporânea, questão que se tornou o eixo dos grandes teóricos sociais da atualidade (Habermas, Giddens, Bauman, etc.). Por fim, cabe não esquecer que a reflexão de Heidegger sobre a vida social possui uma dimensão eminentemente crítica, se por “crítica” não reduzirmos o termo à compreensão exclusiva que ele recebe no paradigma frankfurtiano, por exemplo. A crítica, neste caso, tem a ver com a análise das contradições, limites e patologias do mundo social moderno, algo patente na reflexão de Heidegger, seja em *Ser e Tempo* (na sua crítica do domínio do impessoal), seja na crítica da técnica do Heidegger tardio.

Enfim, juntas, a teoria social, a teoria da modernidade e a análise crítico sócio-cultural de Heidegger nos fornecem elementos para repensar e aprofundar as discussões da sociologia, seja no campo teórico-abstrato da “teoria social”, seja no campo prático-empírico da “teoria da modernidade” e da “crítica social/cultural”.

Evidentemente, a transposição de elementos da filosofia heideggeriana para o campo da sociologia exige mediações adequadas. Não seria possível nos limites deste trabalho empreender esta tarefa de forma satisfatória. Mas, não nos esqueçamos de que fragmentos da reflexão de Heidegger se acham presentes – de forma consciente ou não – em diversos âmbitos da ciência social. Basta, por exemplo, pensar na noção de “mundo da vida” que, de Husserl, passando por Heidegger, espalha-se em autores do timbre de Schütz e Habermas, por exemplo. Recentemente, Honneth foi buscar em Hegel (e Mead) os elementos normativos para sua teoria sociológica do “reconhecimento moral”. O procedimento de Honneth consistiu em conectar as limitações da abordagem de Hegel com elementos empíricos do campo da sociologia. Sem entrar no mérito do empreendimento deste autor, ele nos fornece um bom exemplo do caminho que pode ser aberto quando nos aproximamos de forma fecunda de autores situados no campo específico da sociologia ou não. A aproximação com Heidegger, no campo da

sociologia, ainda é insatisfatória e guarda um tesouro a ser explorado. Este trabalho representa alguns passos neste sentido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. **Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie.** Frankfurt: Suhrkamp, 1964.
- BECK, Ulrich. **Die Risikogesellschaft.** Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. **A ontologia política de Martin Heidegger.** Campinas: Papirus, 1989.
- BRÜSEKE, Franz Josef. **A técnica e os riscos da modernidade.** Florianópolis: UFSC, 2001.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia.** São Paulo: Perspectiva, 1973.
- DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- FERRY, Luc e RENAUT, A. **Heidegger et les modernes.** Paris: Grasset, 1988.
- GANTY, Etienne. **Penser la modernité: essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil.** Paris: Puf, 1997.
- GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade.** São Paulo: Unesp, 1991.
- GOLDMANN, Lucien. **Lukacs et Heidegger. Um commentaire littéral.** Bruxelles; Mardaga, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. **Philosophisch-Politische Profile.** Frankfurt: Suhrkamp, 1971.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como “ideologia”.** Lisboa: Edições 70, 1994.
- HEIDEGGER, Martin (1927/1989) Ser e Tempo. Petrópolis: Vozes (no texto citado como SeT, pp.) trad. Márcia de Sá Cavalcante
- HEIDEGGER, Martin (1927/1993) Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer (no texto citado como SuZ, pp.) trad. pelos autores
- HEIDEGGER, Martin. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”. **Os pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1991, p. 71-82.
- HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”. **Ensaio e conferências.** Petrópolis: Vozes, 2001a, p.39-60.
- HEIDEGGER, Martin. “Ciência e pensamento de sentido”. **Ensaio e conferências.** Petrópolis: Vozes, 2001b, p.39-60.
- HEIDEGGER, Martin. “La época de la imagen Del mundo”. **Caminos de Bosque.** Madrid: Alianza Editorial, 2003a.
- HEIDEGGER, Martin. “Y para que poetas?” **Caminos de Bosque.** Madrid: Alianza Editorial, 2003b.
- HONNETH, Axel. **A luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.** Rio de Janeiro: Editora 34, 2003.
- MARCUSE, Herbert. **The One-Dimensional Man.** Boston: Beacon Press, 1964.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber.** São Paulo: Editora 34, 2003.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado.** Rio de Janeiro: Edições 70, 1992.