

## *Lukács e a questão da técnica em Heidegger*

Vitor Bartoletti Sartori\*

### **Resumo:**

Tratar-se-á da crítica de Lukács a Heidegger quanto à “questão da técnica”. Segundo Lukács, ela aparece em Heidegger com tons teológicos. O filósofo de Ser e tempo renega a ciência e rechaça o desenvolvimento dos meios de produção ao lado da modernidade, remetendo ao “originário”. A questão ganha relevo político: sob um pensamento do “Ser”, Heidegger celebra, em 1934, o “encontro da técnica com o homem moderno” (o nacional-socialismo) e no pós-II Guerra adota uma posição fortemente tecnofóbica.

### **Palavras-chave:**

Heidegger; Lukács; técnica; ontologia; trabalho.

## *Lukács and the matter of technique in Heidegger*

### **Abstract:**

Lukács' critic of Heidegger will be analyzed here concerning the matter of technique. According to Lukács it appears in Heidegger in theological terms. Heidegger relegates science and the development of social means of production, searching for the “original”. The matter is political also: in 1934, the German philosopher celebrates “the encounter of technique with modern men” (the National Socialism) and after the II World War the author adopts a technophobic position.

### **Key words:**

Heidegger; Lukács; technique; ontology; work.

---

\* Doutorando em filosofia do direito pela USP (Universidade de São Paulo). Autor de Lukács e a crítica ontológica ao Direito e de diversos artigos.

## Introdução

Heidegger e Lukács são dois pensadores indubitavelmente característicos do século XX. Seus caminhos, porém, pode-se dizer, são opostos.

De um lado se vê aquele que fora talvez o grande filósofo socialista do século, doutro um pensador que, embora pretendesse uma filosofia que resgatasse a experiência “originária” dos gregos e mesmo podendo ser considerado um dos grandes filósofos do século XX, não pôde se alijar de conceder, em certo momento de sua carreira docente, apoio ao movimento mais bárbaro do século: o nacional-socialismo<sup>1</sup>.

O presente artigo pretende lançar luz sobre a oposição traçada acima na medida em que se problematiza a questão da técnica em Heidegger tendo em conta o pensamento lukacsiano acerca do autor de *Ser e tempo*. Tencionase, assim, estender a crítica lukacsiana a Heidegger, uma vez que trata de alguns aspectos que o pensador húngaro não abordou diretamente ou com cuidado suficiente ao criticar Heidegger, mas que constituem temas importantes da obra do último. Essa empreitada será realizada com auxílio das concepções da *Ontologia do ser social* de Lukács a qual, ao final, surgirá para que se lance nova luz sobre a questão da ontologia. Assim, ao abordar Heidegger e Lukács, encontrar-se-ão duas concepções de ontologia distintas que emergem no século XX.

## Técnica, metafísica, a Europa e nacional-socialismo no primeiro Heidegger

A questão da técnica não aparece em Heidegger de maneira homogênea: em *Ser e tempo* ela é praticamente ausente, aparecendo com mais força somente depois da influência de Ernst Jünger, a qual ocorre sob uma inspiração nietzschiana ligada à vontade de poder (cf. LOPARIC, 1996). Essa influência data da conturbada década de 30 e será reformulada, principalmente, após as preleções de Heidegger sobre Nietzsche (em que o tema da “vontade de poder” também é central), que são do final da década de 30 e do começo da década de 40 (cf. Loparic, 1996). Após essas preleções, a técnica, ao lado da metafísica, será um dos grandes temas do autor<sup>2</sup>. Aqui, não se poderá tratar da especificidade da interpretação de Heidegger quanto a Nietzsche, porém as conclusões que o autor retira do diálogo com o pensador da “vontade de poder” estarão presentes na medida em que emergirá a compreensão heideggeriana acerca da técnica.

Dessa forma, primeiramente, será averiguada a posição do autor antes do final da década de 30. E, desde já, há de se apontar que se trata de tema polêmico, o qual também não poderá ser analisado neste artigo em toda sua amplitude e especificidade<sup>3</sup>.

Começemos.

Em 1934 – ano em que, já sob o nacional-socialismo, Heidegger é reitor da Universidade de

---

1 Há de se ressaltar que as relações existentes entre Heidegger e Lukács são amplas e não podem ser tratadas aqui com profundidade. Vale, porém, ressaltar dois pontos de contato: a problemática da ontologia e a problemática da alienação, presentes em ambos os pensadores. Nicolas Tertulian, por exemplo, diz o seguinte sobre Heidegger em relação a Lukács: “nenhum outro filósofo contemporâneo lhe suscitou um interesse compatível – um interesse crítico, certamente – como se um jogo sutil de afinidades e repulsão o unisse ao seu pensamento (Tertulian, 1996, p.82) e também diz sobre a estética do autor húngaro que “se poderia também ler essa obra, juntamente com o seu fundamento, *A Ontologia do Ser Social*, como a contrapartida lukacsiana ao livro de Heidegger, *Ser e tempo*” (Tertulian, 2007, p. 238). De outro lado, alguns como Lucien Goldmann, foram expressos sobre a influência do pensamento lukacsiano sobre Heidegger enfatizando sempre “a relação entre o pensamento de Lukács e a célebre obra de Heidegger *Ser e tempo*” (Goldmann, 1973, p. 53). Como dito, essa questão não pode ser tratada aqui, valendo somente destacar a existência da mesma para que se possa traçar a posição de Heidegger e a crítica de Lukács acerca da técnica.

2 A preponderância da temática da técnica com transformação de parte considerável da problemática de *Ser e tempo* e uma visão essencialmente negativa acerca da “metafísica ocidental” caracterizam a obra de Heidegger posterior ao final da década de 30 – muitos, por essa razão, dividiram a obra do autor em duas, tratando do Heidegger I e do Heidegger II. A pertinência da divisão não pode ser tratada aqui, porém, para fins expositivos, a distinção será adotada com o respaldo de teóricos como Gianni Vattimo e Zeljko Loparic (cf. Loparic, 1996; Vattimo, 1996). É bom ressaltar também que, embora a problemática metafísica seja central no “Heidegger II”, ela também está presente no primeiro Heidegger, como se verá posteriormente.

3 Seria necessário, por exemplo, todo um estudo historiográfico relacionado aos distintos momentos históricos da Alemanha em que Heidegger viveu. Em grande parte, essa análise foi realizada por Lukács em *A destruição da razão*. Porém, principalmente no que diz respeito à relação entre a especificidade da Alemanha e o desenvolvimento da filosofia, a tarefa ainda está a ser realizada tendo em conta principalmente o período posterior à II Guerra. Depois, será mostrado que Lukács também captou aspectos essenciais quanto a esse período; no entanto, isso não retira a verdade da assertiva segundo a qual muito ainda é necessário para que se chegue a um estudo aprofundado acerca da filosofia que vem depois da II Guerra.

Friburgo – o autor de *Ser e tempo* profere uma preleção de título *Introdução à metafísica* em que diz o seguinte sobre o estado de espírito da Europa:

Essa Europa, estando num estado de cegueira incurável, sempre pronta para se apunhalar a si mesma, encontra-se hoje na grande tenaz, encurralada entre a Rússia de um lado e a América de outro. A Rússia e a América, consideradas metafisicamente, são ambas a mesma coisa; a mesma fúria desolada da desenfreada técnica e da insondável organização do homem vulgar. (HEIDEGGER, 1987, p. 45)

Para o autor, pois, a própria Europa – vista essencialmente pelo prisma da Alemanha, é bom ressaltar – encontrar-se-ia encurralada entre os polos os quais, “considerados metafisicamente, são a mesma coisa”. No que se percebe: primeiramente, a noção de metafísica<sup>4</sup> não tem tons essencialmente negativos na passagem; em segundo lugar, a Europa, na época, aparecia em uma posição privilegiada para o autor. Aquela “fúria desolada da desenfreada técnica e da organização do homem vulgar”, pois, parece não atingir diretamente a Europa a qual, no entanto, aparece em uma posição defensiva.

Deve-se destacar que, para Heidegger, a técnica aparece nesse momento com aspectos nefastos no que toca “à Rússia e à América”; por conseguinte, estando em uma “cegueira incurável”, a Europa estaria vulnerável à vulgata vinda tanto do ocidente como do oriente; “encurralada”, ela poderia sucumbir a essa “vulgaridade” e a essa “fúria”. A Europa e a Alemanha teriam um grande papel nesse ponto, pois como diz o autor aos estudantes: “encontramo-nos entre tenazes. O nosso povo, estando no meio, sofre a maior pressão dos tenazes, é o povo com mais vizinhos e por isso mais ameaçado, sendo assim o povo metafísico.” (HEIDEGGER, 1987, p. 46) Nesse sentido, deve-se notar que aquilo por meio do qual se considera lado a lado a “Rússia e a América” encontra-se e choca-se com esse “povo com mais vizinhos e por isso mais ameaçado”; essa posição essencialmente defensiva do “povo metafísico”, portanto, é assumida pelo autor de maneira clara<sup>5</sup>. A técnica, porém, aparece aí, não de maneira a ser rechaçada como um todo, mas de tal feita que, ligada à “Rússia e à América”, seria nefasta. Há na preleção um apelo a uma atuação que não se confundiria com a manipulação dos entes presentes naquela “fúria desolada da desenfreada técnica e da insondável organização do homem vulgar”, configurando-se a técnica não necessariamente no cálculo e como manipulação, os quais são condenados como um todo por Heidegger durante sua obra.

Deve-se perguntar neste ponto: e a Alemanha? Para Lukács, “a Alemanha dos séculos XIX e XX é o país clássico do irracionalismo” (LUKÁCS, 1959, p. 28), Como essa questão aparece para Heidegger? Pode a posição de Heidegger ser considerada irracionalista, segundo Lukács?

Uma passagem do autor alemão pode ser elucidativa acerca da questão, complementando o que foi dito acima. Discutindo as publicações da Alemanha de seu tempo sobre o conceito de “valor” e de “totalidade”<sup>6</sup>, Heidegger diz:

O que é por aí oferecido como sendo toda uma filosofia do nacional-socialismo, sem que, porém, tenha algo a ver com a íntima verdade e grandeza deste movimento (nomeadamente o encontro entre a tecnologia determinada planetariamente e o homem moderno) vai fazendo as suas pescadas nessas águas turvas dos “valores” e das “totalidades” (HEIDEGGER, 1987, p. 216).

A referência aí são, sobretudo, publicações sobre Nietzsche (embora não só), um dos filósofos mais lidos pelos nazistas; para Heidegger, o que aparece como “toda uma filosofia do nacional-socialismo”, em verdade, não consegue alcançar “a grandeza desse movimento”. Ou seja, já dialogando com as interpretações sobre o filósofo da “vontade de poder”, o prolator de *Introdução à metafísica* também dialoga com os expoentes de “toda uma filosofia

---

4 Pode-se mesmo dizer que na época tratada aqui, a tonalidade dada à metafísica era positiva. Heidegger buscava, inclusive, dar solo, fundamento para a metafísica a qual era vista em continuidade com sua “ontologia fundamental” esta intimamente relacionada ao “esquecimento” (que será visto a seguir) na medida em que “o mais basilar ato fundamental e ontologicamente da Metafísica do Dasein, do ser-aí, como o dar solo, fundamento para a metafísica é, portanto, o rememorar.” (Heidegger, 1997, p. 164) Neste sentido, haveria, inclusive, uma metafísica do Dasein, remetendo à ontologia fundamental de Heidegger. Vê-se que o termo “metafísica” tem um sentido, inclusive, adotado pelo filósofo no que diz respeito a sua filosofia.

5 O diálogo com Jünger é perceptível nesse aspecto, como bem ressalta Loparic após ter descrito as ideias do pensador da mobilização permanente: “Essas ideias de Jünger sobre a nova instrumentação alemã constituem o pano de fundo das primeiras posições explícitas sobre a técnica que Heidegger tomou no seu *Discurso de posse* como Reitor da Universidade de Friburgo (1933).” (LOPARIC, 1996, p. 117)

6 Ambos os temas são referências constantes na literatura fascista e nacional-socialista; no caso dos “valores”, a questão aparece, sobretudo, por meio de certa leitura de Nietzsche; e no que toca à “totalidade” a primazia do todo sobre as partes é geralmente invocada de maneira mais ou menos saudosa quanto a uma comunidade orgânica que se esfacela com a modernidade capitalista. Sobre o último assunto mencionado, não raro, a questão aparece com a distinção tão cara a Tönnies, por exemplo, entre *Gesellschaft* e *Gemeinschaft* (sociedade e comunidade).

do nacional-socialismo” (esse é o ponto que interessa aqui no momento) – e não só: a questão se desenvolve na medida em que a “grandeza” desse movimento não teria sequer “algo a ver” com aquilo que os filósofos oficiais dizem. O principal apareceria na medida em que se encontram “a tecnologia determinada planetariamente e o homem moderno”.

Percebe-se, à época da preleção, o autor longe de uma postura totalmente tecnofóbica; antes, o que aparece ao autor como nefasto é a “desolada da desenfreada técnica e da insondável organização do homem vulgar”, a qual apareceria na “Rússia e a na América”, mas não na Europa que, defensiva e encurraladamente, aparece com o povo metafísico, o alemão, podendo ser acompanhado por um movimento “com a íntima verdade e grandeza”: assim, para que houvesse uma técnica a não ser rechaçada, a posição do homem europeu (não viciado pelo “materialismo”<sup>7</sup> da “Rússia ou da América”) frente à técnica planetária seria essencial. Por conseguinte, aquela “cegueira incurável” mencionada anteriormente parece ter uma solução para o autor a qual não está apoiada senão na “íntima verdade e grandeza” do nacional-socialismo. Veja-se: a “cegueira” permanece, pois aqueles que vêm a público encontram-se em meio a algo que não corresponde ao “acontecimento” nacional-socialismo, não fazendo jus ao “encontro entre a tecnologia determinada planetariamente e o homem moderno”; para Heidegger, porém, o “acontecimento” deveria ser valorizado naquilo de mais importante, a oposição do homem europeu e alemão à técnica “desenfreada” do “homem vulgar”. Ora, mesmo em seus textos mais problemáticos, a relação de Heidegger com o nacional-socialismo é intensa, porém, nunca é de aceitação direta, razão pela qual Lukács está certo ao dizer que não se pode sequer fazer “uma identificação pura e simples de Heidegger com o fascismo” (LUKÁCS, 1949, p. 32)<sup>8</sup>.

Para Heidegger, no entanto, a postura defensiva da Alemanha diante da “América e da Rússia” é clara – a Alemanha, deste modo, estaria sendo mesmo vitimada pela “fúria desolada da desenfreada técnica”. Ou seja, a posição da Alemanha é central nesse momento para a questão da técnica em Heidegger. Ela se configura na medida em que a técnica não necessariamente se confundiria com a “fúria” e não seria inelutavelmente “desenfreada”. No “povo metafísico” poderia haver alguma salvação, embora Heidegger não se identifique com “toda uma filosofia do nacional-socialismo”.

Uma passagem de Lukács pode trazer à tona uma questão central:

Como a relação contraditória que assim se criava entre a economia e a política não impedia o desenvolvimento do capitalismo na Alemanha – (...) – era inevitável que surgisse uma ideologia baseada na defesa intelectual desta contradição entre a estrutura econômica e a estrutura política da Alemanha como uma etapa de desenvolvimento mais alta, como uma possibilidade de desenvolvimento superior ao do ocidente democrático. (LUKÁCS, 1959, p. 50)

Na passagem, o autor húngaro aponta para o que, na esteira de Marx e Lenin, chamou de miséria alemã – trata-se da condição atrasada da Alemanha a qual, não obstante estivesse rumando ao desenvolvimento capitalista, não o fazia de maneira que o desenvolvimento político acompanhasse o econômico. O desenvolvimento capitalista, de acordo com a via prussiana (tratada por Lenin e Lukács), dissociaria o capitalismo da democracia moderna; a burguesia alemã seria fraca e o processo capitalista alemão teria sido capitaneado pelos *Junkers*, grandes proprietários rurais, em conjunto com o Kaiser e, principalmente, com a exclusão dos trabalhadores. Assim, a conservação daquilo que a via clássica do capitalismo extirpa seria característica e peculiaridade do capitalismo alemão ascendente, vindo, inclusive, a adotar uma posição de agressividade sem tamanho posteriormente<sup>9</sup>. Outro aspecto relacionado, entretanto, é levantado na passagem – e ele diz respeito à temática tratada aqui: refere-se à possibilidade levantada por Lukács do surgimento de ideologias amparadas justamente nesse atraso; nesse sentido, poder-se-ia mesmo ver a Alemanha “como uma possibilidade de desenvolvimento superior ao do ocidente democrático”. Atente-se: os tempos posteriores à I Guerra afetaria os intelectuais alemães na medida em que “no meio do páramo, situava-se o indivíduo solitário, cheio de angústia e medo (LUKÁCS, 1970, p. 62). E isso pode ser encontrado nas passagens de Heidegger mencionadas, visto que a postura defensiva da Alemanha é enfatizada em referência à “Europa”, “pronta para se apunhalar a si mesma”, “encurralada entre a Rússia de um lado e a América de outro.” Ou seja, o identificado por Lukács aparece em certa medida em Heidegger – à angústia do autor alemão diante da “Europa”

7 A questão acerca do materialismo será tratada de relance mais à frente.

8 Na passagem, o autor húngaro trata de maneira genérica a questão, razão pela qual se deve ler a assertiva considerando que Lukács trata da questão num pequeno artigo em que as particularidades do desenvolvimento de cada país e de cada linhagem reacionária da modernidade não são o essencial. O ponto de Lukács é que sequer poderia ser feita uma ligação direta entre a filosofia de Heidegger e o nacional-socialismo e o fascismo. A opinião de Lukács é, inclusive, a de que não se trata de uma ideologia fascista ou nazista, mas de uma filosofia que, juntamente com a de Jaspers, pelo “conteúdo real de sua filosofia, um e outro – assim se os deve considerar – filósofos precoces do irracionalismo fascista” (Lukács, 1970, p. 111).

9 A questão é desenvolvida com primazia em *A destruição da razão* de Lukács, obra, infelizmente, menosprezada por muitos.

“encurralada” corresponde a posição favorável a uma Alemanha atrasada e, por isso mesmo, inclusive, capaz de uma relação distinta daquela da “fúria desolada da desenfreada técnica e da insondável organização do homem vulgar”. Dessa forma, justamente pelo fato de a Alemanha ser vista por Heidegger com um “povo metafísico”, ainda não engolido pela “organização do homem vulgar”, ela é louvada pelo autor de *Introdução à metafísica*; quer

dizer, precisamente a ideologia que se apegava à peculiaridade da miséria alemã é aquela abraçada por Heidegger, segundo Lukács<sup>10</sup>.

Tal fato, como já se ressaltou, revela-se ao Heidegger apontar “a íntima verdade e grandeza deste movimento (nomeadamente o encontro entre a tecnologia determinada planetariamente e o homem moderno)”. Em meio à angústia e ao desespero daqueles encurralados, algo inesperado parece vir em salvação – para o autor alemão, portanto, o nacional-socialismo é um “acontecimento” intimamente relacionado à técnica e conectado ao “povo metafísico”.

Note-se que essa noção (a de “acontecimento”) seria essencial enquanto portadora de uma questão e, para o pensador

caso se coloque essa questão, e se for verdadeiramente realizada, nesse questionamento acontecerá então necessariamente uma repercussão, vinda do que se interroga e do que é interrogado. Esse questionamento não é portanto em si mesmo um processo qualquer, mas sim um evento distinto a que chamamos de acontecimento (*Geschehnis*). (HEIDEGGER, 1987, p. 14).

No que toca o tema tratado aqui, não se haveria cogitado a “grandeza” representada pelo “encontro entre a tecnologia determinada planetariamente e o homem moderno” e nisso se haveria perdido o caráter crucial do “acontecimento” trazido pelo movimento do nacional-socialismo. Vinda do que “interroga e é interrogado”, essa questão poderia ser essencial e, inclusive, estabelecer novo fundamento para a Europa dita encurralada e ameaçada. Não se ter dado conta da referida questão teria sido um grande problema para os filósofos, pois não se haveriam apercebido do caráter verdadeiro do “povo metafísico” que aparece na Europa, encurralada entre a “Rússia e a América”. A posição de Heidegger acerca da técnica, pois, é indissociável de sua posição em relação ao “acontecimento” do nacional-socialismo o qual, inclusive, nunca foi inteiramente desacreditado, como “acontecimento”, pelo pensador quem, em 1948, diz a Marcuse que “é difícil dialogar com pessoas que desde 1933 não se encontram mais na Alemanha e que julgam o início do movimento nacional-socialista pelo seu fim (HEIDEGGER, 1998, p. 354). Ou seja, o “acontecimento” trazido pelo nazismo teria sido essencial; o direcionamento dado a ele, por outro lado, teria sido desastroso - como se verá mais à frente isso também será central ao se tratar da questão da técnica em Heidegger no período posterior ao final da década de 30. Essas relações únicas e surgidas da peculiaridade do desenvolvimento do capitalismo alemão são fundamentais à filosofia de Heidegger da época.

No que diz Lukács: “não há nenhuma ideologia inocente” (1959, p. 4). É possível averiguar que a técnica aparece, no início da década de 30, para Heidegger de maneira ambígua. Ao mesmo tempo em que é rechaçada em sua manifestação do homem “vulgar” da “Rússia e da América”, ela aparece ao pensador – de maneira distinta - com a “grandeza” e o caráter único não de “um processo qualquer, mas sim [de] um evento distinto”. Ou seja, a situação em que a Europa se encontra em Heidegger traz consigo tanto a crítica à sociabilidade do “homem vulgar” o qual apareceria com toda a força no capitalismo da época imperialista<sup>11</sup> (e, segundo o autor alemão, também na URSS)

---

10 Desde *Ser e tempo*, o autor também se coloca em oposição à democracia moderna e ao progresso os quais são vistos de maneira essencialmente negativa, o que ocorre na esteira de pensadores como Schopenhauer e Nietzsche, grandes representantes, segundo Lukács, do irracionalismo alemão. Sobre o assunto, cf. Lukács (1959).

11 Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem: “Na utilização dos meios de transporte público, no emprego de meios de comunicação e notícias (jornal), cada um é com o outro. Este conviver dissolve inteiramente a própria pré-sença [*Dasein*] no modo de ser dos “outros” e isso de tal maneira que os outros desapareçam ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão. O impessoal desenvolve sua própria ditadura nessa falta de surpresa e de possibilidade de constatação. Assim, nos divertimos e nos entretemos como *impessoalmente* se vê e julga; também nos retiramos das “grandes multidões” como *impessoalmente* se retira; achamos “revoltante” o que *impessoalmente* se considera revoltante. O impessoal que não é nada determinado mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade” (Heidegger, 2005, p. 179). Lukács diz que se trata de “uma das descrições mais vigorosas e mais sugestivas de *Ser e tempo*, e nela reside, com muita probabilidade, a razão de ser da ampla e profunda influência alcançada por esta obra” (Lukács, 1959, p. 406). A questão se relacionaria à temática da alienação, a qual, infelizmente, não pode ser tratada no presente escrito. Para uma abordagem preliminar sobre a questão, cf. Tertulian, 1996.

quanto uma forma de esperança que é mais que questionável, como se vê hoje<sup>12</sup>. Essa última se apoia justamente nas contradições e nas vicissitudes do capitalismo alemão oriundo da via prussiana e, nesse sentido, comporta um elevado grau de irracionalismo<sup>13</sup>. Assim, a situação desesperadora e angustiada em que se encontraria - segundo Heidegger - a Europa pôde levar o autor justamente a uma posição ambígua diante da técnica. Essa posição é indissociável tanto da crítica à tecnologia moderna (da “Rússia” e da “América”) quanto do apoio àquela que fora, segundo Lukács, a falsa alternativa representada pela “comunidade”, pela “*Gemeinschaft*”, do nacional-socialismo a qual apareceria em meio ao “povo metafísico” com uma posição diferenciada frente à técnica.

O autor alemão, ao permanecer nos polos postos pelo desenvolvimento do capitalismo imperialista, inevitavelmente, confronta-se com questões essenciais, como a questão da técnica moderna na sociedade civil-burguesa; no entanto, ao não tratar do desenvolvimento e das contradições da própria sociedade capitalista, sua filosofia permanece, seguindo os apontamentos de Lukács, presa a faces igualmente unilaterais de tal feita que a crítica ao “homem vulgar” da época do imperialismo leva ao elogio da subjetividade daquele que se rebela angustiada, desesperada e irracionalmente contra esse último. Para Lukács, ao não se tratar do desenvolvimento social, deixa-se de lado a objetividade efetiva da realidade. Essa última é vista como essencialmente reificada; apela-se, assim, à subjetividade a qual também se degradaria na época do imperialismo. Isso leva a uma postura desesperada em que se oscila entre esses lados de maneira a se procurar, na própria realidade existente, algo além do que ela pode oferecer imediatamente. Deste modo, tanto a objetividade quanto a subjetividade são deformadas em tal filosofia. Como diz Lukács: “a objetividade dos objetos ontológicos continua a ser, em Heidegger, algo puramente decorativo. A proclamação dessa objetividade ontológica só pode conduzir à exaltação do pseudosubjetivismo e, em virtude do princípio e critério intuitivista de seleção, à exaltação do caráter irracional desta esfera subjetiva.” (LUKÁCS, 1970, p. 71)

Lukács, de certa maneira, já apontava a questão em Heidegger ao tratar de sua mais famosa obra, *Ser e tempo*:

O desespero de Heidegger apresenta, assim, uma dupla face. De um lado, presenciamos o desmascaramento inexorável da nulidade interior do indivíduo no período de crise do imperialismo. De outro – ao converter-se em fetiches de razões desta nulidade, situando-se fora do tempo e num plano antissocial -, verificamos como o sentimento que assim nasce pode facilmente confundir-se numa atividade reacionária desesperada. Não era em vão que a agitação de Hitler apelava constantemente para o sentimento de desespero. (LUKÁCS, 1970, pp. 83-4)

O autor húngaro aponta afinidades entre a filosofia de Heidegger e o sentimento de desespero a que o nacional-socialismo apelava. Pelo que foi dito até aqui, tanto esse desespero quanto a aposta em uma Alemanha encurralada são partes essenciais da preleção *Introdução à metafísica*. A posição de Heidegger quanto à técnica, nessa época, é, pois, inseparável de sua posição quanto ao “acontecimento”<sup>14</sup> do nacional-socialismo. A crítica de Heidegger ao “homem vulgar”, que não pode ser tratada aqui com o cuidado necessário, capta alguns aspectos da alienação capitalista; no entanto, segundo Lukács, o pensador vem a se situar em um plano “antissocial” de maneira que os fatores mais propriamente sociais têm pouca importância em sua argumentação, como se verá posteriormente.

A questão essencial tratada por Lukács, no momento, no entanto, diz respeito ao desespero de Heidegger, que não pôde deixar de ter consequências para a sua posição diante de problemas concretos e relacionados com a miséria alemã. Há ainda um ponto que deve ser tratado para que a questão apareça com mais clareza.

O pensador alemão, de acordo com sua pretensão de voltar às origens do pensamento ocidental, indica

12 Veja-se o que diz Lukács sobre a relação entre fenomenologia e ontologia na obra de Heidegger: “o que Heidegger denomina fenomenologia e ontologia, na realidade não é outra coisa senão uma descrição antropológica da existência humana com tendências abstratas até o mito, o que em suas descrições fenomenológicas concretas converteu-se insensivelmente numa pintura – não raro interessante e até cativante – da existência do filisteu intelectual da época de crise do imperialismo.” (Lukács, 1970 p. 75) Para o autor húngaro, portanto, esse caráter duplice de Heidegger se manifesta não só na medida em que ele se apega à “existência do filisteu intelectual da época da crise do imperialismo”, mas também na medida em que a descrição heideggeriana seria “antropológica”. Opondo-se à análise das relações históricas e sociais como tais, aquilo que o autor descreve, por vezes de maneira “interessante e até cativante”, tem sua solução – não na superação, na supressão das relações de produção capitalistas - mas em uma forma de mito qual poderia degenerar no apoio das manifestações mais irracionais dentro na sociedade capitalista.

13. A questão do irracionalismo é indissociável de uma forma de sociabilidade desenvolvida sob a égide de um desenvolvimento social em que o novo paga alto tributo ao velho - para Lukács, a questão se aloja nas particularidades do desenvolvimento dos diversos modos de objetificação dos capitalisms. E a questão aparece com mais clareza, segundo o húngaro, quando “são sempre épocas de agonia da velha ordem social, de uma cultura arraigada há séculos, e, ao mesmo tempo, épocas negociadas com as dores do florescimento do novo.” (Lukács, 1959, p. 72) Sobre o desenvolvimento do irracionalismo na Alemanha até o período do III Reich, cf. Lukács (1959).

14 É bom que se perceba que a posição do autor seria favorável ao “acontecimento” e não ao desenrolar do nacional-socialismo, o qual é questionado pelo pensador alemão.

uma situação pretérita, a da filosofia grega a qual teria tido um vigor verdadeiro. E as possibilidades depositadas na filosofia grega ainda poderiam, segundo o pensador, aparecer, mesmo em seu tempo moderno, alheias ao “homem vulgar” e à “fúria” da técnica – para Heidegger, no pensamento ocidental, ter-se-ia passado da “origem da gramática na Grécia, a sua adoção pelos Romanos, a sua transmissão às Idades Média e Moderna” (HEIDEGGER, 1987, p. 66) de modo que esse caminho teria levado à situação em que, para que se usem as expressões de *Ser e tempo*, tudo aparece na cotidianidade de forma que “toda a primazia é silenciosamente esmagada. Tudo que é originário se vê, da noite para o dia, nivelado como algo há muito conhecido.” (HEIDEGGER, 2005, p.180) Heidegger, não obstante acredite encontrar a mencionada primazia e o originário nas origens do pensamento ocidental, os quais estariam presentes na filosofia grega, ainda indica uma possibilidade para sua época - no que, mencionado esse ponto, pode-se penetrar na relação estabelecida entre a metafísica e a técnica para o Heidegger de 1934 de maneira mais contundente:

O fato de a gramática ocidental se ter formado a partir da reflexão dos gregos sobre a linguagem *grega* confere a este processo [de passagem da Grécia, a Roma e à Modernidade] toda a sua importância. Esta linguagem é pois (relativamente às possibilidades do pensamento), juntamente com a alemã, a mais poderosa e espiritual. (HEIDEGGER, 1987, p. 66)

A questão é essencial para a compreensão daquilo que se trata aqui. Esse pensamento originário grego também seria um “acontecimento” – para Heidegger, o de maior importância para o pensamento. Nele não haveria aquela “vulgaridade” combatida pelo pensador na “Rússia e na América”. E aí a questão emerge de maneira que a citação acima ganha maior significado: juntamente com a linguagem grega apareceria – quase que paralelamente ao desenvolvimento da filosofia até a modernidade - exatamente a linguagem alemã, a qual, também, seria “poderosa e espiritual”. Ou seja, na *Introdução à metafísica*, aparecem intimamente ligados: o repúdio à “fúria desolada da desenfreada técnica e da insondável organização do homem vulgar”; a valorização da “Europa”, e da miséria alemã, em detrimento da “Rússia e da América”; a colocação do alemão como uma língua “poderosa e espiritual” no que diz respeito ao pensar; e, por fim, a valorização do “acontecimento” ligado ao nacional-socialismo, o “encontro entre a tecnologia determinada planetariamente e o homem moderno”.

Assim, a própria possibilidade de pensar, para Heidegger, estaria ancorada modernamente em uma língua que se colocaria ao lado do grego “relativamente às possibilidades do pensamento” ao mesmo tempo em que a “Europa” estaria ameaçada pela “organização do homem vulgar”. Atente-se também para a justificativa que Heidegger dá para a importância da linguagem para apreensão do ser: “uma vez que o destino da linguagem tem seu fundamento na relação particular de cada povo com o Ser, a questão do Ser apresentar-se-nos-á intimamente entrelaçada com a questão da linguagem” (HEIDEGGER, 1987, p. 59) Neste sentido, percebe-se que a valorização da Alemanha e do “povo metafísico” é essencial para o autor alemão.

A filosofia, por sua vez, deveria ser fiel primeiramente à “grandeza” do “acontecimento” que teria sido a filosofia grega; depois, modernamente, à linguagem alemã que, ao que as esperanças de Heidegger na época (acerca da força que a filosofia poderia ter) indicam, também viria acompanhada de um grande “acontecimento”, subjazendo, por trás do nacional-socialismo, o “encontro da técnica planetariamente determinada com o homem moderno”.

Aqui, pois, a técnica aparece em Heidegger de maneira que é a razão da angústia do pensador. Ao mesmo tempo, porém, é elevada de patamar ao se colocar ao lado do movimento do nacional-socialismo o qual nutria as seguintes esperanças no pensador, como menciona o próprio, mesmo depois da II Guerra: “Eu esperava do nacional-socialismo uma reconciliação dos antagonismos sociais e a salvação do Dasein ocidental dos perigos do comunismo.” (HEIDEGGER, 1998, p. 354)<sup>15</sup> Nesse sentido, a defesa da metafísica e do “povo metafísico” se ligam na medida em que este último se encontraria “encurralado”, em posição defensiva de modo que a defesa do “Dasein ocidental”, cujas origens estariam no pensamento grego não só passaria pela oposição à “Rússia” comunista e à “América”: tratou-se, na época, de uma posição fortemente comprometida com o “acontecimento” do nacional-socialismo (mesmo que o pensador tenha tido ressalvas quanto ao desenrolar do movimento).

O mundo da técnica moderna da “América” e da “Rússia” é nefasto para o prolator de *Introdução à metafísica*. Se Lukács disse que, em Heidegger, “o mundo, agora, é considerado como uma ameaça constante, pavorosa e inacessível que se atém sobre tudo o que daria razão essencial de ser à subjetividade” (LUKÁCS, 1970, p. 80),

---

<sup>15</sup> É digno de nota também o fato de Heidegger falar de “reconciliação”. Para ele, não seria possível uma superação, uma supressão, um *Aufhebung* dialético. Aliás, é justamente contra o *Aufhebung* que grande parte do método de Heidegger se volta. Observe-se a seguinte passagem em que Heidegger diz que, em relação à filosofia moderna seria necessário um “passo de volta”: “O passo de volta, como re-gresso representa o movimento contrário do passo para diante, como progresso, de Hegel.” (Heidegger, 2006, p. 59) e também outra passagem: “para Hegel o diálogo com a história da filosofia que o precede tem o caráter de sobressumir (*Aufhebung*), isto é, da compreensão mediadora no sentido da fundação absoluta. Para nós o caráter do diálogo com a história não é o sobressumir (*Aufhebung*), mas o passo de volta.” (Heidegger, 2006, p. 58)

a questão que envolve esse desespero ganha nova luz quando vista em relação aos “acontecimentos” abraçados pelo pensador alemão. Em verdade, veio a ser esse o sentido concreto dado à tematização sobre a técnica nos anos em que Hitler sobe ao poder e Heidegger, sob a influência de Jünger e como reitor, profere a preleção *Introdução à metafísica*. Tertulian, assim, está correto quando diz: “Heidegger não hesita em inserir suas reflexões nos combates ideológicos da época.” (TERTULIAN, 2009, p. 26) Deste modo, a crítica de Lukács acerca da filosofia heideggeriana – quanto à relação entre o desespero, a angústia e o apoio a movimentos reacionários – aparece de maneira contundente. Resta claro que, com os elementos presentes na teoria de Lukács sobre o irracionalismo e em suas críticas a Heidegger, estabelece-se uma crítica àquele que é um dos mais estudados, mais influentes e mais importantes pensadores do século XX.

### *Metafísica e técnica em Heidegger no pós-década de 40*

Agora, deve-se verificar a mudança de posição de Heidegger acerca da metafísica e da técnica, apresentando como a questão se relaciona à própria possibilidade de uma práxis, por assim dizer, autêntica – o que, como se verá, é indissociável das possibilidades que o autor vê na modernidade. Novamente, Lukács aparecerá aqui para que se averiguem as possibilidades trazidas pelo pensador húngaro no que toca à crítica a Heidegger.

Anteriormente, Heidegger havia associado a técnica à metafísica, mais precisamente ao “povo metafísica”, na medida em que esse último, “encurralado”, teria possibilidades de se opor à “fúria desolada da desenfreada técnica” em meio ao “acontecimento” do nacional-socialismo cuja grandeza não teria sido percebida de modo devido. A questão aparecera já que a técnica não era vista somente em sua manifestação “vulgar” e “instrumental” na “Europa” (essencialmente na Alemanha), mas sim em um modo de atuação não necessariamente conectado ao cálculo e à dominação. Sobre a instrumentalidade, as críticas de Heidegger são fortes e estão presentes em toda a sua obra. A questão, porém, não pode ser abordada neste artigo, cabendo ressaltar, entretanto, que, desde *Ser e tempo*, a questão da manualidade e da instrumentalidade aparecem como foco das críticas do autor. Outro ponto seria também a interpretação de Heidegger acerca vontade de poder de Nietzsche. A questão atinente à vontade de poder é complexa e a interpretação heideggeriana a esse respeito certamente é *sui generis* de maneira que, embora também seja importante para a questão da técnica, não se pôde tratar da temática aqui, somente indicando que, para o pensador, tanto a *téchne* grega como a vontade de poder aparecem, na época, como se fossem dotadas de uma natureza distinta daquela técnica “vulgar” da “Rússia e da América”. Tudo isso tendo como central o “acontecimento” trazido pelo nacional-socialismo. Grosso modo, pois, tal qual o jovem Nietzsche, Heidegger via a Alemanha como aquela que poderia por meio de sua linguagem “poderosa e espiritual” retomar o legado grego no que toca à *téchne* a qual se relacionava, inclusive, a uma forma de atuação (cf. Nietzsche *apud* Losurdo, 2009). Como se viu, a relação de tais noções do pensador com a política de sua época foi central na medida em que a própria miséria alemã teria sido colocada no pedestal com a referência ao nacional-socialismo.

No período tratado agora, porém, a questão aparece de maneira mais complexa. E não pode ser analisada da mesma forma como acima em que pese ser a técnica um dos temas centrais do autor alemão na época. Ou seja, para que se trate da técnica no segundo Heidegger, é preciso adentrar os principais temas de sua filosofia posterior ao fim da década de 30, havendo uma relação, por assim dizer, mais indireta, com os desenvolvimentos políticos do período.

Heidegger vai se apoiar para marcar sua posição em suas preleções sobre Nietzsche (como já mencionado, um dos filósofos mais lidos pelos nacional-socialistas<sup>16</sup>). Agora, Heidegger não vê mais a vontade de poder e a

---

16 Leia-se o que Heidegger diz sobre Nietzsche, na época, fazendo referência aos usos que se faz do pensamento do teórico da vontade de poder e adicionando uma nota em que, logo após a passagem, a referência do pensador é clara (a nota diz “nacional-socialismo”): “A partir da necessidade de pensar a essência do “nihilismo” em conexão com a “transvaloração de todos os valores”, com a “vontade de poder”, com o “eterno retorno do mesmo” e com o “além-do-homem”, já é de se supor que a essência do nihilismo é em si plurissignificativa, dotada de vários níveis e multiforme. Por isso o termo nihilismo permite um emprego múltiplo. Pode-se abusar do termo “nihilismo” como uma palavra de ordem vazia e ruidosa que deve tanto repelir quanto desacreditar, e que pode iludir aquele mesmo que abusa ante a sua própria ausência de pensamento” (Heidegger, 2007, p. 29, grifo do autor). Assim, o diálogo de Heidegger ao tratar de suas esperanças no nacional-socialismo e “o que é por aí oferecido como sendo toda uma filosofia do nacional-socialismo” se faz claramente presente no autor no período que se inicia no final da década de 30. Como se verá isso ocorre na medida em que o pensador rejeita, juntamente com nacional-socialismo, seu posicionamento anterior acerca da técnica na modernidade.

*téchne* grega em oposição à desenfreada técnica, mas em íntima correção e co-pertença com a última<sup>17</sup>. Haveria uma continuidade entre ambas. Assim, com o desenrolar do tempo, a temática da técnica ganha cada vez mais força no pensador chegando a ser um de seus temas principais no pós II Guerra. O que, inclusive, faz com que a questão tenha que ser tratada com cuidado, relacionando-se à metafísica e à modernidade.

Afirma o autor:

Em todas as suas formas e estágios históricos, a metafísica é uma fatalidade única mas talvez necessária ao Ocidente e o pressuposto da dominação planetária. A vontade subjacente a essa dominação agora repercute no coração do Ocidente, onde uma vontade apenas se confronta com outra. (HEIDEGGER, 2008, p. 67)

A passagem traz elementos importantes para o tema tratado até o presente: aqui, não há uma diferenciação entre os distintos países de maneira que se fala do “Ocidente” – a peculiaridade alemã, pois, parece mesmo não existir como vantagem para Heidegger; a metafísica também não tem mais uma conotação positiva, oposta ao “materialismo” e à “vulgaridade” da “Rússia e da América” – antes, a metafísica é associada à “dominação planetária” a qual, por sua vez, não pode deixar de lembrar aquela “tecnologia determinada planetariamente e o homem moderno”; nesse sentido, já nesse ponto, há de se perceber que aqueles elementos presentes na teoria de Heidegger, os quais poderiam salvar a Europa não mais se fazem presentes; e mais, sequer a referência à Europa se faz presente: agora, trata-se do ocidente. Agora não é mais possível apegar-se a qualquer comunidade já que “uma vontade apenas se confronta com outra”. Seria descabido, portanto, apoiar-se nas vicissitudes da miséria alemã de maneira direta, sendo que o próprio resultado dessas vicissitudes, o nacional-socialismo, fora derrotado no período seguinte à “virada” no pensamento do autor alemão. Como ressalta Loparic sobre o ponto, a descrença naquele “acontecimento” grandioso fez o pensador mudar sua posição de maneira que:

Ele [Heidegger] deu-se conta de que o movimento nazista não enfrentava o poder da técnica e que, no essencial, não fazia mais do que efetivar o modo de ser do ente como calculabilidade e dominação. Heidegger percebeu, ainda, que o nazismo era apenas uma realização, entre outras, de uma possibilidade que permanecia aberta. Mesmo depois da queda do nazismo, mesmo na paz que se seguiu à II Guerra Mundial, vigorava, em nível planetar, o desgaste do ente em geral. (LOPARIC, 1996, p. 133)

Assim, mesmo que as relações de Heidegger com o nazismo possam ser questionadas (para ressaltar sua participação mais ou menos ativa no movimento), a questão aparece em sua teoria na medida em que, já nos finais da década de 30, aquilo que ele havia valorizado relacionando ao “acontecimento” do nacional-socialismo não mais se opõe àquilo que o pensador rechaça na técnica da “Rússia” ou da “América”. A seguinte passagem explicita mais ainda a questão relacionando a metafísica ao prendimento ao ente:

Em sentido estrito, o único aqui considerado, a metafísica é uma fatalidade porque, como traço fundamental da história do Ocidente europeu, a humanidade vê-se fadada a assegurar-se no ente. E a nele segurar-se sem que, em momento algum, a metafísica faça a experiência do ser dos entes como dobra de ambos, podendo então questioná-lo e harmonizá-lo em sua verdade. (HEIDEGGER, 2008, p. 67)

A relação de Heidegger com o movimento prático e político nazista, pois, não pode ser tratada aqui; no entanto, aparece como central sua relação com o “acontecimento” trazido, segundo o autor, com a emergência do nacional-socialismo. O que remete àquilo que Heidegger anteriormente disse a Marcuse sobre o “começo do movimento”; o “acontecimento” foi sempre valorizado pelo pensador, mesmo que a relação do homem com a técnica tenha se dado, segundo Heidegger, de maneira oposta àquela que o nacional-socialismo poderia ter engendrado. Neste sentido, os resultados do “movimento” não teriam sido aqueles esperados por Heidegger de maneira que, agora, a Alemanha sequer se separa da “fúria da técnica desenfreada”.

Há que se ver mais propriamente a questão da técnica. E isso será feito, de início, observando os aspectos mais abstratos do tratamento dado por Heidegger à técnica para que, posteriormente, se possa verificar a concretude da posição do autor.

A própria ênfase que Heidegger dá à questão é distinta aqui – ele parte daquilo que chama de “determinação instrumental e antropológica da técnica” a qual teria aparecido em primeiro na Grécia:

Questionar a técnica significa, portanto, perguntar o que ela é. Todo mundo conhece ambas as respostas que respondem a essa pergunta. Uma diz: técnica é um meio para um fim. A outra diz: técnica é uma atividade do homem. Ambas as determinações da técnica pertencem reciprocamente uma a outra. Pois estabelecer fins, pro

---

<sup>17</sup> Novamente, o assunto é complexo e não pode ser tratado no presente escrito. Aponta-se a questão somente para que não fique completamente ausente e, quando necessário, ela possa ser tangenciada.

curar usar meios para alcançá-los é uma atividade humana. Pertence à técnica a produção e o uso de ferramentas, aparelhos e máquinas, como a ela pertencem estes produtos e utensílios em si mesmos e às necessidades a que eles servem. O conjunto de tudo isso é a técnica. A própria técnica é também um instrumento, em latim *instrumentum*. (HEIDEGGER, 2008, pp. 11-2)

A técnica aparece com uma determinação muito mais ampla logo de partida. Envolveria, grosso modo, o próprio pôr teleológico do homem em que esse último atua com vistas a uma finalidade a qual será obtida (ou não) por algum meio. Assim, a atividade teleológica humana é vista, por Heidegger, de maneira essencialmente associada à técnica, é bom frisar. Para ele, pertenceriam à técnica “a produção e o uso de ferramentas, aparelhos e máquinas, como a ela pertencem estes produtos e utensílios em si mesmos e às necessidades a que eles servem” de tal feita que – há de se notar – a determinação dada pelo autor à técnica será decisiva pois, com um conceito de técnica tão amplo, todo o trabalho aparece como essencialmente técnico. E, deste modo, aquilo que Heidegger dirige à técnica, de certa maneira, pretende atingir também a própria estrutura do pôr teleológico humano, cuja protoforma, o modelo, está, segundo Lukács, justamente no trabalho. Ao tratar da técnica, Heidegger também se posicionará quanto ao trabalho o qual foi colocado como ponto central por Marx e por Lukács.

O autor de *Ser e tempo*, assim, trata de um dos aspectos mais importantes da ontologia materialista de Lukács. Há de se notar que a questão terá grande relevância também na medida em que o autor relaciona o trabalho ao materialismo: A essência do materialismo não consiste na afirmação de que tudo apenas é matéria; ela consiste, ao contrário, numa determinação metafísica segundo a qual todo o ente aparece como matéria de um trabalho (HEIDEGGER, 2005a, p. 48).

Isso se dá não só por o autor alemão ver o trabalho em uma conexão imediata com a técnica, mas porque a determinação dada por Heidegger ao materialismo é dura e muito se assemelha àquela da técnica da “América e da Rússia”:

O materialismo não é absolutamente nada material. Ele próprio é uma configuração do espírito. Ele sopra do ocidente com não menos força que do leste. (...) o materialismo é a mais ameaçadora configuração do espírito, porque nós nos equivocamos com mais facilidade e por mais tempo com a natureza capciosa de sua violência. (HEIDEGGER, 2000, pp. 174-5)

A oposição entre “América” e “Rússia” agora aparece como a oposição, também, de certo modo falsa para o pensador, entre o “ocidente” e o “leste” – assim, juntamente com a “técnica desenfreada” aparece agora o materialismo o qual, por sua vez, é visto ligado ao trabalho. A crítica heideggeriana à técnica moderna, pois, torna-se uma crítica ao materialismo e ao trabalho como um todo, aspectos, como se sabe, essenciais ao marxismo<sup>18</sup>. Assim, permanece a posição do autor segundo a qual “a Rússia e a América, consideradas metafisicamente, são ambas a mesma coisa”; agora, entretanto, não se pode mais apoiar-se na metafísica (e no povo metafísico) a qual adquire conotação claramente negativa para Heidegger. A Alemanha e a Europa, então, são parte do “ocidente” e não há como se apoiar nas particularidades do desenvolvimento alemão. A técnica está ligada ao trabalho e todo o pôr teleológico relacionado com “a produção e o uso de ferramentas, aparelhos e máquinas” é visto como nefasto; nesse sentido, pode-se dizer que a esfera produtiva (como se verá melhor mais à frente) é percebida de maneira essencialmente negativa pelo pensador alemão quem precisará (como também será observado melhor posteriormente) recorrer à noção de *Aletheia* para que sua visão não seja completamente tecnofóbica.

Há de se ressaltar – sendo (a “determinação instrumental e antropológica da técnica”, indissociável do trabalho) o ponto de partida do pensador, sua fenomenologia caminhará para além de tal noção, mas a terá como parte do caminho para que a técnica apareça em sua essência. Agora, pois, há de se ver como Heidegger buscará a questão partindo dessa determinação, dada por ele, em que o próprio trabalho concreto aparece como “técnica”.

O pensador liga a noção de técnica mencionada da seguinte maneira: “onde se perseguem fins, aplicam-se meios, onde reina a instrumentalidade, aí também impera a causalidade” (HEIDEGGER, 2008, p. 13), o que, para Heidegger, é importante visto que se relacionaria à “produção” a qual se relacionaria a uma forma de “deixar-viger”. Isso não ocorreria em que pese a relação entre meios e fins, na prática humana, levaria a uma atitude ativa do homem frente à realidade, como ocorre em Marx e Lukács quando se trata do trabalho; antes, o “deixar-viger” estaria ligado à atitude diante do mundo em que o homem, como “ser-no-mundo”, estaria “lançado”, de maneira que sequer seria possível falar da relação de um sujeito com um objeto, sendo impossível dizer, por exemplo, que a atuação humana depende da correta representação da realidade; o homem estaria “no mundo” de maneira que a sua relação com a verdade nunca poderia ser aquela calcada em um reflexo adequado da realidade. Aí, o âmbito

18 Na época, inclusive, o autor alemão reconhecerá méritos em Marx e vale a pena ser ressaltado: “pelo fato de Marx, enquanto experimenta a alienação, atingir uma dimensão essencial da história, a visão marxista da história é superior a qualquer outro tipo de historiografia.” (Heidegger, 2005, p. 49) Para uma análise inicial da relação entre alienação, história e práxis em Heidegger, cf. Sartori (2010).

em que Heidegger situa e critica a técnica não é outro senão aquele em que, para Lukács, está o trabalho concreto humano. E para o autor essa “determinação instrumental e antropológica da técnica” deveria ser ultrapassada pela fenomenologia – o mais importante não estaria na atitude ativa do homem diante do mundo, o qual, por meio do trabalho, afasta as barreiras naturais, tonando-se crescentemente socializado, como ocorre em Marx e Lukács. O foco, antes, é um “deixar-viger” que não se relacionaria à práxis transformadora da “realidade objetiva”, mas à verdade alcançável pela filosofia. Fins, meios, causalidade são também vistos de maneira essencialmente negativa pelo pensador de tal feita que as relações propriamente materiais em que o homem atua socialmente são vistas inelutavelmente como nefastas.

A técnica, pois, quando relacionada à produção, somente traria mazelas, mazelas que alcançariam o “ocidente”.

Para Heidegger, a questão apareceria de tal modo que, a técnica, a fim de não ser renegada como um todo, deveria estar, em sua essência, estruturada de maneira que daí não emergiria o desenvolvimento das “potencialidades” do homem (para Lukács, trazidas pelo próprio desenvolvimento do ser social) mas a verdade filosófica do pensar: “a técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento” (HEIDEGGER, 2008, p. 17), ou seja, aquilo que estaria ligado à produção, ao “o uso de ferramentas, aparelhos e máquinas” teria importância para Heidegger na medida em que poderia aparecer o desencobrimento, tratando-se, para o autor, “do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade” (HEIDEGGER, 2008, p. 17). Partindo de uma determinação da técnica em que ela muito se assemelharia ao trabalho, fenomenologicamente, descarta tal posição e passa à relação entre a técnica e o desencobrimento. Por tal procedimento fenomenológico, o pensador alemão busca superar tanto o materialismo (o qual na época aparece com a “natureza capciosa de sua violência”) quanto o idealismo, visto essencialmente como “metafísico” e, assim, sendo também indissociável do materialismo<sup>19</sup>.

A questão da técnica aparece envolvendo todos os esforços de Heidegger para que sua filosofia se sustente na época posterior à atormentada década de 30. Seu procedimento busca a essência da técnica de maneira que se pudesse configurá-la de maneira efetivamente “concreta” (para Lukács, concretude heideggeriana); para tal empreitada, o autor parte de uma fenomenologia em que o homem aparece como “ser-no-mundo” e nessa medida já está envolvido com a facticidade podendo somente, como Dasein, ser-aí, estar “lançado”, partir das próprias manifestações imediatas da realidade no ser-aí. Para Lukács, a metodologia de Heidegger não é outra que aquela que, buscando a concretude, parte não do concreto social e historicamente determinado, mas das manifestações subjetivas angariadas pela concretude na subjetividade de um sujeito existente, o qual é chamado pelo autor de ser-aí, *Dasein*<sup>20</sup>. Lukács, diz que “o método de Heidegger é radicalmente subjetivista: suas descrições versam exclusivamente sobre os reflexos anímicos da realidade econômico-social” (LUKÁCS, 1970, p. 79). E, nessa medida, para Lukács, em Heidegger, vai-se do “subjetivismo insuperável da fenomenologia, à pseudo-objetividade da ontologia” (LUKÁCS, 1970, p. 84). Não havendo uma relação entre sujeito e objeto – também – por meio do trabalho, a apreensão da realidade em Heidegger adquiriria tons subjetivistas. Isso se dá uma vez que o autor afirma a *Aletheia* negando a noção de representação da realidade ao mesmo tempo em que permaneceria preso justamente aos reflexos dessa realidade na consciência<sup>21</sup>.

A última passagem de Lukács, citada acima, é essencial. Para o autor húngaro, os esforços de Heidegger no sentido de uma compreensão ontológica da realidade seriam, pois o autor alemão não realiza uma análise ontogenética da realidade - em que história e ontologia aparecem intimamente conectadas (cf. SARTORI, 2010). Antes, ele faz, para o autor húngaro, “uma descrição antropológica da existência humana com tendências abstratas até o mito”, o que faria com que Heidegger, sem o amparo da análise das mediações sociais – as quais, em Lukács, teriam como solo fundamental o trabalho –, transitasse entre polos igualmente unilaterais como aquele do pseudo-objetivismo da “ontologia fundamental” heideggeriana e o subjetivismo da fenomenologia.

Transitando entre esses polos, uma das questões centrais para a sociedade capitalista, a da técnica moderna, é vista não como a relação, mediada pelo trabalho, do homem em sociedade com os instrumentos e os meios de produção. O mais importante para o pensador é a questão da verdade, que, como se verá à frente, também envolve uma análise da sociedade contemporânea, mas, para que se use a dicção de Lukács, é também uma mera “descrição antropológica”. Ou seja, agora, a essência da técnica para Heidegger emerge como algo que nada tem a ver com aquilo de que se tratara anteriormente com relação a Jünger e ao nacional-socialismo; ao mesmo tempo, porém, a

---

19 Para o autor, tanto o materialismo como o idealismo seriam indissociáveis da “metafísica moderna” a qual, como se verá posteriormente, teria uma configuração essencialmente violenta e oposta à *Aletheia*.

20 Como se verá, a própria noção de sujeito é negada pelo autor de *Ser e tempo*. No entanto, não há como não se notar que seu ponto de partida é justamente a experiência do sujeito no mundo moderno.

21 A questão atinente à relação entre sujeito e objeto é complexa e não pode ser tratada aqui de maneira adequada. No entanto, há uma passagem elucidativa de Marx sobre a questão ao reafirmar o materialismo ao mesmo tempo em que rechaça uma postura mecanicista. Veja-se: “ser e pensar são, portanto, certamente, *diferentes*, mas [estão] ao mesmo tempo em *unidade* mútua” (Marx, 2004, p. 108, grifo do autor).

orientação desta diante da transformação da realidade parece se esfacelar – impera o “deixar-viger” em que a atitude ativa do sujeito parece necessariamente operacional e técnica. Aquela determinação “instrumental e antropológica” da técnica é fenomenologicamente, para dizer como Derrida, desconstruída. Em seu lugar aparece a verdade como desencobrimento, como *Aletheia*. Da problemática moderna da produção, pois, Heidegger dá um “passo de volta”<sup>22</sup> para a problemática grega da verdade como desencobrimento. Seguindo dito por Lukács, pode-se dizer que o problema da técnica é desligado das determinações históricas e sociais que o envolvem e aparece na medida em que as mediações sociais, dentre elas aquela do trabalho, é vista como algo a ser fenomenologicamente ultrapassado remetendo-se à problemática grega, “originária”, da *Aletheia*. Assim, não seria justo dizer que Heidegger deixa de tratar simplesmente das questões da modernidade; o autor, ao criticar a “determinação antropológica” da técnica, critica a própria produção – no entanto, e isso é essencial de uma perspectiva lukacsiana, essa crítica prescinde de uma análise histórica e social da sociedade civil-burguesa. Essa última é vista como decadente e como uma sociedade em que impera o “homem vulgar” e a “desenfreada técnica”. Daí, a necessidade, inclusive, de um “passo de volta”. Tratando do âmbito da fenomenologia de Heidegger, Lukács critica vigorosamente a falta de uma análise das relações sociais da sociedade civil-burguesa, dizendo que essa falta do autor, juntamente com a sua repulsa à atuação social, o prenderia inelutavelmente às formas de subjetividade indissociáveis à perpetuação da relação-capital. O autor húngaro diz: “as experiências não intencionais dos fenomenologistas se passam, como toda a experiência subjetiva, no interior do horizonte constituído pelo caráter burguês da época do imperialismo, o que quer dizer que são necessariamente deformadas por uma consciência errônea.” (LUKÁCS, 1949, p. 36)

O âmbito em que a técnica poderia ter algum valor para o pensador alemão, pois, é aquele da tradição grega a qual teria sido perdida, e “esquecida”, na modernidade e não mais poderia ser recuperada com o auxílio da metafísica e daquele “povo metafísico”. Agora, pois, há de se notar como isso se dá com a relação que Heidegger traça entre a metafísica e a técnica no período, para que depois se possa voltar ao desencobrimento de que o mesmo autor fala.

Se o autor alemão defende a noção de verdade como desencobrimento, antes de analisá-la, deve-se observar a que ele se opõe e também identificar a posição da metafísica (tão importante anteriormente) quanto a essa noção de verdade defendida por ele. Ao tratar do “aprisionamento da *Aletheia* no bastião romano da *veritas, rectitudo e iustitia*”, diz o filósofo que, na modernidade, a verdade:

Transforma-se no autoajustar-se calculativo da *ratio*. Isso determina para o futuro como uma consequência da nova transformação da essência da verdade, o caráter tecnológico do moderno, isto é, da técnica de máquinas. (...) Este surge da essência da verdade como correção no sentido do autoajustar-se indicador, garantia da segurança da dominação. (HEIDEGGER, 2008a, p. 79)

Em oposição à verdade como *Aletheia*, pois, aparece a verdade como adequação, como correção. Essa seria a “transformação da essência da verdade” a qual teria permeado a modernidade. Essa última, juntamente com a noção de verdade enquanto correção, estaria ligada essencialmente ao cálculo e à aceção da *ratio* romana (aqui, Heidegger entende *ratio* como razão no sentido matemático, de divisão, segmentação) de maneira que isso estaria correlacionado com nada menos que a “garantia de segurança da dominação”. Essa noção de verdade como adequação, por conseguinte, traria em seu bojo a própria “técnica das máquinas”. A verdade, assim, passaria a ter um “caráter tecnológico moderno” uma vez calcada sobre a noção de adequação. Ou seja, em oposição àquela técnica que teria sua essência no desencobrimento, modernamente, a técnica caracterizaria inelutavelmente a dominação. E, para o pensador, com base no cálculo, o homem apresenta-se para dominar, para ser “o senhor do ente” e não o “pastor do ser”<sup>23</sup> – assim, a questão chega a tal ponto que “o poder oculto na técnica contemporânea determina a relação do Homem com aquilo que existe. Domina a Terra inteira” (HEIDEGGER, 2001, p. 19). Juntamente com a “segurança da dominação”, aparece o domínio da “Terra inteira” – não há espaço, pois, para um “povo metafísico” que se oponha à “fúria desenfreada da técnica”, a qual se imporia de maneira “planetária”. A própria noção de verdade da modernidade, por conseguinte, também seria técnica para o pensador alemão. E não só, a aceção de verdade que permearia o ocidente, tal qual a técnica, seria essencialmente violenta e dominadora.

Na noção de verdade como correção apareceria também a noção de sujeito e de representação<sup>24</sup> as quais são rechaçadas por Heidegger já desde *Ser e tempo*.

Heidegger se contrapõe, inclusive, à ciência moderna a qual seria “sempre um assalto técnico ao ente e uma

22 Veja-se Heidegger sobre o “passo de volta”: “para Hegel o diálogo com a história da filosofia que o precede tem o caráter de sobressumir (*Aufhebung*), isto é, da compreensão mediadora no sentido da fundação absoluta. Para nós o caráter do diálogo com a história não é o sobressumir (*Aufhebung*), mas o passo de volta. (Heidegger, 2006, p. 58).

23 A noção de ser e de ente também não pode ser tratada no momento de maneira que deixamos somente a indicação de um conhecido jargão de Martin Heidegger.

24 A questão em Heidegger é bem apontada por Dulce Critelli: “Representação é a recriação do real na medida do cálculo da razão. O real é a reconstrução calculadora do real: representação do real. Em outras palavras, o real é a ideia do real.” (Critelli, 2002, p. 86)

intervenção tendo em vista uma ‘orientação’ ativa, ‘produtiva’, operosa e comercial” (HEIDEGGER, 2008a, p. 17). Dessa forma, modernamente, a técnica apareceria ligada a um “assalto” ao “ente” – separando-se o homem do mundo (para o autor o homem seria, em verdade, “ser-no-mundo”) colocar-se-ia a questão da representação da realidade a qual pressuporia a separação entre sujeito e objeto de modo que seria possível se conceber a verdade como adequação e como correção; em Heidegger, essa própria separação seria necessariamente ligada à agressão dos entes ao “assalto” mencionado anteriormente. Por conseguinte, a ciência moderna e a técnica moderna são rechaçadas pelo pensador quem as vê como determinações da “metafísica moderna” – assim, ao se posicionar contra a última, as próprias noções de sujeito e de objeto são vistas como inelutavelmente presas à dominação, ao assenhoreamento dos entes, um assalto. Veja-se sobre a metafísica moderna: “O início da metafísica moderna consiste nisto: que a essência da *veritas* se transforme em *certitudo*. A questão acerca do verdadeiro se torna a questão acerca do uso seguro, assegurado e autoassegurado da *ratio*.” (HEIDEGGER, 2008a, p. 81, grifo do autor)

A “metafísica moderna” (novamente, há de se perceber que a conotação dada à noção de metafísica é essencialmente negativa) estaria ligada à verdade não só como adequação e *certitudo*, mas também com o “uso seguro” da “ratio”. A oposição de Heidegger à noção de “segurança” aí é clara. É por isso que se, em Heidegger, a angústia é presente, a segurança, um traço que caracterizaria o filisteu, não é. O autor alemão, antes, vê o apego à segurança como algo característico de um pensamento técnico moderno.

Lukács havia dito sobre o período em que Heidegger escrevera *Ser e tempo*: “não havia segurança, nenhum ponto de apoio” (LUKÁCS, 1970, p. 62). Agora, no momento posterior à década de 30, e principalmente posterior à II Guerra, a questão muda e a aparência de estabilidade parece também preocupar Heidegger<sup>25</sup>. O que quer dizer que a análise de Lukács acerca da filosofia heideggeriana, empreendida em *A destruição da razão*, torna-se, em alguns pontos, passível de complementação diante do novo panorama histórico<sup>26</sup>. O contexto intelectual desse último, entretanto, foi magistralmente descrito por Lukács no epílogo da referida obra:

A demagogia social hitleriana vinha associada com um irracionalismo descarado e culminava nisto: as contradições do capitalismo, consideradas insolúveis – mediante o emprego de meios normais – empurravam em direção a um mito radicalmente irracionalista. A defesa atual – diretamente apologética – do capitalismo renuncia aparentemente ao mito do irracionalismo. Quanto à forma, ao modo de exposição e ao estilo nos encontramos aqui com uma linha de argumentação puramente científica. Porém, só na aparência. O conteúdo da construção conceitual é, na realidade, a pura ausência de conceitos, a construção de concatenações inexistentes e a negação das leis reais, o prendimento às concatenações manifestas diretamente (por assim dizer, à margem dos conceitos) na superfície imediata da realidade econômica. Estamos, portanto, ante uma nova forma de irracionalismo, envolto em uma roupagem aparentemente racional. (LUKÁCS, 1959, p. 628)

O mesmo fator apresentado por Loparic (um heideggeriano) quanto a Heidegger é mostrado por Lukács: a impossibilidade de se apostar no nacional-socialismo. No entanto, o autor húngaro ainda aponta uma mudança no espírito da época – no caso, a questão é ainda mais óbvia, pois a II Guerra havia acabado – e as consequências que o autor húngaro tira de tal contexto são muito interessantes e devem ser exploradas. A angústia que caracterizara o irracionalismo de outrora cede lugar a uma apreensão imediatista da realidade econômica a qual, sob uma “roupagem aparentemente racional” nada mais faz que reproduzir a irracionalidade da sociedade capitalista de maneira que, assim, há, inclusive, “negação de leis reais”, “pura ausência de conceitos” em meio a um pensamento cuja aparência seria a da maior cientificidade. Por conseguinte, a ideologia da época, com sua apreensão imediata da realidade, está envolta em uma racionalidade, por assim dizer, irracional. Aquilo que é visto como científico – essa ideologia imediatista – é, em verdade, pura apologia.

Assim como outrora, pois, Heidegger salienta bem aspectos importantes do capitalismo de sua época. Sua crítica à ciência, assim como sua crítica anterior ao cotidiano capitalista, se justifica, para Lukács, em certa medida: ao se tratar da ciência formalista e envolta em “uma roupagem aparentemente racional”. Em outros tempos, Lukács dissera que a descrição de Heidegger era “antropológica”, vendo as contradições sociais do capital de maneira mistificada; agora, a descrição heideggeriana da ciência, embora se perceba de aspectos importantes, é igualmente unilateral para o autor húngaro na medida em que ainda “procura eliminar, intrinsecamente, todas as categorias objetivas da realidade econômica” (LUKÁCS, 1970, p. 79). O resultado da fenomenologia de Heidegger não é outro: passando de uma determinação da técnica que muito se assemelha ao trabalho concreto, Heidegger

---

25 No Brasil, tentou-se uma análise da ideologia estruturalista posterior à II Guerra. O ponto de partida também foi Lukács e o desenvolvimento dado pelo autor em *A destruição da razão*. A obra é interessante e traz a noção de “miséria da razão” que pode ser, em certa medida, importante para a crítica do irracionalismo posterior à década de 1950, principalmente (cf. Coutinho, 2010).

26 O próprio autor húngaro reconhece no epílogo de sua obra que se trata de um momento em que a oposição ao socialismo se dá de maneira diferenciada: “A reação internacional, incluindo, portanto, a alemã, se vê colocada desde a derrubada de Hitler em um nova situação objetiva que obriga a tirar, também no ideológico, as consequências disso.” (Lukács, 1959, p. 621)

vai em busca da *Aletheia*, deixando intocadas as contradições que permeiam as relações sociais concretas, ensejadas partindo-se da inserção do trabalho na sociedade capitalista. Quer dizer, assim como a técnica moderna é vista de maneira intrinsecamente negativa, também o é a ciência moderna, a qual se apresentaria sempre como um “assalto ao ente”. Nesse sentido, ao negar um aspecto da ideologia do pós II Guerra, o cientificismo formalista baseado em um racionalismo esquemático, Heidegger vem a cair no polo oposto. E Lukács diz que “tanto o racionalismo universalista metafisicamente extrapolado quanto o seu polo oposto, o irracionalismo de todo o tipo, movem-se – do ponto de vista ontológico – no círculo vicioso de uma antinomia irreal” (LUKÁCS, 1979, p. 107).

Segundo Lukács, ao deixar de lado uma análise ontogenética das questões, Heidegger permanece preso às “antinomias irreais” as quais, em verdade, se articulam na realidade social que, por sua vez, deve ser central a qualquer filosofia. A posição de Heidegger quanto à técnica, nesse momento, é certamente mais elaborada que a sua visão anterior. No entanto, com a perda de suas esperanças na “salvação do Dasein ocidental” no horizonte próximo, sua filosofia tem uma negação muito mais resoluta da técnica moderna, e da própria práxis humana. Enquanto não critica efetivamente a sociabilidade capitalista, o pensador alemão, ao mesmo tempo em que não trata dos fenômenos sociais com o embasamento necessário a uma compreensão dos mesmos, busca maior “profundidade” e fundamentação em sua “ontologia fundamental”. De um lado, pois, o subjetivismo da fenomenologia, doutro a pseudo-objetividade da “ontologia fundamental” a qual daria “fundamento” aos posicionamentos do autor.

Tendo isso em conta, veja-se Heidegger:

Tecnologia, entendida como moderna, isto é, como a tecnologia das máquinas de força, ela mesma já é uma consequência essencial e não a fundação de uma transformação da relação do ser com o homem. A tecnologia mecânica moderna é o instrumentário “metafísico” de uma tal transformação, que tem a ver com uma essência escondida da tecnologia, a qual, por sua vez, se insere naquilo que os gregos já chamam de *Téchne*. Talvez a relação transformada do ser com o homem, aparecendo na tecnologia, seja de tal espécie que o ser, ele próprio, se retraiu do homem e o homem moderno tem se precipitado num especial esquecimento do ser (em consequência não se pode mais, ou não em primeiro lugar, ponderar a questão emersa em *Ser e tempo* tal como lá emergiu). (HEIDEGGER, 2008a, pp. 127-8)

O autor menciona a “tecnologia moderna” como o “instrumentário metafísico” aqui, de maneira que a técnica e a “metafísica” vêm a se ligar intimamente no momento; nesse sentido, percebe-se novamente que a noção de “metafísica”, juntamente com a posição ocupada pela Europa, entre “a Rússia e a América”, deixam de ter o caráter positivo atribuído outrora. Outra questão que é patente é que não há mais uma oposição entre a *Téchne* e a “tecnologia moderna” de tal modo que – ao menos da maneira como se apresenta concretamente na modernidade (relacionada à adequação, à correção, à segurança) – a técnica é vista como inevitavelmente nefasta. E não só. Estaria ela ancorada, na medida em que é “uma consequência essencial e não a fundação de uma transformação da relação do ser com o homem”, no “esquecimento do ser”. Assim, não é sequer a técnica moderna de determinada sociedade que gera aquela “fúria desolada da desenfreada técnica e da insondável organização do homem vulgar” – a questão apareceria na própria *Téchne*, com a “essência escondida da tecnologia” a qual se relaciona com o que Heidegger chamou de “esquecimento do ser”. Ou seja, em meio à nova situação, a atuação, o agir e qualquer “acontecimento” são rechaçados, como integrados ao “esquecimento”, pelo autor o qual, na melhor das hipóteses, acredita na necessidade de se buscar a herança dos “filósofos originários”, os gregos. E mais: da posição de Lukács, pode-se dizer que Heidegger busca o fundamento da tecnologia moderna não em relações sociais imanentes a determinada sociabilidade, mas naquilo que, segundo ele, precede todas as questões, a questão do ser. Para ele, é essa a questão mais essencial e concreta.

A técnica moderna também seria “consequência essencial” de uma “transformação da relação do ser com o homem”. Portanto, a problemática da técnica aparece essencial ao pensador de *Ser e tempo*; e isso se dá em um duplo sentido: primeiramente, a questão é essencial por aparecer intimamente ligada aos posicionamentos políticos de Heidegger em meio à situação histórica de sua época; depois, vê-se que a questão se liga àquilo que foi considerado anteriormente como essencial pelo pensador na modernidade: o “esquecimento do ser”.

Essa última questão foi tratada com referência à “de-cadência” a qual apareceria no cotidiano moderno em relação com o “estar-lançado” – segundo Heidegger:

O falatório, a curiosidade e a ambiguidade caracterizam o modo em que a pre-sença [o dasein] realiza, cotidianamente, o seu pré [da], a abertura do ser-no-mundo. Como determinações existenciais, essas características não são algo simplesmente dado na pré-sença [ao dasein], constituindo também o seu ser. Nelas e em sua conexão ontológica desentranham-se de modo fundamental de ser da cotidianidade que denominamos com o termo de-cadência da pré-sença [do *Dasein*]. (HEIDEGGER, 2005, p. 236) –

o que, seguindo György Lukács pode ser essencial. Justamente a passagem de *Ser e tempo* em que a questão aparece com toda a força<sup>27</sup> é considerada pelo autor húngaro como “uma das descrições mais vigorosas e mais sugestivas de *Ser e tempo*, e nela reside, com muita probabilidade, a razão de ser da ampla e profunda influência alcançada por esta obra” (LUKÁCS, 1959, p. 406). Assim, parte da problemática de *Ser e tempo* também aparece com força nesta “segunda fase”. Emerge justamente com referência à questão da técnica, a qual, por sua vez, tem correlação com o “esquecimento do ser”, surgindo agora justamente na medida em que no “esquecimento da verdade do ser, em favor da agressão do ente impensado em sua essência, é o sentido da “decaída” [a de-cadência] nomeada em *Ser e tempo*” (HEIDEGGER, 2005a, p. 36).

A “de-cadênica”, a técnica e a “agressão do ente impensado em sua essência” aparecem, portanto, indissociáveis. Tal como anteriormente, por conseguinte, há uma referência à cotidianidade como essencialmente alienadora; desta vez, entretanto, há referência explícita à técnica, a qual aparece ancorada no “esquecimento do ser”. Há certa continuidade na problemática heideggeriana, pois. Existindo uma visão pessimista e, até certo ponto, romântica<sup>28</sup> acerca da modernidade - tanto o Heidegger anterior ao final da década de 30 quanto o posterior a essa época veem a modernidade, no mínimo, com desconfiança. Se, antes, o enfoque aparecia na “de-cadência”, agora a questão aparece, sobretudo, em relação à técnica, à metafísica e àquilo que fundamentaria a metafísica moderna, a noção de verdade enquanto correção a qual, para o pensador seria indissociável do cálculo e da manipulação. A técnica moderna, assim, aparece no Heidegger desse período de maneira inelutavelmente nefasta – a própria essência da técnica e da metafísica modernas seriam a dominação e a agressão ao ente, calcados naquele “esquecimento do ser” mencionado pelo autor.

Desta maneira, percebe-se que, na modernidade, a questão da “técnica da máquina” não poderia ser resolvida para o autor em meio às próprias relações existentes. E não só. O próprio pensamento estaria aprisionado, já que haveria uma “transformação na essência da verdade”; por isso o segundo Heidegger não aposta mais na angústia de um “povo metafísico”; antes, o pensamento da “moderna metafísica” como um todo é visto como “metafísica” “dominadora” e “agressiva”.

Isso não eliminaria, contudo, segundo Lukács, aquilo que fora chamado pelo autor húngaro de irracionalismo do pensamento heideggeriano, como se verá agora.

### *Técnica, desencobrimento e irracionalismo*

Há de se ver como o autor tenta solucionar a questão da técnica com referência à noção grega de *Aletheia*.

Um dos pontos que caracteriza a filosofia do autor alemão é justamente sua pretensão de dialogar com os “pensadores originários” da Grécia, os pré-socráticos, como já mencionado. E em seus estudos sobre esses autores (principalmente Parmênides e Heráclito, mas também Platão e Aristóteles) Heidegger vem a tratar daquilo que será essencial a sua compreensão da técnica enquanto algo digno de valorização: a noção de *Logos* e a noção de *Aletheia*. Essas noções serão desenvolvidas pelo pensador na medida em que iriam na contramão de tudo aquilo que caracterizaria a “metafísica moderna” – a verdade como *Aletheia* se oporia à verdade como adequação e correção; o *Logos* como discurso se oporia ao *logos* como *ratio*, razão<sup>29</sup>. Assim, em oposição à filosofia moderna e à própria modernidade, a qual é rechaçada pelo autor nesse momento, a compreensão de Heidegger sobre a técnica pode aparecer, inclusive, dissociada da tecnologia moderna e das contradições trazidas em conjunto com essa na modernidade capitalista. Isso se dá porque, fenomenologicamente, essas fariam parte da questão da técnica, mas não alcançariam o essencial, a técnica como desencobrimento, como *Aletheia*.

Para o autor, “a essência da técnica é de grande ambiguidade. Uma ambiguidade que remete para o mistério de todo desencobrimento, isto é, da verdade” (HEIDEGGER, 2008, p. 35).

Resta claro que aquilo que interessa ser preservado para Heidegger é o desencobrimento – nesse sentido, o autor valorizará a técnica somente em sua possibilidade de remeter “para o mistério” da “verdade”. A crítica de Heidegger à noção de verdade como adequação e correção, pois, vai em direção à “grande ambiguidade” a qual apareceria por meio do “mistério do desencobrimento” – deste modo, do âmbito da produção passa-se ao âmbito do “mistério”. Veja-se a ambiguidade apontada:

27 Ver nota de rodapé 11 (passagem citada).

28 Como será ressaltado posteriormente, Lukács acredita que há em Heidegger uma ideologia que não é só romântica, mas, inclusive, teológica.

29 A questão é complexa para ser tratada aqui com o devido cuidado. No entanto, indicamos sua pertinência no que se refere ao tema tratado no momento principalmente na medida em que Heidegger verá, na própria essência da questão da técnica, o desencobrimento.

De um lado a com-posição impele à fúria do dis-por que destrói toda a visão do que o desencobrimento faz acontecer do próprio e, assim, em princípio, põe em perigo qualquer relacionamento com a essência da verdade. De outro lado, a com-posição se dá, por sua vez, em sua propriedade na concessão que deixa o homem continuar a ser – até agora sem experiência nenhuma mas talvez no porvir com mais experiência – o encarecido pela verificação da essência da verdade. Nestas condições é que surge o que salva. (HEIDEGGER, 2008, p. 35)

Deste modo, o autor usa termos como “com-posição” e “dis-posição”, os quais não podem ser tratados aqui com profundidade, mas que remetem à atividade do homem na modernidade. A com-posição seria o modo de desencobrimento da técnica moderna, dizendo respeito à armação de estruturas produzidas por meio da tecnologia; a dis-posição, por sua vez, apareceria na modernidade também – os objetos, assim, estariam à disposição do homem o qual atuaria de maneira agressiva e dominadora sobre eles: assim a com-posição e a dis-posição contêm justamente aquilo que Heidegger rechaça, desde que começou a tratar da técnica – e, mesmo vendo a técnica pelo desencobrimento, ela não é ausente de problemas para Heidegger. A referência à “fúria do dis-por” é sintomática e, novamente, não deixa de remeter à “fúria desolada da desenfreada técnica e da insondável organização do homem vulgar” vista preteritamente pelo autor na “América e na Rússia”. Isso colocaria em perigo “qualquer relacionamento com a essência da verdade” – nesse sentido, vê-se que haveria na técnica, mesmo vista pelo desencobrimento, ambiguidade. Nesta medida, modernamente, conviveriam tanto o desencobrimento quanto a “fúria do dis-por”. O homem moderno, sob esse aspecto, adentraria na técnica essencialmente por meio da dis-posição e da com-posição, e isso seria nefasto para o autor; porém, nesse mesmo movimento, nesse “perigo”, moraria também a possibilidade da verdade, propiciando “condições” em que, para o pensador, “surge o que salva”. Nas figuras da com-posição e da dis-posição, Heidegger critica uma orientação ativa do homem frente ao mundo, um modo de desencobrimento em que a posição do homem frente ao mundo seja aquela da produção e da transformação. No que há de se notar que não é todo e qualquer desencobrimento que é visto de maneira positiva pelo pensador. É certo que ele vê a noção verdade como desencobrimento em oposição à adequação e à correção, porém, isso não bastaria por si só.

Assim, da crítica heideggeriana à técnica moderna, resta seu elogio à técnica como desencobrimento; no entanto, isso somente apareceria mantendo-se fiel a essa “essência da verdade” a qual emerge, no final das contas, como uma salvação, como “o que salva”. Em meio à “técnica planetariamente determinada” da modernidade, pois, parece só haver esperança por meio de algo inesperado e extraordinário que retoma a experiência grega da verdade como espanto e *Aletheia*.

A vigência da técnica ameaça o desencobrimento e o ameaça com a possibilidade de todo des-cobrir desaparecer na dis-posição e tudo apresentar apenas no des-encobrimento da dis-ponibilidade. Mas a consideração do sentido próprio do homem pode pensar que toda a força salvadora deve ser de essência superior mas, ao mesmo tempo, aparenta com o que está ameaçado e em perigo. (HEIDEGGER 2008, p. 36)

É nos extremos que Heidegger coloca suas esperanças quanto à “essência da técnica”. Ao mesmo tempo em que o “des-cobrir” modernamente apareceria principalmente pelo “dis-por”, o que seria nefasto – aí, nesse “perigo”, para o autor, “surge o que salva”. Deste modo, em meio ao “esquecimento do ser”, a técnica apareceria na agressividade e na dominação, mas isso seria aquilo que propiciaria a própria salvação, pois o próprio dis-por e com-por seriam modos de desencobrimento. Ou melhor, somente em meio àquilo que o autor de *Ser e tempo* mais rechaça na modernidade é que ele vê “aquilo que salva”: “quanto mais nos avizinharmos do perigo, com maior clareza começarão a brilhar os caminhos para o que salva, tanto mais questões haveremos de questionar.” (HEIDEGGER, 2008, p. 38) Vê-se que, também aqui, o que poderia levar a questão da técnica a um modo de manifestação mais autêntico estaria relacionado à possibilidade de algo que aparecesse como um “acontecimento”, de maneira extraordinária.

A fenomenologia heideggeriana que foge da “segurança” da *ratio* e da verdade como adequação e correção, por conseguinte, não só aposta na noção de verdade como *Aletheia*: isso se dá na medida em que a técnica moderna é essencialmente nefasta, a ciência é “sempre um assalto técnico ao ente e uma intervenção tendo em vista uma ‘orientação’ ativa, ‘produtiva’, operosa e comercial”, mas, principalmente, na medida em que à “segurança” é oposta a salvação e a chegada - quase que redentora - “daquilo que salva”. Assim, em oposição à suposta previsibilidade, ao cálculo e à retidão da modernidade, Heidegger busca naquilo que acredita ser a experiência grega não só uma “mera” “transformação na essência da verdade” – trata-se de um elemento, segundo a interpretação de Lukács, fortemente irracionalista por meio do qual se espera o inesperado e o extraordinário. Isso já ocorrera anteriormente, na época (preteritamente vista neste escrito) imediatamente posterior à obra *Ser e tempo*, e o que Lukács disse à época também pode, em certo sentido, ser visto aqui: “a ontologia heideggeriana converte-se insensivelmente em norma moral e quase numa prédica religiosa.” (LUKÁCS, 1970, p. 87) Veja-se: Heidegger é envolto a todo o momento em um estado de espírito que parece estar à espera de um milagre, do inesperado. Neste sentido, a análise de Lukács também acerta, mesmo que não tenha tratado diretamente da maioria dos textos usados aqui, quando

diz que “a base intelectual da recusa heideggeriana do capitalismo não é, pois, romântico-histórica, mas teológica.” (LUKÁCS, 1966, p. 71) A oposição à modernidade e à “razão” faz com que Heidegger se apoie, não numa época pretérita, mas na vinda daquilo “que salva”, o que o deixa como que à espera de algo extraordinário. Seguindo-se Lukács, pode-se dizer que esse seria o sentido da posição de Heidegger.

Em meio à impossibilidade de transformação da realidade social, o que resta ao autor alemão é a proposição de uma postura diante da realidade a qual se configura de maneira que a “salvação” é essencial. E nesse ponto, Lukács também é contundente contra o autor de *Ser e tempo* – pois, para ele, em Heidegger:

trata-se de refutar os perigos que ameaçam a própria “existência” [o *Dasein*] de tal modo que o homem não se considere obrigado por isso a modificar as próprias condições exteriores de vida e, muito menos, a cooperar para a transformação da realidade social objetiva (LUKÁCS, 1970, p. 89).

Um traço que Lukács captara acerca do Heidegger de *Ser e tempo*, portanto, permanece com força: a recusa de uma práxis transformadora consciente. A ameaça ao *Dasein*, ao ser-á, no entanto, agora, aparece no pensador alemão não só na medida em que se recusa a atuação concreta e social, trata-se de uma filosofia que deposita todas as suas esperanças “onde mora o perigo”. É uma posição fortemente antimoderna a qual rechaça a técnica moderna e espera pelo extraordinário já teria sido muito problemática anteriormente – o apoio de Heidegger ao nazismo teria sido um sintoma disso, emergindo de seu desespero e da situação “encurralada” do “povo metafísico”. Se, no momento posterior ao final da década de 30, o pensador deixa de apoiar o nacional-socialismo; no entanto o irracionalismo e a angústia, como vistos por Lukács, que levaram ao apoio de tal movimento permanecem em sua filosofia. Trata-se de uma filosofia que, mesmo uma questão de tamanha concretude, como aquela da técnica, aparece permeada por tons irracionalistas em que se espera, por meio do “mistério”, pelo “que salva”. Deste modo, Lukács novamente diz que mesmo que a filosofia heideggeriana critique a teologia, “Heidegger trata de criar uma filosofia teológica da história apta para o ‘ateísmo religioso’” (LUKÁCS, 1970, p. 101). Da recusa à práxis transformadora, passa-se à esperança na salvação, “no que salva” – para Lukács, trata-se, mesmo que não se queira, de uma filosofia da história, e com forte conotação irracionalista (cf. Tertulian, 2008). Pelo exposto, a posição de Heidegger sobre a técnica, ao mesmo tempo em que retira de campo a problemática da produção e das contradições presentes na esfera das relações de produção, traz um discurso com forte conotação irracionalista em que prepondera uma postura resignada de espera pela salvação.

### *Conclusão: Ontologia do ser social contra o irracionalismo*

A filosofia de Heidegger, como se percebeu, viu-se, segundo Lukács, presa a polos igualmente unilaterais: o pseudo-objetivismo de sua ontologia e o subjetivismo angustiado de sua fenomenologia.

A questão foi analisada tendo-se em conta os apontamentos de György Lukács, quem, segundo Nicolas Tertulian, relacionou-se com o autor de *Ser e tempo* na medida em que “nenhum outro filósofo contemporâneo lhe suscitou um interesse compatível – um interesse crítico, certamente – como se um jogo sutil de afinidades e repulsão o unisse ao seu pensamento” (TERTULIAN, 1996, p. 82) Viu-se acima que o autor alemão atentou para alguns problemas essenciais do capitalismo da época imperialista, trazendo temáticas interessantíssimas, como aquelas atinentes à alienação e ao cotidiano, temas que terão grande importância para a estética do velho Lukács. O cotidiano é tratado em *Ontologia do ser social* do autor húngaro de maneira que, se é possível averiguar a presença de temas do jovem Lukács de *História e consciência de classe* em *Ser e tempo*, também é possível perceber temáticas muito caras à obra de Heidegger na obra madura de Lukács<sup>30</sup>. O desenvolvimento de uma teoria sobre o cotidiano certamente é um tema de grande importância para Lukács<sup>31</sup>; no entanto, no que diz respeito ao presente escrito, há um tema em especial que merece destaque: aquele da ontologia.

E, quando se fala de ontologia em Lukács, fala-se de uma ontologia do ser social em que o trabalho tem papel essencial no próprio processo do tornar-se homem do homem – assim, toda a análise ontológica é também ontogenética: trata-se do movimento histórico do próprio real, de onde as abstrações surgem em meio à

---

30 A primeira tentativa de entendimento da questão atinente às afinidades entre Heidegger e Lukács foi feita por Lucien Goldmann (cf. Goldmann, 1973); no entanto, hoje a temática vem sendo ricamente desenvolvida por Nicolas Tertulian, com interessantíssimos resultados.

31 A questão é desenvolvida por Lukács em sua *Ontologia*, porém, há importantes apontamentos principalmente no primeiro volume de sua *Estética*.

práxis social do homem em sociedade. Há a preponderância da objetividade, mas sem que haja qualquer tipo de objetivismo - somente o trabalho, que é essencial à ontologia lukacsiana, “tem, como sua essência ontológica, um claro caráter intermediário” (LUKÁCS, 1981, p. 4)<sup>32</sup>. A mediação do trabalho faz com que os diversos âmbitos da sociabilidade humana, dentre eles a subjetividade e a objetividade, estejam conectados e sejam indissociáveis. Relacionam-se, primordialmente por meio do trabalho, sujeito e objeto, teleologia e causalidade, liberdade e necessidade etc. Se há polos os quais se colocam em meio à reprodução de certa forma de sociabilidade, eles estão, sempre, concretamente relacionados, e, em última análise, têm como solo a própria existência da sociedade a qual é impensável sem o trabalho concreto, envolvendo a compreensão das relações sociais de determinada época. No que se vê uma questão essencial à ontologia lukacsiana: a mediação social é sempre concreta e é efetiva, visto que os polos não se relacionam de maneira inelutavelmente antinômica, mas de modo que, caso se coloquem de maneira antagônica, trate-se de um modo de mediação concreto ancorado, em última análise, no modo em que a sociabilidade se reproduz (o que sempre envolve o trabalho também)<sup>33</sup>. A ontologia do ser social, se é digna de tal nome, pois, não trata do “Ser” como algo transcendente, mas do ser social e de sua ontogênese, dos seres sociais, os quais sempre estão relacionados social e historicamente. A ontologia lukacsiana é essencialmente histórica.

Deste modo, ao contrário de Heidegger, Lukács não trata primeiro de uma “ontologia fundamental” para depois poder tratar da própria existência histórica humana após um longo percurso fenomenológico. A fenomenologia heideggeriana, como já mencionado, segundo Lukács, versa “exclusivamente sobre os reflexos anímicos da realidade econômico-social” enquanto a ontologia heideggeriana apresenta uma abordagem “antropológica”, oposta ao caráter histórico e social dos fenômenos sociais. O sentido em que a noção de história é usada por Lukács, e que é o mesmo da passagem anterior, pode-se mesmo dizer, seria visto por Heidegger como meramente “historiográfico”, preso ao “esquecimento do ser” (cf. Sartori, 2010). Para o autor húngaro, é inadmissível tal oposição. A ontologia lukacsiana é constituída pelas próprias relações históricas de tal modo que as relações sociais que se desenvolvem de maneira antagônica não são parte de qualquer “condição humana” – trata-se de relações desenvolvidas contraditória e historicamente; assim, podem ser suprimidas, superadas por uma forma de sociabilidade superior e, é bom que se diga, socialista.

Segundo Lukács, a realidade objetiva, em Heidegger, nunca é apreendida diretamente como tal, em sua particularidade social e histórica; para o autor húngaro, “a objetividade dos objetos ontológicos continua a ser, em Heidegger, algo puramente decorativo.” Isso teria feito com que o autor alemão, em busca de uma suposta concretude, fosse de uma fenomenologia rumo a uma “ontologia fundamental”; e, neste ponto, emerge algo importante para a ontologia do ser social de Lukács: toda a práxis exige um reflexo, ao menos em certa medida, adequado da realidade de tal modo que as abstrações nunca são meros construtos mentais os quais devem ser ultrapassados fenomenologicamente rumo a algo mais originário – para o autor húngaro, antes, o apelo ao “originário” não deixa de ter certo tom irracionalista. A necessidade de um reflexo adequado da realidade para a atuação social se dá porque as abstrações, para que se use uma passagem de Marx muito cara a Lukács, “são formas do ser, determinações da existência” (Marx, 1993, p. 106)<sup>34</sup>. E, nessa medida, enquanto se atua concretamente, já é necessário ao menos certo grau de “adequação”, “correção” acerca da “realidade objetiva” – perceba-se que a noção de Lukács acerca do trabalho seria considerada por Heidegger como “metafísica”; e isso acontece já que também Lukács adota as noções de sujeito e de objeto para tratar do trabalho. O autor húngaro relaciona sujeito e objeto na medida em que a atuação do homem é mediada histórica, concretamente. E, nesse sentido, o que determina a forma pela qual o homem se relacionará com a objetividade não é o uso da categoria de “sujeito”, mas a forma concreta e social pela qual a atividade social é engendrada em determinada sociedade. A ontologia de

---

32 Veja-se a passagem completa de Lukács: “somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter intermediário: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre o homem (a sociedade) e natureza, tanto inorgânica (utensílios, matéria-prima, objeto do trabalho etc.) como orgânica.” (Lukács, 1981b, p. 4) Assim, o trabalho é essencial não só à medida que é por meio dele que o homem produz o seu próprio mundo; ele tem importância central quando o homem relaciona-se, por meio de um ato singular, com os diversos âmbitos que compõem o mundo. Deste modo, tendo o trabalho essa essência intermediária, ele é insuprimível.

33 Mészáros, autor muito próximo a Lukács em alguns aspectos, embora tenha discordâncias quanto à ontologia do autor, percebe bem a importância da mediação para uma teoria apta a criticar a sociabilidade burguesa. Em sua obra *Para além do capital*, Mészáros e elenca as seguintes mediações alienadas (as quais chama de “mediações de segunda ordem”) que se interpõem na reprodução da sociabilidade burguesa: “os meios alienados de produção e suas “personificações”; o dinheiro; a produção para troca; as variedades de formação do Estado pelo capital em seu contexto global; o mercado mundial – sobrepõe-se, na própria realidade, à atividade produtiva essencial dos indivíduos sociais e na mediação primária entre eles.” (Mészáros, 2002, p. 71)

34 Veja-se que a interpretação de Lukács acerca de Marx sempre rompe com a noção segundo a qual as abstrações e as categorias são formas mentais. E mais, o papel da ciência na adequação das abstrações à própria realidade, ao contrário do que acontece em Heidegger, também é central: “Marx considera a universalidade como uma abstração realizada pela própria realidade, e então - só então - ela se torna uma justa ideia, isto é, quando a ciência reflete adequadamente o desenvolvimento vital da realidade em seu movimento, em sua complexidade e em suas verdadeiras proporções.” (Lukács, 1968, p. 87)

Lukács, pois, não pode aceitar que a própria separação entre sujeito e objeto já contenha em si a “dominação” e a “agressão ao ente” – sujeito e objeto são determinações concretas de existência, formas do ser social, e, mesmo que sejam indissociáveis, são distintas e não se confundem; para que se use a dicção de Marx, “certamente, *diferentes*, mas ao mesmo tempo em *unidade mútua*” (cf. Marx, 2004, p. 108). Por conseguinte, a apreensão da realidade objetiva, da objetividade, é essencial e isso não é feito, “correta” e “adequadamente”, pelo “sujeito” da filosofia especulativa, o qual, por ignorar a dialética entre o sujeito e o objeto engendrada primariamente pelo trabalho, tende unilateralmente ao idealismo; a crítica a uma noção de sujeito que se ancora somente na subjetividade não implica a crítica ao sujeito como um todo – o sujeito não pode ser arbitrariamente abandonado, pois, quer se queira, quer não, ele é constitutivo da própria realidade. É uma realidade ontológica que se relaciona com o objeto primariamente por meio do trabalho, o qual, por sua vez, é mediação concreta entre subjetividade e objetividade. Essa é uma das posições de Lukács que é basilar e que vai frontalmente contra Heidegger.

A negação da noção de sujeito, em favor da noção de ser-aí, que se configura como “ser-no-mundo”, teve a vantagem de negar a simples oposição unilateral e antagonica entre sujeito e objeto os quais, na verdade, relacionam-se concretamente e em uma determinada sociedade. No entanto, o corolário necessário de tal artifício foi, segundo Lukács, o subjetivismo de uma fenomenologia e o pseudo-objetivismo da “ontologia fundamental” – o autor húngaro, por outro lado, enfatiza a importância do trabalho concreto. Por meio desse último, estabelece-se uma mediação concreta e social entre o mero indivíduo singular e a totalidade da sociedade; veem-se, pois, também dirimidas as oposições estanques entre sujeito e objeto, liberdade e necessidade, teleologia e causalidade etc. Deste modo, para Lukács, o caráter essencialmente unitário da realidade não é constituído por meio de uma “ontologia fundamental” – antes, trata-se de um aspecto objetivo, atinente à própria realidade social a qual é refletida, por assim dizer, “adequadamente”. Remetendo à realidade social, Lukács busca escapar de polos antinômicos, que, segundo o autor húngaro, permeariam também a filosofia de Heidegger, como se viu, por exemplo, em respeito à relação entre fenomenologia e ontologia no autor de *Ser e tempo*<sup>35</sup>.

Se o trabalho é, em certo sentido, a pedra de toque da ontologia lukacsiana, ele é visto como essencialmente técnico por Heidegger, que renega o papel do trabalho ao “materialismo” o qual se concatenaria na medida em que haveria uma “determinação metafísica segundo a qual todo o ente aparece como matéria de um trabalho.” E mais: com tal negação do materialismo e do trabalho a própria importância da atuação social do homem é renegada em prol de um “deixar-ser”, de uma postura passiva diante da realidade – a própria crítica de Heidegger à “determinação antropológica da técnica”, à com-posição, à dis-posição é uma crítica ao trabalho e à produção social. E a questão se explicita quando não só Heidegger nega as noções de sujeito e de objeto – ele também rechaça a própria mediação por meio da qual, primariamente, ambos se relacionam. Deste modo, mesmo neste nível de abstração, a posição do autor de *Ser e tempo* quanto ao trabalho é essencial.

A afirmação de Tertulian é precisa nesse sentido:

Por ocultar o papel central do trabalho na gênese da especificidade do gênero humano (ou, na linguagem heideggeriana, na ontologia do Dasein, do ser-aí), o autor de *Ser e tempo* se priva da possibilidade de ter em conta a dialética das relações entre as determinações do mundo, da objetividade, e dos atos intencionais da consciência, e o trabalho é justamente o lugar geométrico destas interações. (...) Heidegger se esquiva do problema da realidade do mundo exterior e reivindica ao mesmo tempo, como um tiro que sai pela culatra, a abolição da dicotomia sujeito-objeto. (TERTULIAN, 2009, p. 29)

A passagem reafirma aquilo já mencionado anteriormente, enfatizando a posição de Heidegger quanto à relação sujeito-objeto e às antinomias que acabam adentrando a filosofia do pensador alemão ao negligenciar a mediação do trabalho. Mas Tertulian enfatiza um ponto ainda não tratado aqui em relação a Heidegger: a importância do trabalho na gênese da própria especificidade do gênero humano. Esse ponto diz respeito à própria possibilidade de uma ontologia que seja também histórica, pois tal ponto se relaciona com a ontogênese do ser social.

E aí, há algo essencial: se o homem faz a si mesmo, primariamente, por meio do trabalho, nunca, em hipótese alguma, pode-se conceber, segundo Lukács, o homem como um ser “lançado” no mundo. O “mundo” já é um mundo humanizado e, como tal, mediado pela atividade concreta do próprio homem; esse último já tem em si mediações sociais que o colocam “imediatamente”<sup>36</sup> em sociedade: já é capaz do trabalho, o qual o relaciona com a natureza e com os outros homens. Se o mundo aparece como algo opressivo onde o homem se vê angustiado e desesperado quando “lançado”, isso se deve às mediações sociais concretas de determinada época, no caso, em uma época de égide do capital em que o trabalho é o trabalho abstrato, produtor de valor de troca – trata-se do capitalismo, não é preciso que se insista. Deste modo, para Lukács, a falta de uma ontologia do

35 Para um posicionamento oposto ao de Lukács, cf. Maman (2003).

36 Lukács trata da dialética entre mediação e o imediato no terceiro volume de sua *Estética* (cf. Lukács, 1967).

ser social em Heidegger não faz só que ele perca a dinâmica entre o sujeito e o objeto, ou que perca o processo de ontogênese do ser social; a questão apareceria na medida em que o pensador não se aperceberia da relação dialética entre mediato e imediato de maneira que o homem, como “lançado”, seria visto necessariamente em meio à imediatez da sociedade civil-burguesa, a qual seria descrita em termos “antropológicos”, como disse Lukács. Essa imediatez mesma, em verdade, já teria como suposto complexas mediações sociais e históricas as quais dizem respeito às próprias contradições da sociedade capitalista, as quais Heidegger não trata diretamente nunca. Ou seja, o próprio desespero e a própria angústia de que parte Heidegger têm relação com sua posição quanto ao trabalho e à sociabilidade do capital. Ao renegar o trabalho em sua determinação mais geral (o trabalho concreto, o trabalho que é atividade teleológica) e ao vê-lo como indissociável da “técnica da máquina”, o mundo de que trata Heidegger é o mundo alienado do capital o qual se impõem e oprime o sujeito. Melhor dizendo, o autor não trata das mediações sociais necessárias entre o trabalho concreto e aquele mediado pela técnica do capitalismo; Heidegger, assim, justapõe de maneira abrupta o trabalho concreto e o trabalho abstrato, vendo toda a atividade teleológica realizada em sociedade como uma atividade estranha, alheia ao sujeito.

Assim se posiciona Lukács:

Para a crítica filosófico-burguesa da civilização – basta pensar em Heidegger –, era muito óbvio sublimar a crítica social numa crítica puramente filosófica, fazer da alienação, social em sua essência, uma *conditione humaine* eterna, para utilizar o termo que surgirá só mais tarde. (LUKÁCS, 2003, p. 26)

Não vendo esperanças presentes para a transformação consciente da própria realidade social criada pelo homem, as únicas alternativas que restam àqueles que têm críticas ou se veem desconfortáveis em relação à determinada ordem social são o desespero (com a angústia) e a resignação. Heidegger ao não ter consigo uma ontologia do ser social calcada também no trabalho, e sim uma “ontologia fundamental” que rechaça o trabalho juntamente com a “técnica da máquina”, toma necessariamente toda a proposição de uma finalidade humana (realizada por meio de uma atividade,) todo o pôr teleológico, toda a objetivação, como alienação. Significa dizer que toda a atividade realizada dentro do quadro da modernidade em que impera o “esquecimento do ser” – que não deixa de ser uma descrição filosófico-abstrata da sociabilidade alienada do capital<sup>37</sup> – permanece inelutavelmente estranha e alienada; assim, somente uma quebra abrupta da normalidade, um salto, poderia trazer algo de efetivamente novo para o filósofo alemão; somente se poderia esperar por “aquilo que salva”. Nesse sentido, o apelo à concretude de Heidegger não só se configura por uma pseudo-objetividade: em sua posição há um apelo, inclusive, à transcendência de uma “salvação”. Sem a compreensão das mediações sociais, a ordem do capital aparece como opressora àqueles com maior sensibilidade, como Heidegger; no entanto, essa mesma opressão faz com que oscile entre a resignação e o desespero angustiados daqueles que somente podem esperar serem salvos. Deste modo, seguindo Lukács, não só a imanência do desenvolvimento da sociedade capitalista e das potencialidades que emergem nessa, por meio do próprio desenvolvimento da técnica, são perdidas pelo autor de *Ser e tempo*. Sua concepção de ontologia torna-se essencialmente irracionalista ao descartar a compreensão da realidade objetiva e ao rechaçar a principal mediação pela qual se desenvolve primariamente o homem em sociedade, o trabalho.

Para Lukács, tal irracionalidade deve ser combatida e, como se ressaltou acima, uma ontologia do ser social pode ser essencial nessa empreitada. Claro que uma ontologia do ser social foi desenvolvida por Lukács em um momento em que a crise daquilo que se chamou de marxismo era patente; com ela, o autor resgata o próprio Marx do âmbito do epistemologismo vulgar<sup>38</sup> e coloca em pauta novamente a questão da ontologia. O trabalho de Lukács foi hercúleo e, assim como o trabalho de Marx no que diz respeito a *O capital*, foi um trabalho inconcluso. No entanto, trata-se de um esforço que não é vão de maneira alguma: fornece uma filosofia sofisticada e rigorosa a qual dialoga, e critica, os mais importantes autores do pensamento ocidental burguês, como Heidegger; ao mesmo tempo, demonstra que as questões da filosofia são sempre questões sociais que envolvem a própria forma de sociabilidade de determinado momento histórico. E isso é essencial. Se a filosofia de Heidegger é dependente da posição do autor quanto ao trabalho e, em determinada época, quanto ao nacional-socialismo, algo semelhante acontece com Lukács: mesmo sendo um teórico sofisticado, rigoroso e de conhecimento enciclopédico, trata-se, acima de tudo, de um pensador socialista. E, nessa esteira, caso se queira uma posição contra o irracionalismo, que é indissociável da irracionalidade do próprio capital, a teoria socialista e o socialismo, que são amparados por uma ontologia do ser social, são a única alternativa.

37 Sobre esse ponto, cf. Lukács (1959) e, de maneira mais modesta, Sartori (2010).

38 E da postura epistemológica de autores sofisticados como Althusser. Algo que toca a questão tratada no presente artigo e que não deixa de ser um tema importante a ser tratado é a própria influência de Heidegger nas teses althusserianas sobre o anti-humanismo de Marx. O próprio Althusser diz que “de Heidegger, só li tardiamente a Carta a Jean Beaufret sobre o humanismo, que não deixou de influenciar minhas teses sobre o anti-humanismo teórico de Marx” (Althusser, 1993, p. 158). A questão mereceria estudo, mas, como resta claro, tal estudo escapa ao escopo do presente artigo.

## Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. *O futuro dura muito tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *Estruturalismo e miséria da razão*. São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2010.
- CRITELLI, Dulce. Heidegger e a essência da técnica. *Margem*. São Paulo, n. 16, pp. 83-89, dez. 2002
- GOLDMANN, Lucien. *Lukács y Heidegger: hacia una filosofía nueva*. Buenos Aires: Ed. Denöel, 1973.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. 2. ed. São Paulo: Ed. Centauro, 2005a.
- \_\_\_\_\_. “Correspondência a Herbert Marcuse de 13 de maio de 1948”. In: MARCUSE, Herbert. *Tecnologia, guerra e fascismo*. Rio de Janeiro: Ed. Unesp 1998.
- \_\_\_\_\_. *Ensaaios e conferências*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à metafísica*. Lisboa: Ed. Piaget, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Kant and the problem of metaphysics*. Allahabab: Indian University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche*. v. II. São Paulo: Ed. Forense Universitária, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. v. I. 15. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Parmênides*. 2. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008a.
- \_\_\_\_\_. *Que é isso – A filosofia? Identidade e diferença*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2006.
- LOPARIC, Zeljko. Heidegger e a pergunta da técnica. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série III, v. 6, n. 2, 1996, pp. 107-38.
- LOSURDO, Domenico. *Nietzsche: o rebelde aristocrata*. Rio de Janeiro: Ed. Revan, 2009.
- LUKÁCS, G. *El asalto a la razón*. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Estética – La peculiaridad de lo estetico*. v. I. Mexico: Ed. Grijalbo, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Estética – La peculiaridad de lo estetico*. v. III. Mexico: Ed. Grijalbo, 1967.
- \_\_\_\_\_. Heidegger redivivus. In: *Revue mensuelle*. Europa, 27 année, n. 39. Paris, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Introdução a uma estética marxista*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1968.
- \_\_\_\_\_. *La riproduzione, ontologia dell' essere sociale II*. Riuniti. Roma. 1981 Tradução: Sergio Lessa. Disponível em: < www.srlessa.com.br > Acesso em: 28 fev 2008.
- \_\_\_\_\_. *Marxismo ou existencialismo*. São Paulo: Ed. Ciências Humanas, 1967.
- \_\_\_\_\_. O crepúsculo do subjetivismo: Heidegger e Jaspers. In: THALHEIMER, August. *Marxismo e existencialismo*. Rio de Janeiro: Ed. Laememert, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Ontologia do ser social: Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- MAMAN, Jeannette Antonios. *Fenomenologia existencial do Direito*. São Paulo: Ed. Quartier Latin, 2003.
- MARX, Karl. *Grundrisse*. London: Penguin Books, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2004.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. *O segundo Heidegger e Lukács: Alienação, história e práxis*. *Verinotio: Revista on line de Educação e Ciências Humanas*, n. 11. Belo Horizonte, 2010. Disponível em: < www.verinotio.org >

Acesso em: 15 jul. 2010

TERTULIAN, Nicolas. Heidegger entre a filosofia e a história contemporânea. *Verinotio: Revista on line de Educação e Ciências Humanas*, n. 8. Belo Horizonte, 2008. Disponível em: < [www.verinotio.org](http://www.verinotio.org)>, acessado em: 10 jul. 2010.

\_\_\_\_\_. L'ontologie chez Heidegger et Lukács – Phénoménologie et dialectic. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 119, jun. 2009, p. 23-41.

\_\_\_\_\_. O conceito de alienação em Heidegger e Lukács. In: *Praxis*, n. 6. Belo Horizonte: Ed. Projeto, 1996.

\_\_\_\_\_. O pensamento do último Lukács. *Revista Outubro*. n. 16. São Paulo, 2007.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.