



# MODERNIDADE TÉCNICA, TECNOCIÊNCIA E TECNICIDADE NA ECONOMIA

*Antônio José Nascimento*

Tese apresentada à Universidade de Évora  
para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia  
Especialidade: Filosofia Contemporânea

ORIENTADORA: Profa. Doutora Margarida Isaura Almeida Amoedo

ÉVORA, dezembro de 2018



INSTITUTO DE INVESTIGAÇÃO E FORMAÇÃO AVANÇADA

UNIVERSIDADE DE ÉVORA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
DOUTORAMENTO EM FILOSOFIA

Antônio José Nascimento

Modernidade Técnica, Tecnociência e Tecnicidade na Economia

Orientação: Professora Doutora Margarida Isaura Almeida Amoedo

ÉVORA  
DEZEMBRO DE 2018

A Tereza, minha mãe,  
e Floriano, meu pai (*in memoriam*).

Tirem-me daqui a metafísica!  
Não me apregoem sistemas completos,  
Não me enfileirem conquistas  
Das ciências (das ciências, Deus meu, das ciências!) –  
Das ciências, das artes, da civilização moderna!

Que mal fiz eu aos deuses todos?

Se têm a verdade, guardem-na!

Sou um técnico, mas tenho técnica só dentro da técnica.  
Fora disso sou doido, com todo o direito a sê-lo.  
Com todo o direito a sê-lo, ouviram?

[Álvaro de Campos, *Lisbon Revisited* (1923)]

## AGRADECIMENTOS

À UFS e aos colegas do Departamento de Economia;

À profa. Constanza Marcondes César, pelos préstimos das primeiras horas;

Ao amigo Elmer Nascimento, sempre muito diligente nas assistências que lhe suscitei;

Aos professores e, sobretudo, às professoras do Departamento de Filosofia da Universidade de Évora, com quem tive o prazer de estreitar convivência nas muitas horas de aulas, palestras e colóquios;

A Lu, pelo amor, carinho, cuidado e apoio incondicional, mesmo quando teve de suportar, sozinha, estar do outro lado do atlântico;

Ao André Toso, por nossas conversações sobre o *Ge-stell* no Café Estrela;

Ao Alberto Gomes, pela amizade acolhedora;

Ao amigo José Jailton, com quem partilhei inquietações da minha temática e do universo heideggeriano;

A Fê, pelo auxílio de última instância com a formatação;

A Margarida Amoedo, pela solicitude com que acolheu o meu projeto original de tese, que era um e passou a ser outro. Nem por isto –ainda que tendo pesado o novo contexto do que se lhe apresentava– ela hesitou em seguir adiante com o seu trabalho de acompanhamento, do qual, para além do estímulo à liberdade de criação, muito me beneficiei com correções e ponderações sempre muito criteriosas e perspicazes. Dirijo-lhe, portanto, um agradecimento especial, e a eximo de quaisquer responsabilidades por eventuais lapsos e imprecisões havidos nesta Tese.

## RESUMO

(Modernidade Técnica, Tecnociência e Tecnicidade na Economia)

A partir de uma interlocução com Heidegger, atinente à sua “filosofia da técnica”, o presente trabalho conduz uma investigação que procura fazer radicar a construção teórica da Economia Neoclássica no cunho da "essência não-técnica" da técnica moderna. Postula, pois, uma “tecnicidade” que envolve um esquadrinhamento do próprio caráter metafísico da *techné* moderna e seu modo infringente de desvelar a realidade. Por isto principia, *comme il faut*, por uma incursão na metafísica da subjetividade dos tempos modernos, dado que é aí que se consuma o projeto de objetivação científica da natureza e de exploração técnica do mundo, enquanto forma específica de vigência da totalidade do real.

Como nenhuma outra, a Economia Neoclássica assimilou a representação metafísica subjacente aos fundamentos da ciência empírica moderna, e é nessa determinação que reproduz com fidelidade o pensar técnico fundante da relação objetivada do homem com o mundo da usabilidade desmedida.

O pensamento representativo, que projeta a natureza como repositório exigível de matérias-primas imprescindíveis à exploração econômica contínua e ilimitada, respalda-se numa essência técnica prefixada do cogitar científico, ou seja, do saber –já como tal (tecno)científico– requisitado pela técnica para o seu próprio desencadeamento.

Em meio a isso, é como cientificidade triunfante –possibilitada pela ancoragem num dado procedimento metodológico– que a economia do neoclassicismo emerge, *mutatis mutandis*, na esteira da constituição da própria tecnociência; nasce, pois, de uma predisposição técnica para fazer de si mesma uma antropologia pragmática de processos maximizadores automáticos. O humano que lhe diz respeito, egocêntrico e maximizador, parece escolher o que quer, muito embora não possa querer o que escolhe, porque, conforme esclarecido pelo próprio Heidegger, esse homem não é o artífice autônomo e consciente da *armação* (*Ge-stell*).

## ABSTRACT

(Technical Modernity, Technoscience and Technicity in Economics)

From an interlocution with Heidegger, related to his "philosophy of technique", the present work conducts an investigation that seeks to establish the theoretical construction of "neoclassical economics" in the stamp of the "non-technical essence" of modern technique. It posits, therefore, a "technicity" that involves a scan of the metaphysical character of modern *techné* and its infringing way of unveiling reality. For this reason it begins, as a matter of fact, by an incursion into the metaphysics of the subjectivity of modern times, since it is there that the project of scientific objectification of nature and of technical exploitation of the world is consummated, as a specific form of validity of the totality of the real.

Like no other, neoclassical economics has assimilated the metaphysical representation underlying the foundations of modern empirical science, and it is in this determination that faithfully reproduces the underlying technical thinking of man's objectified relation to the world of unreasonable usability.

Representative thought, which projects nature as a repository of raw materials essential to continuous and unlimited economic exploitation, it is based on a technical essence prefixed of the scientific cogitation or knowledge –as such (techno)scientific – required by the technique for its own triggering.

It is like triumphant scientificity, due to the application of a methodological procedure, that the economy of neoclassicism, *mutatis mutandis*, emerges in the wake of the constitution of the technoscience itself; it arises, therefore, from a technical predisposition to make of itself a pragmatic anthropology of automatic maximizing processes. The human that concerns it, egocentric and maximizing, seems to choose what he wants, even though he cannot want what he chooses, because, as Heidegger himself explains, this man is not the autonomous and conscious artificer of the *enframing* (*Ge-stell*).

## ÍNDICE

Dedicatória.....	ii
Momento poético.....	iii
Agradecimentos.....	iv
Resumo.....	v
Abstract.....	vi
INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I – A modernidade como “modo de produção” da técnica.....	16
I.1 – Descartes e a fundação da metafísica moderna.....	16
I.1.1 – O “matemático” como enquadramento preabarcável da totalidade.....	19
I.1.2 – O <i>ego cogito</i> como <i>fundamentum</i> .....	23
I.2 – A realidade como representatividade.....	28
I.3 – <i>Substantia</i> e <i>calculus</i> .....	34
I.4 – <i>Calculus</i> e dominação objetiva do mundo.....	37
I.5 – A “ciência que não pensa” e a “provocação” da natureza.....	40
I.5.1 – A ciência e a “teoria do real”.....	45
I.5.1.1 – O real como vigência do vigente (dos primórdios à modernidade) .	45
I.5.1.2 – O real como objetividade.....	46
I.6 – Ciência, técnica e metafísica da “vontade de poder”.....	50
I.7 – A técnica como ( <i>novum</i> ) <i>absolutum</i> .....	58
I.7.1 – A questão da <i>Tέχνη</i> .....	61
I.7.2 – O <i>Ge-stell</i> da <i>Tέχνη</i> .....	62
CAPÍTULO II – Tecnociência e metafísica da modernidade.....	70
II.1 – Habermas e o pensamento pós-metafísico.....	70
II.2 – O “submundo” da filosofia.....	75
II.3 – Ciência e razão técnica.....	78
II.4 – Racionalidade tecnocientífica em Marcuse.....	80
II.4.1 – Técnica, tecnologia e individualismo.....	81
II.4.2 – Racionalidade tecnocientífica da dominação.....	84



II.4.3 – Instrumentalização tecnoeconômica da tecnociência .....	86
II.4.4 – A superação da “armação do aparato” .....	88
II.4.5 – Historicidade concreta da teoria .....	91
II.4.6 – A metafísica restaurada .....	98
II.5 – O “Pragmatismo” como construção antimetafísica .....	101
II.6 – Heidegger e a superação da metafísica .....	105
II.6.1 – Consumo da metafísica no incondicionado da técnica moderna .....	113
II.7 – A constelação tecnológica da “provocação” do <i>Ge-stell</i> .....	120
II.7.1 – Tecnociência e <i>Ge-stell</i> .....	127
II.7.2 – Tecnociência e poiésis .....	134
II.7.3 – Tecnociência e sociedade unidimensional .....	139
 CAPÍTULO III – Tecnicidade na Economia .....	 143
III.1 – A teoria econômica da racionalização calculadora .....	146
III.1.1 – O novo “naturalismo” da Economia Neoclássica .....	147
III.2 – O “irrealismo” dos pressupostos .....	157
III.3 – A língua (neoclássica) da técnica .....	164
III.4 – A economia da <i>Vorhandenheit</i> .....	173
III.5 – Razão técnica e dominação social no neoclassicismo .....	189
III.6 – A economia maximizadora da essência da técnica .....	194
III. 6.1 - Subjetividade e “gigantismo dos úteis” .....	198
III.7 – A realidade ontológica do neoclassicismo .....	205
III.8 – “Destruktion” do sujeito da ontologia neoclássica .....	217
 Conclusão .....	 226
Bibliografia .....	233

## INTRODUÇÃO

A partir de uma interlocução com Heidegger, atinente à sua “filosofia da técnica”, o presente trabalho conduz uma investigação que procura fazer radicar a construção teórica da Economia Neoclássica no cunho da "essência não-técnica" da técnica moderna. Mais do que nunca, está imbuído da ideia de que se pode descortinar um ângulo novo de interpretação para esse ramo tradicional da economia –o único, aliás, autointitulado científico– de um modo como só a filosofia heideggeriana da técnica poderia concorrer para fazê-lo, ao fornecer a iluminação necessária ao trato com uma temática pouco usual em Economia, que é, não a da consideração da técnica *per se* como meio ferramental de produção, mas a de sua forma essencial de revelação que, enquanto tal, na modernidade, “produz”, injuntivamente, a entidade dos entes, pois que concebe o *ser* como “ser-subsistente” (*Vorhandenheit*).

Por certo este é um aspecto com o qual os economistas, em sua larga maioria, estão pouco afeitos, por desconhecimento mesmo ou, na melhor das hipóteses, por reputarem-no de relevância periférica em face daquilo com que se têm de haver para justificar o mundo material da instalação econômica da produção e do consumo. Fazem, assim, *tabula rasa* da técnica que não seja a do técnico ou a da maquinação do manipular como domínio da ação. Isto porque o agente econômico, no fundo, é um representador/produtor, o mesmo albergado no sujeito da representação metafísica que desoculta o *ser* como manifestação/produção do ente.

Não por acaso, a quase inexistente bibliografia especializada acerca da temática aqui arrostada é testemunho do que se vem de afirmar, obrigando, no caso, o desenvolvimento da mesma a, praticamente, cingir o alcance metodológico às fontes bibliográficas originais<sup>1</sup>. Escusado recordar, em vista disso, o quão inevitavelmente este trabalho está exposto ao risco de cometimento de erros, porque o comum é a abordagem do tema noutros termos, com referência já a uma limitação ou lacuna da episteme neoclássica, em que se procura realçar sua abstração da realidade no que toca, entre outras coisas, à omissão do papel dinâmico da técnica pensada tecnologicamente. Mesmo assim, julgamos que seria crucial avançar com o enquadramento da economia neoclássica em direção a uma outra perspectiva, relativamente à qual Heidegger pudesse oferecer um caminho profícuo a uma interseção possibilitante de

---

<sup>1</sup> O recurso a traduções (em português, espanhol, inglês e italiano) das obras aqui referidas deveu-se a questões de acessibilidade, em termos linguísticos e editoriais, e pautou-se, em geral, por um critério de excelência atestado pelo respectivo reconhecimento acadêmico.

um tipo novo de encontro com a episteme dessa economia, em sua caracterização basilar do sujeito econômico e de sua *rationale*.

Afinal, foi sobre um território previamente conquistado pela Filosofia que a marcha efetiva da ciência pôde ter lugar, isto é, foi como domínio da realidade metafisicamente convertida em objetividade processável, enquanto pressuposto diretivo da cientificidade, que a ciência logrou operar seus procedimentos investigativos de manipulação e controle dos entes. Nisto a economia neoclássica buscou refúgio para haurir sua legitimação científica; ela é um traço constitutivo da representação do real em linguagem formalizada que é típica das teorias científicas modernas. Assim, envolvê-la na perspectiva ditada pela fundamentação metafísica da técnica moderna pode, então, ter o mérito de suscitar uma reflexão sobre ambas, a “economia” e a “técnica”, numa contextura mais alargada, posto que raramente se veem ressaltados os vínculos, notórios, entre o fundo metafísico da técnica e o da própria economia neoclássica.

Ora bem, de há muito a nossa relação com o mundo se tem dado de forma predominantemente técnica, e a tecnologia (que é a técnica moderna com conhecimento científico agregado) é o que define o nosso “modo de ser” contemporâneo; é “a fatalidade de nossa época”, o destino histórico de uma forma de “desocultação” do mundo, a ponto de a vida em si mesma, a totalidade da existência humana, já demasiado tecnificada, confundir-se e passar a compreender uma “técnica” de “ser-no-mundo”, como condição de possibilidade do próprio “modo de ser” do humano.

Isso equivale a dizer que o *existir* está compelido a se desdobrar unicamente na paisagem da ciência e da técnica, ou seja, na operatividade que confina tanto o fazer quanto o pensar na *ação provocadora* e unilateral do *Ge-stell* (como essência da técnica moderna). E é justamente essa unilateralidade do desabrigar da técnica que constitui um óbice a outros modos de desocultar o real, restringindo a relação humana com o ser, pois que o *Ge-stell* desafia o humano a obliterar outras formas de “desocultamento”. Todavia, pode sobrevir, no vigor dessa essência que constitui um perigo, uma conversão autêntica do homem para o *ser*. A uma tal “reviravolta” (*Kehre*) Heidegger chamou de “acontecimento apropriador” (*Ereignis*).

Além de não se confundir com a tecnologia *per se*, a técnica não é mera natureza dominada, um utensílio qualquer e muito menos a prática de manuseio dessa ou daquela ferramenta, como é comum à abordagem instrumental ou antropológica que a circunscreve a meio para um fim. Tampouco é mera conversão das ciências exatas da natureza,

popularizada na fórmula segundo a qual a tecnologia é tão-somente conhecimento aplicado, que assumiu caráter de prestabilidade na forma de um dispositivo objetivado pela atividade de produção.

Embora, como expressão do projeto da modernidade, a técnica corresponda a tudo isso aí enquanto manifestação de sua essência –inclusivamente como primado da racionalidade moderna–, seu âmbito essencial, contudo, dá-se como pura “vontade de poder”, como força cega e trágica que se quer a si mesma para cumprir-se como destino de uma forma de *desabrigar* que põe o humano e os entes no plano da relação técnica do domínio calculado do confronto sujeito-objeto. Por esta razão, dominar a natureza com vistas, apenas, à eficácia produtiva do “asseguramento da disponibilidade” não é algo que emana da vontade soberana do sujeito (econômico) no trato com os artefatos e processos de trabalho, mas de uma maquinação mobilizadora cuja essência não se confunde com nenhum *instrumentum* ou objeto técnico.

Face ao que precede, nosso objetivo de examinar a tecnicidade na economia neoclássica passa, antes, por um esquadramento da técnica e da tecnociência, e principia, *comme il faut*, por uma incursão na modernidade. Disso trata o Capítulo I, intitulado «A Modernidade como “Modo de produção” da Técnica». Com efeito, é nos Tempos Modernos que se consuma o projeto de objetivação científica da natureza e de exploração técnica do mundo, enquanto forma específica de vigência da totalidade do real.

Em virtude de seu caráter eminentemente tecnocientífico, mostra-se aí que a modernidade é sobretudo o evento do empoderamento do humano na *fabricação* do mundo, no sentido de que este é agora uma projetualidade –ou bem uma imagem– constituída como *ob-jectus* (*Gegen-stand*) por um sujeito autoinvestido na condição de regente da exposição dos entes. Nessa tomada de posse do mundo, aos entes suprime-se-lhes a pura “presença” (*Anwesen*) como manifestação do *ser* para, em seu lugar, fazer-se valer como ente apenas o que pode ser objetivado pela “interrogação autocrática”, pela “representação” (*Vor-stellen*) que traz à “vigência”, à “presencialidade”, como resultado, puramente, da deliberação de um *subjectum* perante o qual é colocado o ente como coisa.

Não se pode compreender como se chegou a isso, na modernidade, sem o seu *sine qua non*, a metafísica da subjetividade que estabeleceu e consolidou a vigência do real como objetividade. A investigação, portanto, nesse capítulo, principia pela análise da emergência da metafísica cartesiana em face do papel original por ela desempenhado na abordagem que fez “avançar” o ente em sua determinação como objetividade da representação e como verdade,

tornada certa, dessa representação fundada no sujeito, como sua base autocertificadora. Disso resultou o que há de peculiar na maneira moderna de conhecer e de operar sobre sua matéria-mundo convertida em realidade objetiva (*res extensa*).

A redução do mundo à imagem forjada sob a medida do conhecimento científico-matemático, assimilada pelo paradigma moderno da racionalidade tecnocientífica, concorreu de forma maiúscula para sedimentar a ideia de que a técnica se tratava de algo cujo controle o homem detinha, porque, afinal de contas, concerne à aplicação prática da razão humana em sua variante científico-cognoscitiva. Em parte, a concepção instrumental da técnica é a resultante imediata dessa visão que a vinculou, equivocadamente, a uma atividade neutra destinada, em quaisquer dos casos, ao fomento da prosperidade humana.

A bem dizer, esse gênero de coisa "neutral" para a técnica ressalta-se como um entrave à compreensão e ao estabelecimento de um relacionamento mais livre do humano com a essência mesma da técnica, cuja absolutização, à luz do *Ge-stell*, o Capítulo I também examina, em meio à leitura heideggeriana de Nietzsche para dar conta da ultimação do horizonte mesmo da metafísica ocidental no niilismo da vontade de poder da técnica.

Por sua vez, o Capítulo II, intitulado «Tecnociência e Metafísica da Modernidade», aborda, inicialmente – a título de cotejo com a posição de Heidegger relativamente aos elementos que permitem uma caracterização técnica da ciência e de seu substrato metafísico –, como Habermas lida com os aspectos que envolvem a modernidade, a metafísica e, sobretudo, a sua arguição em defesa de um pensar pós-metafísico. Com base não apenas no que antecipou em *Der Philosophische Diskurs der Modern* (1985), mas, principalmente, pelo que sistematizou em *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze* (1988), examina-se o entendimento que Habermas tem do acabamento da metafísica e se tal corresponde, efetivamente, a um operar já fora das malhas do sistema metafísico, nos moldes em que Heidegger refere à ideia de *superação da metafísica* e de sua consumação no incondicionado da técnica moderna.

A fim de compor esse quadro comparativo, procura-se também acentuar o posicionamento declaradamente antimetafísico do pragmatismo americano, precisamente porque ele extrema o sentido daquilo que permitiu a Habermas vincular o operar pragmático da ciência ao contexto de sua defesa de um pensamento pós-metafísico, enquanto desenlace mesmo e suposta cristalização do que se proclamou ali como um modo antimetafísico de pensar, o qual, não por acaso, costuma aparecer alinhado com a ideia, quiçá equivocada, da *desconstrução* da metafísica em Heidegger. Mais do que uma associação apressada, um tal

alinhamento é o que tem permitido pensar a tecnicidade da ciência como o corolário da metafísica superada, reforçando, também por este ângulo, a identificação convencional da técnica como ciência aplicada.

Dado que algumas das considerações que aqui se expõem de Habermas são tributárias, ainda que não exclusivamente, das de Marcuse, explana-se, na sequência, o caráter da *razão técnica* deste autor, quanto mais não seja ainda pelo que esta noção –própria de uma filosofia da técnica– predispõe de analogias com o *Ge-stell* de Heidegger.

Sabidamente, Marcuse é um dos pensadores contemporâneos que mais empenho dedicou à tarefa de extrair consequências práticas de seu diagnóstico das sociedades tecnificadas, no sentido de que procurou construir as mediações sociais necessárias para se promover a superação do que caracterizou como a “dominação racional” da ordem tecnológica do mundo em que vivemos. À sua maneira, teve sempre presente a significância da articulação teoria-prática com vistas a uma mudança estrutural da sociedade que fosse capaz de romper o vínculo entre a racionalidade da técnica e a exploração do homem e da natureza. Heidegger, obviamente, não se preocupou menos com essas questões, mas por vias que não se poderiam jamais formatar como típico enfrentamento objetivo das mesmas.

Conforme veremos, o humanismo de Marcuse, subversor da racionalidade tecnificada, ressalta-se também como condição para uma outra ciência e uma outra técnica, para não falar aí já de um homem e sociedade novos, tanto quanto de uma nova *oikos* para a economia. A hipótese, para tanto, é a de que uma sociedade nova exigiria uma ciência nova, refeita dos desvios da razão.

Daí que se examine, ainda, à luz da posição de Heidegger referente à consumação da metafísica na constelação tecnológica do *Ge-stell*, a especificidade da tecnociência enquanto ciência da técnica, isto é, enquanto tecnicidade *a priori*. Mais do que expressão do complexo ciência-tecnologia comumente designado para indicar o intrínseco comprometimento da ciência com os processos de criação e propagação do desenvolvimento tecnológico, procura-se enfatizar o caráter simbiótico prévio das disposições essenciais da técnica na constituição da ciência experimental moderna. Não seria, então, como resultado de uma racionalidade que se instrumentaliza que a ciência se transmuta em tecnociência, senão que ela desponta, e é plasmada, sob o influxo já da *armação* que coage o humano a explorar a natureza como fundo de reserva. Com isto não se quer dizer que a técnica moderna não incorpore o conhecimento científico para o seu florescimento e expansão. Muito pelo contrário, porque tal é o que a diferencia da técnica pré-moderna.

Como não poderia deixar de ser, foi com este mesmo cunho –com o qual a técnica involucra a tecnociência moderna– que se constituiu também o *corpus* da economia científica do paradigma neoclássico –desde logo como economicidade mesma da técnica, isto é, como constructo técnico, de que nos ocuparemos no terceiro e último Capítulo, nomeado «Tecnicidade na Economia».

Nele, é o momento, então, de concatenar tudo para fins de identificação de como a essência da técnica moderna se assegura de si própria como tecnicidade na economia do neoclassicismo. Não, como já deve estar claro, do ponto de vista convencional, como instrumentalidade e produção eficiente e contínua de artefatos tecnológicos, daquilo que se entende por uma descrição empírica, concreta, aplicada em termos de avaliação de desempenho tecnoeconômico das inovações e/ou do desenvolvimento tecnológico e de seus desdobramentos no âmbito do que se chamaria de um ambiente econômico real.

Não, não se trata, com efeito, conquanto relevante, de um enquadramento ôntico da questão, entretecida a partir do exame da complexidade de um sistema econômico em permanente processo de inovação e mudança, mas de algo de natureza epistêmico-ontológica. O que está em questão, portanto, é como se pode fazer assimilar a teoria econômica da “escola neoclássica” a uma *representação* típica da tecnociência do mundo moderno, enquanto domínio objetual da língua essencial da técnica, e assim correlacioná-la ao “modo de produzir técnico”.

De uma vez por todas, o “modo de produzir técnico” –que expropria o homem e o ser, e impede um modo mais próprio do *Ereignis*– põe o produzir humano em relação com a essência da técnica, com a configuração estrutural do desvelamento dos entes enquanto imperativo regente de toda ação transformadora do mundo.

Quer isso dizer que, a contrapelo do que é comumente pressuposto em Economia, o ordenamento técnico do mundo não assoma como proveniência direta de relações sociais de produção e de exploração que hipostasiam o pensar na impessoalidade da coisa, e nem tampouco como derivação de um desregramento utilitarista da natureza humana, conforme o pressuposto antropológico da economia neoclássica. Antes, é a *οικονομία*, em sua processualidade, que desponta como prolongamento por excelência disso que vigora, para Heidegger, como objetividade processável da representação processadora, em vista do que o homem se converte em sujeito e o mundo em objeto, como decorrência mesma da supremacia da essência da técnica, e não como autodeterminação essencial da *economy*, como pretende a *economics* da vertente neoclássica.

Conforme veremos, essa peculiar elaboração teórica, radicada na metafísica da subjetividade, traduz, à sua maneira, o *modus* corrente de apreensão do ser do homem no mundo transmitido pelo domínio essencial da natureza tal como consubstanciada, na época moderna, pela física-matemática. Sob esse prisma, trata-se de uma das construções teóricas mais essencialmente técnicas das *Geisteswissenschaften*, e não apenas técnica do ponto de vista da imponência de seu rigor formal, que teria a ver, unicamente, com a arquitetura abstrata de sua construção matemática, para indicar que o seu caráter técnico corresponde, na verdade, a uma reificação do mundo “real”, a um alheamento do mundo tecnológico realmente existente. Parafraseando Heidegger, o “neoclassicismo” não é técnico porque emprega a matemática, mas emprega a representação matemática porque é já técnico.



# CAPÍTULO I

## A modernidade como “modo de produção” da técnica

### I.1 – Descartes e a fundação da metafísica moderna

Em sua exegese da modernidade, Heidegger distinguiu a metafísica da subjetividade de Descartes como o acontecimento de maior envergadura dos novos tempos, “o seu começo decisivo”<sup>2</sup>, porquanto nela se consubstancia uma forma de expressão da liberdade humana historicamente sem precedentes. Coube a Descartes, diz Heidegger, a tarefa de “criar o fundamento metafísico”<sup>3</sup> para essa libertação, que o homem experimenta em sua decisão no tocante ao que deve ser sabido e na garantia da certeza de que sabe, “enquanto autodeterminação certa de si mesma” ou como o essencial mesmo dessa “liberdade reclamada como autocerteza”<sup>4</sup>.

Vale dizer: a filosofia de Descartes cumpre o papel conspícuo de ser essa referência organizadora e mesmo fundadora da “nova liberdade”<sup>5</sup> da época moderna, “em que o homem se dá a lei a si mesmo [...] e estabelece o que é necessário e vinculante”<sup>6</sup> na representação de si próprio e de sua essência. De ora em diante “ser livre” passa a significar que, “em lugar da certeza da salvação que era critério de medida para toda a verdade, o homem põe uma

---

<sup>2</sup> HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche* (Vol. único). Traducción: Juan Luis Vermal. Barcelona: Editorial Planeta, 2013 [1961], p. 99. Obs.: o expediente, aqui empregado, de se oferecer dupla entrada para o ano de referência das obras de Heidegger foi pensado para facilitar a identificação das mesmas no decorrer do texto. O destaque nem sempre remete ao ano de publicação. Por vezes, alude ao ano em que Heidegger deu a conhecer seus trabalhos por meio de conferências, quando não ao ano de aquisição de “copyright”, junto ao editor alemão, tal como assinalado nas traduções por nós consultadas. Procedimento semelhante foi adotado para as obras de Marcuse e Habermas, por serem, a exemplo das de Heidegger, de citação comparativamente recorrente. Ver-se-á ainda, ao longo do presente trabalho, que todas as citações de obras noutras línguas surgem já vertidas para o português, com a respectiva transcrição do original em rodapé. Fez-se isto a fim de se conferir uniformidade ao conjunto do texto. Em geral, ficaram dispensadas do apontamento original aquelas expressões breves, usualmente incontroversas e inferiores a três linhas, mencionadas no corpo dos parágrafos sem a exigência de especificação de tamanho de letra e margens próprias. Obviamente, são de nossa inteira responsabilidade todas as traduções disponibilizadas. Outrossim, cabe lembrar que a redação do texto aqui apresentado, embora siga as normas do Novo Acordo Ortográfico, excetua os inúmeros casos em que se reproduzem citações conforme o padrão de escrita originalmente consignado em publicações realizadas em Portugal.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M., “O tempo da imagem do mundo”. Tradução: Alexandre F. de Sá. In: *Caminhos de Floresta* (Org.: Irene Borges-Duarte). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012 [1938], p. 132.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, p. 636.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 636.

certeza em virtude da qual e na qual alcança certeza de si como daquele ente que se coloca a si mesmo como sua própria base”<sup>7</sup>.

Descartes, realmente, protagoniza uma extraordinária reviravolta na tradição engendrada pelos gregos, e fá-lo, à partida, ao tornar legítimo o artifício da dúvida que promove a varredura das convicções cristalizadas por todo um passado que ele próprio se incumba agora de colocar em suspensão. Ao fim e ao cabo de seu itinerário, conforme indicação de Bornheim, “o nosso filósofo alcança por fim a certeza absoluta, o *cogito*, ponto de partida de toda edificação filosófica”, e com a qual “a experiência absoluta já não coincide com a experiência do Absoluto”, mas com o averiguável “em termos simplesmente humanos”, por meio “do exercício da razão presa à sua própria imanência”. Purgado, assim, o passado, “inventa-se o homem moderno”<sup>8</sup>.

No modo de ver de Touraine, a dominância do pensamento de Descartes na modernidade não se deve unicamente à sua condição de “arauto do racionalismo”, mas sobretudo a ter podido fazer a modernidade “avançar com firmeza”<sup>9</sup>. Isso porque a herança de Descartes extrapola a mera descoberta do Método e das regras capazes de protegê-lo internamente contra o logro da experiência imediata. Através do *cogito* que entroniza o Sujeito no controle da razão que é agora “experimentada na consciência do pensamento”<sup>10</sup>, o espírito humano está livre para esquadrihar o ordenamento da natureza, decifrar suas leis e facultar ao homem, enfim, assenhorear-se do mundo natural da vida.

Como fundador da filosofia moderna, Descartes vai exprimir no *cogito*, segundo Galimberti<sup>11</sup>, o arrimo que faltava à construção do domínio do homem sobre todo o ente. A metafísica –nota ainda Galimberti– “continua a dominar, mudando apenas a unidade de medida à qual a totalidade do ente deve referir-se para ser garantida, mas não muda a exigência de segurança, que se acentua e se torna mais rigorosa”<sup>12</sup>. Semelhante exigência de rigor é discernível, segundo indicação de Kobayashi<sup>13</sup>, no emprego que Descartes realiza de

---

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> BORNHEIN, Gerd, “Sobre o estatuto da razão”, in: NOVAES, A. (org), *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 99.

<sup>9</sup> TOURAINE, Alain, *Crítica da Modernidade*. Tradução: Fátima Gaspar e Carlos Gaspar. Lisboa: Piaget, 1994 [1992], p. 60.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> GALIMBERTI, Umberto, *Il tramonto dell'Occidente: nella lettura di Heidegger e Jaspers*. 5ª ed. Milano: Feltrinelli, 2010, p. 190.

<sup>12</sup> Ibidem, pp. 190-191.

<sup>13</sup> KOBAYASHI, Michio, *A filosofia natural de Descartes*. Tradução: Maria J. B. Reis. Lisboa: Instituto Piaget, 1996 [1993], p. 14.

sua metafísica como fundamento para a sua física, motivo pelo qual desenvolve suas ideias em recorrente referência à filosofia da natureza.

Por sua vez, Maritain, desdenhando um pouco do protagonismo da filosofia da natureza de Descartes, apenas a vê como o momento decisivo de transferência para a ordem filosófica daquilo que já se vinha conformando como uma exigência do *apparatus* físico-matemático crescentemente empregado pela ciência emergente na interpretação da natureza sensível. Pareceu-lhe, então, que a filosofia de Descartes, como filosofia mecânica da natureza, compreendia “uma adaptação maravilhosamente servil da filosofia ao estado dinâmico das ciências e da pesquisa científica de sua época”<sup>14</sup>. De resto, como modelo de inteligibilidade fundado na interpretação quantitativa, na busca do porquê e na razão de ser dos entes, mais não faz que não seja, em sua opinião, fornecer uma explicação do funcionamento dos fenômenos em seu apelo à *res extensa* tomada a partir do observável e do mensurável, isto é, da *quantitas* das coisas aplicada à lógica identitária de compreensão dos fenômenos.

Para além disso, no entender de Heidegger, ao transformar o homem em *sujeito*, e fazer dessa investidura o sustentáculo de uma nova mundividência, a metafísica cartesiana da subjetividade não apenas confere ao homem um estatuto propriamente moderno, como também demarca o cunho da metafísica moderna<sup>15</sup>. Até Descartes, a tradição metafísica consagrara que “*todo ente*, na medida em que é um ente, é compreendido como *sub-iectum* [...] e significa o que subjaz, o que está na base, e que desde si já se coloca adiante”<sup>16</sup>. Com Descartes, conseqüentemente, processa-se a insólita conversão do “eu” humano em *sujeito* da metafísica da era moderna, a partir da qual, então, acrescenta Heidegger,

“a tradicional pergunta condutora da metafísica –o que é o ente?– se transforma [...] na pergunta pelo método, pelo caminho no qual, desde o homem mesmo e para ele, busca-se algo incondicionalmente certo e seguro, e se delimita a essência da verdade. A pergunta «o que é o ente?» se transforma na indagação pelo *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, pelo fundamento incondicional e inquebrantável da verdade”<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> MARITAIN, Jacques, *A filosofia da natureza*. Tradução: Luiz P. Rouanet. São Paulo: Loyola, 2003, p. 44.

<sup>15</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, notadamente as seguintes seções: “El dominio del sujeto en la época moderna” [*Die Herrschaft des Subjekts in der Neuzeit*], “El cogito de Descartes como *cogito me cogitare*” [*Das Cogito Descartes' als me cogitare*] e “El cogito sum de Decartes” [*Descartes' Cogito Sum*].

<sup>16</sup> Ibidem, p. 635: “*todo ente*, en la medida en que es un ente, es comprendido como *sub-iectum* [...] y significa lo que subyace y está a la base, lo que desde sí ya yace delante”.

<sup>17</sup> Ibidem: “La tradicional pregunta conductora de la metafísica –¿qué es el ente?– se transforma [...] en pregunta por el método, por el camino en el cual, desde el hombre mismo y para él, se busca algo incondicionalmente cierto y seguro y se delimita a la esencia de la verdad. La pregunta «¿qué es el ente?» se

### I.1.1 – “O matemático” como enquadramento preabarcável da totalidade

Na instauração de sua metafísica, o expediente de Descartes consistiu em colocar “o matemático”<sup>18</sup> como fundamento mais elevado e absoluto “para o Ser do ente em geral”<sup>19</sup>, com base no que Heidegger qualificou de “essência do matemático como projeção” – essência essa à qual se prende a formulação axiomática enquanto antecipação da experiência e origem dos princípios básicos sobre os quais repousa o disposto num ordenamento inteligível. Assim, acrescenta Heidegger, “se o matemático, no sentido de uma *mathesis universalis*, deve fundar e enformar a totalidade do saber, requer então a formulação de axiomas especiais”<sup>20</sup>, os quais –observa– devem

“ser absolutamente os primeiros, intuitivamente evidentes, em si e por si mesmos, i.e., absolutamente certos [...] Os principais axiomas, por sua condição matemática, precisam estabelecer antecipadamente, no que concerne à totalidade do que é, o que é o ente e o que Ser significa, de onde e como a coisidade das coisas é determinada. De acordo com a tradição, isto acontece em consonância com as diretrizes da proposição. Até o momento, contudo, a proposição fora considerada como o que se oferecia por si mesmo. A proposição simples acerca das coisas simplesmente presentes contém e retém o que as coisas são. Tal como as coisas, a proposição, também, está presente-à-mão (*vorhanden*): é o presente (*vorhanden*) receptáculo do ser”<sup>21</sup>.

A definição cartesiana de uma posição essencialmente matemática dos entes não admite que algo como uma predeterminação *per se* das coisas possa ter lugar<sup>22</sup>. Resulta, então, que a “proposição fundadora” não poderia jamais ser uma proposição arbitrária qualquer, que não pudesse, mais que tudo, estar baseada em seu próprio fundamento. Tem

---

transforma en pregunta por el *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, por el fundamento incondicional e inquebrantable de la verdad”.

<sup>18</sup> HEIDEGGER, M., *What is a thing?* Translated by W. B. Barton Jr & Vera Deutsch. Indiana: Gateway Editions, 1967 [1962], p. 95, *cf.*, especialmente, a “Seção F” (“The Metaphysical Meaning of the Mathematical”).

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 103-104: “It is a question not only of finding a fundamental law for the realm of nature, but finding the very first and highest basic principle for the being, in general”.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 102: “If mathematics, in the sense of a *mathesis universalis*, is to ground and form the whole of knowledge, then it requires the formulation of special axioms”.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 103: “They must be absolutely first, intuitively evident in and of themselves, i.e., absolutely certain [...] The highest axioms, as mathematical, must establish in advance, concerning the whole of what is, what is in being and what being means, from where and how the thingness of things is determined. According to tradition this happens along guidelines of the propositions. But up till now, the proposition had been taken only as what offered itself, as it were, of itself. The simple proposition about the simply present things contains and retains what the things are. Like the things, the propositions, too, is present-at-hand (*vorhanden*): it is the present (*vorhanden*) container of being”.

<sup>22</sup> *Ibidem*: “There can be no pre-given things for a basically mathematical position”.

de ser, pois, um princípio basilar: “o princípio básico absoluto”<sup>23</sup>, fonte de todo o assentar, quer dizer, “uma proposição em que aquilo sobre o que ela diz algo, o *subjectum* (*ὑποκείμενον*), não proveio de nenhum outro lugar”<sup>24</sup>. Mais do que se bater, pois, por uma lei fundamental para a natureza, de ora em diante o importante mesmo é, com o *cogito sum*, o poder firmar-se da razão em seus próprios requerimentos, “como o fundamento primeiro de todo conhecimento [...] e tribunal de última instância para todas as determinações do Ser”<sup>25</sup>.

Na metafísica de Descartes, como já se deve ter notado, as coisas não devêm em sua coisidade<sup>26</sup>; para alguma coisa “ser”, há que ter sido posta ou presentificada como objeto por um sujeito seguro de si próprio, resguardado em sua confiança na representação matemática como outorgante de um domínio prévio da essência (calculada) dos entes. Daí o caráter marcante de que se reveste essa metafísica para o que Heidegger identificaria como o “primeiro passo decisivo” rumo à técnica moderna<sup>27</sup>. A propósito, Loscerbo<sup>28</sup> –obviamente apoiado em Heidegger– fez questão de ressaltar essa peculiaridade da metafísica cartesiana para o “começo da tecnologia moderna”. Vattimo também, ao frisar que, não obstante se costume associar a configuração do mundo moderno a uma determinação da ciência e da técnica, o certo é que a identificação do ser das coisas com a certeza posta por um sujeito, enquanto mentalidade, esteve na raiz do processo mediante o qual se gestou e se robusteceu a atitude mobilizadora que consistiu em submeter o ser dos entes a uma deliberação da vontade humana. Quer dizer, a concretização técnica do mundo moderno é tributária de uma ideia reitora<sup>29</sup>.

---

<sup>23</sup> Ibidem: “it must be a basic principle –the basic principle absolutely”.

<sup>24</sup> Ibidem: “a proposition in which that about which it says something, the *subjectum* (*ὑποκείμενον*), is not just taken from somewhere else”.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 107.

<sup>26</sup> A coisa aí, no contexto da *mensuratio*, não se entende, lembra Gadamer, “en el sentido de *factum brutum*; no se trata de ningún ente «subsistente» (*bloss vorhanden* en sentido heideggeriano), no se trata de un ente constatable o mensurable instrumentalmente, sino aquella relativa al modo de ser del estar-aquí humano” (GADAMER, Hans-Georg, *El Problema de la conciencia histórica*. Traducción: Agustín Domingo Moratalla, 3ª ed. Madrid: Tecnos, 2007, p. 75).

<sup>27</sup> ZIMMERMAN, Michael, *Heidegger's confrontation with modernity: Technology, Politics, Art*. Ebook [isbn:9780585105314]: Indiana University Press, 1990, p. 172.

<sup>28</sup> LOSCERBO, John, *Being and Technology: a study in the philosophy of Martin Heidegger*. The Hague (Netherlands): Martinus Nijhoff Publishers, 1981, p. 63.

<sup>29</sup> VATTIMO, Gianni, *Introduzione a Heidegger*, 7ª ed. Roma-Bari: Laterza, 1991. p. 87: “...in base a una certa mentalità che si è venuta sviluppando no si sa come[...] “La tecnicizzazione del mondo è l’effettivo attuarsi di questa «idea»”.

De uma maneira com a qual Heidegger decerto se teria posto de acordo, Spengler, em *A Decadência do Ocidente*, explorou como poucos o caráter da mudança de orientação do mundo matemático cartesiano em comparação com o do antigo, o grego, agora em derrocada. Com apreensão perspicaz e elaboração refinada da questão do pensamento matemático e de seus mundos numéricos, Spengler faz-nos ver que as bem determinadas propriedades da matemática não são exatamente uma entonação abstrata e universal, imutável e idêntica de uma espécie de *a priori* sintético kantiano, mas antes “a expressão de um sentimento do universo [e] princípio de um ordenamento do produzido”<sup>30</sup> no centro de uma cultura. Por isso –diz ele–, “há mais de uma matemática”<sup>31</sup>. A estrutura interna da geometria euclidiana, por exemplo, é inteiramente distinta da cartesiana. Com efeito, “o matemático antigo não conhece mais do que o que vê e toca. Onde cessa a visibilidade limitada e limitante, objeto único de seus pensamentos, ali termina sua ciência”<sup>32</sup>. A relação, portanto, dessa matemática com as coisas visíveis é marcante, diferentemente do que se dá com a abstração numérica do cálculo infinitesimal moderno-cartesiano.

À partida, então, Descartes –e nisso reside o que há de mais original e decisivo em sua geometria– “desfaz o conceito de magnitude, da dimensão sensível, transmitida pelos textos antigos e a tradição árabe, e o substitui pelo valor variável relativo das posições no espaço”<sup>33</sup>. Em realidade –acrescenta Spengler– “ninguém percebeu que isso significava *prescindir por completo da geometria*”<sup>34</sup>. Isso porque a chamada “nova geometria” cartesiana é, a bem da verdade,

“ou um processo sintético que determina a *posição de certos pontos*, por meio de certos números, em um espaço não necessariamente tridimensional –«uma coleção de pontos»– ou um processo analítico que determina certos números por meio da *posição de certos pontos*. Substituir as distâncias por posições é conceber a extensão como espaço puro, como espaço sem corpos”<sup>35</sup>.

---

<sup>30</sup> SPENGLER, Oswald, *La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*. Traducción: Manuel G. Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1966 [1918], p. 66.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*: “o un proceso sintético que determina la *posición de ciertos puntos*, por medio de ciertos números, en un espacio no necesariamente tridimensional —una «colección de puntos»—, o un proceso analítico que determina ciertos números por medio de la *posición de ciertos puntos*. Sustituir las distancias por posiciones es concebir la extensión como espacio puro, como espacio sin cuerpos”.

Com isso,

“o número antigo, constante, foi dissolvido no número variável. A geometria, *convertida* em analítica, desfez todas as formas concretas. Em lugar do corpo matemático, em cuja imagem rígida se determinam certos valores geométricos, a análise pôs relações abstratas de espaço que já não são aplicáveis aos fatos das intuições sensíveis reais”<sup>36</sup>.

A reviravolta assim processada no matemático importou, nas palavras de Rüdiger,

“em sua crescente predominância sobre o pensar, a subordinação da medida concreta ao cálculo abstrato e, com ela, a enunciação do princípio da razão. As coisas passaram a ser determinadas cada vez menos pelo que é próprio delas mesmas, tornando-se, em vez disso, o que objeta ao subjacente, isto é, à razão. O pensamento foi colonizado pela razão e essa assumiu a condição de espaço imanente da mais alta certeza em que o nosso saber pode se apoiar, legitimando o movimento migratório dos fundamentos da verdade da teo para a epistemologia, da revelação para a investigação. O resumo é que a matemática deixou de ser arte liberal para se tornar o veículo da ciência moderna da natureza”<sup>37</sup>.

No sentido forte mesmo de ascensão do domínio da representação matemática como traço distintivo do pensamento que orienta o saber operatório da modernidade, a metafísica de Descartes, bem se vê, foi fulcral na constituição da *ratio cognoscendi* do mundo da vida moderna. Como “extensão”, ainda, dessa mudança de orientação do novo que agora governa, cumpre-se, para além do bem e do mal, a moderna provocação técnica da natureza –inscrita ela mesma como *continuum* de uma linhagem histórica do pensamento ocidental.

Como quer Heidegger, o caráter moderno do pensar é já “a execução e a consequência de um modo determinado do estar-aí histórico, da respectiva posição-de-fundo diante do Ser em geral e do modo como o Ente enquanto tal se manifesta”<sup>38</sup>. Daí que, *in*

---

<sup>36</sup> Ibidem, p. 93: “el número antiguo, constante, ha quedado disuelto en el número variable. La geometría, convertida en analítica, ha deshecho todas las formas concretas. En lugar del cuerpo matemático, en cuya imagen rígida se hallan ciertos valores geométricos, el análisis ha puesto relaciones abstractas de espacio que ya no son aplicables a los hechos de las intuiciones sensibles actuales”. E mais: “Eliminar de la geometría la intuición y del álgebra el concepto de magnitud, para unir luego ambas disciplinas, allende las limitaciones elementales de la construcción y del cálculo, en el edificio ingente de la teoría de las funciones, tal es la marcha que ha seguido el pensamiento numérico occidental [...] La existencia objetiva del objeto geométrico se reduce ahora a la exigencia de que no se altere aquel sistema de coordenadas durante la operación, encaminada a obtener no mediciones, sino ecuaciones. Pero entonces las coordenadas son concebidas como puros valores; no puede decirse que determinan, sino más bien que representan y substituyen la posición de los puntos elementos abstractos de espacio. El número, el límite de la realidad concreta, no encuentra su representación simbólica en la imagen de una figura, sino en la imagen de una ecuación”.

<sup>37</sup> RÜDIGER, Francisco, *Martin Heidegger e a questão da técnica*. Porto Alegre: Sulina, 2014, p. 105.

<sup>38</sup> HEIDEGGER, M., “O tempo da imagem do mundo”, 2012 [1938], *op. cit.*, p. 99.

*summa*: “o novo mundo da nova época tem seu fundamento próprio ali onde toda história busca seu fundamento essencial: na metafísica, isto é, numa nova determinação da verdade do ente em sua totalidade e da essência da verdade”<sup>39</sup>.

### I.1.2 – O *ego cogito* como *fundamentum*

De fato, pode-se falar metafisicamente num *continuum*. Sem embargo, há, em Descartes, uma determinação inteiramente nova do que agora se enuncia em comparação com o arraigado na tradição, notadamente no que concerne ao longo percurso histórico da verdade, entendida, originalmente, entre os antigos gregos, como *alétheia*, ou atributo manifestativo da natureza, e depois como *adaequatio*, isto é, como correspondência entre o intelecto e a coisa, para, finalmente, traduzir-se como *certitudo* na certeza subjetiva cartesiana.

É como *fundamentum absolutum* e, ao mesmo tempo, *inconcussum*<sup>40</sup>, incondicional e inquebrantável da certeza da *veritatis* que o *subjectum* cartesiano dota a modernidade de uma nova forma de saber e de uma nova determinação da verdade, de que resultaria a peculiaríssima maneira moderna de conhecer e de operar sobre a matéria-mundo agora convertida em realidade objetiva das coisas (*res extensa*).

A partir do que Zimmerman designou por “virada subjetivista” (*subjectivistic turn*) encetada por Descartes, “a humanidade começou a arrogar-se a si mesma o papel de Deus, de fundamento fundador (*the grounding ground*), de produtor de todas as coisas”<sup>41</sup>, e desse modo concorreu para tornar possível a projetualidade humana fundada exclusivamente nos critérios da certeza do sujeito cognoscente. E foi justamente essa certeza de si mesmo do *ego cogitador* que Descartes empregou como “base ontológica para todas as coisas”<sup>42</sup>. Com isto, e a partir dele, conforme já assinalado, para algo vir a “ser”, teria que estar implicado no

---

<sup>39</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, p. 639: “el nuevo mundo de la nueva época tiene su fundamento histórico propio allí donde toda historia busca su fundamento esencial: en la metafísica, es decir en una nueva determinación de la verdad del ente en su totalidad y de la esencia de la verdad”.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 868: “Cuando en el comienzo de la metafísica moderna se exige un *fundamentum absolutum et inconcussum* que, como lo verdaderamente ente, satisfaga la esencia de la verdad en el sentido de la *certitudo cognitionis humanae*, se está preguntando por un *subiectum* que en cada caso ya yacza delante en y para todo re-presentar, y que, en la esfera del re-presentar indubitable, sea lo constante y estable”.

<sup>41</sup> ZIMMERMAN, M., 1990, *op. cit.*, p. 171.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 172.



“ser” objeto de um sujeito autodeterminado, certo de si mesmo, vale dizer, “nada realmente é, a menos que possa ser re-presentado (*vorgestellt*)”<sup>43</sup>. E assim, apoiada na incondicionalidade do *subjectum*, é como se configura a metafísica da época moderna, para o que foi determinante –torne-se a ressaltar– a constituição mesma da metafísica cartesiana<sup>44</sup>.

No entender de Heidegger, Descartes se antecipa assim na apreensão das “necessidades essenciais”<sup>45</sup> dos novos tempos, fornecendo-lhes uma direção segura com vistas à “mundanização”<sup>46</sup> (no sentido de um conhecimento mundano) da verdade dos entes e ao estabelecimento igualmente seguro da essência dessa verdade. Nessa perspectiva, o próprio Heidegger se pergunta, então, de que maneira Descartes empreende esse feito antecipador do fundamento metafísico da nova liberdade e de que espécie, afinal, teria de ser este fundamento. Sua resposta:

“De uma espécie tal que o homem, a cada momento, pudesse, a partir de si mesmo, assegurar-se daquilo que garante o proceder para todos os fins e representação humanos. Sobre esta base, o homem teria que estar certo de si mesmo, isto é, do asseguramento das possibilidades de seus propósitos e representações”<sup>47</sup>.

O *ego cogito (ergo) sum*, que Heidegger qualificou como a “proposição condutora”<sup>48</sup> de Descartes, “é este algo certo que forma o fundamento e dá o fundamento”<sup>49</sup> com o qual se estabelece “uma nova determinação da essência do conhecimento e da verdade”<sup>50</sup> agora transmutada em certeza. Mas não só: com ela Descartes também empreende o que Heidegger

---

<sup>43</sup> Ibidem. A propósito, “the term *vorstellen* means literally “to place before” and is usually translated as “to present.” As something placed before the subject, a *Vorstellung* is an object, *Gegenstand*, something which is projected by and which stands over against the subject. The term “object” itself is taken from the Latin word *obiacere*, meaning “to lie against” [*loc. cit.*].

<sup>44</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, p. 639.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 639. Observe-se que é como se Descartes houvesse, por assim dizer, contrariado o entendimento corrente segundo o qual a filosofia se desdobra quase sempre como atividade caudatária dos acontecimentos; isso quando não lhe sucede de apenas engajar-se diretamente a um “sistema”.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 640.

<sup>47</sup> Ibidem: “De una especie tal que el hombre en todo momento pudiera asegurarse desde sí mismo de aquello que asegura el proceder a todo propósito y a toda representación humanos. Sobre esta base, el hombre tenía que tener certeza de sí mismo, es decir, del aseguramiento de las posibilidades de sus propósitos y representaciones”.

<sup>48</sup> Ibidem. Equivale ao “primeiro princípio” (*first principle*) ou às “primeiras causas” (*first causes*), tal como referidos por Descartes no “Discurso do Método” (DESCARTES, René, “Discourse on Method”. Translated by Donald A. Cress. In: *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. 4th ed. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, Inc, 1998, *cf.*, v. g., pp. 33 e 64).

<sup>49</sup> HEIDEGGER, M., “O tempo da imagem do mundo”, 2012 [1938], *op. cit.*, p. 133.

<sup>50</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, p. 640.

interpreta como uma determinação inteiramente nova, de cunho metafísico, "da essência do matemático"<sup>51</sup>.

Ao fazer do *cogito sum* uma “proposição fundamentada [*Grundsatz*] e um princípio” –*fundamentum* e *principium*–, o que em rigor se tem aí é “o *subiectum* no sentido do representar que se representa”<sup>52</sup>. Por isso é importante ter-se na devida conta o que Descartes quis realmente expressar, segundo Heidegger, com a sua proposição *ego cogito (ergo) sum*, porque, se bem entendida, permite que se ultrapasse a argumentação silogística que, por exemplo, apanha o *ergo* como significando, conclusivamente, que o *sum* é uma consequência do pensar, quando, pelo contrário, é o seu *fundamentum*<sup>53</sup>. Isto posto, em vez de se tomar o *ergo* conclusivamente, o mais apropriado é tomá-lo como indicação de um “querer dizer por si mesmo”<sup>54</sup>, que é o que precisamente tem lugar no imediato da imbricação do *sum* que se determina como *ego cogito* –na conexão, portanto, e não como conclusão, e assim “o *eu sou* não é inferido do *eu represento*, senão que o *eu represento* é, por sua essência, o que *eu sou*”<sup>55</sup>.

Habitualmente traduzida como “penso (duvido), logo existo (sou)”, para todos os efeitos a referida *proposição* enseja a que se possa depreender do enunciado “eu penso” o conseqüente “eu existo”. Baseando-se numa tal inferência, fica então pacificamente demonstrada a existência do “eu-aí”. Heidegger, contudo, empenhou-se em mostrar, conforme já indicado, que interpretá-la nesses termos, sem mais, como se silogística fosse, equivaleria a incorrer em simplificação do real alcance de seu significado, ao qual apenas se pode aceder se se tiver clareza acerca do que “Descartes entende por *cogito, cogitare*”<sup>56</sup>. O problema todo decorre, diz Heidegger, de a proposição em si revestir-se de um “princípio

---

<sup>51</sup> Ibidem, p. 650. Em *What is a thing?* [1967 (1962), *op. cit.*, p. 101], Heidegger retoma e, com isso, esclarece essa questão relativa “ao matemático” na seguinte passagem: “tanto a moderna ciência da natureza como a matemática e a metafísica modernas saíram da mesma raiz do matemático, entendido em sentido lato”, isto é, naquilo que compreende uma obediência aos princípios exigidos no matemático como projeto.

<sup>52</sup> M. Heidegger, 2013 [1961], *op. cit.*, p. 655.

<sup>53</sup> Cf. HEIDEGGER, M., 1967 [1962], *op. cit.*, p. 107.

<sup>54</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, p. 650. “El *ergo* no puede querer decir: «en consecuencia». La proposición es una «conclusio», pero no en el sentido de la conclusión de un silogismo formado por premisa mayor, premisa menor y conclusión. Es *conclusio* en cuanto conjunción inmediata de aquello que en sí se copertenece esencialmente y es puesto a seguro en tal copertenencia. *Ego cogito, ergo: sum*; yo represento, «y en ello está implícito», «en ello está ya establecido y puesto por el representar mismo»: yo como *siendo*. El «ergo» no expresa una consecuencia sino que remite a aquello que el *cogito* no sólo «es» sino como lo cual también se sabe de acuerdo con su esencia, en cuanto *cogito me cogitare*. El «ergo» significa lo mismo que: «y ya por sí mismo esto quiere decir»”.

<sup>55</sup> Ibidem, p. 650 [itálicos acrescentados].

<sup>56</sup> Ibidem, p. 642.

supremo”, e assim, como “primeiro princípio”, como um estatuir-se originário, vê-se, pois, dispensada de demonstração por ser evidente em si mesma. Tal significa que “a prova, a experimentação, o ensaio ou ainda a crítica não fazem parte do método cartesiano: a institucionalização do método passa a operar como um grau zero fundacional”<sup>57</sup>.

Trata-se, nesse nível de instanciação –conforme esclarece-nos Leopoldo e Silva<sup>58</sup>–, do processo de subjetivação que “leva à absolutização do sujeito no plano do conhecimento”, por meio de cuja “efetivação metódica da busca do fundamento” o sujeito é a um só tempo posto como existência e como fundamento. Por conseguinte, “como o que está em questão é a fundação do conhecimento, a existência e a essência lógica tornam-se necessariamente indiscerníveis”, face ao “teor epistêmico exclusivo” resultante da autodeterminação do sujeito em sua “função fundamentadora”. Daí se poder dizer que “o *sum* se determina como *ego cogito*.”<sup>59</sup>

Como se não bastasse –a exemplo do alerta de Heidegger a propósito do que sucede com uma interpretação apressada da famosa *proposição condutora*–, também no caso do *cogitare* de Descartes a precaução deveria guardar-nos de circunscrevê-lo como mero *pensar*, como se de lógica apenas tratasse o emprego desse “conceito”, e fosse referido de antemão a algo já dado por sabido. No modo de ver de Heidegger, o *cogitare* de Descartes remete enfaticamente ao termo “*percipere (per-capio)*”<sup>60</sup>, entendido como um apossar-se de algo, o apoderar-se de uma coisa, tomada como um “re-meter-a-si [*Sich-zu-stellen*] no modo de “pôr-perante-si” [*Vor-sich-stellen*] do “re-presentar” [*Vor-stellen*]. Se compreendemos *cogitare* como re-presentar nesse sentido literal, aproximamo-nos ainda mais do conceito cartesiano de *cogitatio* e *perceptio*<sup>61</sup>.

Heidegger insiste, então, em elucidar que é próprio do *cogito* o “levar-a-si de algo”, e que

“o *cogitare* é um remeter-a-si o representável. No re-meter há algo determinante, a necessidade de assinalar que o representado não está simplesmente pré-dado, senão que está re-metido [*zu-gestellt*] como disponível [*verfügbar*]. Portanto, algo somente está re-metido, representado, é *cogitatum* para o homem, se está fixado para ele como algo de que pode ser senhor a partir de si mesmo no entorno de seu

---

<sup>57</sup> HERNÁNDEZ, Alejandro, “Descartes: el giro subjetivista o el señorío de la razón”, in: ASSALONE, E. & MISSERI, L. (orgs). *El giro subjetivista de la Filosofía Moderna*. Mar del Plata: Ediciones Cátedra de Filosofía Moderna, 2010, p. 248.

<sup>58</sup> LEOPOLDO e SILVA, Franklin, “Ética e Razão”, In: NOVAES, A. (org), 1996, *op. cit.*, p. 355.

<sup>59</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, p. 651.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 642.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

dispor, em todo momento e com claridade, sem reparos nem dúvidas. *Cogitare* não é apenas um representar de maneira geral e indeterminada, mas aquilo que se põe a si mesmo sob a condição de que o remetido não admita já dúvida alguma, tanto em relação ao que é como ao seu modo de ser”<sup>62</sup>.

Em linhas gerais, deve já estar claro, a essa altura, que a transformação do homem num tipo proeminente de *subjectum*, num tipo novo do que subjaz em si mesmo<sup>63</sup>, como *fundamentum* da verdade, conduz, de acordo com Heidegger, ao domínio da subjetividade processadora da representação que, na metafísica de Descartes, instaura o mundo como objetualidade do sujeito-representante que se vê assim representado. Com efeito, “na medida em que todo re-presentar remete o objeto que se há de re-presentar, e o objeto representado, ao homem re-presentante, o homem re-presentante resulta «correpresentado» dessa maneira peculiar”<sup>64</sup>, isto é, como sujeito que se referencia na representação do objeto em relação ao qual, como sujeito, “é já referência a si representativa”<sup>65</sup>, autopoicionado como *substantia*<sup>66</sup>.

---

<sup>62</sup> Ibidem, p. 643: “El cogitare es un remitir-a-sí lo re-presentable. En el re-mitir hay algo determinante, la necesidad de señalar que lo re-presentado no está simplemente pre-dado sino que está re-mitido [*zu-gestellt*] como disponible [*verfügbar*]. Por lo tanto, algo sólo está re-mitido, representado, es *cogitatum* para el hombre, si está fijado y asegurado para él como algo de lo que puede ser señor a partir de sí mismo en el entorno de su disponer, en todo momento y con claridad, sin reparos ni dudas. *Cogitare* no es sólo un representar de manera general e indeterminada, sino aquello que se pone a sí mismo bajo la condición de que lo remitido no admita ya ninguna duda, tanto respecto de lo que es como de su modo de ser”. Relacionado a isso, Steiner registra o seguinte: “para Descartes, a verdade é determinada e validada pela certeza. A certeza, por seu lado, está localizada no ego. O eu torna-se o eixo da realidade e relaciona-se com o mundo exterior de um modo exploratório, necessariamente explorador. Enquanto cognoscente e utilizador, o ego é predador” (STEINER, George, *Martin Heidegger*. Tradução: João Paes. Lisboa: Relógio D’água, 2013, p. 73).

<sup>63</sup> Nas palavras de Heidegger [2013 (1961), *op. cit.*, p. 635], “*Sub-iectum* es la traducción e interpretación latina del *hipokéimenon* griego y significa lo que subyace y está a la base, lo que desde sí ya yace delante. Con Descartes y desde Descartes, el hombre, el «yo» humano, se convierte en la metafísica de manera predominante en «sujeto»”.

<sup>64</sup> Ibidem, p. 645: En la medida en que todo re-presentar remite el objeto que se ha de re-presentar y el objeto representado al hombre re-presentante, el hombre re-presentante resulta «correpresentado» de esa manera peculiar”. Ainda nesse contexto, há que se ter sempre cuidado, adverte Heidegger –agora em *What is a thing?* [1967 (1962), *op. cit.*, p.36] – para não se incorrer no artifício segundo o qual, “quando as determinações não são objectivas, são subjectivas. Pode ser que elas não sejam nem uma coisa nem outra, que a diferenciação entre sujeito e objeto e, juntamente com ela, a própria relação sujeito-objeto, manifeste um retrocesso da filosofia, altamente questionável, se bem que muito difundido”. Isso, quer-nos parecer, vem a propósito de não se ter na devida conta a coisidade da coisa no tocante à verdade mesma na qual ela se encontra.

<sup>65</sup> HEIDEGGER, M., “O conceito de experiência em Hegel”. Tradução: Helder Lourenço. In: *Caminhos de floresta*, 2012 [1942], *op. cit.*, p. 159. Cumpre notar que a noção de sujeito aí considerada não tem que ver, portanto, com a de “subjetividade” ou “subjetivo” no sentido usualmente referido ao narcisismo ou ao egocentrismo, a exemplo da prototípica figura do agente económico egoísta e utilitário do arcabouço Neoclássico.

<sup>66</sup> Conforme Loscerbo (1981, *op. cit.*, p. 64): “We notice how [...] in Heidegger's assertions about *subiectum* and *substantia*, the primordial is still echoed, which may be clearly perceived in the expression «Ständige», originally determinative of φύσις [*physis*], no less that in the term «presence» - that is, primordial Being's manner of absence. On the other hand, the term «das Wirkliche» (and its «Wirklichkeit») suggests the distance

## I.2- A realidade como representatividade

Em *Die Zeit des Weltbildes*<sup>67</sup>, a questão do *representar* é reposta numa vinculação já mais estreita com a *objetivação* e o *cálculo*, em cuja chave o “pensar” –diz Heidegger– “é re-representar, referência representadora ao que é representado (*idea* enquanto *perceptio*)”<sup>68</sup>. Na representação<sup>69</sup>, é mister o assegurar-se de que aquilo que se vem a pôr diante do sujeito, e a partir dele, seja posto em segurança. Para tanto, “este assegurar tem de ser um calcular, porque só a calculabilidade garante, à partida e constantemente, estar certo do que se está para representar”<sup>70</sup>. E o representar –acrescenta Heidegger– “já não é o perceber do que-está-presente”; também “já não é o pôr-se-a-descoberto para [...] mas o agarrar e conceber de [...] Não é o que-está-presente que vigora”, no sentido da exclusividade de seu domínio como *actus purus*<sup>71</sup>, mas o ataque que prepondera na representação, porque “o representar é um avançar [...] uma objetivação que doma. Representar é ob-jectivação, é *cogitatio*. O ente já não é o que-está-presente, mas só o que está posto em frente no representar, o que é *objectivo* [*Gegen-ständige*]”<sup>72</sup>.

Nesse plano da relação sujeito-objeto, no qual o *mundo* é identificado como a totalidade dos objetos de representação ou como universo representado que é trazido à presença e assim disposto perante o sujeito numa relação objetivante, o “representar” –salienta Giacoia Jr.– “é *reapresentar*”, isto é, um “dispor objetivamente os entes para a apreensão teórica, de modo a extrair deles um saber científico que enseja controle e disponibilização para operações técnicas”<sup>73</sup>.

---

between the primordial and that in which the primordial conceals itself. The «constancy» of the presence of presencing takes the stage as the «real», that is, as caused substance”.

<sup>67</sup> Cf. M. Heidegger, “O tempo da Imagem do mundo”, 2012 [1938], *op. cit.*.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>69</sup> Saliente-se, todavia, como o fez Michel Haar, que “o termo re-representação, no sentido crítico que lhe é dado, pertence a uma interpretação, ou antes, a um *impensado* da essência do sujeito, pois nem Descartes, nem Kant, nem sobretudo Hegel ou Nietzsche definem explicitamente o sujeito pela representação. O que está implicado na representação é, em primeiro lugar, a objectivação ilimitada de todo o ente, que compreende necessariamente a auto-objectivação do sujeito” (HAAR, M., *Heidegger e a essência do Homem*. Tradução: Ana Cristina Alves. Lisboa: Piaget, 1997, p. 127).

<sup>70</sup> HEIDEGGER, M., “O tempo da Imagem do mundo”, 2012 [1938], *op. cit.*, p. 133.

<sup>71</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, p. 870.

<sup>72</sup> HEIDEGGER, M., “O tempo da Imagem do mundo”, 2012 [1938], *op. cit.*, p. 133.

<sup>73</sup> GIACOIA Jr., Oswaldo, *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2009, p. 72.

Similarmente, Zimmerman sugere que, para Heidegger, “representar” (*to represent*) “significava não tomar a coisa tal como ela se apresenta a si mesma, mas antes re-apresentá-la (*to re-present*) no sentido de retratá-la em termos flexíveis para os padrões e propósitos do sujeito que re-presenta”<sup>74</sup>. Por sua vez, Inwood capta, nesse âmbito, o que “é concebido como o explicável e susceptível de ser produzido do ente-representado”<sup>75</sup>, ressaltando a articulação que subiste aí entre o cartesianismo e a tecnologia referidos como figuras da modernidade.

Assim situado, “todo o ente é agora ou o que é efetivamente real enquanto objeto, ou o que é actuante enquanto objectivação na qual se forma a objectividade (*Gegenständlichkeit*) do objeto”, na “objectivação que remete”, “re-presentativamente, o objeto ao *ego cogito*”<sup>76</sup>. Aqui, no interior da subjetividade do ente –ou da subjetividade do sujeito que, “enquanto certeza absoluta de si, «é a ciência»”<sup>77</sup> –, o homem levanta-se para instaurar o mundo como objectivação e a natureza, como objeto da técnica. No dizer do próprio Heidegger,

“Neste levantamento da objectivação de todo o ente, aquilo que em primeiro lugar tem de ser levado à disposição do re-presentar [*Vorstellen*] e do e-laborar [*Herstellen*], a Terra, desloca-se para o meio do pôr e do confrontar humanos. A própria Terra apenas se pode mostrar como objecto do ataque que se instala como objectivação incondicionada no querer do homem. A natureza aparece por todo o lado, porque disposta a partir da essência do ser, como o objecto da técnica”<sup>78</sup>.

Num outro texto, essa questão da representação é abordada por Heidegger nos seguintes termos:

“O representar [*das Vorstellen*] presentifica [*präsentiert*] o objecto, na medida em que o representifica [*repräsentiert*] ao sujeito, em cuja representificação [*Repräsentation*] o próprio sujeito se presentifica enquanto tal. A presentificação [*Präsentation*] é a principal

---

<sup>74</sup> ZIMMERMAN, M., 1990, *op. cit.*, p. 172: “For Heidegger, *to represent* meant not to accept the thing as it presents itself, but rather *to re-present* the thing in the sense of portraying it in terms amenable to the standards and purposes of the re-presenting subject”.

<sup>75</sup> INWOOD, Michael, *A Heidegger dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1999, p. 185. Inwood lembra que “as duas figuras centrais da modernidade dizem respeito a que o homem é o centro dos entes como um todo –o sujeito em relação ao qual tudo está referido–, e que o ser dos entes como um todo é concebido como o explicável e susceptível de ser produzido do ente-representado”. Quanto ao mais, “«To produce» is *herstellen*, often linked with *vorstellen* to suggest the relationship of cartesianism and technology” (ibidem, pp. 185-186).

<sup>76</sup> HEIDEGGER, M., “A palavra de Nietzsche «Deus morreu»”. Tradução: Alexandre F. de Sá. In: *Caminhos de floresta*, 2012 [1943], *op. cit.* p. 293.

<sup>77</sup> HEIDEGGER, M., “O conceito de experiência em Hegel”, 2012 [1942], *op. cit.*, p. 160.

<sup>78</sup> HEIDEGGER, M., “A palavra de Nietzsche «Deus morreu»”, 2012 [1943], *op. cit.*, p. 293.

característica do saber, no sentido da autoconsciência do sujeito. A presentificação é um modo essencial de presença [*Präsenz*]”<sup>79</sup>.

Como entender, entretanto, o “re-presentar” como objetivação, como presentificação, à luz do que temos vindo aqui a considerar como de extração metafísica? Nos moldes em que Heidegger elabora a problematização e constrói a sua argumentação, não é de todo assim discernível, como poderia parecer à primeira vista, vincular-se a representação à construção da realidade efetiva. No capítulo intitulado «A Metafísica como História do Ser»<sup>80</sup>, Heidegger confronta-se com essa questão não sem antes tornar a discorrer acerca do começo da metafísica moderna, com especial ênfase ao que nela se encerra agora como *actualitas*, como o “ser” mesmo com que se nomeia a realidade efetiva, no sentido da representatividade indubitável. Diz ele:

“A realidade efetiva [*Wirklichkeit*], enquanto continuidade, está delimitada pela consistência (o perdurar do representar), mas é também, ao mesmo tempo, o levar a efeito, no sentido de que o que representa seja um *ens actu*. O efetuar da nova essência da realidade efetiva deste ente eminente tem o traço fundamental do re-presentar. Em correspondência com ele, a realidade efetiva daquilo que é aportado e re-presentado em todo re-presentar está caracterizada pela representatividade”<sup>81</sup>.

Vê-se que, como traço fundamental do *re-presentar*, o que nessa altura desponta como um efetuar da realidade efetiva –que Kant, mais tarde, compreenderá como objetividade do objeto– indica mormente o levar a efeito, como um produzir-efetuado e referido a um objeto. A partir dessa contextualização, Heidegger elucida o verdadeiro sentido em que se deve tomar a comumente mal interpretada objetividade da representação –sobretudo quando sucede de a mesma ser apreendida como estrutura psíquica.

Pensada metafisicamente, em sua representatividade, a realidade “não significa jamais que o real seja um produto anímico-espiritual ou mesmo o efeito de uma atividade representativa, e, por conseguinte, algo de que se está diante apenas como uma construção psíquica”<sup>82</sup>, à semelhança do que se dá com uma imitação ou cópia da realidade. Muito pelo contrário. Na representação, assinala Heidegger, “passa a preponderar, na essência da

---

<sup>79</sup> HEIDEGGER, M., “O conceito de experiência em Hegel”, 2012 [1942], *op. cit.*, p. 159.

<sup>80</sup> Cf. HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, Cap. VIII, p. 848.

<sup>81</sup> Ibidem, p.863: “La realidad efectiva [*Wirklichkeit*], en cuanto constancia, está delimitada por la consistencia (el durar del re-presentar), pero al mismo tiempo es también el llevar a efecto que el que representa sea un *ens actu*. El efectuar de la nueva esencia de la realidad efectiva de este ente real eminente tiene el rasgo fundamental del re-presentar. En correspondencia con ello, la realidad efectiva de aquello que es aportado y re-presentado en todo re-presentar está caracterizada por la representatividad”.

<sup>82</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, p. 863.

realidade, o aspecto fundamental do representar e da representatividade, [em que] a constância e a consistência do real permanecem limitadas à esfera do presenciar na presença [Praesenz] da *re-praesentatio*”<sup>83</sup>.

No processo que consiste em “colocar” (*stellen*) o *mundus* como objeto (*ob-jectus*, *Gegen-stand*) diante (*vor*) de um sujeito que o “representa” (*vor-stellen*), e assim o reduz, como objetualidade, a uma imagem subjetiva, *representação* é, para todos os efeitos,

“a antecipação mental das condições perante as quais qualquer coisa pode revelar-se na modalidade antecipadamente aguardada. Na base desta manifestação não está mais, como para os antigos, o *originário manifestar-se* da natureza, mas o *projeto matemático* do homem desvelado pela antecipação mental do *cogito* que, assentando as condições de manifestação da natureza, resolve esta última na própria *representação*”<sup>84</sup>.

É desse modo –aduz Heidegger– que sai à luz, como presença dentro do representar, “o caráter de presença que impera na metafísica da essência do ser”<sup>85</sup>. Ou ainda: assim é como a essência da realidade perde sua ambiguidade, ao adquirir caráter de objetividade na representatividade posta como *actualitas* do *ens creatum*<sup>86</sup>, porque, convém notar, pensados a partir do que involucra essa *nova essência* da realidade efetiva, “o representar humano mesmo e o homem representante [...] são aqui mais constantes, mais reais e mais entes que todos os entes restantes”<sup>87</sup>.

Decididamente, essa é uma questão crucial para tudo o mais que aqui, a se ver, envolve tanto a compreensão do começo quanto do próprio acabamento subsequente da metafísica da modernidade na metafísica da vontade de poder –para o que, como se sabe, a figura de Nietzsche foi iluminadora na revelação do caráter dessa ultimação, da qual, aliás, o próprio Heidegger é tributário em suas reflexões acerca da *questão do ser* como vontade de potência na era da Técnica.

---

<sup>83</sup> Ibidem.

<sup>84</sup> GALIMBERTI, Umberto, *Psiche e techné: l'uomo nella età della tecnica*. Milão: Feltrinelli, 1999, p. 313: “l’anticipazione mentale delle condizioni, in presenza delle quali, qualcosa può rivelarsi nelle modalità in cui era anticipatamente atteso. Alla base di questa manifestazione non è più, come per gli antichi, l’originario manifestarsi della natura, ma il progetto matematico dell’uomo dischiuso dall’anticipazione mentale del cogito che, ponendo le condizioni delle modalità di presentazione della natura, resolve quest’ultima nella propria rappresentazione”.

<sup>85</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, p. 869.

<sup>86</sup> Ibidem, p. 870.

<sup>87</sup> Ibidem, p. 869.



Ora, efetuado, produzido, efeito causado, causa eficiente, *opus, operare*, “ato de agir”, etc., são todas designações que brotam do léxico heideggeriano para recolher o sentido da perda que acompanha a instalação do ente na *representatio* (enquanto medida única de todas as coisas<sup>88</sup>), com a transmutação em objeto do que se “presenciava na obra como obra”, isto é, no “obrar” como sua genuína realidade, como “o ser” que se enuncia primariamente naquilo que é como verdadeira existência<sup>89</sup>, e assim, em seu próprio aspecto, mostra-se como “tendo chegado a um estado [*Stand*], está em uma consistência [*Beständigkeit*], ou, levado a sua situação [*Lage*], jaz adiante [*vorliegt*]”<sup>90</sup>. Propriamente falando, é um desocultar-se: “um morar neste caso isto e neste caso aquilo”<sup>91</sup>.

Bem outro, a esse respeito, é o significado de que passa a revestir-se o “presenciar” a partir de Descartes, como aquilo que é agora a certeza da realidade como *actualitas*, como manifestação do operar que é determinativo do pôr, do colocar, do instalar o “real” como “realidade” deliberada pelo *subjectum*, que deixa de ser, pois, autenticamente falando, o que verdadeiramente subjaz, para se converter no agente da redução da totalidade das coisas a si mesmo.

Vale dizer: em Descartes, segundo Vattimo,

“é real (é ente) apenas o que é certo (aquilo de que temos uma ideia clara e distinta). Deste modo, entretanto, o que constitui a realidade da coisa, o seu ser, é precisamente a certeza indubitável que o sujeito constitui acerca dela mediante aplicação rigorosa do método [...] o fundamento absoluto e indubitável da realidade tornou-se agora o eu do homem, perante o qual se deve legitimar o ser das coisas que é reconhecido como ser somente na medida em que é certo. A noção de «objetividade», da qual tanto faz uso a filosofia moderna, é sempre

---

<sup>88</sup> Na reinterpretação que realizou dessas questões num texto eminentemente kantiano, aqui já referido [*What is a thing?*, 1967 (1962), *op. cit.*], e portanto do ano seguinte ao da publicação de seu volumoso *Nietzsche* (1961), Heidegger, antes de referir-se a Descartes –já que a obra é em boa medida reservada ao exame do significado da coisa em Kant–, sublinha, não sem antes se voltar contra o próprio Descartes e ao que lhe concerne como filosofia da representação, seu descontentamento para com “o modo habitual de representar” que está no cerne da filosofia cartesiana. Alega que, tomado tal “modo de representar” como única medida de todas as coisas, a filosofia será sempre algo, por assim dizer, de deslocado: “Through the attempt to determine the question of the thing we have unintentionally arrived at a suggestion about the characteristic of philosophy which poses that question. Philosophy, then, is that thinking with which one can start nothing and about which housemaids necessarily laugh. Such definition of philosophy is not a mere joke but is something to think over [...] There are no fields in philosophy because philosophy is not a field. Something like a division of labor is senseless in philosophy [HEIDEGGER, M., 1967 (1962), *op. cit.*, p. 3].

<sup>89</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, pp. 848-849.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 846. No texto, Heidegger remete o emprego do termo “consistência” ao sentido de “demorar-se” [*Verweilen*], a propósito do que Juan Luis Verma, o tradutor da obra, consignou o seguinte reparo (*cf.* notas 5 e 6, p. 846): “de-morar-se” [*Ver-weilen*] torna mais claro o caráter da presença; “demorar-se” [*Verweilen*], por seu turno, elucida a qualidade de morar em cada caso, exatamente do modo como aparece reproduzida na citação “um morar neste caso isto e neste caso aquilo”.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

correlativa à de sujeito: a realidade objetiva é aquela que se mostra e se demonstra ao sujeito”<sup>92</sup>.

Nisso, em suma, de o humano fundar-se a si mesmo como medida para todas as coisas e de conferir à verdade um caráter, primeiro, de correção e de *adequatio* da coisa à proposição, e, depois, o de certeza de si do sujeito, aconteceu de se perder de vista, na demarcação do ser do ente enquanto coisa, a consideração mesma para com o ser-da-coisa em sua coisidade, enquanto ser-em-si-mesmo, irreduzível quer ao enquadramento conceitual, quer à representação pelo cálculo do que se configura na presença. Na presentidade do ser-para-um-outro, que é tomada não como automanifestação e constância do que perdura no autodesvelamento, mas como colocação injuntiva de uma determinação –como aquilo que supostamente diz de sua essência apenas pelo ângulo em que é revelada ou pelo modo específico com que é trazido à presença–, faz-se *tabula rasa* do que persiste de não-desvelado ou de indeterminado em seu “poder-ser” como multiplicidade caleidoscópica. Mas antes mesmo de a “coisidade das coisas” se tornar canônica dessa maneira específica, porque vinculada à compreensão unilateral do que deve ser desvelado (e portanto do que, a partir do que se mostra como sentido da presença, já não pode mais se mostrar de outra forma, no indeterminado do aberto), importa notar, como salientou Heidegger em *Der Ursprung des kunstwerkes*, que os gregos se referiam à coisa como “aquilo em torno do qual as particularidades se reúnem”<sup>93</sup>, como num núcleo essencial sempre “já anteposto como base [*Vorliegende*]”<sup>94</sup>, em vista do que “temos, por vezes, a impressão [*Gefühl*] de que, já há muito tempo, foi feita violência ao caráter de coisa das coisas, e de que o pensar está implicado neste fazer-violência”<sup>95</sup>.

---

<sup>92</sup> VATTIMO, G., 1991, *op. cit.*, pp. 86-87: “è reale (è ente) solo ciò che è certo (ciò di cui abbiamo un’idea chiara e distinta). Ma, in tal modo, ciò che costituisce la realtà della cosa, il suo essere, è appunto la certezza inconcussa che il soggetto ne ha e ne può acquistare con l’applicazione rigorosa del método [...] il fondamento assoluto e inconcussa della realtà è diventato ormai l’io dell’uomo, davanti al quale si deve legittimare l’essere delle cose, che è riconosciuto come essere solo nella misura in cui è certo. La nozione de «oggettività», di cui la filosofia moderna fa tanto uso, è sempre correlativa a quella di soggetto: la realtà obiettiva è quella che si mostra e dimostra tale al soggetto”.

<sup>93</sup> HEIDEGGER, M., “A origem da obra de arte”. Tradução: Irene Borges-Duarte & Filipa Pedrosa. In: *Caminhos de floresta*, 2012 [1936], *op. cit.*, p. 15.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 17.

### I.3- *Substantia e calculum*

O intuito de Heidegger, face ao que precede, é, sobretudo, o de descortinar o nexa que em Descartes articula o *cogitare* ao *calculum* como forma constringente de trazer os entes à presença, isto é, como forma de desvelar o mundo enquanto objetualidade “tecnicamente calculada”. Já mesmo por ocasião de *Sein und Zeit*<sup>96</sup>, no enfrentamento que promove da questão hermenêutica relativamente à maneira cartesiana de apreender ontologicamente o mundo, Heidegger é enfático no tocante à *destruktion* da exegese dos fundamentos dessa ontologia, que considera “errada” em seu *modus* de tomar o ser dos entes como “imediatamente à mão”. Em suas palavras,

“O ente que Descartes trata de definir de um modo ontológico fundamental com a *extensio* é um ente que apenas se deixa descobrir num processo que passa por um ente intramundano e «à mão» imediatamente [...] Descartes dá uma errada definição ontológica do mundo”<sup>97</sup>.

Ora bem, o “errado” em questão tem a ver, antes de mais nada, com o fato de que subsiste no interior da noção de *substantia* em Descartes uma ambiguidade, examinada por Heidegger em *Sein und Zeit*, que vale a pena aqui ser reportada por sua relevância à compreensão do caráter substancial do sentido mesmo do *ser* do homem moderno, entendido como fundamento e condição de possibilidade do emergir de todo ente. Recorrendo a uma passagem dos *Principia* de Descartes, de acordo com a qual “por substância não podemos entender outra coisa senão um ente que é de tal modo que para ser não necessita de nenhum outro ente”<sup>98</sup>, Heidegger pondera que

“a definição da substância por meio de um ente substancial é a razão da ambiguidade do termo. O pensado é a substancialidade, se se compreende partindo de uma propriedade ôntica da substância. O ontológico é ultrapassado pelo ôntico, e o termo *substantia* evoca imediatamente um significado ontológico semelhante ao ôntico, em geral com uma desconexa significação ôntico-ontológica”<sup>99</sup>.

---

<sup>96</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *El Ser y el Tiempo*. Traducción: José Gaos. 2ª ed., 3ª reimp. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014 [1927], especialmente §§ 20-21.

<sup>97</sup> Ibidem, p. 110: “El ente que Descartes trata de definir de un modo ontológico fundamental con la *extensio* es un ente que sólo se deja descubrir en un proceso que pasa por un ente intramundano y «a la mano» inmediatamente [...] Descartes da una errada definición ontológica del mundo”.

<sup>98</sup> DESCARTES, René, “Principia”, nº 51, p. 24, em *Oeuvres*, Adam-Tannery, vol. VIII, *apud* HEIDEGGER, M., 2014 [1927], *op. cit.*, p. 107. Para um exame subsidiário do tema, ver o artigo de Hernán J. Candiloro, “La deconstrucción heideggeriana del sujeto moderno: la menesterosidad de la sustancia”, in: ASSALONE, E. & MISSERI, L. (orgs), *op. cit.*, pp. 88-94.

<sup>99</sup> HEIDEGGER, M., 2014 [1927], *op. cit.*, p. 109: “el definir la sustancia por medio de un ente sustancial estriba la razón de la ambigüedad del término. Lo mentado es la sustancialidad, pero se la comprende partiendo

Ineludivelmente, da perspectiva de Heidegger, *substantia*, no homem, conforme é afirmado textualmente em *Sein und Zeit* “como uma tese”, guarda relação com a *existencialidade*, e não, por assim dizer, com a fixidez do que em Descartes se deixa assimilar como “extensão”. Heidegger assim o diz: “a impossibilidade de conceber o ente na forma do ser do «ser-aí» pela realidade nem pela substancialidade é o que temos enunciado com a tese: *a substância do homem é a existência*”<sup>100</sup>.

Mas o ponto de partida de Descartes, como se tem podido entrever, estabelece a forma de “ser” do ente –o “ser-aí” heideggeriano, o *Dasein*– e a sua via de acesso, enquanto *extensio*, como o próprio *ser do mundo*. E ademais, propugna que

“o único e verdadeiro acesso a este ente é o conhecimento, a *intellectio* e o conhecimento no sentido físico-matemático. O conhecimento matemático passa por ser aquela forma de apreensão dos entes que pode estar certa, em todo momento, de possuir com segurança o ser dos entes apreendidos nela. Aquilo que, por sua forma de ser, é de tal sorte que responde ao ser que se faz acessível no conhecimento matemático é o que *é*, em sentido próprio”<sup>101</sup>.

Por “sentido próprio” Heidegger conserva o que se desbarata em Descartes como o “constantear” da presença, posta e referida como “disposição”, como uma espécie de *alétheia* forjada na “certeza do verdadeiro”, na permanência do ente que perdura, isto é, como ideia segundo a qual o ser dos entes reside na vigência do “estar-aí”<sup>102</sup>. Assim, Descartes, segundo Heidegger, não consente em que o modo de ser dos entes intramundanos possa derivar deles mesmos, porque “sabe muito bem que os entes não se mostram *imediatamente* em seu verdadeiro ser”<sup>103</sup>. Por isso mesmo, ainda de acordo com Heidegger, Descartes prolata sua própria medida, com a qual “prescreve ao mundo seu «verdadeiro» ser”<sup>104</sup>, valendo-se da matemática como expediente privilegiado de apreensão do sentido ontológico do mundo. Contudo, não se trata de que o tenha conseguido porque a matemática,

---

de una propiedad óptica de la sustancia. Lo ontológico es suplantado por lo óptico y el término *substantia* tan pronto funciona con una significación ontológica como con una significación óptica, aunque las más de las veces con una vagarosa significación óptico-ontológica”.

<sup>100</sup> Ibidem, p. 233: “La imposibilidad de concebir al ente de la forma de ser del «ser ahí» por la «realidad» ni la sustancialidad es lo que hemos enunciado con la tesis: *la sustancia del hombre es la existencia*”.

<sup>101</sup> Ibidem, p. 110: “el único y genuino acceso a este ente es el conocimiento, la *intellectio*, y el conocimiento en el sentido del físico-matemático. El conocimiento matemático pasa por ser aquella forma de apreensión de entes que puede estar cierta en todo momento de poseer con seguridad el ser de los entes apreendidos en ella. Aquello que por su forma de ser es de tal suerte que responde al ser que se hace accesible en el conocimiento matemático, es lo que *es*, en sentido propio”.

<sup>102</sup> Ibidem, p. 112: “ser ante los ojos”.

<sup>103</sup> Ibidem, p. 111 [itálicos acrescentados].

<sup>104</sup> Ibidem.

*per se*, faculta uma tal determinação ontológica do mundo; ao contrário, foi em vista de uma orientação ontológica fundamental de que parte –a do ser como presença constante/calculável– o que lhe permitiu distinguir o conhecimento matemático de um modo bastante satisfatório<sup>105</sup>.

Diversamente, então, do que se dá com a noção de *substantia* aplicada ao humano nos termos da *metafísica da presença* de Descartes –a qual se pode discernir como ambígua e insubstancial em si mesma, pela sua circunscrição da “essência do ser” como *actualitas*–, a perspectiva do “ser-aí” heideggeriano, a do *Dasein*, oferece-se como postulação de uma autêntica “liberdade”, em termos do que lhe é próprio na “plenitude essencial como essência determinante da verdade”<sup>106</sup>, muito embora tal não signifique, conforme observação de Candiloro,

“que se ponha a si mesmo como fundamento do que aparece, ou que encontre seu autoposicionamento no *ego cogito*. Pelo contrário, o *Dasein* já não é mais concebido a partir da «metafísica da presença», senão que, em face do que reúne em seu haver existencial, agora se projeta como o que há de mais próprio aquilo que ainda lhe falta, seu «ainda não», o que está sempre por alcançar”<sup>107</sup>.

A importância disso que se vem de dizer permite sublinhar o cotejo de duas noções de “realidade efetiva” bem distintas: uma perspectivada como coisa objetiva, manipulável, segura e estável; e uma outra –a da genuína efetividade do “ser dos entes”– situada no aberto das possibilidades, no inapreensível do *a priori*, e portanto no inexecutável da coisificação manipulada pelo *cogito* que instaura a coisa como representação processável. Sem isso não se compreende a especificidade da técnica na *efetuação* do mundo que se descortina no âmbito da metafísica da modernidade que emerge com Descartes, porque, de uma vez por

---

<sup>105</sup> Ibidem. Similarmente, observa Otto PÖGGELER (*Martin Heidegger's path of thinking*. Translated by D. Magurshak & S. Barber. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, Inc: 1990, p. 40): “He [Descartes] finds in a «mathematical» cognition the mode of access to the Being of the world –not out of a preference for mathematics, but rather because thinking as a «seeing» has always been oriented toward the constantly present-at-hand, and mathematics above all knows what is always there, what remains constant and outlives all change”.

<sup>106</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, p. 863.

<sup>107</sup> CANDILORO, Hermán, “La deconstrucción heideggeriana del sujeto moderno: la menesterosidad de la sustancia”, in: ASSALONE, E. & MISSERI, L. (orgs), *El giro subjetivista de la Filosofía Moderna*. Mar del Plata: Ediciones Cátedra de Filosofía Moderna, 2010, p. 90: “que se ponga a sí mismo como fundamento de lo que aparece, o que encuentre su autoposición en el *ego cogito*. Por el contrario, el *Dasein* ya no es más concebido a partir de la «metafísica de la presencia», sino que, frente a lo que este ente tiene en su haber existencial, ahora se destaca como lo más propio lo que aún le falta, su «aún no», lo que está siempre por alcanzar”.

todas, essa metafísica é não apenas e tão-somente o começo da metafísica da modernidade, mas mais que isto, ela é acima de tudo o que dá sustentação à época moderna<sup>108</sup>.

Sustentação essa que, conforme foi referida, consubstancia-se como exigência de um *fundamentum absolutum et inconcussum*, um fundamento inabalável, inquebrantável, na perspectiva de que a certeza do conhecimento humano se pudesse enfim traduzir como essência da verdade nos domínios da metafísica moderna. No entender de Heidegger, o *subjectum* é esse fundamento eminente, constante e estável, como um presenciar que se cumpre como o requisito que “satisfaz a essência da verdade no sentido da certeza”<sup>109</sup> e do representar indubitável. Para todos os efeitos, foi isso o que tornou possível, como bem salientou Safranski, extraírem-se “todas as consequências da metafísica moderna, segundo as quais ser é apenas representação e no fim produção”<sup>110</sup>.

#### **I.4- *Calculus* e dominação objetiva do mundo**

Heidegger vinculou a conversão da verdade em certeza, enquanto aspecto decisivo da “nova humanidade” moderna, ao emergir de uma “cultura” propiciadora do que redundaria na dominação planetária da técnica como expressão da “vontade de poder” incondicional do homem. O que ele qualificou, a partir de Descartes, como “história do ser do domínio da verdade como certeza”<sup>111</sup> compreendeu desde logo, resalte-se, a “*ex-pulsão* [*Ent-lassung*]”<sup>112</sup> da essência da verdade primordial do ser.

Em vista disso, dá-se que, doravante, a “realidade efetiva” [*Wirklichkeit*] passa a corresponder ao que o homem determina como “segurança de si mesmo e de seu efetuar”<sup>113</sup>, que é como tem lugar a “história” que se dissemina como estruturação do

---

<sup>108</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, p. 870.

<sup>109</sup> *Ibidem*, 869.

<sup>110</sup> SAFRANSKI, Rüdiger, *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução: Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000, p. 385.

<sup>111</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, p. 862: “...la historia del ser del dominio de la verdad como certeza”.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> *Ibidem*.

autoasseguramento<sup>114</sup> da humanidade no alargamento irrefreado (e *ipso facto* perigoso) de suas realizações, novidades e vivências<sup>115</sup>.

Como expressão do que passou a constituir a “liberdade” alcançada pela nova era, o homem é então coroado como senhor das determinações essenciais de sua humanidade. O próprio Descartes, quanto a isso, foi taxativo, ao propor que,

“é possível alcançar o conhecimento que seria útil à vida, e que, em vez dessa filosofia especulativa ensinada nas escolas, é possível encontrar uma filosofia prática, através da qual, conhecendo a força e as ações do fogo, água, ar, as estrelas e os céus e todos os demais corpos que nos cercam, tão claramente quanto conhecemos as artes dos nossos artesãos, poderíamos ser capazes, da mesma forma, de utilizá-las para todos os fins para os quais são adequados e, assim, tornarmo-nos senhores e possuidores da natureza”<sup>116</sup>.

Tratou-se, sabidamente, da investidura numa forma especial de poder, um empoderamento acima de tudo peculiar à época moderna, como autoenaltecimento de sua capacidade desmesurada de criação e autocriação, mas também como evocação do fenômeno niilista da “vontade de poder” como “vontade de vontade” em sua liberdade dirigida à dominação tornada metafisicamente possível como história moderna. História, acima de tudo, do que Thiele<sup>117</sup> chamou de “domínio possessivo” do mundo, como corolário do subjetivismo cartesiano, e que Heidegger assinalou como “o essencial dar poder ao poder [...] como realidade fundamental na história da época moderna e *como* essa história”<sup>118</sup>.

Mas é ainda com Descartes, nota Heidegger, que o pensamento é por fim excluído do âmbito ontológico para, em vez disso, situar o *ser* diante dele como um objeto, fazendo com que a filosofia do *cogito* se traduzisse na expressão máxima do esquecimento do *ser*,

---

<sup>114</sup> Ibidem: “Aquí se encuentra encerrada la posibilidad de que el hombre, de acuerdo con la esencia de la certeza em general (autoaseguramiento), determine desde sí la esencia de la certeza y lleve de este modo a la humanidad al dominio en el interior de lo real efectivo. El hombre cultiva y construye desde sí lo real efectivo, en la medida en que éste es lo que tiene efecto sobre él y lo efectuado por él. Lo real efectivo se convierte en efectivo dentro de aquel efectuar humano que, basándose conscientemente sobre sí mismo, todo lo trata e cultiva”.

<sup>115</sup> Ibidem, p. 863.

<sup>116</sup> DESCARTES, René, “Discourse on Method”, 1998, *op. cit.*, p. 62: “it is possible to arrive at knowledge that would be very useful in life and that, in place of that speculative philosophy taught in the schools, it is possible to find a practical philosophy, by means of which, knowing the force and the actions of fire, water, air, the stars, the heavens, and all the other bodies that surround us, just as distinctly as we know the various skills of our craftsmen, we might be able, in the same way, to use them for all the purposes for which they are appropriate, and thus render ourselves, as it were, masters and possessors of nature”.

<sup>117</sup> THIELE, Leslie P., *Martin Heidegger e a política pós-moderna: meditações sobre o tempo*. Tradução: Ana Matoso Mendes. Lisboa: Piaget, 1998, p. 108.

<sup>118</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, p. 637: “el esencial dar poder al poder [...] como realidad fundamental en la historia de la época moderna y *como* esa historia”.

que ocorre quando se apagam as diferenças entre sujeito e objeto, unindo, dessa feita, dois objetos: o eu objetivado e o objeto subjetivamente conhecido. Para Haar, a essência do sujeito encontra-se agora reduzida à vontade, depois que,

“com Descartes, o *subjectum*, que designava primitivamente toda a substância, é definido como certeza de si do sujeito. Durante esse tempo, o *logos*, originalmente hóspede da *alétheia*, entendimento da totalidade, é limitado ao enunciado mostrativo, depois à proposição demonstrativa, antes de se tornar *ratio*, conta feita, cálculo”<sup>119</sup>.

Ao se colocar a si próprio como centro e como medida, o homem moderno se ergue em seu incondicionado autodesenvolvimento rumo ao igualmente incondicionado domínio de toda a Terra, impelido a promover “saídas cada vez mais novas e absolutamente novas”, motivo pelo qual se faz mister que esse “proceder” se realize mediante o estabelecimento de vínculos que garantam a segurança do procedimento e das metas. Tais vínculos compreendem desde a “razão” mesma e o “real” até o factício, o progresso material da humanidade, o desenvolvimento da nação, a emergência do proletariado, de povos e raças, bem como o desdobrar-se do individualismo e/ou da organização das massas<sup>120</sup>. Como processo em si de dominação, e dominação de alcance mundial, ela pode ainda estender-se como conquista espacial, manipulação genética, exploração comercial de órgãos humanos, etc. Nisso tudo, o que mais importa é que remanesça em aberto o vastíssimo campo de futuro das possibilidades tecnocientíficas a esquadriñar, como “gérmenes ocultos da respectiva época”<sup>121</sup>.

Não fosse assim e a “liberdade” da qual se tem vindo a falar aqui, como distintiva da vida moderna, não seria, como tal, uma “nova liberdade”<sup>122</sup>, posto que ela é nova enquanto constituída como liberdade do *subjectum*<sup>123</sup>. Não, é claro, no sentido de ser tão-somente uma ideologia, pois do contrário estaria incompleta se, no trabalho de “representação”, e em nome

---

<sup>119</sup> HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Tradução: Ana C. Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997 [1990], p. 193.

<sup>120</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, pp. 121-122: “Lo vinculante puede ser: la razón humana y su ley propia (iluminismo), o lo real, lo fáctico instituido y ordenado desde esa razón (positivismo). Lo vinculante puede ser: la humanidad armónicamente estructurada en todas sus configuraciones y llevada a su forma bella (la humanidad del clasicismo). Lo vinculante puede ser: el despliegue de poder de la nación que se basa en sí misma o los «proletarios de todos los países» o pueblos y razas determinados. Lo vinculante puede ser: un desarrollo de la humanidad en el sentido del progreso de una racionalidad al alcance de todo el mundo. Lo vinculante también puede ser: «los gérmenes ocultos de la época respectiva», el despliegue del «individuo», la organización de las masas, o ambas cosas”.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>122</sup> Para um exame mais aprofundado da questão da liberdade em Heidegger, veja-se, v.g., Michel HAAR, (1997, *op. cit.*), especialmente a seção intitulada “A liberdade como propriedade pouco partilhada do Ser”.

<sup>123</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, p. 122.



mesmo dessa liberdade, o homem, em seu modo agora de ser efetivo no mundo, não a traduzisse como apropriação do objetual nos termos de uma objetividade objetivada, perseguida enquanto âmbito daquilo que põe o homem *re-presentador* em segurança com o objeto do seu *re-presentar*. Afinal, a ontologia cartesiana, com base no que se tem procurado demonstrar aqui, diz respeito, acima de tudo, ao ataque contra a pura presença do *ser no aberto de possibilidades*, trazendo-o para o modo de *des-ocultação* no *disposto* da revelação do ser dos entes implicado no estatuto moderno daquela liberdade<sup>124</sup>.

Em suma, por trás da busca de um conteúdo indubitável do qual partir, expresso no *cogito* enquanto atividade teórica representacional (*cogitatio*) e princípio fundamental da racionalidade humana<sup>125</sup>, o que em verdade se tenciona aí é a construção do domínio do homem sobre todo o ente, mediante um conhecimento objetivo da natureza<sup>126</sup>.

## I.5 – A “ciência que não pensa” e a “provocação” da natureza

Nesse quadro que temos vindo a caracterizar da modernidade como “modo de produção” ou de “fabrico” do mundo –entendido como “provocação” (*Herausforderung*) essencialmente tecnológica do *modus* de revelação do ser de qualquer coisa levado a efeito como domínio humano sobre a totalidade do ente–, a escrutinação científica da natureza, enquanto primado da ação eficaz, da intervenção metódica e calculada, inscreve-se como um novo capítulo da história da metafísica produtivista do ocidente no forjamento da conquista técnica do mundo.

De fato, a ciência constitui o *sine qua non* operatório da culminância dessa narrativa que compreende o itinerário do obscurecimento do *ser* no assegurar-se do ente. Para isso, a

---

<sup>124</sup> “A libertação do homem moderno não só não começa com o *ego cogito ergo sum*, nem a metafísica de Descartes é apenas a metafísica posteriormente fornecida para essa liberdade, que, portanto, seria apenas um anexo exterior, no sentido de uma ideologia. Na *co-agitatio*, o representar reúne tudo o que é objectivo no conjunto do estar-representado. O ego do *cogitare* encontra agora a sua essência em estar junto do estar-representado, em assegurar-se dele na *con-scientia*. Esta é a reunião representadora daquilo que é objectivo com o homem representador, no círculo do estar-representado guardado por ele” [HEIDEGGER, M., “O tempo da imagem do mundo”, 2012, (1938), p. 135].

<sup>125</sup> Cf. CARRASCOSO, José L. A., “Subjectividad racional y *cogito* cartesiano”, in: *Descartes - reflexão sobre a modernidade* (Actas do Colóquio Internacional, Porto, 18-20 de novembro de 1996), Porto, 1998, p. 86. Para já, não custa salientar que no âmbito da analítica da subjetividade cartesiana não há lugar, fora da coisa extensa, para considerações de ordem ontológico-existencial e antropológica, mas apenas para a identificação de uma natureza humana assimilável ao *intellectus* que se distingue exclusivamente pela razão pura e teórica.

<sup>126</sup> Cf. GALIMBERTI, U., 2010, *op. cit.*, p. 190.

metafísica de Descartes –em seu trabalho de haver conduzido o pensar à sua conversão em substância pensante– foi decisiva, porque instauradora tanto da determinação do ente como objetividade quanto da verdade como certeza da representação<sup>127</sup>.

Sem essa precondição fundamental relativa à concepção do ente e da verdade, que tornou possível o conhecimento investigativo da natureza como busca do ser do ente na objetividade, a ciência experimental moderna –que Heidegger justapôs à técnica como igualmente importante dentre os “fenômenos essenciais” da modernidade– não teria podido firmar-se como investigação, mormente como *empresa da investigação*<sup>128</sup>.

É importante atentar para essa condição de “fenômenos essenciais”, tanto da ciência quanto da técnica, porque constitutivos da existência “histórica” da modernidade, e não meros traços ou aspectos dela característicos. Como se sabe, essencial e histórico, em Heidegger, não conservam quase nada de sua apreensão habitual. De início, sem mais, porque o plano das relações essenciais não se deixa apanhar como categorização ôntica.

E é nessa dimensão de “essencialidade” que Heidegger vinculará a ciência à prática investigativa, ao definir que, como essência da ciência moderna, a investigação “consiste em o conhecer se estabelecer a si mesmo como avançar num âmbito do ente”<sup>129</sup>, como efetividade de um desembargo, de uma investida numa dada região do ente ou como demarcação e projetualidade na mensuração metódica dos processos naturais.

Nesse âmbito do ser que se delimitou como especialidade, como área objetual, concretiza-se então o verdadeiro avançar, através do que Heidegger identificou como “projeto do plano e da determinação do rigor”<sup>130</sup>, que, no caso da investigação matemática da natureza, significa exatidão. Observe-se, entretanto, que essa investigação “não é exacta porque calcula com precisão, mas tem de calcular com precisão porque a ligação à sua área de objetos tem carácter de exactidão –ao contrário do que concerne às ciências do espírito, que, nas palavras de Heidegger, “têm de ser necessariamente inexatas, precisamente para permanecerem rigorosas”<sup>131</sup>.

Uma vez estabelecido que o conhecimento da natureza se realiza como investigação, pôde o *experimentum*, dessa maneira, dar efetividade ao *modus operandi* da ciência moderna, o que significou tornar metódica a investigação empírica da natureza agora

---

<sup>127</sup> Cf. HEIDEGGER, M., “O tempo da Imagem do mundo”, 2012 [1938], *op. cit.*, pp. 99 e 106.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>129</sup> *Ibidem*.

<sup>130</sup> *Ibidem*.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 101.

interceptada pelo cálculo. Nesse sentido, não foi mediante o experimento que, no entender de Heidegger, a ciência da natureza se fez investigativa, mas, ao invés, o experimento só se tornou possível com a prévia determinação da “abertura” do conhecimento da natureza como processo de investigação<sup>132</sup>, que não é outra coisa senão o descortinar provocante da natureza pela valoração numérica, a fim de se poder trazer o ente à presença, como objeto, e torná-lo dessa forma constantemente disponível à investigação<sup>133</sup>.

Não por acaso, no cerne dessa “provocação” da natureza pela ação experimental encontra-se a circunstância, apontada por Hannah Arendt, de “as ciências naturais se terem tornado exclusivamente ciências de processo e, em seu último estágio, ciências de «processos sem retorno», potencialmente irreversíveis e irremediáveis”<sup>134</sup>, desencadeados no reino da natureza com o concurso das capacidades e faculdades humanas. Em consequência disso, defende Arendt,

“o que, na época, se transformou em crescente capacidade de deflagrar processos elementares, os quais, sem a interferência do homem, teriam continuado adormecidos e talvez jamais ocorressem, terminou numa verdadeira arte de «fabricar» a natureza, isto é, de criar processos «naturais» que, sem os homens, jamais existiriam e que a natureza terrena, por si mesma, parece incapaz de executar, embora processos semelhantes ou idênticos possam ser fenômenos comuns no espaço fora da Terra. Com a introdução do experimento, no qual impusemos condições concebidas pelo homem aos processos naturais e forçamo-los a se ajustarem a padrões criados pelo homem, acabamos por aprender a «repetir o processo que ocorre no Sol», isto é, a extrair dos processos naturais da Terra aquelas energias que, sem nossa intervenção, só ocorrem no universo”<sup>135</sup>.

Assim é como “o homem põe em jogo a violência ilimitada do cálculo, da planificação e do cultivo seletivo [*Züchtung*] de todas as coisas. A ciência enquanto investigação é uma forma indispensável deste instalar-se no mundo”<sup>136</sup>, mundo este que, não sendo mais o da ideia de cosmos, “já não tem unidade, é apenas um conjunto de objetos oferecidos à investigação científica”<sup>137</sup>, tal como se vê, pois, na concepção de natureza

---

<sup>132</sup> Ibidem, p. 102.

<sup>133</sup> A fim de realçar o traço distintivo do *experimentum* da ciência moderna da investigação, Heidegger o ilustra com o caso de Bacon –que teria recorrido à realidade, como experimento, a fim de a contrapor à autoridade do discurso. Neste caso, di-lo Heidegger: “se Roger Bacon exige o *experimentum* –e ele o exige– ele não visa o experimento da ciência enquanto investigação, mas requer, em vez do *argumentum ex verbo*, o *argumentum ex re*, em vez do comentário das opiniões doutrinárias, a observação das próprias coisas” (Ibidem, p. 104).

<sup>134</sup> ARENDT, Hannah, *A condição humana*. Tradução: Roberto Raposo. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 243.

<sup>135</sup> Ibidem.

<sup>136</sup> HEIDEGGER, M., “O tempo da Imagem do mundo”, 2012 [1938], *op. cit.*, p. 118.

<sup>137</sup> Ibidem, p. 63.

referida por Descartes como extensividade, como aquilo que é próprio dos entes corpóreos cuja presença –já o disse Heidegger– é assegurável pelo cálculo.

Ora, semelhante interpretação, em seu modo de apreender os entes, é bem diversa e já não guarda mais relação com a do mundo grego, cuja natureza (*physis*) –sublinha Chrétien– “não é extensão geométrica, inerte e disciplinada”<sup>138</sup> como a que se “presentifica” aí no projeto cartesiano da representação. A natureza dos gregos, ao contrário, “é uma potência de vida sem cessar, explode em miríades de formas, rebeldes à lógica e à identidade”<sup>139</sup>.

A bem da verdade, mais do que introduzir uma mudança na interpretação do significado conferido pelos gregos à φύσις [*physis*], a moderna investigação físico-matemática da natureza reduziu os processos naturais a um fenômeno de base material, como outro qualquer, e dessa forma “a filosofia originária dos gregos se converte na filosofia da natureza, numa representação de todas as coisas”<sup>140</sup>. No entender de Heidegger,

“a palavra φύσις significava originariamente o céu e a terra, a pedra e o vegetal, o animal e o homem, a história humana, entendida como obra dos homens e dos deuses, e, finalmente, os próprios deuses, submetidos ao destino. Φύσις significa a força imperante que permanece regulada por ela mesma. Nesta força imperante que permanece ao sair, estão incluídos tanto o «devenir» como o «ser», entendido este no sentido restrito do que permanece imóvel. Φύσις é o produzir (*Ent-stehen*), o sair do oculto e o instaurar este primeiramente como tal”<sup>141</sup>.

Da perspectiva da “história do ser”, pode-se ainda dizer, como faz Foltz, que

“com o advento da filosofia moderna, o ser da natureza já não é visto simplesmente em termos de presença como pura dádiva. Ao contrário, é lançado para fora como a objectividade de um agregado de objectos dados que é assegurado de antemão pelo assegurar-se a si próprio da subjectividade; na base da auto-fundamentação do *ego cogito* [...] a

---

<sup>138</sup> CHRÉTIEN, Claude, *A ciência em ação*. Tradução: Maria Lúcia Pereira. Campinas, SP: Papirus, 1997, p. 56.

<sup>139</sup> Ibidem, p. 56. Em vista disso, pergunta-se Chrétien: “Como «possuí-la», senão usando de estratagemas? O homem não tem escolha: tem mesmo que trapacear diante de uma natureza tão desconcertante”.

<sup>140</sup> HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*. Traducción: Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa, 2001 [1987], p. 24: “entonces se convierte la filosofía originaria de los gregos en filosofía de la naturaleza, en una representación de todas las cosas”.

<sup>141</sup> Ibidem, p. 23: “la palabra φύσις significaba originariamente el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, el animal y el hombre, la historia humana, entendida como obra de los hombres y de los dioses, y, finalmente, los dioses mismos, sometidos al destino. Φύσις significa la fuerza imperante que permanece regulada por ella misma. En esta fuerza imperante que permanece al salir, están incluidos tanto el «devenir» como el «ser», entendido éste en el sentido restringido de lo que permanece inmóvil. Φύσις es el producir (*Ent-stehen*), el salir de lo oculto y el instaurar a éste primeramente como tal”.

natureza é postulada como constantemente presente à subjectividade na sua mensurabilidade e calculabilidade”<sup>142</sup>.

No âmbito da tradição metafísica, a situação extrema a que foi levada a natureza, agora reduzida a estatuto de coisa objetivada pelo padrão de racionalidade da ciência moderna, é o que permite afirmar, muito propriamente, que, como história da razão, a natureza, di-lo assim Galimberti, “está presente como negada, e o não da negação é o não da natureza como *physis* autodesvelada, por causa da opressão da aparência”<sup>143</sup> a que foi constrangida a circunscrever-se como resultado da provocação, isto é, do que a compele à presença para prestar contas de si à razão. Heidegger, à luz de sua “filosofia da ciência”<sup>144</sup>, traduziu essa forma de racionalidade (da “ciência que não pensa”) como “des-naturação da natureza”<sup>145</sup>, porquanto ela “aparece nos termos preestabelecidos pela razão e, neste revelar-se racional, oculta a sua face natural; oferece de si o requisitado, retendo em si o não-requerido; responde ao apelo da razão nos limites da *pro-vocação*. O seu manifestar-se é sim *alétheia*, mas esta *alétheia* não é total”<sup>146</sup>.

---

<sup>142</sup> FOLTZ, Bruce, *Habitar a terra: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza*. Tradução: Jorge Seixas e Souza. Lisboa: Piaget, 2000, p. 30.

<sup>143</sup> GALIMBERTI, U., 2010, *op. cit.*, p. 387.

<sup>144</sup> Em se tratando de Heidegger, não é incontroversa a ideia de que lhe possa dizer respeito o desenvolvimento propriamente dito de uma “filosofia da ciência”, ao menos nos termos em que esta designação se aplica, convencionalmente, a aspectos lógicos, metodológicos e epistemológicos da atividade científica e à concepção do que representa, aí, a produção de um conhecimento genuíno. Assim, por exemplo, enquanto William J. RICHARDSON, em seu artigo “Heidegger's Critique of Science” [*The New Scholasticism*, 42(1968), 511-536, p. 511], é taxativo ao sustentar que “Heidegger could never be called a philosopher of science”, por sua vez Hans SEIGFRIED, em “Heidegger's Longest Day: 'Being and Time' and the Sciences” (*Philosophy Today*, 22(1978), 319-331, p. 319), considera que *Sein und Zeit* deveria fazer-se tomar por um “rigoroso, porém não paroquial, tratado de filosofia da ciência”, semelhante, em muitos aspectos, à “nova” filosofia da ciência de FEYERABEND (2010), KUHN (1972) e outros, e que, mais importante, “a number of the basic ideas of the new philosophy of science have nothing to lose by their comparison with Heidegger’s detailed and extensive analyses of many of them”. De resto, Joseph J. KOCKELMANS, que chamou a atenção para essas mesmas questões em sua obra *Heidegger and Science* (Boston: University Press of America, Inc, 1985, p. 18), postula algo intermediário entre as posições aqui registradas. Mas ao mesmo tempo em que reconhece em Heidegger a ênfase conferida ao caráter científico da filosofia, diz estar de acordo, basicamente, com Richardson, para quem “Heidegger never developed a philosophy of science in the common sense of this expression”, não obstante pondere que muitas das ideias encontradas nos trabalhos de Heidegger “are invaluable for a comprehensive philosophy of science which does not limit itself to logical reflections only”.

<sup>145</sup> FOLTZ, B., 2000, *op. cit.*, p. 86.

<sup>146</sup> GALIMBERTI, U., 2010, *op. cit.*, p. 387: “la natura appare nei termini predisposti dalle anticipazioni della ragione e, in questo rivelarsi razionale, nasconde il suo volto naturale; offre di sé il richiesto, trattenendo in sé il non-richiesto; risponde all’appello della ragione nei limiti previsti dalla pro-vocazione. Il suo manifestarsi è sì *alétheia*, mas questa *alétheia* non è totale”.

## **I.5.1 – A ciência e a “teoria do real”**

### **I.5.1.1- O real como a vigência do vigente (dos primórdios à modernidade)**

É comum se supor que a essência da ciência se consubstancia na elaboração teórica de domínios da realidade ou de regiões da totalidade do real a partir de seus ramos de especialidade. No entender de Heidegger, a ciência moderna –e somente ela, já que tal não se aplicaria nem à ciência antiga e nem mesmo à ciência medieval– compreende um tipo de saber informado pela teoria do real, e o oculto da essência desse saber repousa no pensamento grego e recebe o nome de filosofia. Foi nessa destinação, como legado histórico da metafísica, que o saber moderno encontrou sua culminância na técnica moderna.

A insistência em se permanecer nas malhas da representação habitual da ciência (como “empresa” desinteressada e neutra) não permite discernir esse oculto que nela impera, e que está para além da compreensão segundo a qual seu caráter resulta, pura e simplesmente, da propensão humana ao conhecimento. Decerto que a dominação objetiva da natureza, característica da revolucionária maneira moderna de conhecer –e de conhecer, distintamente, por meio do emprego da ciência–, não se circunscreve à importante e necessária, mas não suficiente, “vontade de conhecer” que é também própria do modo humano de estar no mundo em sua primordialidade prática.

Ao invés disso, Heidegger sugere que acompanhemos a ciência em seu *modus operandi* para, assim, poder-se alcançar, primeiro, a sua verdadeira essência como *teoria do real*, e, depois, o novo contexto de significação empregado na caracterização da ciência moderna como “teoria do real” –como se de coisa efetivamente tangível se tratasse aí, em sua expressão meramente ôntica<sup>147</sup>.

Como é típico de Heidegger, porque é próprio de sua fenomenologia, o proceder com vistas à coisa mesma, a ser pensada fora das tramas da metafísica (portanto ao largo do pensamento da representação e de sua extração produtivista<sup>148</sup>), é uma constante no caminho de seu pensamento, a fim de poder remeter a “palavra” à sua conotação originária e, com isso, apreender o movimento espacial da coisa (como tudo aquilo que é ente) evocada pela

---

<sup>147</sup> Em *Sein und Zeit*, na seção relativa à “Preeminência Ontológica da Pergunta que Interroga pelo Ser”, Heidegger clarifica –em meio à discussão atinente às estruturas fundamentais que tornam possível o desenvolvimento de um dado domínio das coisas– que, do ponto de vista da tematização objetual erguida pela investigação científica, o questionamento ontológico antecede aquele de caráter ôntico das ciências positivas [Cf. HEIDEGGER, M., 2014 (1927), *op. cit.*, pp. 20-21].

<sup>148</sup> Cf. ZIMMERMAN, M., 1990, *op. cit.*

palavra. Assim, “o real” –segundo ele– abarca precipuamente um âmbito operatório, em que o “operar” (*wirken*) significa “fazer” (*tun*), sem que tal “fazer”, todavia, diga respeito exclusivamente à atividade humana, e tampouco, por mais estranho que pareça, “ao sentido de ação e agir”<sup>149</sup>. Tal se justifica, por sua vez, porque o produzir da natureza é também um “fazer” que conduz à vigência, equivalendo, nesse sentido, a um autêntico operar, que põe o real como o vigente<sup>150</sup> e a “realidade” como “a presença em si mesma acabada do que se produz”<sup>151</sup>. Portanto, “o traço fundamental do operar e da obra não reside no *efficere* e no *effectus* mas, em vez disso, em algo vir a se posicionar e manter-se desencoberto”<sup>152</sup>.

Foi somente mais tarde, enfim, que o campo de significação do “estar-presente” (*ἐνέργεια*), ou “vigente numa vigência”, foi não apenas ampliado, mas também, por assim dizer, conspurcado em seu significado grego do que se descobre e perdura<sup>153</sup>, para dar lugar à sua nova apreensão como *operatio*, isto é, como aquilo que resulta de uma *actio*: o real é, agora, o sucedido, o conseqüente, o que teve êxito, e a conseqüência se presume provocada por algo que a antecedeu, a sua causa. “O real agora aparece à luz da *causa efficiens*”<sup>154</sup>.

### 1.5.1.2 – O real como objetividade

Com o início da era moderna, “a realidade do real” alcança o factível e passa a ser engendradora, produzida, objetivada por meio de um proceder resguardado pela certeza prévia de todo verdadeiro efetivar-se da coisa. Heidegger o resume dessa forma:

“O trabalhado, no sentido do resultado de uma operação, mostra-se como coisa que se manifestou num fazer, isto é, num realizar e trabalhar. Aquilo que no feito (*in der Tat*) alcança um fazer é um «factual». O termo «factual», «de fato», possui atualmente o sentido de assegurar, e equivale a certo, seguro. Em vez de dizermos «é

---

<sup>149</sup> HEIDEGGER, M., “Scienza e meditazione”, in: *Saggi e discorsi*. Traduzione: Gianni Vattimo. Milano: Mursia, 1991[1954], p. 30.

<sup>150</sup> Ibidem: “Il termine «operare» inteso così, cioè come produrre e apportare, indica perciò un modo in cui la presenza si dispiega come presente [...] Il reale (*Wirkliche*) è l’operante, l’operato: ciò che produce ed è prodotto nella presenza”.

<sup>151</sup> Ibidem, p. 31: “la presenza in se stessa compiuta di ciò che si produce”.

<sup>152</sup> Ibidem: “il tratto fondamentale dell’operare e dell’opera non risiede nell’*efficere* e nell’*effectus*, ma invece nel fatto che qualcosa viene a posare ed ergersi nel non nascondimento”.

<sup>153</sup> Heidegger refere-se aí à transmutação do significado grego de *ἐνέργεια* conduzida pelo “mundo romano” (ibidem).

<sup>154</sup> Ibidem, pp. 31-32: “Il reale è ora il conseguente (*das Erfolgte*). La conseguenza è apportata (*erbracht*) da qualcosa que precede, la sua causa. Il reale appare ora nella luce della causalità della *causa efficiens*”.

certamente assim» costumamos dizer que «de fato é assim», «é realmente assim» [...] O real, no sentido do que «é de fato», corresponde ao oposto do que não resiste a uma averiguação, ao que se apresenta como pura aparência ou como simples opinião... agora se apresenta na vigência da efetuação [...] O real se mostra agora como o *Gegen-Stand*, o objeto [...] O tipo de presença *desta* coisa presente, que na época moderna aparece como objeto, nós a chamaremos então objetividade (*Gegenständigkeit*)<sup>155</sup>.

Isto posto, há que se considerar como essa nova determinação do vigente –como aquilo que se presentifica e perdura–, articula-se à “teoria” na formulação inicial da ciência enquanto teoria do real. Como já deve estar claro, estão estreitamente relacionadas as noções de “certeza”, “real”, “efetuação”, “resultados”, “factual” e “objetos”, nos termos, todos, da “objetividade” moderna aí referida por Heidegger. Nesse tocante, Vattimo empregou a expressão “canonização da objetividade”<sup>156</sup> para designar essa compreensibilidade das coisas levada a cabo, por exemplo, pelo arcabouço positivista do conhecimento científico, também ele uma construção apropriativa e basilar do esquema cartesiano de causação sujeito-objeto e do seguimento causa-efeito.

Evidentemente, Heidegger não circunscreve sua leitura da ciência ao dizer factual do modelo de pensamento sujeito-objeto e causa-efeito, porquanto interessa-lhe, outrossim, sublinhar como tal modelo, que serve de fundamento à metodologia cartesiano-positivista da ciência moderna, aplica-se, acima de tudo, ao modo de apreensão que faz violência ao ser através da pretensão que exige encerrá-lo em categorias estáveis (próprias da metafísica e, de resto, cristalizadas na tradição humanista).

---

<sup>155</sup> Ibidem, p. 32: “L’operato nel senso della conseguenza di un operare si mostra come cosa che si è manifestata in un fare, cioè ora in un realizzare e lavorare. Ciò che nel fato (*in der Tat*) consegue a un tale fare è il «fattuale» (*das Tatsächliche*). Il termine «fattuale», «de fato», ha oggi il senso dell’assicurare, e equivale a «certo», «sicuro». Invece di dire: «è certamente così» noi usiamo dire che «di fato è così», «è realmente così» [...] Il «reale», nel senso di ciò che «sta di fatto» costituisce ora l’opposto di ciò che non resiste ad un accertamento, e che si presenta come pura apparenza o come semplice opinione... ora esso si presenta nel fenomeno della conseguenza [...] Il reale si mostra ora come il *Gegen-Stand*, l’og-getto [...] Il tipo di presenza di questa cosa presente, che nell’epoca moderna appare come oggetto, noi lo chiameremo ora oggettività (*Gegenständigkeit*)”. A título de registro, vale salientar que, na versão anglo-americana (Garland Publishing, Inc, 1977) do presente texto, com o título *Science and Reflection*, seu tradutor, William Lovitt, tomou o cuidado de esclarecer em nota a importante distinção entre *objetidade* e *objetividade* realizada por Heidegger com o intuito de salientar a especificidade do modo de vigência que vigora na era moderna: “*Gegenständigkeit* (objectness) is a word formed by Heidegger to characterize the peculiar mode of presencing that rules in the modern age. It is not to be confused with the familiar German word *Gegenständlichkeit* (objectivity). In accordance with what Heidegger says elsewhere about the word *Subjektität*, translated in this volume as “subjectness”, we may perhaps say that “objectness” speaks of the mode in which Being endures as present as determined by what is, as the latter presences as object” (p. 163; itálicos acrescentados).

<sup>156</sup> VATTIMO, G., *As aventuras da diferença*. Tradução: José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 32.



Em princípio, a ciência, como teoria, prescinde de qualquer elaboração do real, porque isso contraria sua essência teórica. O que lhe parece de mais característico, quanto a isso, é a assimilação em estado puro do real. Daí o entendimento corrente segundo o qual a ciência é conhecimento desinteressado e sistemático da realidade. Contudo, nota Heidegger, como teoria, no sentido de “tratar” [*Betrachtung*], atuar para consecução de algo, perseguir um asseguramento<sup>157</sup> abonador do poder de dispor de âmbitos específicos e/ou de regiões do realidade como objetividade, a ciência, claramente, é um fazer violência ao real na condição de um operar “assediante-assegurador”<sup>158</sup> do mesmo; é uma intervenção que agride a realidade dos entes em face do que já se lhes está previamente estabelecido como atributo da efetivação científica do real, enquanto “regência da presença” a que a ciência responde como elaboração teórica determinante de tudo o que é real na objetividade<sup>159</sup>.

Assim, o que parece de todo intrigante, nisso que é uma *desconstrução* da perspectiva convencional da ciência levada a efeito por Heidegger, é, sobretudo, o ter-nos feito ver que, por trás da abordagem da ciência como “teoria do real” subsiste a incompreensão mesma do “real” como algo supostamente extrínseco à existência humana, como se se tratasse de um dado objetivo, que está “lá fora”, como quer, v.g., o positivismo —e de resto o próprio cartesianismo—, mediante a dissociação do “real” de tudo quanto possa envolver interesses e valorações humanas, demasiado humanas.

Presa à orientação segundo a qual o traço fundamental da empresa científica consiste no descortinar da verdade a qualquer custo, o convencionalismo do paradigma da ciência como ciência físico-matemática da natureza remete a práxis científica a um operar asséptico e despretenhoso no interior de uma realidade estática, tratável como coisa inteligível por uma pretensa vontade humana de conhecimento, em vez de remeter o seu funcionar ao abuso imobilizador do cálculo que é inerente a toda forma de objetivação, vale dizer, ao calcular essencial como procedimento assegurador da elaboração antecipada da realidade assim arranjada e produzida conforme o projeto de seu plano.

Isso porque, sem mais, calcular significa “ter em conta uma coisa, levá-la em consideração, contar com algo, isto é, colocá-lo na nossa expectativa”<sup>160</sup>. Então, quando

---

<sup>157</sup> HEIDEGGER, M., “Scienza e meditazione”, 1991[1954], *op. cit.*, p. 35.

<sup>158</sup> *Ibidem*: “... l’insidiante-assicurare operare nel reale”.

<sup>159</sup> *Ibidem*.

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 36: “tener conto di una cosa, cioè prenderla in considerazione; contare su una cosa, cioè aspettarsela”. A propósito, na edição brasileira [HEIDEGGER, M., “Ciência e pensamento do sentido”. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002], lê-se: “ter

Heidegger se refere ao ataque à natureza perpetrado pela experimentação que peculiariza a ciência moderna, por vezes tem-se a impressão, errônea, de que, quando confrontada com a convencional, a posição dele, além de reacionária, recende a obscurantismo no que tange à cientificidade da ciência<sup>161</sup>.

Nesse caso, convém não perder de vista, a título apenas de esclarecimento, que, antes de Heidegger, o costumeiro procedimento positivista que consistia, hegemonicamente, em fetichizar o *dominium* do fenômeno como objetividade –incluindo-se, nesse contexto, até mesmo a assimilação do humano como coisa objetivável, como susceptível de rebaixamento a uma determinação– desaparece por completo da analítica existencial de Heidegger. A partir de *Sein und Zeit* –com a perspectiva da temporalidade e historicidade do *Dasein*–, tem lugar não só uma reinterpretação do modelo de racionalidade metodológica do mecanicismo, mas sobretudo uma reorientação, por assim dizer, das ciências do homem, com a inclusão da realidade humana, em vez da objetividade, no cerne da construção fenomenológica<sup>162</sup>. De fato,

“é precisamente a partir de um pensamento do Ser em metamorfose, no movimento de uma historicidade do verdadeiro, que podemos fazer surgir o seu lugar de encontro com um pensamento dos limites da metodologia científica reivindicada pela interpretação moderna da história”<sup>163</sup>.

Por esse ângulo, vê-se que a filosofia de Heidegger concorre para promover uma importante ruptura nesse quadro metodológico, ao proporcionar uma espécie de arrancada para se superar a orientação reificada da epistemologia tradicional do *cogito*, experimentada como consciência de si do sujeito e como subjetividade epistemológica<sup>164</sup>. Afinal, é esse o modo pelo qual a ontologia heideggeriana “desconstrói” o *cogito* da metafísica cartesiana, ao lhe contestar a ausência do “ser-aí”, tanto quanto o modo de ser da *res cogitans* e, mais especificamente, o sentido de ser do *sum*. Tal omissão ter-se-ia devido, no entender de

---

expectativas, esperar dela alguma outra coisa” (p. 50), dando, assim, margem a que se interprete essa “alguma outra coisa” como algo possivelmente discrepante do estipulado pelo “calcular assegurado”.

<sup>161</sup> Mais, sobre isto, consulte-se Bruce FOLTZ, que desenvolve uma interessante análise da temática no Capítulo V de seu *Habitar a Terra* (2000, *op. cit.*).

<sup>162</sup> Cf., v.g., Cap. VII de BARASH, Jeffrey A., *Heidegger e o seu século: tempo do ser, tempo da história*. Tradução: André do Nascimento. Lisboa: Piaget, 1997.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>164</sup> Cf. RICOEUR, Paul, *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução: Artur Morão. Porto: Rés-Editora, 1989, especialmente o capítulo “Heidegger e a questão do Sujeito”.

Heidegger, à certeza absoluta do *cogito*, que tornou dispensável a questão do sentido do ser desse ente.

Quando uma tal *desconstrução* tem lugar, franqueia a percepção de que o sujeito já soçobrou numa vontade de dominação em cujo âmbito o ente acaba reduzido à especificação de objeto, ao estatuto de coisa objetivada constituída como *Bestand*, isto é, como fundo subsistente, como base e reserva ilimitada da objetividade na qual o sujeito se anula<sup>165</sup>. Com efeito, quando tudo se torna objeto, com o auxílio do poder fixador da calculabilidade científica e, maiormente, da manipulação tecnológica, cessa de haver espaço, por mais paradoxal que pareça, tanto para os próprios objetos quanto para um sujeito, porque, nas palavras de Haar, “deixa de haver mesmo objecto isolável, mas apenas uma Rede, um gigantesco fio de relações instrumentais” em vista das quais, portanto, torna-se desnecessário “falar de *objectividade*, mas apenas *objectidade*”<sup>166</sup>.

## **I.6 – Ciência, técnica e metafísica da “vontade de poder”**

A esta altura já se divisa com mais transparência o contexto que permite a identificação do caráter da ciência com a violência da “vontade de poder” radicada na interpelação unilateral do mundo através da representação processadora. Por isto mesmo, “quanto mais inequivocamente as ciências forem levadas para a sua essência técnica pré-determinada e para o seu cunho, tanto mais decididamente se aclara a pergunta pela possibilidade do saber reclamado na técnica”<sup>167</sup>.

De fato, com a razão tornada cálculo por meio do projeto matemático do real<sup>168</sup>, a ciência moderna triunfa como processo de exploração ilimitada da natureza sob os auspícios de sua orientação metafísica, orientação essa que tornou possíveis tanto a moderna produção tecnológica do industrialismo ocidental quanto, como corolário, a devastação mesma da Terra, a coisificação do humano, a existência quotidiana inautêntica, o atomismo desagregador da vida comunitária, o comportamento utilitário do individualismo burguês-materialista, etc.. Tudo isto foi viabilizado por um “produzir-se” que Marx identificou como

---

<sup>165</sup> Cf. HAAR, M., 1997, *op. cit.*, p. 128.

<sup>166</sup> *Ibidem*.

<sup>167</sup> HEIDEGGER, M., “A palavra de Nietzsche «Deus morreu»”, 2012 [1943], *op. cit.*, p. 245.

<sup>168</sup> Cf. GALIMBERTI, U., 2010, *op. cit.*, p. 352.

o *telos* determinista do movimento de reprodução do capital na geração de valor alicerçada em relações alienantes de trabalho objetivado<sup>169</sup>.

Em Heidegger, entretanto, o enredo desse itinerário inscreve-se como acontecimento da história da verdade do ser e como destinação epocal (de uma história sem razão de ser) cuja questão do *valor* (envolvendo, por exemplo, a “vontade de poder” e o niilismo) não está adstrita àquela abarcada por Marx, como de caráter estritamente econômico, porque essa problemática, em Heidegger, ver-se-á, tem alcance metaeconômico. No trato, por exemplo, com a questão concernente à orientação pragmática e produtivista da conduta humana em *Sein und Zeit* –na qual Heidegger elucida a maneira básica de ser-no-mundo como atividade instrumental–, Zimmerman sublinha que, a despeito de não se poder confundir aí o instrumentalismo grego com o da cultura tecnológica moderna, é todavia inequívoco que “a orientação produtivista Grega para com o ser acabou por assentar a história ocidental no caminho que resultou na moderna tecnologia”<sup>170</sup>, bem como no que Heidegger qualificou de “desenraizamento” da humanidade moderna em seu modo agora “inautêntico” de habitar a terra<sup>171</sup>.

Como não poderia deixar de ser, o niilismo arraigado na metafísica ocidental<sup>172</sup> fomentou a disposição de espírito que involucrou toda essa trajetória que se desdobra como

---

<sup>169</sup> MARX, Karl, *Contribuição à crítica da Economia Política*. Tradução: Florestan Fernandes. 2ª ed., São Paulo: Expressão Popular, 2008 [cf., especialmente, a seção “Anexos”]. A propósito do marxismo, vale notar, conforme apontado por Félix Duque, que essa doutrina também faz derivar –assim como o pensamento ocidental, de modo geral– a ideia de construção de uma sociedade mais justa às expensas da natureza, “como si ésta fuera algo externo al hombre, sin valor de suyo”. Considera ainda tratar-se aí de uma apreciação “profundamente idealista”, no pior sentido do termo, posto que toma as coisas como a resultante banal da iniciativa humana, “cuyo único valor consistiría en esa encapsulación o como reserva material disponible para el trabajo futuro” (DUQUE, Félix, *Filosofia de la técnica de la naturaleza*. Madrid: Editorial Tecnos, 1986, p. 48).

<sup>170</sup> ZIMMERMAN, M., 1990, *op. cit.*, pp. 148-149: “Clearly, Greek instrumentalism was by no means the same as the instrumentalism of modern technological culture. Nevertheless, the Greek productionist orientation toward being set Western history moving down the path which ended in modern technology”.

<sup>171</sup> Ainda de acordo com ZIMMERMAN (ibidem, p. 151), “Early Heidegger argued that uprooted modern humanity no longer «dwelt» authentically upon the earth. Later, in his lectures on Hölderlin, he said that dwelling occurs only when entities are «gathered» (*versammelt*) into a world in which the integrity of things is preserved. Such a world would be intrinsically «local», bound up with place in a way wholly foreign to the planetary reach of modern technology”. Nesse sentido é que talvez se faça pertinente comparar o que Marx identificou como “reificação” a isso que Heidegger qualifica como “desenraizamento” da humanidade moderna.

<sup>172</sup> Depois de referir-se ao *niilismo* como “descrença em um mundo metafísico”, Nietzsche se pergunta o seguinte, em *A Vontade de Poder*: “No fundo, o que aconteceu? O sentimento de *desvalorização* foi alcançado quando se compreendeu que o caráter total da existência não pode ser interpretado nem com o conceito de «fim», nem com o de «unidade», nem com o de verdade. Com isso não se chega a nada e não se obtém coisa alguma; falta a unidade que tudo abarca na multiplicidade do acontecer; o caráter da existência não é verdadeiro, é falso... não se tem, pura e simplesmente, nenhuma razão mais para iludir-se com o mundo

ocaso do suprassensível em meio ao crescente protagonismo das forças de controle técnico do mundo. Tal como postulada por Heidegger, a “vontade de poder” em Nietzsche, enquanto horizonte no qual tudo se configura, encontra sua correspondência na era da metafísica cumprida como técnica, como domínio total dos entes imperante na realização da era tecnológica, na qual não se verifica algo como um significado último apoiado num fundamento estável ou num “mundo verdadeiro”. Ao fim e ao cabo, a reversão do “mundo verdadeiro” em fábula ter-se-á produzido como resultado niilista da metafísica<sup>173</sup>.

Quando alude à “vontade de potência” em Nietzsche, Heidegger explicita a tendência que atravessa todo o pensamento ocidental, que “se inclinou a considerar o ser das *coisas*, dos *entes*, como coincidente com o *ser-representado* [...] e que culmina na total organização técnica do mundo na sociedade «administrada»”<sup>174</sup>. No irrestringível do *querer* da técnica como *imposizione* da funcionalização e da quantificação exponenciada de todas as relações, o niilismo viceja como traço marcante do acabamento do paradigma metafísico da representação<sup>175</sup>.

De forma penetrante e perspicaz, Jünger diagnosticou a emanção do niilismo a partir do que considerou ser seu aspecto fundamental, qual seja, o “reducionismo” do mundo a um “denominador comum”, no qual se acham compreendidos o homem –ele mesmo reduzido a trabalho especializado–, e a ciência confinada como técnica de mensuração do caráter da eficácia do operar. Em suas palavras,

“o mundo niilista é, por sua essência, um mundo reduzido e que se vai sempre reduzindo, o que corresponde necessariamente a um movimento em direção ao ponto zero. A sensação dominante é a do reduzir e do ser reduzido. [...] É também característica do pensamento niilista a inclinação a reduzir o mundo, com suas múltiplas e intrincadas tendências, a um denominador comum”<sup>176</sup>.

---

verdadeiro” [NIETZSCHE, Friedrich, *A vontade de poder*. Tradução: Marcos S. P. Fernandes & Francisco J. D. de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 32].

<sup>173</sup> Cf. NIETZSCHE, F., *O crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

<sup>174</sup> VATTIMO, G., *Diálogo com Nietzsche*. Tradução: Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 257.

<sup>175</sup> “...com o desenvolvimento da ciência e da técnica moderna, o *ser-representado* passa a coincidir cada vez mais com o *ser-posto* pelo sujeito; as coisas que nos cercam *são* enquanto *são*-produzidas no ser da atividade organizada do homem” (ibidem, p. 257).

<sup>176</sup> JÜNGER, E. & HEIDEGGER, M., *Oltre la linea*” (Org.: Franco Volpi). Traduzione: Alvise La Rocca e Franco Volpi. 2ª ed., Milano: Adelphi, 1990, p.74: “il mondo nichilistico è per sua essenza un mondo ridotto e che sempre più si va riducendo, ciò che corresponde necessariamente a un movimento verso il punto zero. La sensazione dominante è quella del ridurre e dell’essere ridotto. [...] È inoltre caratteristica del pensiero nichilistico l’inclinazione a ridurre il mondo, con le sue intricate, molteplici tendenze, a un comune denominatore”.

Consoante, por sua vez, a interpretação de Heidegger, o niilismo não é uma doutrina e muito menos uma corrente intelectual, mas um “movimento histórico” e sua “lógica intrínseca”, vale dizer,

“é o movimento fundamental da história do Ocidente. Ele mostra uma tal profundidade que o seu desenrolar-se apenas pode ter por consequência catástrofes mundiais. O niilismo é o movimento histórico-mundial dos povos da Terra que entraram no âmbito de poder da modernidade. Daí que ele não seja só um fenômeno da era presente, nem sequer só o produto do século XIX [...] É inerente à inquietude deste mais inquietante de todos os hóspedes que a sua proveniência própria não possa ser mencionada”<sup>177</sup>.

Se bem a estranheza desse mais estranho dos hóspedes<sup>178</sup> não possa, com efeito, ser nomeada, pode, contudo, ser nomeado o território no qual reina, de acordo com Heidegger, a essência do niilismo: a metafísica. Categoricamente, diz ele:

“o âmbito para a essência e para o acontecimento-de-apropriação [*Ereignis*] do niilismo é a própria metafísica, sempre que não visemos, neste nome, uma doutrina ou mesmo apenas uma disciplina particular da filosofia, mas pensemos na concatenação fundamental do ente na totalidade, na medida em que este é diferenciado num mundo sensível e suprassensível, e aquele seja suportado e determinado por este. A metafísica é o espaço histórico no qual se torna destino que o mundo suprassensível, as ideias, Deus, a lei ética, a autoridade da razão, o progresso, a felicidade da maioria, a cultura, a civilização percam a sua força edificadora e se tornem nulos. Chamamos a este desmoronamento essencial do suprassensível a sua decomposição [*Verwesung*]”<sup>179</sup>.

---

<sup>177</sup> HEIDEGGER, M., “A palavra de Nietzsche «Deus morreu»”, 2012 [1943], *op. cit.*, p. 253.

<sup>178</sup> É como figura na tradução inglesa (“It belongs to the uncanniness of this uncanny guest that it cannot name its own origin”) o correlato da tradução portuguesa –referida na citação anterior–, para a frase “é inerente à inquietude deste mais inquietante de todos os hóspedes que a sua proveniência própria não possa ser mencionada” (Cf. HEIDEGGER, M., “The Word of Nietzsche: «God Is Dead»”. Translated by William Lovitt. In: *The Question Concerning Technology and other essays*. New York & London: Garland Publishing, 1977, p. 63).

<sup>179</sup> HEIDEGGER, M., “A palavra de Nietzsche «Deus morreu»”, 2012 [1943], *op. cit.*, pp. 255-256. A despeito da qualidade da tradução portuguesa aqui escolhida para referência, é de se notar que, em algumas expressões do texto, a exemplo da não muito clara opção por “concatenação fundamental do ente”, teria sido preferível empregar, como na tradução inglesa mencionada na nota anterior, uma construção mais inteligível, como “estrutura fundamental do ente” (“fundamental structuring of that which is”, p. 65). Quanto ao termo *Verwesung*, ao final da citação, vale a pena registrar aqui os comentários de rodapé (NT) feitos por ambos os tradutores das edições portuguesa (p.256) e inglesa (p. 65): “O termo *Verwesung*, traduzido aqui por decomposição, encerra em si o significado de uma perda da essência e da sua constituição como essência [*Wesung*]”. Na edição inglesa, lê-se: “The noun *Verwesung* in ordinary usage means decomposition, and the corresponding verb *verwesen* means to perish or decay. Heidegger here uses *Verwesung* in a quite literal sense, to refer to that ongoing event of the deposing of the suprasensory world in which the suprasensory loses its essence. As this event takes place, culminating in Nietzsche's decisive work of the overturning of metaphysics, metaphysics, as the truth of what is as such, becomes the very reverse of itself and enters into its own nonenduring”.

Mas antes mesmo de a “desessencialização” do supracensível alcançar sua completude como ultimação da metafísica na “vontade de poder” da tecnologia contemporânea, a autoridade divina que definha dá lugar, na metafísica da modernidade, ao emergente poder da razão agora instalado na consciência do “sujeito da representação”. Deveras, o *ego sum* torna-se *subiectum* e o sujeito, por essa via, autoconsciência, pois é a partir da certeza dessa consciência que se determina a subjetividade do sujeito. Com a subjetividade do sujeito assim definida, “a vontade manifesta-se como a sua essência”<sup>180</sup>, pondo nessa vontade “todo o ente que é”<sup>181</sup> –para a metafísica moderna que pensa, “enquanto metafísica da subjectividade, o ser do ente no sentido da vontade”<sup>182</sup>. Isto posto,

“aquilo que anteriormente condicionava e determinava a essência humana, no modo de meta e medida, perdeu o seu poder actuante de eficácia, incondicional e imediato, e sobretudo infalível em todos os sentidos. Aquele mundo supracensível das metas e das medidas já não desperta e sustenta a vida. Aquele mundo tornou-se ele mesmo sem vida: morto”<sup>183</sup>.

Na impossibilidade de se restaurar a crença nos valores supremos até então vigentes, ou mesmo de se buscar refúgio na esperança de retorno das condições de cumprimento das *metas e medidas* estipuladas como referência organizadora da vida a partir das valorações do mundo supracensível, edificam-se então novas formações de domínio, desta feita centradas na “vontade de poder” enquanto devir em que agora se configura a vida<sup>184</sup>. Mais do que nunca, “tal torna claro”, para Heidegger, “em que medida a metafísica moderna da subjectividade se consuma na doutrina nietzschiana da vontade de poder como a «essência» [*Essenz*] de tudo o que é efectivamente real”<sup>185</sup>, vale dizer: “a realidade efectiva do efectivamente real, experimentada agora explicitamente, [i.e] a vontade de poder, torna-se na origem e na medida de uma nova instauração de valores”<sup>186</sup>.

A transmutação de todos os valores vigentes até agora passou a constituir a fórmula de Nietzsche tanto para a instauração de novos valores quanto, enfim, para a superação do niilismo, “mas essa transmutação”, pondera Heidegger, “não substitui simplesmente os

---

<sup>180</sup> HEIDEGGER, M., “A palavra de Nietzsche «Deus morreu»”, 2012 [1943], *op. cit.*, p. 280.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 291.

<sup>182</sup> *Ibidem*, p. 280.

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 291: “O fundamento supracensível do mundo supracensível tornou-se, pensado enquanto realidade efectiva actuante de todo o efectivamente real, irreal. Tal é o sentido metafísico do dito pensado metafisicamente «Deus morreu» (*loc.cit.*).

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 266.

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 275.

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 287.

valores antigos por novos. O transmutar torna-se na inversão do modo de valorar. A instauração de valores precisa de um novo princípio, isto é, daquilo de onde sai e onde se mantém”<sup>187</sup>.

Em Nietzsche, a “vontade de poder” é esse princípio intrínseco que avalia segundo valores, e o niilismo “é em geral uma história na qual se trata de valores, da fixação de valores, desvalorização de valores, da transmutação de valores e, finalmente e em sentido próprio, de colocar o princípio de toda a instauração de valores que avaliem de outro modo”<sup>188</sup>. Por sua vez, valor é concebido por Nietzsche, ainda de acordo com Heidegger, como “o ponto de vista das *condições de manutenção-aumento* na perspectiva [*Hinsicht*] de formações [*Gebilde*] complexas de relativa duração de vida dentro do devir”<sup>189</sup>.

Nesse sentido, a doutrina da vontade de poder em Nietzsche é, segundo Heidegger, uma metafísica, e uma metafísica dos valores, em cujo enquadramento alberga-se o mesmo substrato niilista que acompanha a metafísica em todo o seu percurso histórico, precisamente porque “o pensar que pensa tudo segundo valores é niilismo”<sup>190</sup>. Porque apreende o niilismo como processo de desvalorização (e transmutação) dos valores supremos, a vontade de potência em Nietzsche, como uma “grande razão”<sup>191</sup> que avalia segundo valores, decidindo, com base na “força” que interpreta, o que vale e o que não vale, o que tem ou não sentido, é, também ela, por isso mesmo, uma experiência metafísica, um operar nas malhas da metafísica.

Ora, entendida na condição de história da verdade do ente enquanto tal, e enquanto época da história do ser na qual se cumpre, a metafísica, ao ver de Heidegger, “aconteceria-apropriada [*ereignet*] a partir do destino do próprio ser”<sup>192</sup>, naquilo que, como proveniência

---

<sup>187</sup> Ibidem, p. 261. Todavia, “é porque Nietzsche experimenta o ser do ente enquanto vontade de poder que o seu pensar tem de pensar em direção aos valores [...] Mas na medida em que Nietzsche concebe o próprio pensar, a doutrina da vontade de poder enquanto «princípio da nova instauração de valores, no sentido da autêntica consumação do niilismo, ele já não compreende o niilismo apenas negativamente como desvalorização dos valores superiores, mas ao mesmo tempo positivamente, ou seja, como ultrapassagem do niilismo” (p. 287).

<sup>188</sup> Ibidem, p. 266.

<sup>189</sup> Ibidem, p. 263.

<sup>190</sup> Ibidem, p. 297.

<sup>191</sup> Cf. NIETZSCHE, F., *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2011.

<sup>192</sup> HEIDEGGER, M., “A palavra de Nietzsche «Deus morreu»”, 2012 [1943], *op. cit.*, p. 303. Conforme *Nota do Tradutor*, “o termo *Ereignis* encontra-se aqui investido por Heidegger, expressando que o niilismo constitui um modo de essência do próprio ser, ou seja, um modo de apropriação do ente pela história do ser, modo esse que dá origem à metafísica. Daí que se traduza aqui *Ereignis* por acontecimento de apropriação” (ibidem, pp. 255-256). Melhor ainda: “Heidegger interpreta la *Ereignis* a partir de la combinación entre el verbo *ereignen* (acontecer) y del adjetivo *eigen* (propio) para «apropiación»: *ereignen* es pues «um apropiarse con la



de sua determinação, “assenta todo o «é»”<sup>193</sup> na dimensão (niilista, porque envolve sempre negação e obscurecimento) do ser que vem à presença no aparecer do ente *per se*, em que, ao fim e ao cabo, “nada se passa com o ser e a sua verdade [...] o ser não chega à luz da própria essência. No aparecer do ente enquanto tal, o próprio ser fica de fora”<sup>194</sup>, e é por esse motivo que o niilismo concerne à história que se dá com o próprio ser, porque falta a verdade do ser, que fica de fora. Justo por isto, a metafísica é, na sua essência, niilismo.

Segue-se daí que, como obra do niilismo, o abandono do mundo do suprasensível faz-se substituir pelo “progresso histórico” das condições de asseguramento técnico (especializado, previsível e eficaz) de um dado esquema vital de mundo, por meio do qual “o que é criador, o que antes era próprio do Deus bíblico, torna-se na marca do fazer humano”<sup>195</sup>. Agora, com a técnica, os homens passam a alcançar por conta própria o que antes solicitavam aos deuses<sup>196</sup>.

O super-homem nietzschiano, como a mais pura expressão do modo humano de ser tecnológico –e como expressão mesma da cultura progressiva do moderno humanismo da *Ilustração*–, é o corolário da subjetividade calculadora que solapou de uma vez por todas a cosmologia da *physis* grega e subverteu o ordenamento do *mundo revelado* para dar lugar à “humanização do mundo” em seu sentido mais rigoroso: como propriedade utilizável e objeto da vontade humana de domínio em sua dimensão do fazer produtivo levado a efeito pelo saber operativo da tecnociência<sup>197</sup>.

---

vista». El sentido que resalta Heidegger es el de la «apropiación», más que el de mero «acontecimiento». Se trata del acontecimiento por el cual el ser humano y el ser se apropian el uno del otro” (LINARES, Jorge Enrique, *Ética y mundo tecnológico*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 98).

<sup>193</sup> Ibidem, p. 303.

<sup>194</sup> Ibidem, p. 302.

<sup>195</sup> Ibidem, p. 255. Na edição inglesa, aqui já referida, lê-se “*business enterprise*” (p. 65), acentuando, assim, o caráter propriamente empresarial do “negócio”, o qual, não por acaso, é de natureza idêntica à que se aplica ao já também mencionado “espírito de empresa” da atividade tecnocientífica.

<sup>196</sup> Cf. GALIMBERTI, U., 1999, *op. cit.*, p. 51: “Con la tecnica gli uomini possono ottenere da sé quello che un tempo chiedevano agli dèi”.

<sup>197</sup> Diversamente da aceção que se tem tornado usual, a aqui empregada para a tecnociência não a toma e nem a circunscreve como resultado de um processo por meio do qual se chegou à hibridização ou fusão ciência-tecnologia, como em Juri CASTELFRANCHI [*Tecnociência, neoliberalismo e inexorabilidade*. Tese de Doutorado (IFCH-UNICAMP). Campinas-SP: 2008], por exemplo. Tal não significa, contudo, que não proceda o que este autor acrescenta acerca de ser a tecnociência “um acontecimento que funciona no interior de uma específica economia de poder e que é caracterizado pela interação e a retroalimentação mútua do capitalismo, da ciência e da tecnologia” (ibidem, p. XI). Apenas sucede que, da perspectiva (ontológica) que temos assumido, o relevante não é apreender características, mas enxergar o fenômeno no âmbito do essencial da realização de uma história, como o predomínio do originalmente constituído, pois como disse Heidegger na *Einführung in die Metaphysik* [HEIDEGGER, M., 2001 (1987), p. 39], “el ser tampoco consiste en el hecho de que nosotros contemplemos el ente”. Assim, não faz muito sentido ater-se ao trato do consórcio ciência-tecnologia como ocorrência *ex-post* da tecnociência, porquanto o que se tem procurado fazer ver aqui aponta para o caráter previamente técnico da constituição da ciência como tecnociência. Quanto a isto, Félix DUQUE

Nessa projetualidade do mundo desvelado tecnicamente, o que é criador, então, passa, enfim, para o universo da forma específica de técnica que é a *economia*<sup>198</sup>, representada pela razão como cálculo; passa, enfim, como assevera ainda Heidegger, “para o negócio”<sup>199</sup>, para o mundo das elaborações e encomendas do “business enterprise”, como resultado da essência dessa humanidade instalada no querer da técnica que, “no destino de ser da vontade de poder, está destinada à assunção do domínio sobre a Terra” . De fato,

“o homem começa um levantamento. O mundo torna-se objecto. Neste levantamento da objectivação de todo o ente, aquilo que em primeiro lugar tem de ser levado à disposição do representar [*Vorstellen*] e do e-laborar [*Herstellen*], a Terra, desloca-se para o meio do pô e do confrontar humanos. A própria Terra apenas se pode mostrar como objeto do ataque que se instala como a objectivação incondicionada no querer do homem. A natureza aparece por todo o lado, porque disposta a partir da essência do ser, como o objeto da técnica”<sup>200</sup>.

Em conformidade com isso, Heidegger registra ainda, em *Para quê poetas?*, que,

“O lugar daquilo que nos ofereceu, a partir do seu interior, o conteúdo mundano das coisas outrora guardadas, vai sendo ocupado, cada vez mais depressa, cada vez mais irreverentemente e mais completamente, pela objectualidade do domínio técnico sobre a terra. Ela não apenas coloca todos os entes como algo elaborável no processo de produção, como também distribui os produtos da produção através do mercado. No interior da elaboração que se impõe, a humanidade do homem e a coisidade das coisas dissolvem-se no valor calculado de um mercado, que não abarca apenas a terra enquanto mercado mundial, como também faz comércio, como vontade de vontade, na essência do ser,

---

(*Filosofía para el fin de los tempos: tecnologia y apocalipses*. Madrid: Akal, 2000, p. 60.) foi categórico ao proclamar que “la teoría es una práctica «material», cuya nueva abstracción y denominador común es la tecnología”. Portanto, “la ciencia «pura» fue siempre un constructo interesado, sino *tecnociencia* o, si queremos, «ciencia aplicada»”. Ora, isto é o exato oposto do que, conforme veremos, na perspectiva de Herbert Marcuse e de seu principal “herdeiro”, Andrew Feenberg, conservou-se como incompreensão, compartilhada ainda por M. BARBOSA DE OLIVEIRA (1999, 2004, 2002), quando afirma que “a consolidação da tecnociência representa o fim da ciência pura –a ciência considerada do ponto de vista de seu valor intrínseco” [“Tecnociência, ecologia e capitalismo”. In: LOUREIRO, I.; LEITE, J. C. & CEVASCO, M. E. (orgs.), *O espírito de Porto Alegre*. São Paulo, Paz e Terra, 2002, p. 109], e também por Hugh LACEY (*Is Science Value Free? -Values and scientific understanding*. London and New York: Routledge, 1999, p. 3): “scientific theories have no value judgments among their logical implications”. Ainda a propósito do emprego do termo tecnociência, parece plausível que se pudesse imputá-lo a Heidegger. Entretanto, é comumente atribuído a Gilbert Hottois, nos anos 70 (Cf. CASTELFRANCHI, J., 2008, *op. cit.*), e a Bruno Latour a extensiva veiculação na década subsequente, embora este alegue ter “forjado”o termo para evitar a incessante repetição “ciência e tecnologia” (Cf. LATOUR, B., *Science in action: How to follow scientists and engineers through society*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1987, p. 29).

<sup>198</sup> Cf. GALIMBERTI, U., 1999, *op. cit.*, p. 268.

<sup>199</sup> HEIDEGGER, M., “A palavra de Nietzsche «Deus morreu»”, 2012 [1943], *op. cit.*, p. 255.

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 293.

assim trazendo todos os entes ao comércio de um cálculo, o qual domina com maior tenacidade quando não necessita da conta”<sup>201</sup>.

Pois bem: foi com a busca pelo incondicionalmente indubitável, que encontraria na metafísica da subjetividade de Descartes o estatuir da verdade na segurança da certeza, que a metafísica da modernidade demarcou seu começo<sup>202</sup>, para, depois, consumir-se na metafísica da “vontade de poder” [*Wille zur Macht*] de Nietzsche –ou do que Heidegger julgou mais apropriado designar por “vontade de vontade” ou de “querer” [*Wille zum Wollen*], como atributo niilista da compulsão tecnológica contemporânea pelo seu próprio “eterno retorno”. Como saber articulado ao poder, a técnica assoma como expressão e como fundamento dessa vontade que permite “desvelar o horizonte do querer como vontade eficaz, porque competente”<sup>203</sup>.

### 1.7 – A técnica como (*novum*) *absolutum*

À luz do que precede, nota-se que a técnica, mais que tudo, torna-se no único horizonte de desvelação da verdade mediante o “fazer” que dispõe, instaura, fabrica a realidade e, com isso, patenteia a verdade divisada pela ciência. Verdade, aí, consoante indicação de Nietzsche, não como algo que efetivamente existe e que se tem de encontrar ou descobrir, mas como “o que se há de criar e que dá nome a um processo, mais ainda: a uma vontade de dominação que não tem nenhum fim em si; estabelecer a verdade como um *processus in infinitum*, um determinar ativo”<sup>204</sup>. “Vontade de poder” é como se nomeia uma tal determinação, que “impõe, ao possível, o impossível como meta”, [e] “o sistema de

---

<sup>201</sup> HEIDEGGER, M., “Para quê poetas?”. Tradução: Bernhard Sylla & Vítor Moura. In: *Caminhos de floresta*, 2012 [1946], *op. cit.* p. 270.

<sup>202</sup> *Ibidem*, p. 244.

<sup>203</sup> GALIMBERTI, U., 1999, *op. cit.*, pp. 263-264: “In questo modo la tecnica si salda, fin dalle sue origini, con la volontà di potenza, e il sapere che dalla tecnica scaturisce è sapere che può. Il detto baconiano scientia est potentia è iscritto nella natura stessa del sapere tecnico, e la cosa non sfugge a Zeus che per questo incatena Prometeo. Ma se non si dà altro sapere che non sia il sapere tecnico, la scienza non è neutra o innocente, ma è da sempre iscritta nella volontà di potenza, come ben evidenzia Platone là dove connette sapere (*episteme*) e potenza (*dynamis*) [...] Saldare il *sapere* con il *potere* non significa solo enunciare la condizione base della competenza tecnica, ma dischiudere l’orizzonte del *volere* come *volontà efficace* perché *competente*”. Veja-se, ainda, o tópico 3 do mesmo Capítulo 29 (p. 264) da citação que se vem de fazer, intitulado “La tecnica come fondamento della volontà”.

<sup>204</sup> NIETZSCHE, F., 2008, *op. cit.*, p. 288.

dispositivos que coordena essa imposição e a mantém em seu domínio irrompe da essência da técnica, palavra aqui idêntica ao conceito da metafísica em seu cumprimento”<sup>205</sup>.

Como expressão, por conseguinte, da vontade de potência do “incondicionado condicionante” de toda “verdade”, a técnica (já) não encerra em si qualquer finalidade específica, posto que se quer única e indefinidamente a si própria. Sob a sua égide, tudo, inclusivamente o homem, passa à condição de meio para novos meios técnicos, nenhum dos quais, sabidamente, com qualquer conteúdo de sentido, mas sempre como recurso e expediente para novos e incessantes provisionamentos a serviço do “dispor pelo dispor”, como algo efetivamente “disposto” segundo uma determinação ou ordem que emerge do requisitado pela técnica como prova de potência de suas virtualidades.

O querer da “vontade de vontade” da técnica diz de si precisamente como possibilidade de realização autonomizada na lógica processual da reprodução expandida dos circuitos da “destruição criadora”<sup>206</sup> das sociedades industriais, nas quais, segundo Heidegger, a geratriz tecnológica da plethora econômica de bens destituídos de valor intrínseco assoma como subjetividade, no sentido de que a sociedade industrial “é o supremo cume da eguidade, [...] é a subjectividade que se sobrepõe a si mesma”<sup>207</sup> e, com isso, retém o homem nesse círculo do cálculo dos poderes da técnica científica.

Vista como “desfecho histórico” do niilismo albergado na metafísica ocidental, a “com-posição” (*Ge-stell*) da técnica dispõe a Economia da livre-iniciativa como a ambiência qualificadora de sua “mobilização total”, no sentido de que a administração totalitária da técnica fornece o horizonte no qual tudo se “des-encobre” e se desdobra. O querer da vontade que impera na técnica rege então a vontade que parece propriamente humana. Com efeito, se se pensa em termos de liberdade dos indivíduos –como aquela que é usualmente associada às preferências numa economia de mercado–, “os fins não são mais uma escolha discricionária da vontade, a partir dos quais se vai em busca dos meios, mas antes eles são o

---

<sup>205</sup> HEIDEGGER, M., “Oltrepassamento della metafisica”, 1991[1951], *op. cit.*, p. 65: “La volontà ha imposto, al possibile, l’impossibile come scopo. Il sistema di apparati che organizza questa imposizione e la mantiene nel suo predominio nasce dall’essenza della tecnica, parola che qui è da identificare con il concetto della metafisica nella fase del suo compimento”.

<sup>206</sup> “The Process of Creative Destruction”, tal como referido por Joseph A. Schumpeter em *Capitalism, Socialism & Democracy*, para designar a dinâmica do processo de inovação tecnológica (em processo e em produto) do capitalismo industrial, que ‘cria destruindo’ a fim de desencadear ciclos de expansão (Cf. SCHUMPETER, J., *Capitalism, Socialism & Democracy*. 5th edition, 3rd. Impres. London and New York: Routledge, 1981, esp. Cap. VII).

<sup>207</sup> HEIDEGGER, M., “A proveniência da Arte e a determinação do Pensar”. Tradução: I. Borges-Duarte. In: [http://www.martin-heidegger.net/Textos/html/Athenaer\\_Vortrag-Pt-fin\[1\].pdf](http://www.martin-heidegger.net/Textos/html/Athenaer_Vortrag-Pt-fin[1].pdf), pp.11-12 [Consulta ao sítio: 08/04/2016].

produto mecanicista da extensão dos meios que geram a disponibilidade dos fins”<sup>208</sup>. Ora, tal significa “que o homem não escolhe mais o fim em vista do qual operar, mas esse fim lhe é oferecido como resultado da técnica”<sup>209</sup>, razão pela qual, no entender de Heidegger,

“Permanecemos sempre prisioneiros da técnica e acorrentados a ela quer quando a aceitamos com entusiasmo, quer quando a negamos com veemência. Mas caímos ainda mais gravemente em seu poder quando a consideramos algo neutro; de fato esta representação, que hoje se tende a aceitar com especial favor, torna-nos inteiramente cegos para a essência da técnica”<sup>210</sup>.

Estar cego para a essência da técnica significa ignorar que é como domínio da racionalidade do cálculo que ela prescreve ao humano o que fazer e sobre ele estende seu *dominium*, porque também o próprio humano já sucumbiu à condição de coisa calculável, já passou a integrar as conexões do sistema da mobilização total pelo *apparatum*. Não há, assim, à luz da ontologia radical heideggeriana, que se falar em neutralidade da técnica e nem sequer em ser ela um meio para o domínio dos homens sobre os homens, porquanto é a humanidade mesma do humano que se encontra ameaçada pelo pensamento que calcula e que a tudo desvela mais como exigência, como bem observou Galimberti, da realização desse cálculo “promovido ao posto de «lei da natureza»”<sup>211</sup>, que em função propriamente da produção mitigadora de necessidades humanas.

Desde logo, a mera postulação, aqui, da técnica como algo de *absolutum* tem o intuito de situá-la num âmbito em que a questão crucial de seu controle não só já terá de todo escapado ao homem, mas, acima de tudo, em que o supremo que nela impera e domina é, essencialmente, não uma armação irracional, mas o primado de uma forma de racionalidade, a da racionalidade do cálculo. Assim, no que segue examina-se como o conjunto dessas disposições adquire significação na contextura do *Gestell* da técnica em Heidegger.

---

<sup>208</sup> GALIMBERTI, U., 1999, *op. cit.*, p. 341: “i fini non sono più una *scelta discrezionale* della volontà a partire dai quali si va alla ricerca dei mezzi, ma piuttosto essi sono il *prodotto meccanicistico* dell’estensione dei mezzi che generano la disponibilità dei fini”.

<sup>209</sup> Ibidem., p. 341: “l’uomo non sceglie più il fine in vista del quale operare, ma questo fine gli viene offerto come risultato della tecnica”.

<sup>210</sup> HEIDEGGER, M., “La questione de la tecnica”, 1991 [1953], *op. cit.*, p. 5: “Restiamo sempre prigionieri della tecnica e incatenati ad essa, sia che la accettiamo con entusiasmo, sia che la neghiamo con veemenza. Ma siamo ancora più gravemente in suo potere quando la consideriamo qualcosa di neutrale; infatti questa rappresentazione, che oggi si tende ad accettare con particolare favore, ci rende completamente ciechi di fronte all’essenza della tecnica”.

<sup>211</sup> GALIMBERTI, U., 1999, *op. cit.*, p. 405: “il calcolo assurge al rango di «legge di natura»”.

### 1.7.1 - A questão da Τέχνη

Em *Die Frage nach der Technik*<sup>212</sup>, Heidegger alerta para o fato de que a essência da técnica não é algo de técnico: “a técnica” –diz ele–, “não é meramente um meio, senão um modo de desvelamento”<sup>213</sup> (ἀλήθεια), um desencobrimento da verdade e mesmo um “modo do saber” peculiar ao desabrigar; um modo do saber em sentido amplo –como o “conhecer que dá abertura e, enquanto tal, é um desabrigar”<sup>214</sup>. Nesse âmbito da Τέχνη grega, segundo Rüdiger, “a técnica não remetia ao conhecimento da conexão entre meios e fins, nem muito menos à formação de um sistema dominante mundialmente... [mas] à maneira em que se capta ou contempla o aparecimento ou revelação da verdade”<sup>215</sup>.

No caso da técnica moderna, entretanto –que interpela o ser como “fundo de reserva” da “elaboração”–, trata-se, contudo, de um desabrigar que não dá lugar a um produzir propriamente poético, mas que “desafia” (*Herausfordern*)<sup>216</sup> a natureza a “pôr-se” (*stellen*<sup>217</sup>) de determinada maneira, a mostrar-se conforme o estipulado pelo plano que comanda a ação que descortina e “traz à presença”, como obra da “provocação” que elenca o explorar, o transformar e o armazenar (*Forderung*) garantidor da continuidade dos fluxos de *input* da atividade tecnoprocessadora.

---

<sup>212</sup> HEIDEGGER, M., “La questione de la tecnica”, 1991 [1953], *op. cit.*

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>215</sup> RÜDIGER, F., 2014, *op. cit.*, p. 58.

<sup>216</sup> Cf. HEIDEGGER, M., “The Question Concerning Technology”, 1977, *op. cit.*, p. 14: “And yet the revealing that holds sway throughout modern technology does not unfold into a bringing-forth in the sense of poiesis. The revealing that rules in modern technology is a challenging [*Herausfordern*], which puts to nature the unreasonable demand that it supplies energy that can be extracted and stored as such”. A propósito do emprego do termo *Herausfordern*, vale a pena reproduzir aqui, no seu todo, a nota de esclarecimento do tradutor William Lovitt: “*Herausfordern* means to challenge, to call forth or summon to action, to demand positively, to provoke. It is composed of the verb *fordern* (to demand, to summon, to challenge) and the adverbial prefixes *her-* (hither) and *aus-* (out). The verb might be rendered very literally as «to demand out hither». The structural similarity between *herausfordern* and *her-vorbringen* (to bring forth hither) is readily apparent. It serves of itself to point up the relation subsisting between the two modes of revealing of which the verbs speak -modes that, in the very distinctive ways peculiar to them, occasion a coming forth into unconcealment and presencing” [*loc.cit.*].

<sup>217</sup> No que tange, desta feita, ao emprego de *stellen*, esclarece William Lovitt [*ibidem*, p.15]: “The verb *stellen* (to place or set) has a wide variety of uses. It can mean to put in place, to order, to arrange, to furnish or supply, and, in a military context, to challenge or engage. Here Heidegger sees the connotations of *herausfordern* (to challenge, to call forth, to demand out hither) as fundamentally determinative of the meaning of *stellen*... *Stellen* embraces the meanings of a whole family of verbs: *bestellen* (to order, command; to set in order), *vorstellen* (to represent), *sicherstellen* (to secure), *nachstellen* (to entrap), *verstellen* (to block or disguise), *herstellen* (to produce, to set here), *darstellen* (to present or exhibit), and so on. In these verbs the various nuances within *stellen* are reinforced and made specific. All these meanings are gathered together in Heidegger's unique use of the word that is pivotal for him, *Ge-stell* (*Enframing*)”.

Em conformidade com isso, Heidegger deixa claro que o caráter do “extrair” que arrebatava e estoca está já implicado no esquema de provisionamento das demandas da *economy*, e, por conseguinte, orientado segundo critérios primordialmente técnicos de aproveitamento eficiente (custo-benefício) daquilo que a moderna *economics* chama de “meios” ou “recursos” – isto é, a totalidade dos entes enquanto natureza tecnicamente disposta<sup>218</sup> –, a serviço do cálculo da “armação” (*Ge-stell*), do planejamento e do controle. Dito, então, sem mais –ao menos por ora, porque ainda se vai tornar a este assunto mais adiante–, o “cálculo econômico”, em sua forma específica de ordenamento, deve sua proveniência à técnica, da mesma forma como a máquina devém dessa mesma essência, e não o contrário. Justo por isso, vê-se já, a máquina não é a representação objetiva da essência da técnica, precisamente porque a técnica não é uma “coisa” –mas, quando muito, sua concretização.

Como parece claro, aquilo que é economicamente ordenável não se cumpre como determinação autônoma de uma *ratio* econômica *qua tale*, mas como modulação efetiva da técnica, ou, melhor ainda, como uma economia da técnica que interpela já o ser como reserva ordenável. Assim sendo, e como domínio da planificação calculada, a racionalidade da atividade econômica –no produzir que efetua algo, ao menor custo, a partir de alguma coisa, tendo em vista um *fim* ou *utilidade*– é desde logo não apenas uma conformação reificada da técnica, mas especialmente o patentear *reduutivo* do “caráter essencial” da técnica em sua instrumentalidade<sup>219</sup>.

### 1.7.2 – O *Ge-stell* da Τέχνη

Por analogia com o emprego corriqueiro de lugar (*Stelle*) onde algo é posto (*gestellt*), colocado ou exposto numa ordenação, como num suporte ou estrutura, a exemplo de uma

---

<sup>218</sup> “Natureza disposta” ou submetida ao incondicionado da “vontade de poder” da técnica. Como tal, transformada, nas palavras de Heidegger, “num único posto de abastecimento gigantesco para a técnica e indústria modernas” [HEIDEGGER, M., *Serenidade*. Tradução: Maria M. Andrade e Olga Santos. Lisboa: Piaget, 2000 (1959) p. 19].

<sup>219</sup> Compreende-se, neste contexto, que Heidegger haja dito que “à essência da técnica moderna pertence o produzir e usar ferramentas, aparelhos e máquinas, e a ela pertencem também estes aparatos e instrumentos em si mesmos, bem como as necessidades e fins a que servem. A totalidade destes dispositivos é a técnica. Ela própria é um dispositivo ou, em latim, um *instrumentum*” [HEIDEGGER, M., “La questione de la tecnica”, 1991 (1953), *op. cit.*, p. 5].

estante (*Büchergestell*) ou um chassi (*Wagengestell*<sup>220</sup>), *Ge-stell* (“armação”, “composição”, “enframing”, “im-posizione”, “arrondissement”, “dispositif”)<sup>221</sup> foi como Heidegger qualificou a essência da técnica moderna, para deixar claro, por um lado, que ela não é –como tão prontamente se costuma presumir– apreensível a partir de seus aspectos instrumental e antropológico. Por outro lado, deixou igualmente claro que, na condição de “agente do desabrigar”, o próprio homem acaba, mais do que cooptado, arrastado para o interior da “maquinação”<sup>222</sup> que o desafia –do alto da “invocação provocadora” (*challenging claim*) que reina na técnica–, a desvelar o real segundo o modo de “fundo de reserva”, não por acaso o modo sob o qual se tornaria economicamente hegemônico o nexos técnica-ciência empregado na exploração da natureza.

---

<sup>220</sup> BORGES-DUARTE, Irene, *Arte e técnica em Heidegger*. Lisboa: Documenta, 2014, pp. 174-175. Ver, ainda, desta autora, Nota 28, p. 91, de “A origem da obra de arte” [in: HEIDEGGER, M., *Caminhos de floresta*, 2012, *op. cit.*], bem como os esclarecimentos do próprio Heidegger constantes na seção de Aditamentos.

<sup>221</sup> Cf. BORGES-DUARTE, I., 2014, *op. cit.* Consulte-se, a propósito dessa “riqueza do mundo «gestélico»”, especialmente a seção “Expressão Infeliz?” do Cap. 7. Embora deliberado para ter caráter meramente ilustrativo, o trabalho, por assim dizer, de vivisseção que a autora oferece do termo *Ge-stell*, em suas variantes latinas, é assaz esclarecedor das dificuldades de quem lida com o léxico heideggeriano. *Ge-stell*, que Vattimo traduziu por *im-posizione*, Heidegger designou como “la riunione di quel «porre» (*Stellen*), che richiede (*stellt*) l’uomo a disvelare il reale como «fondo» nel modo dell’impiegare” [HEIDEGGER, M., “La questione de la tecnica”, 1991 (1953), *op. cit.*, pp. 17-18]. No que expressa de “reunidor”, entende-se que o termo *Ge-stell* por vezes surja vertido como *composição*, como na tradução brasileira de Emmanuel Carneiro Leão para “A questão da técnica” [in: HEIDEGGER, M. *Ensaios e conferências*. 8ª. ed. - Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco (Coleção Pensamento Humano), 2012]. Há ainda quem prefira, como Ernildo Stein, traduzir *Ge-stell* por *arraçoamento* [Cf. HEIDEGGER, M., “Identidade e diferença”, in: *Conferências e escritos filosóficos*. (Coleção Os Pensadores). Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (1957), p. 179]. Pedro Cerezo Galán, por sua vez, optou por *dispositivo-armação* [Cf. CERZO GALÁN, P., “Metafísica, técnica y humanismo en Martin Heidegger”. *TAULA (Revistes Catalanes amb Accés Obert)*, Vols. 13-14, pp. 13-30, 1990], e William Lovitt por *enframing* (Cf. HEIDEGGER, M., “The question concerning technology”, 1977, *op. cit.*)

<sup>222</sup> Acerca do *desvelamento* que acontece como trabalho da *armação* da técnica moderna, a tradução brasileira de Marco Aurélio Werle (HEIDEGGER, M., “A questão da técnica”. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, 2007, p. 386) pretende, ambigüamente, que tal “não é, por isso, nem um fazer humano nem um mero meio no seio de tal fazer”, diferentemente do que sugere uma outra tradução brasileira, a de Emmanuel Carneiro Leão (HEIDEGGER, M., “A questão da técnica”, in: *Ensaios e Conferências*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012, p. 24): para a qual “a técnica não se reduz apenas a uma atividade humana, e muito menos a um simples meio desta atividade”. Próxima desta, a de Gianni Vattimo [HEIDEGGER, M., “La questione de la tecnica”, 1991 (1953), *op. cit.*] anuncia que a técnica “não é portanto apenas uma atividade do homem, nem tampouco mero meio no interior de tal atividade” (“...non è dunque soltanto un’attività dell’uomo, né un puro e semplice mezzo all’interno di tale attività”). O mesmo diz a tradução inglesa: “This work is therefore neither only a human activity nor a mere means within such activity” (HEIDEGGER, M., “The Question Concerning Technology”, 1977, *op. cit.*, p. 21). Registrar, portanto, como naquela primeira tradução brasileira, que “não é um fazer humano”, é bem diverso de referir-se, como nas outras duas, a “não é apenas uma atividade humana”. Por fim, Irene Borges Duarte (2014, *op. cit.*, p. 207) admite haver sentido em referir-se à essência da técnica como algo não-humano, porquanto se trata de “um acontecimento do próprio ser”, em que “o poder do homem não reside tanto na criação da civilização tecnológica, mas apenas em ter sabido servir de veículo a que o ser se tenha mostrado dessa maneira”.



Mas em que pese estar formalmente designada, assim, como *Ge-stell*, essa essência não-técnica da técnica moderna em Heidegger não compreende propriamente uma *essentia* à maneira de a tradição filosófica apreender a *quidditas* de algo, o seu *quê*, como aquilo que uma coisa é<sup>223</sup>. O intuito de Heidegger, de fato, não é o de proceder a uma investigação objetiva da técnica, capaz de nos conduzir, por essa via, a qualquer coisa final como uma definição ou representação de seu caráter essencial, mas o de questioná-la para além do habitualmente representado pelas dimensões metafísica e epistemológica, a fim de, com isso, liberar a reflexão sobre a essência da técnica de sua plasmação puramente humanista<sup>224</sup> –de intervenção e controle técnicos do mundo, em que a técnica é ela mesma concebida, essencialmente, como a força operatória da emancipação humana.

Não se trata, por conseguinte, de um esforço imobilizador do que a técnica encerra de universalizável na configuração material do *apparatum*, como aquilo que constitui o substrato comum a todo artefato tecnológico. Nesse sentido, como bem apontou Borges-Duarte, “*Ge-stell* não é a *quidditas* da técnica, porque a essência pela qual se pergunta nada tem a ver com o conteúdo da técnica”<sup>225</sup>. Antes, a pergunta que interpela pela essência da técnica se dirige para o que “está a ser no cerne da técnica”<sup>226</sup>, e não para o *Uno* (genérico e universal) de validade indiferenciada. Desse modo, a verdade, como essência do que aí é verdadeiro, explicita-se na concatenação do *estar-a-ser* e do seu ser verdadeiro.

Na perspectiva da ontologia heideggeriana, é inócuo procurar-se compreender o fenômeno da técnica tecnicamente caracterizado em sentido fático, tal como o permite a metafísica moderna da representação do “fazer produtivo” da técnica como meio *neutral* para um fim. Ao admiti-lo, condensa, dessa forma, a essência da técnica numa descrição instrumental performativa, dimensionável segundo critérios de eficácia que parecem oriundos do determinismo da racionalidade econômica. Contudo, apenas parecem, porque, afinal, não é bem o caso. O calcular que “põe” as coisas na organização da previsibilidade de uma dada forma de manifestação dos entes é o enquadramento *par excellence* da “armação” da técnica. É ele que, como “vontade de poder”, orchestra o sentido do cálculo econômico das majorações.

---

<sup>223</sup> Cf. BORGES-DUARTE, I., 2014, *op. cit.*, cap. 7.

<sup>224</sup> Cf. LEOPOLDO e SILVA, F., “Martin Heidegger e a técnica”. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, 2007, p. 369.

<sup>225</sup> BORGES-DUARTE, I., 2014, *op. cit.*, p. 166.

<sup>226</sup> *Ibidem*.

Assim, é o “ordenamento racional” proveniente do *Ge-stell* da técnica que põe o homem numa relação economicamente técnica com o desvelamento do mundo, e não a racionalidade econômica como tal. Do contrário não se entenderia o *Ge-stell* como uma *imposizione*<sup>227</sup> e, muito menos, como uma “com-posição legisladora”, que reúne<sup>228</sup> e unifica uma multiplicidade de elementos numa dada configuração<sup>229</sup>. *Ge-stell* compreende tanto “o esquema dominante do projeto de mundo da modernidade”, na condição de “modelo tecnológico-científico da civilização técnico-planetária”, quanto “um modo de dizer o ser”, porque, em suma, *Ges-stell* “é a lei *a priori* de construção de toda a imagem socialmente aceite”<sup>230</sup>.

Mas é também, do ponto de vista “aletheiológico”, o “lugar do manifestar-se da verdade”<sup>231</sup>. Heidegger, a propósito, salienta que o “pôr” (*stellen*), em *Ge-stell*, também presente nos termos *Her-stellen* (produzir) e *Darstellen* (ex-pôr), remete a uma modalidade de *alétheia*, e isso explica o porquê de a maneira peculiar ao desvelamento da técnica revestir-se de uma determinação coercitiva, que não concorre para o vir à verdade do ser, mas para o instalar a verdade, explicitá-la em conformidade com a episteme própria do saber operatório que está na base de todo o fazer manipulativo da tecnociência moderna. Com efeito, em vez, aqui, de um “ver” que preserva a integridade dos entes, prepondera, desde o início da era moderna da “imagem do mundo”, a subjetividade objetivante da representação antecipadora do modo técnico de ser do mundo-da-vida<sup>232</sup>.

Para a historiografia convencional<sup>233</sup>, o desenvolvimento da moderna ciência matemática da natureza, no século XVII, ter-se-ia constituído como o marco zero para o

---

<sup>227</sup> Termo com que G. Vattimo traduziu *Ge-stell* em “La questione de la tecnica” [in: HEIDEGGER, M., 1991 (1953), *op. cit.*]. Não é pacífica, contudo, a aceitação dessa escolha de Vattimo. Veja-se, a esse respeito, a Nota 50 da p. 199 do trabalho de BORGES-DUARTE (2014, *op. cit.*), quando diz que a leitura de Vattimo acentua o aspecto de captação imediata e «impositiva», isto é, determinante de posições”, mas que “não respeita [...] o sentido de «conjunto», na sua dupla vertente (como articulação configuradora de elementos diversos e como «constelação» homem-ser). Essa riqueza do mundo «gestélico», que se encontra na própria raiz da técnica moderna, não fica suficientemente clara na tradução de Vattimo”.

<sup>228</sup> Conforme observação de F. LEOPOLDO e SILVA (2007, *op. cit.*, p. 372), “toda estrutura possui uma «armação» pela qual ela permanece, precisamente enquanto essa armação está para além de todos os elementos da estrutura. A armação, portanto, reúne os elementos e, de alguma forma, sustenta-os sem se confundir com qualquer um deles – atravessando-os a todos, se assim se pode dizer”.

<sup>229</sup> Cf. BORGES-DUARTE, I., 2014, *op. cit.*, p. 174.

<sup>230</sup> *Ibidem*, pp. 204-205.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>232</sup> Cf. GALIMBERTI, U., 1999, *op. cit.*, p. 365.

<sup>233</sup> É importante ter em conta a distinção que Heidegger efetua entre *Historie*, no sentido de historiografia aqui referido, e a *Geschichte*, inscrita como destinação do ser. Gianni Vattimo, a propósito, registrou a seguinte nota em *Saggi e discorsi* [1991 (1954), *op. cit.*, p. 16]: “A contraposição entre *Geschichte* e *Historie*, e os adjetivos derivados, tem uma importância central em Heidegger. *Historie* é a história como *historia rerum gestarum*

florescimento, em meados do século seguinte, do complexo da maquinaria de força. Foi, entretanto, no entender de Heidegger, a primordialidade do caráter técnico que involucrou a moderna investigação científica da natureza e não o oposto, isto é, não foi como desdobramento da ciência que se enquadrava a natureza como um sistema de informação tecnicamente explorável, mas, antes, foi a própria ciência que nasceu já sob o imperativo da *armação* da técnica. Quanto a isso, Heidegger foi taxativo:

“É porque a essência da técnica moderna reside na im-posição que esta deve empregar as ciências exatas. Daqui se origina a falsa aparência de que a técnica moderna seja ciência exata. Esta aparência pode impor-se como verdadeira se não se esclarecer adequadamente a proveniência essencial da ciência moderna e, sobretudo, a essência da técnica moderna”<sup>234</sup>.

É certo que a “técnica”, lembra Leopoldo e Silva, “é uma manifestação posterior à ciência experimental”<sup>235</sup>. Contudo, quando referida ao não meramente cronológico da história –diz ele–, “a técnica está profundamente entranhada na própria essência da ciência moderna como seu destino... [e] o que se manifesta posteriormente é, na verdade, primordial”<sup>236</sup>.

Assim entendida, a técnica não é mera conversão ou realização consequente das ciências exatas da natureza –noção popularizada na fórmula segundo a qual a tecnologia é tão-somente conhecimento aplicado, que assumiu caráter de prestabilidade na forma material de expediente, dispositivo ou *medium* de trabalho. A técnica, pois, como ordenamento provocador (*bestellen*) egresso da metafísica da presença, é, na sua essência, um modo de desencobrimento, de desvelamento do ser, e não deve jamais ser confundida com a natureza transformada por um utensílio qualquer e muito menos com a prática de manuseio dessa ou

---

(história das realizações), a historiografia; *Geschichte* são as *res gestae* (coisas sucedidas), o acontecimento. Na mentalidade que domina a época da metafísica, a *Geschichte* tende a ser pensada mais em termos de *Historie*. Por exemplo, todo evento tende a adquirir sentido somente colocando-se na linha horizontal do concatenar-se dos fatos apurados pela historiografia. Pensar a história como *Geschichte*, ao contrário, implica em vê-la em relação ao *Geschick*, ao destino do ser”.

<sup>234</sup> HEIDEGGER, M., “La questione de la tecnica”, 1991 [1953], *op. cit.*, p. 17 “È perché l’essenza della tecnica moderna risiede nella im-posizione che essa deve adoperare le scienze esatte. Di qui si origina la falsa apparenza che la tecnica moderna sia scienza applicata. Questa apparenza può imporsi come vera fino a che non vengano in luce adeguatamente l’origine essenziale della scienza moderna e, più ancora, l’essenza della tecnica”.

<sup>235</sup> Cf. LEOPOLDO e SILVA, F., 2007, *op. cit.*, p. 371

<sup>236</sup> *Ibidem*.

daquela ferramenta, como é comum à abordagem instrumental ou antropológica da modernidade<sup>237</sup>.

Por isso, aqui, vale frisar, de passagem, que a era moderna da técnica constitui o que Heidegger identificou como *abertura obstruída*, no sentido de que, como “objectualidade da formação inventada”<sup>238</sup>, a modernidade –ou o modo moderno de ser-se técnico do humano confinado no pensamento que calcula– compreende uma “imposição propositada”<sup>239</sup> que coage o mundo a se desvelar exclusivamente ao modo de coisa, ou seja, ela é o “querer” (*Wollen*) determinativo de um *modo de produção*, de um “pôr-em-obra” [*Hervor-Bringen*]<sup>240</sup> que elabora o mundo como objetualidade calculada das relações técnicas. Coadjuvado pela ciência, o homem da técnica moderna põe diante de si a Natureza como “representação” (*Vor-stellen*) para, na condição de material humano desse “assentar” (*Stellen*) objetivamente o mundo, colocar-se a si próprio (ilusoriamente) à frente dessa “composição” das coisas.

Ilusório, antes de mais nada, porque isso que se configura nos moldes do mando humano se deslinda, a bem da verdade, como processo entranhado na “essência oculta da técnica”<sup>241</sup>, a qual somente começa a desdobrar-se a partir da era moderna rumo a uma compleição cibernética da técnica como pura vontade de domínio. No entender de Heidegger, “ao mesmo tempo em que o homem constrói o mundo, tecnicamente, como objeto, ele tapa [...] o caminho para o aberto, o qual já se encontrava, aliás, impedido”<sup>242</sup>. Por isso, o homem da era da técnica, como aquele que se quer a si mesmo, está não apenas desprotegido, mas, acima de tudo, ameaçado em sua essência pelo incondicionado do querer da elaboração técnica do mundo-coisa. Na condição de funcionário da técnica, “o homem torna-se material humano que é colocado ao serviço dos objetivos propostos”, os quais dizem respeito à “força dominadora inerente à essência da técnica”, que Heidegger explicitou como

---

<sup>237</sup> Se bem que, como expressão do projeto da modernidade, a técnica corresponda amiúde a tudo isso aí como precedência da práxis produtiva, é crucial, conforme já destacado, não perder de vista o essencial de sua manifestação como pura ‘vontade de poder’, isto é, como força cega e trágica que se quer a si mesma para cumprir-se como destino. Entretanto, tal como comumente sucede, quando compreendida como *instrumentum*, a técnica figura, equivocadamente, como parte da convicção de que o homem a tem, como meio, sob controle.

<sup>238</sup> Cf. HEIDEGGER, M., “Para quê poetas?”, 2012 [1946], *op. cit.*, p. 337.

<sup>239</sup> *Ibidem*, p. 350.

<sup>240</sup> HEIDEGGER, M., “A origem da obra de arte”, 2012 [1936], *op. cit.*, p. 89.

<sup>241</sup> Cf. HEIDEGGER, M., “Para quê poetas?”, 2012 [1946], *op. cit.*, p. 333. Ver, ainda, acerca do sentido oculto do mundo técnico, o já aqui referido *Serenidade* [2000 (1959)], *op. cit.*, p. 25], bem como “La questione de la tecnica” [in: HEIDEGGER, M., 1991 (1953), *op. cit.*, p.16], em que pese, neste já clássico texto, haver, mais propriamente que uma simples menção, uma exegese da questão do encoberto na essência da técnica.

<sup>242</sup> HEIDEGGER, M., “Para quê poetas?”, in: HEIDEGGER, M., 2012 [1946], *op. cit.*, p. 333

“instalação incondicionada do impor-se incondicional da elaboração propositada do mundo”<sup>243</sup>.

Ora, se, na era da técnica, o *ex-sistere* humano deslinda-se no âmbito de uma convocação ou apelo<sup>244</sup> a serviço da(o) qual ele é mobilizado, é de se interrogar então acerca do conteúdo dos objetivos propostos subtendidos nesse apelo que põe o homem como material da *armação*. Numa passagem bastante esclarecedora de *Überwindung der Metaphysik*, Heidegger contempla essa questão em consonância com a exploração desmesurada do mundo –que já deixou de ser mundo– em face do “vazio do ser”, vazio esse supostamente preenchível pela repetição abusiva (nihilismo do eterno retorno) do ciclo de produção e consumo:

“O abuso de toda matéria, aí compreendida a matéria-prima «homem», para a produção técnica da possibilidade incondicionada de tudo elaborar, é secretamente determinado pelo completo vazio no qual o ente, a matéria do real, está lançado. Esse vazio deve ser preenchido. Mas porque o vazio do ser, especialmente quando não pode ser experimentado como tal, nunca é susceptível de se preencher pela abundância de entes, a única escapatória é a contínua organização dos entes em vista da possibilidade permanente de uma atividade ordenante como forma de asseguramento do agir sem finalidade. Deste ponto de vista, a técnica é a organização da falta porque, enquanto ligada, sem saber, ao vazio do ser, é a organização da penúria (*des Mengels*). Por toda parte, onde há pouco dos entes – e, de modo crescente, tudo é muito pouco para a vontade de querer que se intensifica, é necessário que a técnica intervenha para produzir substitutos e consumir matérias-primas. Na realidade, entretanto, o «substituto» e a produção em massa de substitutivos não é um expediente provisório, mas a única forma possível na qual a vontade de querer, o asseguramento permanente da atividade ordenante, mantém-se em movimento e assim pode ser, «ela mesma», o «sujeito» de tudo”<sup>245</sup>.

---

<sup>243</sup> Ibidem.

<sup>244</sup> Cf. HEIDEGGER, M., “La questione de la tecnica”, 1991 [1953], *op. cit.*, p. 21: “L’uomo si conforma in modo così decisivo alla pro-vocazione che non la percepisce come un appello, non si accorge di essere lui stesso l’appellato e quindi si lascia sfuggire tutti i modi secondo i quali egli *ek-siste* nell’ambito di un appellare, per cui non può mai incontrare soltanto se stesso”.

<sup>245</sup> HEIDEGGER, M., “Oltrepassamento della metafisica”, 1991 [1951], *op. cit.*, pp. 62-63: “L’usura di ogni materia, ivi compresa la materia-prima «uomo», per la produzione tecnica dell’incondizionata possibilità, la materia del reale, è sospeso. Questo vuoto deve essere riempito. Ma poiché il vuoto dell’essere, specialmente quando non può essere riempito come tale, non è suscettibile di venir riempito dalla pienezza dell’essente, l’unica via per sottrarsi è la continua organizzazione dell’essente in vista della possibilità permanente di un’attività ordinante in quanto forma dell’assicurazione dell’agire senza scopo. La tecnica, da questo punto di vista, in quanto è legata senza saperlo al vuoto dell’essere, è l’organizzazione della penuria (*des Mengels*). Dovunque vi è troppo poco di essente –e dappertutto, in modo sempre crescente, tutto è troppo poco per la volontà di volontà che cresce sempre più– è necessario che la tecnica intervenga a produrre surrogati e a consumar ele materie prime. Ma in realtà il «surrogato» e la produzione di massa di surrogati non è un espediente provvisorio, ma l’unica forma possibile in cui la volontà di volontà, l’assicurazione «senza residui» dell’attività ordinante, si mantiene in moto e così può essere «essa stessa» in quanto il «soggetto» di tutto”.

É, portanto, como verdadeiro sujeito de tudo que a “vontade de querer” da essência da técnica agencia o homem, como sua personificação, para soerguer o mundo como objeto de domínio da “razão calculante”<sup>246</sup> submetida ao *Ge-stell*, e que tal domínio, tido e havido como condição do “progresso” enquanto objetivação tecnocientífica da natureza, não é senão, ao ver de Heidegger, “uma impotência da vontade” humana, subsumida, não mais, como diria Galimberti, no primado da economia, mas na “vontade” imperante no “automatismo do aparato”<sup>247</sup> como ordenamento de todo o fazer sem escopo e sem destinação final. Ao diagnosticar a tecnologia moderna como geradora de objetos, *grosso modo*, sem valor intrínseco para o ser humano, ou como produção massiva de quinquilharias, o que Heidegger acentua é justamente a perda do “ser homem” em sua *humanitas*.

Alega que não é preciso ir muito longe para se perceber o que foi feito de todo o avanço tecnológico: o humano finalmente chegou ao nada, tendo ele mesmo se tornado uma “besta de trabalho”, um “funcionário da técnica”, um “homem-sujeito” inteiramente dominado pela materialidade da mundialização tecnológica. Isso mesmo: o dominante foi dominado, o objetivante, objetivado; o conquistador, conquistado pela sua conquista; como um todo, o processo técnico lhe escapou ao controle<sup>248</sup>. De mestre e possuidor da natureza, o homem converteu-se em agente da “vontade de vontade” do “elaborar pelo elaborar”, ignorando que a “vontade de vontade” é “nulidade do nada”, em conformidade com a qual o homem é compelido a ser só trabalho –a fabricar, produzir, transformar, consumir, e mais nada–, e assim é como interioriza a essência da técnica.

---

<sup>246</sup>GALIMBERTI, U., (2000, *op. cit.*, p. 542) fala em “razionalità técnica”, para expressar a “transformação de meios em fins sem qualquer outro escopo que não o puro e simples potenciamento”.

<sup>247</sup> *Ibidem*, p. 543.

<sup>248</sup> *Cf.* HAAR, M., 1997, *op. cit.*, esp. Cap. 3 da Segunda Seção.

## CAPÍTULO II

### Tecnociência e metafísica da modernidade

#### II.1 – Habermas e o pensamento pós-metafísico

De acordo com Habermas, desde Hegel não se encontrou uma alternativa para o pensamento pós-metafísico que emerge dos desdobramentos históricos da modernidade. Por *metafísico* Habermas entende “o pensamento de um idealismo filosófico que remonta a Platão e estende-se por via de Plotino e o neoplatonismo, a Agostinho [...] Descartes, Spinoza, Leibniz, chegando até Kant, Fichte, Schelling e Hegel”<sup>249</sup>. Em vista dessa diversidade, Habermas deliberou por agregar a pluralidade das teorias metafísicas em torno das rubricas do pensamento da identidade, da doutrina das ideias e do que chamou de conceito forte de teoria<sup>250</sup>. Cuidou, assim, de caracterizar –sob os auspícios da filosofia da consciência– o pensamento metafísico, até Hegel, como uma estrutura conceitual “totalizadora e autorreferida” de uma “razão produtora” considerada quer em termos *fundacionalistas*, quer *dialecticamente*, como um espírito que se recompõe numa travessia pela natureza e história<sup>251</sup>. Em qualquer dos casos, o absolutismo da razão se expressa como precedência da teoria sobre a prática.

Ainda a seu ver, a *desvalorização final* da metafísica e os aspectos que concorreram para a sua derrocada e subsequente passagem ao pensamento pós-metafísico se deveram, num primeiro instante, ao solapamento mesmo do pensamento totalizador suscitado pelo experimentalismo das ciências modernas. A isso se somou a emergência das ciências histórico-hermenêuticas, as quais acabaram por se constituir –por sua relação com a temporalidade, com a contingência e a consciência histórica–, numa oposição à *razão não situada*. Outro fator de peso teria sido a mudança de paradigma da filosofia da consciência

---

<sup>249</sup> HABERMAS, Jürgen, *Postmetaphysical thinking*. Translated by William M. Hohengarten. Massachusetts: MIT, 1992 [1988], p. 29: “I am using *metaphysical* to designate the thinking of a philosophical idealism that goes back to Plato and extends by way of Plotinus and Neo-Platonism, Augustine and Thomas Aquinas, Cusanus and Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza, and Leibniz, up to Kant, Fichte, Schelling, and Hegel”.

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 32: “Whether reason is now approached in foundationalist terms as a subjectivity that makes possible the world as a whole, or whether it is conceived dialectically as a spirit that recovers itself in a procession through nature and history”.

para a filosofia da linguagem, como desdobramento das críticas aos fundamentos da filosofia centrada no exclusivismo da relação sujeito-objeto; e, por último, mas não menos importante, o desfalecimento do primado da teoria frente à práxis, em virtude da pragmática dos novos contextos de formação e de inserção teórica.<sup>252</sup>

Em conjunto, essas circunstâncias teriam determinado, no entender de Habermas, o colapso do pensamento metafísico. As estruturas da razão esclarecedora já não estariam mais aptas a edificar uma totalidade de mundo, o que significa dizer que a razão cognoscente, com sua fundamentação transcendental, não logra mais conferir ao mundo ou à história um conteúdo que faça sentido do ponto de vista de uma conformação racionalizada do todo<sup>253</sup>. Pretender que assim fosse implicaria manter a filosofia no âmbito da metafísica. Mas sucede, segundo Habermas, que tal não é mais possível, porque, com o desenvolvimento do modelo nomológico<sup>254</sup> das ciências experimentais modernas –que passaram a confiar unicamente na racionalidade de seu próprio procedimento–, a razão (*Rationalität*) viu-se reduzida ao *aspecto formal*, fazendo a racionalidade (*Vernünftigkeit*) dos conteúdos depender somente da *racionalidade dos procedimentos*, de acordo com os quais –e isto é crucial– persegue-se tão-somente a resolução de problemas<sup>255</sup>.

Ora, já nessa altura –refira-se apenas de passagem, aqui, porque a isso se vai voltar mais adiante– Habermas poderia ter dito que o que tencionava postular, em última análise, com a reivindicação da primazia da racionalidade procedimental era, pura e simplesmente, uma sobredeterminação do “técnico”, enquanto pensamento calculante e antecipador de

---

<sup>252</sup> Ibidem, pp. 33-34.

<sup>253</sup> Como cosmovisão fechada, o saber informado pela metafísica, nas palavras de Habermas, não logra estabilizar-se no caudal de uma “compreensão descentralizada do mundo” (“decentered world-understandings”), a não ser se introvertendo ainda mais como cultura apartada (Ibidem, p. 290).

<sup>254</sup> Nomológica ou nomotética, diferentemente da ciência ideográfica, foi assim esclarecida por Marcuse, a quem Habermas muito recorre em seu próprio texto: “The physical sciences are “nomothetic”, while the cultural sciences are «idiographic». The former study general laws, while the latter study concrete historical particulars” [MARCUSE, H., “German Philosophy, 1871–1933”, in: WOLIN, R. & ABROMEIT, J. (orgs.), *Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse*. Nebraska: University of Nebraska Press, 2005, p.155]. Em paralelo, é comum ainda estabelecer-se a seguinte distinção: “A diferencia de las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*), centradas en explicar el universo sensible, la tarea de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) es comprender y examinar las estructuras del espíritu objetivo, en una preocupación dirigida al universo inteligible, “dando origen a formas y estructuras constitutivas de la humanidad histórica, las *Lebensformen*” [COLOMER, Jordi, “El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer”. *Eikasia* (revistadefilosofia.org), Mayo 2013, p. 228].

<sup>255</sup> “Rationality (*Rationalität*) is reduced to something formal insofar as the rationality (*Vernünftigkeit*) of content evaporates into the validity of results. The latter depends upon the rationality of the procedures one uses in trying to solve problems-empirical and theoretical problems for the community of inquirers and for the organized scientific enterprise, and moral-practical problems for the community of citizens of a democratic state and for the system of law” [HABERMAS, J., 1992 (1988), *op. cit.*, p. 35].



“posições”, como critério último de validade geral do que tomar ou não por verdadeiro, e nisto, como parece, ter feito residir de uma vez por todas o que ele enxerga como uma virada de página na “história da metafísica”.

Em *Der Philosophische Diskurs der Moderne*<sup>256</sup> –que é anterior ao *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*<sup>257</sup>– Habermas interpreta a metafísica de Heidegger como o *locus* onde se articula a pré-compreensão ontológica formadora da estrutura cognitiva do horizonte no qual se constitui o sentido do ente que, depois, passa a ser objetivado pela ciência moderna, já então propriamente como um *modo de ser* do *ser-ai*<sup>258</sup>. A racionalidade fundada nessa compreensão do *Ser*, que se estende de Descartes a Nietzsche, é, como já se sabe, especificamente moderna, e sua absolutização com respeito a fins, acrescenta Habermas, foi encarada por Heidegger como “a essência totalitária da sua época caracterizada pelas técnicas de dominação da natureza”<sup>259</sup>.

Habermas está familiarizado com o contexto da crítica heideggeriana à modernidade e suas implicações revogatórias da razão centrada na filosofia do sujeito. À luz disso, sustentou que “Heidegger não pode entender a destruição da história da metafísica como crítica desmascaradora ou a superação da metafísica como um último ato de desvelamento”<sup>260</sup>. Afinal –disse ele, desta vez nos *Philosophisch-politische profile*<sup>261</sup>– “no espaço público o destino da «Metafísica consumada» se cumpre como «técnica», e por técnica Heidegger entende, por sua vez, a natureza objetivada e a sociedade coisificada. Em privado, contudo, entre os pensadores, a Metafísica superou-se a si mesma em direção a uma nova saúde”.

No entender de Habermas, ainda mais problemático, no enquadramento do indiscernível do repertório heideggeriano que envolve a capitulação ao destino do Ser e do pensar que é um “deixar-se solicitar”, “é a indeterminidade do destino que Heidegger põe em perspectiva como resultado da superação da metafísica”. Ora, “já que o Ser escapa ao acesso assertórico de enunciados descritivos, já que só pode ser circunscrito e «silenciado»

---

<sup>256</sup> HABERMAS, J., *O Discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução: Luiz S. Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1985], pp. 188/204.

<sup>257</sup> HABERMAS, J., *Postmetaphysical thinking*, 1992 [1988], *op. cit.*.

<sup>258</sup> HABERMAS, J., 2000 [1985], pp. 188/204.

<sup>259</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>261</sup> HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*. Traducción: Manuel J. Redondo. Madrid: Taurus, 1975 [1971], p. 71: “En el espacio público el destino de la «Metafísica consumada» se cumple como «técnica», y por técnica entiende a la vez Heidegger la naturaleza objetivada y la sociedad coisificada. Pero en lo oculto, entre los pensadores, la Metafísica se ha superado ya a sí misma en dirección hacia la nueva salud”.

em um discurso indireto”, deduz-se que não apenas “os destinos do Ser permanecem incompreensíveis”, mas que também “o discurso do Ser [é] desprovido de conteúdo do ponto de vista proposicional”<sup>262</sup>.

É em face ao que precede que a Habermas parecerá plausível avançar com a conclusão de que talvez se devesse “caracterizar o discurso de Heidegger por aquilo que não faz”, porquanto “nem se põe em relação com a prática social e nem se presta para fazer uma interpretação dos resultados das ciências. Convence estas da limitação metafísica de seus fundamentos e as abandona, juntamente com a técnica em geral, ao destino que representa o «erro»”<sup>263</sup>.

Como é suposto, Habermas tem em mente, com essas considerações que remetem, algumas delas, ao esoterismo do Heidegger tardio, pôr em relevo aspectos demarcatórios de seu próprio posicionamento acerca dessas questões, mesmo porque o que o inquieta é menos a técnica, em si, e mais a incursão positivista que dela promana como pensamento da ação eficaz, metódica e calculada da relação entre meios e fins que invade o ambiente das ciências sociais e compromete a restauração do poder emancipatório da própria razão. Assim, não seria de todo prudente, aqui, pretender esboçar as variantes do cotejo da posição de Habermas, no tocante à sua leitura da metafísica na modernidade da técnica e da ciência, em relação à da *Superação da Metafísica* em Heidegger, se já não se tivesse presente, à partida, o contexto que serve de referência para Habermas expressar, não exclusivamente uma incomodidade pontual com a desconstrução da metafísica em Heidegger –submetida ao desígnio de “sobrepular a autocompreensão humanista da modernidade”<sup>264</sup>–, mas com o cerne mesmo do pensamento essencial do filósofo do Ser.

---

<sup>262</sup> HABERMAS, J., 2000 [1985], *op. cit.*, p. 199.

<sup>263</sup> HABERMAS, J., 1975 [1971], *op. cit.*, p. 72: “El pensamiento de Heidegger tal vez pueda caracterizarse por lo que no hace: ni se pone en relación con la práctica social ni se presta para hacer una interpretación de los resultados de las ciencias. A éstas las deja convictas de la limitación metafísica de sus fundamentos y las abandona, junto con la técnica en general, al destino que representa el «error»”.

<sup>264</sup> HABERMAS, J., *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Tradução: Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2004 [1999], p. 319. Sabidamente, as questões atinentes à “práxis” e à “ação comunicativa” em Habermas situam-se nos marcos de uma proposta que “se enmarca en el seno de la herencia ilustrada. La Ilustración -o al menos ciertas corrientes ilustradas- suponía la fe en el progreso técnico y moral, pero estando el primero al servicio del segundo: la racionalidad técnica era ancilla de la razón práctica. El hecho de que la razón instrumental se haya convertido en señora y su triunfo tenga por secuelas el emotivismo y el nihilismo, no significa tanto el fracaso como una desviación respecto a los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, que deberían ser encarnados” (MARIA ESQUIROL, Josep, “Técnica y humanismo: cuatro miradas filosóficas”. *Argumentos de Razón Técnica*. Barcelona, nº 14, 2011, p. 77).

Uma tal coisa é sobretudo notória em face da tarefa, para Habermas, que se tem de arrostar, que é a do trânsito de um sistema social guiado pela escolha racional da ação teleológica para um outro pautado pela interação do agir comunicativo, nomeadamente depois que a desmontagem da dogmática da metafísica tradicional fora substituída por um novo sistema de legitimação calcado no instrumentalismo da técnica. Recorde-se, a propósito, o que há pouco se comentou acerca de Habermas haver categorizado o pensamento de Heidegger pelo que o mesmo não faz, em matéria de normatividade de conduta ou de linhas de interação frente ao quadro estabelecido de relações técnicas de produção.

Seja como for, Habermas não apenas reconhece a originalidade da crítica de Heidegger ao subjetivismo moderno –situado em chave com a história da metafísica–, mas também admite, de forma eminente, o papel da ontologia fundamental de Heidegger como meio de compreensão do porquê de o comportamento objetivante do empreendimento científico haver sido acionado como trabalho de prospecção voltado para o domínio de regiões dos entes<sup>265</sup>. Tudo isso, claro, a partir de um fundo metafísico, vinculado à atitude transcendental e autoengrandecedora da subjetividade moderna. Mas também como expressão, já aí, de um sentido –que Habermas reconhece em Heidegger– associado ao modo de relacionar-se com o ente, pelo que a racionalização unilateral da ciência é esse fio condutor reclamado pela essência da técnica no cálculo assegurado do domínio da totalidade do ente. Em Heidegger, portanto –embora ainda aqui apenas de passagem, pois a questão, nele, da *Superação da Metafísica* está por ser discutida–, o fundo ontológico da técnica “explicita-se”, objetivamente, “como proveniência originária” de uma “determinação” essencial que emerge, na modernidade, afirmada no procedimento garantidor da disponibilidade –como o “fundo de reserva” economicizado da técnica.

Por julgar, todavia, que Heidegger “acaba por ficar preso, de modo negativo, à filosofia da consciência”<sup>266</sup>, Habermas, em vez disso, preferiu circunscrever o “procedimental” como uma espécie de racionalidade nova do método científico, o que, para todos os efeitos, equivale a tomar a técnica (que ele pensa em termos de objetivação operacional das ciências) como o elemento, por assim dizer, disposicional de uma razão que perdeu seu conteúdo crítico, e, por esse motivo, prorrompe, desde logo, como um pensar pós-metafísico, em que a técnica e a metafísica parecem apartadas. Em rigor, é como se

---

<sup>265</sup> Cf. HABERMAS, J., 2000 [1985], *op. cit.*, pp. 189/209.

<sup>266</sup> *Ibidem*, p. 197.

técnica e superação da metafísica dissessem respeito a uma só e mesma coisa, e não –como Habermas bem o sabe, em Heidegger–, à consumação propriamente dita da metafísica, porque nesse expediente se conserva o apelo da proveniência originária que, decerto, não agrada a Habermas. Ele prefere pensar já nos marcos de uma ruptura, de uma supressão que ele não enxerga em Heidegger –a não ser, transversalmente, no sonogado das pretensões políticas deste pensador. Daí a sua provocação: “com certeza, a superação (*Oberwindung*) da metafísica pretendida por Nietzsche e Heidegger visa a algo diferente da supressão (*Aufhebung*) da metafísica”<sup>267</sup>.

## II.2 – O “submundo” da filosofia

Como obra, ainda, da primazia adquirida pelo formalismo das ciências empiricamente autonormativas<sup>268</sup> –e sua conseqüente consolidação como modelo de cientificidade *par excellence*–, as ciências do espírito (hermenêuticas), que tão importante papel desempenharam no agastamento da razão outorgante de toda significação da realidade, acabaram relegadas a uma espécie de mundo de segunda ordem, vale dizer:

“ao mundo histórico-cultural através da atitude performativa de um participante da comunicação [...] O conhecimento das essências, que explicita conexões de sentido não se sustenta numa natureza objetivada, e o substituto hermenêutico para isso está disponível somente naquela esfera do não-ente, na qual, de acordo com a concepção da metafísica, as essências ideais jamais deveriam ter sido capazes de fincar os pés”<sup>269</sup>.

---

<sup>267</sup> Ibidem, p. 74.

<sup>268</sup> Em *Técnica e Ciência como Ideologia*, de 1968, Habermas refere-se às ciências empírico-analíticas e às hermenêuticas, e entre ambas estabelece a seguinte distinção: “As ciências *empírico-analíticas* desenvolvem as suas teorias numa autocompreensão que instaura sem coação uma continuidade com os começos do pensamento filosófico [...] as *ciências histórico-hermenêuticas*, que têm a ver com a esfera das coisas percíveis e da simples opinião, não se deixam em igual medida reduzir a esta tradição –nada têm a ver com a cosmologia” [HABERMAS, J., *Técnica e ciência como ideologia*. Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1986 (1968), p. 131].

<sup>269</sup> HABERMAS, J., 1992 [1988], *op. cit.*, p. 36: “...the hermeneutical sciences only gain access to the historical-cultural world through the performative attitude of a participant in communication [...] The knowledge of essences that explicates networks of meaning finds no hold on an objectified nature and the hermeneutical replacement for it is now available only for that sphere of nonbeing in which, according to the conception of metaphysics, the ideal essences should never even have been able to get a foothold”.

Com tais considerandos, Habermas avança no diagnóstico das vicissitudes que lhe pareceram implicar no subterfúgio da filosofia em sua guinada em direção ao que chamou de *irracional*:

“A filosofia apresentou-se, desta forma, como iluminação existencial e fé filosófica (Jaspers), como mitologia complementar das ciências (Kolakowski), como pensamento místico do Ser (Heidegger), como tratamento terapêutico da linguagem (Wittgenstein), como atividade desconstrutiva (Derrida), ou como dialética negativa (Adorno)”<sup>270</sup>.

Habermas está convencido de que esse estado de coisas embaraçoso para a filosofia mais do que torna necessário o estabelecimento de um novo nexos entre ela e a ciência, posto que, não sendo mais a *ciência primeira*<sup>271</sup>, não pode mais a filosofia garantir seu *status*<sup>272</sup> quer pela via da assimilação e integração às ciências particulares, quer pela da exclusividade distanciadora em relação ao estatuto das ciências. Assim, e como que divisando uma espécie de terceira via, postula que a filosofia precisa, acima de tudo, “travar relações com a autocompreensão falibilista e com a racionalidade metódica das ciências experimentais”. É como se, de uma vez por todas, houvesse cessado para a filosofia qualquer pretensão a um “acesso privilegiado à verdade”, para não falar de um “método ou campo de objetos próprio” ou mesmo um “estilo peculiar de intuição”<sup>273</sup>. Especialmente frente à Física, sugeriu Habermas, desmorona a ambição da filosofia de “ser uma ciência de fundamentos, tão logo ficou claro que podia apenas desenvolver e fundamentar uma cosmologia seguindo os resultados da investigação nas ciências da natureza, e não em virtude de sua própria competência”<sup>274</sup>.

Não custa adiantar aqui, *en passant*, que, a bem da verdade, em Heidegger, é a ciência que é a própria consumação da filosofia. Não se trata nem mesmo de dizer que a filosofia,

---

<sup>270</sup> Ibidem, p. 37: The turn to the irrational remained as a final way out. In this guise philosophy was supposed to secure its possessions and its relation to totality at the price of renouncing contestable knowledge. Philosophy has appeared in this form as existential illumination and philosophical faith (Jaspers), as a mythology that complements science (Kolakowski), as the mystical thinking of Being (Heidegger), as the therapeutic treatment of language (Wittgenstein), as deconstructive activity (Derrida), or as negative dialectics (Adorno”).

<sup>271</sup> Ibidem, p. 36: “prima philosophia”.

<sup>272</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>273</sup> Ibidem, p. 38: “Philosophy has to implicate itself in the fallibilistic self-understanding and procedural rationality of the empirical sciences; it may not lay claim to a privileged access to truth, or to a method, an object realm, or even just a style of intuition that is specifically its own”.

<sup>274</sup> HABERMAS, J., 1975 [1971], *op. cit.*, p. 27: “La filosofía tuvo que abandonar frente a la Física su pretensión de ser una ciencia de fundamentos tan pronto quedó claro que sólo podía desarrollar y fundamentar una cosmología siguiendo los resultados de la investigación en las ciencias de la naturaleza y no de su propia competencia”.

como quer Habermas, foi conduzida pelo “modelo metodológico” das ciências “a se desenvolver como uma disciplina especializada destituída de qualquer privilégio cognitivo”<sup>275</sup>. No fundo, a filosofia que se deveria moldar pela ciência, no entender de Habermas, em tese “acabou” para Heidegger, porque ela já virou ciência, em sua conotação moderna mais elevada. Ter sido desde o princípio é bem diferente de se ter tornado.

De tudo o que foi dito, nada, porém, tem, para Habermas, mais peso determinativo para o ocaso da filosofia que o colapso do pensamento metafísico, a falência mesma de seu modelo logocêntrico face à multiplicidade da vida e porosidade do real. Os sintomas desse colapso se fizeram notar na torção da precedência clássica da teoria frente à prática –como fenômeno que se veio registrando no curso de um processo complexo, mas progressivo, de exaurimento da razão autorreferida. Em suas palavras,

“Este conceito enfático de teoria, que era suposto tornar compreensíveis, a partir de estruturas internas, não somente o mundo dos homens, mas também a natureza, finalmente assiste ao seu declínio sob as premissas de um pensamento pós-metafísico que é desapaixonado. A partir daí, seria a racionalidade procedimental do processo científico a decidir, em primeiro lugar, sobre se uma proposição é ou não verdadeira”<sup>276</sup>.

O conceitual que define e o procedimental que desponta, diz Habermas aí, “sob as premissas de um pensamento pós-metafísico que é desapaixonado”, isto é, de um pensamento que já não é mais representativo-conceitual, porque “opera com um conceito diferente de mundo”<sup>277</sup> que, por certo, desmoronou como expressão da totalidade do próprio domínio conceitual. Em vez da lógica do raciocínio e da “interpretação do conhecimento como teoria dos objetos”, passa a viger, agora, a “lógica dos enunciados”, da “teoria dos estados de coisas” e da “análise reconstrutiva dos fatos gramaticais publicamente acessíveis”<sup>278</sup>.

Enfim, à Filosofia –que teria perdido o acesso privilegiado a intuições essenciais e, por isso, já não se encontra mais na posse de uma teoria afirmativa da vida concreta,

---

<sup>275</sup> HABERMAS, J., 1992 [1988], *op. cit.*, p. 8: “...the methodological example of the sciences did further the development of philosophy into a special discipline without cognitive privilege”.

<sup>276</sup> HABERMAS, J., 1975 [1971], *op. cit.*, p. 6: “This emphatic concept of theory, which was supposed to render not only the human world but nature too intelligible in their internal structures, finally sees its decline under the premises of a postmetaphysical thinking that is dispassionate. Henceforth, it would be the procedural rationality of the scientific process that would decide whether or not a sentence has a truth-value in the first place”.

<sup>277</sup> *Ibidem*, p. 38: “Postmetaphysical thinking operates with a different concept of the world”.

<sup>278</sup> *Ibidem*, p. 23.

dispondo apenas sobre um “saber que é falível”<sup>279</sup> – restaria, para Habermas, o consolo da instância crítica. É somente nesse âmbito, como portadora da crítica, que a filosofia pode vir a desempenhar seu papel de intérprete na mediação –diz ele– “entre o saber dos *experts* e a prática cotidiana necessitada de orientação”<sup>280</sup>. A partir daí, quando muito, poderá a Filosofia –“numa inversão da fundamentação última de todo conhecimento em metafísica– colocar a descoberto a base de significado da formação teórica científica na prática pré-científica”<sup>281</sup>.

### II.3 – Ciência e razão técnica

Como já se deve ter notado, empreender uma crítica da razão técnica *per se* não está no cerne das preocupações de Habermas, ao menos nos moldes, v.g., de uma filosofia da técnica que se pode identificar em Heidegger e, até certo ponto, reivindicar para Marcuse. Nesse aspecto, é assinalável que, em parte, suas considerações acerca da força ideológica do tecnicismo, como “consciência tecnocrática”<sup>282</sup>, tomem Marcuse como referência e Weber como pano de fundo conceitual para o exame da racionalidade emancipatória. Assim, admite que a razão técnica, instaurada como sistema autonomizado de ação racional dirigida a fins, compartilha com a ciência o conteúdo de um processo de dominação política que impede, em última instância, que a *racionalização*, entendida no sentido weberiano de “ampliação das esferas sociais submetidas a critérios de decisão racional”<sup>283</sup>, assome como *racionalidade* efetiva a serviço dos processos de emancipação e de interação social.

Ao contrário, então, do que supunha Weber –que a gradual racionalização da vida social acompanharia necessariamente o progresso técnico e científico–, a forma de racionalidade a que este deu lugar se legitimou economicamente como sistema de dominação adaptado aos imperativos de reprodução, em escala progressiva, da racionalização conduzida

---

<sup>279</sup> Ibidem, p. 18: “Philosophy[...] now disposes only over knowledge that is fallible”.

<sup>280</sup> Ibidem, p. 50: “between expert knowledge and everyday practices in need of orientation”.

<sup>281</sup> Ibidem, p. 49: “–in a reversal of the ultimate grounding of all knowledge in metaphysics– exposes the meaning-foundation of scientific theory-formation in prescientific practice”.

<sup>282</sup> “A consciência tecnocrática faz desaparecer este interesse prático por detrás do interesse pela ampliação do nosso poder de disposição técnica”, in: HABERMAS, J., 1986 [1968], *op. cit.*, p. 82.

<sup>283</sup> Ibidem, p. 45.

tecnologicamente como questão de escolha aplicada a fins, que é própria da ação instrumental e estratégica<sup>284</sup>.

No entender de Habermas, o homem comandou um “modelo de evolução sociocultural”<sup>285</sup> desde sempre voltado para o que chamou de “disposição técnica sobre as condições externas da existência”<sup>286</sup>. Nessas circunstâncias, o progresso resultante do modelo operacional que ele associou à “cientificação da técnica”<sup>287</sup> compreendeu a auto-objetivação do homem levada a efeito como reificação planejada. “Os homens” – acrescentou – “teriam feito a sua história com vontade, mas não com consciência”<sup>288</sup>.

O comportamento adaptativo que foi seguido comprova, antes de mais nada, a “erosão contínua da esfera da interação linguisticamente mediada, sob pressão da estrutura da ação racional dirigida a fins”<sup>289</sup>. Amparados nesse ordenamento, “os sistemas de pesquisa que produzem conhecimento tecnologicamente explorável tornaram-se de fato forças produtivas da sociedade industrial. Contudo, precisamente porque produzem apenas recursos tecnológicos, são incapazes de orientar a ação”<sup>290</sup>.

Convém registrar que, sem fugir ao convencionalismo<sup>291</sup>, Habermas entende por *técnica* “a disposição cientificamente racionalizada sobre processos objectivados”, referidos

---

<sup>284</sup> Ibidem. Ver também –para considerações acerca da “ação dirigida a fins” (“actuar-con-miras-al-resultado”) em suas divisões “instrumental” e “estratégica”– Josep M. ESQUIROL (“Técnica y humanismo: cuatro miradas filosóficas”, 2011, *op. cit.*).

<sup>285</sup> HABERMAS, J., 1986 [1968], *op. cit.*, p. 84.

<sup>286</sup> Ibidem.

<sup>287</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>288</sup> Ibidem, p. 87.

<sup>289</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>290</sup> “Systems of research that produce technologically exploitable knowledge have in fact become forces of production in industrial society. But precisely because they produce only technologies, they are incapable of orienting action. Social action is in the first place a cooperative activity meditated by tradition and taking place within ordinary-language communication that seeks answers to practical questions” (HABERMAS, J., *On the logic of social Science*. Translated by Shierry Weber Nicholsen and Jerry A. Stark. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1988, pp. 20-21 [1967]).

<sup>291</sup> Não apenas quando se refere [Cf. HABERMAS, J., 1986 (1968), *op. cit.*] a um “saber tecnicamente utilizável” (pp. 62,67, 68, 84, 106) na esteira do que Fichte, mencionado pelo próprio Habermas, designou por “transformação do saber em obras”; mas quando afirma que “as modernas ciências experimentais se desenvolvem, desde a era de Galileu, num marco metodológico de referência que reflecte o ponto de vista transcendental da possível disposição técnica. As ciências modernas geram por isso um saber que, pela sua forma (não pela sua intenção subjectiva), é já, em perspectiva, um saber tecnicamente utilizável” (pp. 66-67); ou mesmo quando sugere que “a massa do saber técnico já não se reduz às técnicas pragmaticamente apreendidas dos ofícios clássicos [porque] assumiu a forma de informações científicas que podem transformar-se em tecnologias”. Mais ainda: quando diz que “a aplicação da ciência na forma de técnica e a retroaplicação dos progressos técnicos na investigação transformaram-se na substância do mundo do trabalho” (p. 99). Nesse sentido, em rigor a interpretação da técnica como expressão do saber técnico metodicamente codificado como um sistema de informações científicas suscetível de transformar-se em tecnologias (cf. p. 96) não alcança o carácter da tecnociência enquanto saber técnico que dispõe dos processos investigativos já nesse âmbito, por assim dizer, do *logos* calculador da técnica, com o que esta não pode, *essencialmente*, consistir numa resolução



“ao sistema em que a investigação e a técnica se encontram com a economia e a administração e são por elas retroalimentadas”<sup>292</sup>. Nisso que ele identificou como “irracionalidade da dominação”, e enxergou como o “perigo vital colectivo”, julga que se possa operar sua reversão “por meio de uma vontade coletiva” ligada “ao princípio de uma discussão geral e livre de domínio”<sup>293</sup>.

Num enquadramento categorial que ele próprio pretende, por certo, menos carregado de subjetividade, Habermas propõe o conceito de “trabalho” ou “ação racional teleológica”, que ele definiu como compreendendo “ou a ação instrumental ou a escolha racional ou, então, uma combinação de ambos”, em que “a ação instrumental orienta-se por regras técnicas que se apoiam no saber empírico”. Dessa forma,

“A acção racional teleológica realiza fins definidos sob condições dadas; mas enquanto a acção instrumental organiza meios que são adequados ou inadequados segundo critérios de um controlo eficiente da realidade, a acção estratégica depende apenas de uma valoração correcta de possíveis alternativas de comportamento que só pode obter-se de dedução feita com auxílio de valores e máximas”<sup>294</sup>.

Sob critérios, então, de racionalidade teleológica, Habermas vê a ciência moderna cumprindo funções especiais nesse novo contexto, porque, segundo preconiza, a superação da atitude que consiste em ter a natureza na conta de uma “disposição possível” teria de resolver-se, preliminarmente, por meio de um “projeto comunicativo” que exima os homens da “coação” que os confronta numa relação de domínio e exploração.

## II.4 – Racionalidade tecnocientífica em Marcuse

As reflexões de Marcuse acerca da técnica e da ciência oscilaram entre a admissão de neutralidade e a de comprometimento de ambas com a realidade concreta de específicos projetos político-econômicos de dominação. A despeito de jamais se ter desembaraçado satisfatoriamente dessa tensão no interior de seu pensamento, acabou por prevalecer,

---

da ciência com vistas à sua conversão num saber (técnico) que é o seu próprio constituinte -no cálculo, na manipulação dos entes, na certeza com que dispõe o real, na funcionalização objetivadora do mundo como recurso estocável a serviço do ilimitado do tecnicamente utilizável. Como parece claro, a tecnociência é, desde logo e sempre, esse saber tecnicamente utilizável.

<sup>292</sup> Ibidem, p. 101.

<sup>293</sup> Ibidem, p. 106.

<sup>294</sup> HABERMAS, J., 1986 [1968], *op. cit.*, p. 57.

contudo, a identificação de Marcuse com a tese de que, como força produtiva, a técnica encerrava um potencial emancipador, muito embora admitisse que a razão técnica, em seu apelo à uniformização como um *modus operandi* que se impõe a si mesmo –qual uma espécie de *Ge-stell* de Heidegger–, carrega consigo já um esquema de dominação, e portanto não está circunscrita à forma historicamente determinada de sua expressão sob o capitalismo.

Isso mostra-se em suas publicações de maior candência no trato com a temática, que são, basicamente, o texto dos anos 40, *Some Social Implications of Modern Technology*, e os ensaios reunidos em *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*<sup>295</sup> –um trabalho dos anos 60. Entre as duas publicações, a segunda é a que condensa o essencial de sua apreciação da técnica, e também a que mais controvérsias e críticas suscitou, pelos motivos que se haverá de registrar.

Assinalável, igualmente, é como se dá a trajetória de Marcuse pelo universo da racionalidade tecnológica desde a chamada “fase ontológica”, resultante de sua aproximação com Heidegger –que lhe rendeu o que mais tarde Wollin & Abromeit classificaram como o marxismo-heideggeriano de Marcuse, objeto, aqui, de uma breve seção–, passando pela incorporação da “teoria crítica” e a subsequente ruptura com o desconstrucionismo da hermenêutica heideggeriana.

#### **II.4.1 – Técnica, Tecnologia e Individualismo**

Para além da temática tecnocientífica que tem o mérito de aportar, decerto a maior curiosidade, e também a maior frustração, em relação ao *Ensaio* de 1941<sup>296</sup>, reside no fato de Marcuse ter esboçado aí uma distinção entre *técnica* e *tecnologia* a que não daria continuidade no restante de sua obra. O que parecia, pois, tratar-se do núcleo de uma reflexão sistemática não se confirma no próprio texto, e por esse motivo não compreendeu propriamente o rudimento de algo que se desenvolveria posteriormente, ao menos não nos termos de uma bem elaborada e rigorosa diferenciação histórico-conceitual em torno da

---

<sup>295</sup> MARCUSE, Herbert, *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Tradução: Giasone Rebuá. 4ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1973 [1964].

<sup>296</sup> MARCUSE, H., “Some social implications of modern technology”, in: *Technology, War and Fascism* (Collected Papers of Herbert Marcuse, Vol. 1). Edited by Douglas Kellner. London and New York: Routledge, 1998.

questão técnica *versus* tecnologia, que porventura houvesse adquirido uma qualificação e um significado muito superiores ao que se esboça ali.

Na melhor das hipóteses, restringira-se a um *insight* que permitiu a Marcuse conferir à tecnologia um caráter de “processo social” e mesmo de “modo de produção”, que abarca a totalidade do aparato característico da “era da máquina” e produz reflexos não apenas na tessitura do pensamento, mas também nos “padrões de comportamento” humano que lhe condizem como o requisitado em matéria de aspirações, necessidades e objetivos. Nesse âmbito, a técnica, instrumentalmente considerada como *meio*, desponta tão-somente como um “fator parcial” a serviço do controle e dominação. Nas palavras dele,

“a tecnologia é tomada como um processo social no qual a técnica propriamente dita (isto é, o aparato técnico da indústria, do transporte, da comunicação) é apenas um fator parcial [...] A tecnologia, como um modo de produção, como a totalidade dos instrumentos, dispositivos e aparatos que caracterizam a era da máquina, é assim, ao mesmo tempo, um modo de organizar e perpetuar (ou mudar) as relações sociais, uma manifestação do pensamento prevalecente e dos padrões de comportamento, um instrumento para o controle e a dominação”<sup>297</sup>.

Vê-se quão largo é o espectro de ação estruturante das relações sociais que Marcuse reserva à tecnologia, pois ela tanto organiza e condiciona a perpetuação do sistema de dominação quanto pode, até mesmo, no campo aberto das virtualidades, alterar o quadro dessas relações que têm lugar no interior do que Marcuse chama de *sociedade industrial avançada* ou *desenvolvida*<sup>298</sup>. Seja como for, sua análise da tecnologia não pretende dizer respeito unicamente ao desenvolvimento dos países capitalistas, mas estender-se também aos países da esfera do conhecido “socialismo realmente existente”, nos quais a gestão burocrática do industrialismo revestia-se de cariz igualmente dominador.

No texto dos anos 40, se Marcuse trata comparativamente pouco das especificidades da ordem tecnológica é porque, em verdade, seu intuito foi o de fazer disso apenas um pano de fundo para pôr a descoberto o processo de emergência de uma forma de racionalidade

---

<sup>297</sup> Ibidem, p. 41: “...technology is taken as a social process in which technics proper (that is, the technical apparatus of industry, transportation, communication) is but a partial fator [...] Technology, as a mode of production, as the totality of instruments, devices and contrivances which characterize the machine age is thus at the same time a mode of organizing and perpetuating (or changing) social relationships, a manifestation of prevalent thought and behavior patterns, an instrument for control and domination”.

<sup>298</sup> Algo, aliás, que já não parece fazer muito sentido à luz do atual estágio do capitalismo, dado que a indústria já não comanda mais o processo de reprodução da vida material. Vale dizer: atualmente, o exército de dependentes da indústria é, no geral, comparativamente menor, e todo o sistema se flexibilizou como resultado do próprio desenvolvimento tecnológico.

que ele julga estar contribuindo para tornar impotente o pensamento crítico. Por isso ele avança aí no sentido de pontuar que a competição que favorece as empresas dotadas de equipamentos industriais mais avançados e racionalizados é já o resultado de um processo histórico que reorientou no indivíduo o autointeresse, em sua forma racionalizada, para um outro gênero de conduta autointeressada, definida à margem de qualquer consideração racional e guiada por sua própria imediatidade<sup>299</sup>.

Como é sabido, o substrato da eficiência que é característica da moderna produção industrial radica no que Weber qualificou como processo de racionalização da vida em geral, algo que integrou o programa positivista original de Condorcet e Saint Simon e que logo acabaria incorporado ao Ideário das Luzes<sup>300</sup>. O culto ao individualismo decorreria em boa medida do culto à *ratio* do homem-sujeito cartesiano da modernidade. No dizer de Rouanet, um dos traços da filosofia da Ilustração (ao lado de outros, como o cognitivo e o universal) foi a afirmação de seu caráter “violentamente individualista”<sup>301</sup>.

Por conseguinte, muitos dos vínculos que prendiam o indivíduo (agora autônomo) à vida comunitária se desfazem, deixando-o livre para dar saída ao seu hedonismo e à autorrealização pessoal. Ora, incomoda sobretudo Marcuse (já nessa altura do *Ensaio* de 1941), que a racionalidade crítica da fase liberal do capitalismo se houvesse transmutado, em sua fase industrialmente avançada, em “racionalidade tecnológica”.

Ele está convencido de que o indivíduo que é promovido pela revolucionária classe média da era industrial, e que é agora exaltado por suas realizações pessoais, já não é mais o mesmo. Cooptado pela eficiência do poder tecnológico do aparato, que afeta a valoração do conteúdo crítico da verdade, o indivíduo assim integrado vê a força crítica de sua racionalidade convertida em ajustamento e conformação à vida do *apparatum*.

Em suma,

“O ponto é que, atualmente, o aparato ao qual o indivíduo deve ajustar-se e adaptar-se é tão racional que o protesto e a liberação individuais parecem não apenas inócuos como também completamente irracionais. O sistema de vida criado pela indústria moderna é um dos mais profícuos, convenientes e eficientes. A razão, uma vez definida nestes termos, transforma-se numa atividade que perpetua este mundo. O comportamento racional torna-se idêntico a uma factualidade que conduz a uma submissão razoável e, dessa

---

<sup>299</sup> MARCUSE, H., “Some social implications of modern technology”, 1998, *op. cit.*, p. 43.

<sup>300</sup> Cf. LÖWY, Michael, *As Aventuras de Karl Marx Contra o Barão de Münchhausen*. Tradução: Juarez Guimarães e Suzane F. Léwy. 7ª ed, São Paulo: Cortez, 2000, p.20.

<sup>301</sup> ROUANET, Sérgio P., “Dilemas da moral Iluminista”, in: NOVAES, A. *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 151.

forma, garante que alguém possa se dar bem com a ordem prevalecente”<sup>302</sup>.

#### II.4.2 – Racionalidade tecnocientífica da dominação

O que Marcuse chamou de “dependência da ordem objetiva das coisas”<sup>303</sup> se poderia tomar como a mais bem-acabada representação daquilo que a lógica econômica converteu numa espécie de *imperativo categórico* das leis impessoais do mercado<sup>304</sup>. Dizer que “o mundo perde seu caráter «objetável»”<sup>305</sup>, nesse contexto, assinala-se como a culminância do processo histórico de dominação do homem pelo homem levado a efeito pela tecnociência no interior, como já salientado, das “sociedades avançadas” –num processo que opera auxiliado pelo que Marcuse identificou como uma “introversão da compulsão”<sup>306</sup>.

Isso porque a dominação se teria ela própria tornado mais científica e racional, por meio do emprego mais eficiente dos recursos (materiais e humanos) que propiciam uma cada vez mais elevada e barateada produção, permitindo, desse modo, uma maior difusão e uma incorporação igualmente crescente de novos estratos da sociedade nos resultados do progresso técnico<sup>307</sup>.

E assim, longe de traduzir um avanço em direção à emancipação e à autonomia do pensamento como força crítica definidora de novas possibilidades de orientação do mundo humano da vida, o que se observa é antes o contrário: que essa “organização errônea da sociedade”<sup>308</sup> – assimilada pelo que Marcuse identificou como falsa consciência–, em vez

---

<sup>302</sup> MARCUSE, H., “Some social implications of modern technology”, 1998, *op. cit.*, p. 48: “The point is that today the apparatus to which the individual is to adjust and adapt himself is so rational that individual protest and liberation appear not only as hopeless but as utterly irrational. The system of life created by modern industry is one of the highest expediency, convenience and efficiency. Reason, once defined in these terms, becomes equivalent to an activity which perpetuates this world. Rational behavior becomes identical with a matter-of-factness which teaches reasonable submissiveness and thus guarantees getting along in the prevailing order”.

<sup>303</sup> MARCUSE, H., 1973 [1964], *op. cit.*, p. 142.

<sup>304</sup> Note-se, a propósito, o que sobre a Economia acentuou Marcuse ao se referir às forças contra as quais se levanta a sua “teoria crítica”: “Critical theory is, last but not least, critical of itself and of the social forces that make up its own basis. The philosophical element in the theory is a form of protest against the new «Economism», which would isolate the economic struggle and separate the economic from the political sphere” (MARCUSE, H., *Negations: essays in critical theory*. Translated by Jeremy J. Shapiro. London: Mayfybooks, 2009, p. 115).

<sup>305</sup> MARCUSE, H., 1973 [1964], *op. cit.*, p. 146.

<sup>306</sup> MARCUSE, H., “Some social implications of modern technology”, 1998, *op. cit.*, p. 51: “introversion of compulsion”.

<sup>307</sup> MARCUSE, H., 1973 [1964], *op. cit.*, p. 142.

<sup>308</sup> *Ibidem*, p. 143.

de refutada, como totalitária, ao fim e ao cabo se converte na única forma possível de realidade. Daí a importância, segundo ele, de “demonstrar o caráter instrumentalista interno dessa racionalidade científica em virtude da qual ela é tecnologia apriorística, e o *a priori* de uma tecnologia específica –a saber, tecnologia como forma de controle e dominação social”<sup>309</sup>.

Com vistas ao entendimento do porquê do caráter mais lógico –ou *tecno-lógico*– desse processo de dominação, é crucial ter em conta, em relação ao texto dos anos 40, o que Marcuse aporta, no dos anos 60, como uma novidade: que “a racionalidade e a manipulação tecnocientíficas estão fundidas em novas formas de controle social”<sup>310</sup>.

O ponto aí é o de que o pensamento científico e a sua aplicação “se movem sob a mesma lógica e racionalidade da dominação”, por força do caráter intrinsecamente instrumental do método científico, que patenteia a transformação da “realidade natural em realidade técnica”. Face, então, a esse operacionalismo próprio da ciência, a racionalidade emerge como “construção metodológica”<sup>311</sup> adaptada à orientação pragmática da ciência.

Mas como obra da racionalidade científica, “a quantificação da natureza, que levou à sua explicação em termos de estruturas matemáticas, separou”, segundo Marcuse, “a realidade de todos os fins inerentes e, conseqüentemente, dissociou o verdadeiro do bem, a ciência da ética”<sup>312</sup>. Extorquida em sua finalidade intrínseca pela observação, medição e cálculo, a natureza perde a vitalidade de seu apelo misterioso, de seu caráter como substância independente, e passa então à condição de coisa, de matéria-prima da tecnicidade. Assim é como a racionalidade científica, “ao emergir como essencialmente neutra”, engendra uma nova realidade como se fosse uma “realidade ideacional”, e com isso o mundo objetivo perde aquele seu caráter “objetável”.

---

<sup>309</sup> Ibidem, p. 153.

<sup>310</sup> Ibidem, p. 144.

<sup>311</sup> Ibidem, p. 152.

<sup>312</sup> Ibidem, p. 144.

### II.4.3 – Instrumentalização tecnoeconômica da tecnociência

A lógica da dominação instrumentalizada pela aplicação da episteme moderna invade o ambiente das atividades produtivas como um todo, plasmando, dessa forma, a totalidade da vida social para estar sujeita à tutela da racionalidade tecnocientífica. É em vista disso que se pode considerar a tecnociência como a própria força operacional do aparato responsável por essa forma específica de organização da vida social pautada, orientada e conduzida pela funcionalização tecnoeconômica do conhecimento científico que transformou a realidade como um todo num vasto campo experimental de seu domínio. Ou melhor: *tecnociência* é já, aqui, de *per se*, um estrito *modo de produção*, e Marcuse é, em boa medida, o precursor desse enquadramento. Sobretudo no sentido de o instrumental, como um *a priori* tecnológico, haver possibilitado a materialização de valores, quer dizer, a sua tradução em tarefas técnicas<sup>313</sup>.

A isso acrescenta-se o que Michael Kidd distinguiu, nesse contexto, como sendo um outro aspecto crucial a ter em conta: que a moderna produção tecnocientífica não se confunde com um “modo de produção técnico” qualquer, mormente por conta de sua duplicidade de propósito que envolve, por um lado, o seu funcionar internamente (como *practicality*) e, por outro, o de ser um veículo de lucratividade (*profit-making*) para o seu produtor<sup>314</sup>.

O decisivo, para Marcuse, teria sido poder levar adiante justamente uma redefinição de valores que, partindo dos elementos técnicos, conduzissem o progresso tecnológico para novos fins. Esses “novos fins, como fins técnicos, operariam tanto no projeto e na construção da maquinaria quanto em sua utilização”<sup>315</sup>, podendo até mesmo fazerem-se empregar no estabelecimento de novas hipóteses científicas da teoria pura. Assim sendo, “da quantificação das qualidades secundárias a ciência passaria à quantificação dos valores”<sup>316</sup>.

Segundo Marcuse, a afluência nas sociedades de capitalismo avançado dissolveu a força do pensamento crítico, ao integrar seus protagonistas às “exigências do aparelho” (“requirements of the *apparatus*”<sup>317</sup>), de sorte que o caráter primariamente *liberador* da técnica –enquanto *medium* para a melhoria da qualidade de vida que se efetua pela atenuação do esforço humano, pela produtividade crescente do trabalho e incremento da riqueza– não

---

<sup>313</sup> Ibidem, *cf.* pp. 214-215.

<sup>314</sup> KIDD, Michael, *A Reevaluation of Marcuse's Philosophy of Technology* (PhD Dissertation). University of Tasmania: 2013, p. 11.

<sup>315</sup> MARCUSE, H., 1973 [1964], *op. cit.*, p. 214.

<sup>316</sup> Ibidem, p. 215.

<sup>317</sup> MARCUSE, H., “Some social implications of modern technology”, 1998, *op. cit.*, p. 45.

constitui o cerne do modo de produção tecnológico, até porque em boa medida isso já foi alcançado.

A questão crucial, então, não reside em providenciar mais meios técnicos para o que já se provou factível. A não ser para fins de sua realização como valor de troca, a mobilização da tecnologia não se dá, primordialmente, para satisfazer necessidades, mas para criá-las, apenas para justificar a gravitação do processo em torno de seu eixo. Eis o *leitmotiv* do mundo tecnocientífico, esse o da “produção pela produção” e/ou da criação incessante de (des)necessidades. Numa citação recolhida de Thorstein Veblen, Marcuse destacou que a necessidade não é mais a mãe das invenções, mas o contrário: “a invenção é a mãe da necessidade”<sup>318</sup>.

A violência representada pela *natureza humanizada*<sup>319</sup> foi, no entender de Marcuse, a precondição para esse *modus* de existência que internalizou a dominação técnica como dominação do homem pelo homem a partir do que se tornou a racionalidade como tal do aparato. “O humano” –disse ele– “está na desumanização”, e “a escravização” (como inserção nessa ordem das coisas) “na libertação”<sup>320</sup>. Mais do que nunca, Marcuse está convencido de que esta é uma determinação da realidade, e não da mente, da razão, mas que, infelizmente, atravessou a racionalidade científica, a qual é em parte responsável por esse estado de coisas, pois afinal de contas deve-se à “mente científica” a fusão entre razão teórica e prática”.

Ao fazê-lo, a ciência, como internação agora da objetivação desumanizada, isto é, já como imperativo do processamento estrutural do quantificável (como o calculável de toda disponibilidade) fundado no errôneo da organização social, elabora o opressivo e o destrutivo do empreendimento das satisfações como racionalidade, conferindo ao sistema uma *razão* que é, em última instância, a “força sinistra da organização do esquema de aparatos que produz e perpetua a luta pela existência”<sup>321</sup>.

Em alguns aspectos, aí, notam-se facilmente similaridades entre a concepção de mundo tecnológico de Marcuse e a de Heidegger. É especialmente notável, dentre outras, a que diz respeito ao poder da “armação” (*Ge-stell*) do filósofo de *Ser e Tempo* e o “poder do aparato” em Marcuse –para quem, em suma, exploração da natureza, manipulação

---

<sup>318</sup> Ibidem, p. 47: “...invention is the mother of necessity”.

<sup>319</sup> MARCUSE, H., 1973 [1964], *op. cit.*, p. 143.

<sup>320</sup> Ibidem, p. 143.

<sup>321</sup> Ibidem, pp. 142-143.



tecnocientífica, racionalidade tecnológica (como processo político) e dominação social compõem um arranjo bem articulado de controle social no âmbito do qual “a técnica se torna a forma universal da produção material”<sup>322</sup> e a tecnologia, um “veículo de espoliação”<sup>323</sup>.

#### II.4.4 – A superação da “armação do aparato”

Para Marcuse, o abjeto dessa situação que se vem de apresentar chega a ser quase anticientífico, porquanto lhe parece que uma razão socialmente restaurada conformaria o mundo de uma outra maneira e num “contexto experimental essencialmente diferente” –eis o *wishfull thinking* de Marcuse, já “apaziguado”. Nele, “a ciência chegaria a conceitos de natureza essencialmente diferentes e estabeleceria fatos essencialmente distintos”. Assim pacificada, na realização da “racionalidade do possível” de um novo e verdadeiro projeto de realidade, é como, enfim, uma “sociedade racional subverte a ideia de Razão”<sup>324</sup>.

No fundo, Marcuse tenciona confrontar e reverter a determinação aprioristicamente técnica da ciência subsumida no poder do aparato. Reconhece-a, entretanto, porque, antes de mais nada, aceita os supostos do materialismo histórico relativamente às vicissitudes responsáveis pelo desvirtuamento da razão, quer dizer, da racionalidade convertida em racionalização do aparato. Ora, quanto a isso, não haveria como se pretender, a partir de Marcuse –como se pode, por outro lado, com Heidegger–, que um arcabouço teórico como o da “economia neoclássica” insira-se já no âmbito de uma conformação da técnica e, nesse sentido, compreenda já um modo intrinsecamente técnico de apreensão do real, como prefiguração calculada da apresentação da realidade objetivada.

Marcuse, ao contrário, supõe que a razão que originalmente norteou a ciência esteve imbuída de um outro propósito, quiçá verdadeiramente humanista, libertário e emancipador, porquanto “a dimensão metafísica, antes um campo genuíno do pensamento racional, se torna irracional e anticientífica”<sup>325</sup>. Aqui, o problema todo se instala, portanto, quando “a razão teórica, permanecendo pura e neutra, entrou para o serviço da razão prática”<sup>326</sup>.

---

<sup>322</sup> Ibidem, p. 150.

<sup>323</sup> Ibidem, p. 162.

<sup>324</sup> Ibidem, p. 160.

<sup>325</sup> Ibidem, p. 165.

<sup>326</sup> Ibidem, p. 154.

Pela complexidade da temática que arrostou, tanto quanto pela heterodoxia de sua análise num contexto histórico particularmente efervescente e bastante ideologizado, a obra de Marcuse acabaria por ensejar reações à esquerda e à direita do espectro político. Michael Kidd, por exemplo, sublinha o aspecto multidimensional da abordagem da tecnologia na obra de Marcuse para justificar muitos dos mal-entendidos a que deu lugar. Basicamente, “o forte pessimismo de *O Homem Unidimensional* era comumente tomado como uma forma de determinismo no qual os agentes humanos eram reduzidos a meros efeitos de causas tecnológicas mais profundas”<sup>327</sup>.

Vê-se algo do gênero, de fato, ao longo dessa obra filosoficamente capital de Marcuse<sup>328</sup>, em passagens, sobretudo, como as que alude à “utilização técnica do homem”<sup>329</sup>, à “tecnologia como o grande veículo de espoliação”<sup>330</sup> –conforme referido há pouco– ou ainda quando sugere que “a tecnologia também garante a grande racionalização da não-liberdade do homem”, demonstrando, com isso, “a impossibilidade técnica de a criatura ser autônoma, de determinar sua própria vida”<sup>331</sup>. Há, aqui, ineludivelmente, reverberações de Heidegger<sup>332</sup>. No mais, não é de estranhar que Marcuse desponte como um *determinista tecnológico*<sup>333</sup> –não menos, nessa linha, que o próprio Heidegger. Quando não mesmo, de

---

<sup>327</sup> KIDD, M., 2013, *op. cit.*, p. 16: “...the strong pessimism of *One-Dimensional Man* was often taken as a form of technological determinism in which human agents were reduced to the mere effects of deeper technological causes”.

<sup>328</sup> MARCUSE, H., “One-Dimensional Man”, aqui referida, na edição brasileira, como “*A Ideologia da Sociedade Industrial: o homem unidimensional*”, 1973 [1964], *op. cit.*

<sup>329</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>330</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>331</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>332</sup> Notadamente no aspecto concernente à noção heideggeriana de “inautenticidade”, por meio da qual Marcuse chegaria depois a alinhar-se à questão da “reificação social” em Marx. De acordo com R. WOLIN e J. ABROMEIT (*Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2005, p. XXX), “it was under the Freiburg sage’s influence that Marcuse first cultivated a sensitivity to the manifestations of societal reification, phenomena that, in *Being and Time*, Heidegger treated under the rubric of inauthenticity”. O próprio Marcuse o disse nestes termos: “The authentic philosophical character of this analysis further reveals itself in the fact that the deconstruction [*Destruction*] of contemporaneous Dasein into its historicity must be completed under constant consideration of the ontological structure of Dasein and the world. A concrete historical phenomenon such as a scientific system, a hierarchy of values, a social order can be recognized in its existential significance only when it is compared in its facticity to the ontological structures of a “scientific system”, a “hierarchy of values” etc., which can only be ascertained by way of the phenomenological method” [MARCUSE, H., “On Concrete Philosophy”, in: WOLIN, R. & ABROMEIT, J. (orgs.), 2005, *op. cit.*, p. 45].

<sup>333</sup> O conceito de “determinismo tecnológico” foi criado pelo economista e sociólogo americano Thorstein Veblen (1857-1929). Dentre os deterministas tecnológicos mais conhecidos estão Marshall McLuhan, Harold Innis, Neil Postman, Jacques Ellul. Para esses autores as tecnologias são consideradas como a causa principal das mudanças na sociedade, e são percebidas como uma condição fundamental de sustentação do padrão da organização social (Cf. CIOLI, R.; FACHINI, F. G.; MENEGHETTI, F. K. “Reflexões sobre o determinismo tecnológico nos estudos sociais em ciência, tecnologia e sociedade”. In: *VI ESOCITE.BR/TECSOC RIO-2015*,

resto –a exemplo também de Heidegger–, como catastrofista, ao aventar que “a força libertadora da tecnologia –a instrumentalização das coisas– se torna o grilhão da libertação; a instrumentalização do homem”<sup>334</sup>.

Entretanto, diferentemente de Heidegger, para quem a “questão da técnica” extrapola uma intervenção de natureza política, Marcuse acredita que a “armação” da racionalidade tecnológica ou tecnocientífica pode ser socialmente modificada, superada ou revertida em sua tendência que fez do progresso técnico uma forma de “regressão” e da experimentação científica, por sua vez, uma prática inerentemente ligada aos “planos do *establishment* econômico, político e militar”<sup>335</sup>. Nas palavras do próprio Marcuse,

“uma mudança poderia ser imaginada apenas como um evento no desenvolvimento da própria ciência, mas tal desenvolvimento científico somente pode ser esperado como resultado de uma ampla mudança social. O necessário é nada menos que uma completa transvaloração dos objetivos e necessidades, a transformação das políticas e instituições repressivas e agressivas. A transformação da ciência é imaginável apenas em um ambiente transformado; uma nova ciência exigirá um novo clima, em que novos experimentos e projetos serão sugeridos ao intelecto por novas necessidades sociais”<sup>336</sup>.

Aí está, então: Marcuse pretende que uma mudança de desenvolvimento da ciência só é factível num ambiente social, político e cultural já modificado<sup>337</sup>, regido por novas necessidades que não as habitualmente requeridas, por assim dizer, pelo *growth fetishism*<sup>338</sup> e *overconsumption* vinculados à “liberdade” de escolha da filosofia racional do liberalismo.

---

14 a 16 de outubro, 2015, Rio de Janeiro. Disponível em <<http://www.rio2015.esocite.org/resources/anais/5/1440811047>>. Acesso em: 10/03/2017).

<sup>334</sup> MARCUSE, H., 1973 [1964], *op. cit.*, p. 155.

<sup>335</sup> MARCUSE, H., “A responsabilidade da ciência”. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 159-64, 2009, p. 160.

<sup>336</sup> *Ibidem*, pp. 162-163.

<sup>337</sup> Bem antes da publicação de *One-Dimensional Man*, Marcuse deixara claro o que entende por mudança social no contexto de sociedade tecnológica: “Social change is qualitative change if it establishes essentially different forms of human existence, with a new social division of labor, new modes of control over the productive process, a new morality, etc.” [MARCUSE, H., “The Problem of Social Change in the Technological Society”, in: *Towards a critical theory of society* (Collected papers of Herbert Marcuse, Vol. 2). Edited by Douglas Kellner. London and New York: Routledge, 2001 (1961), p. 37].

<sup>338</sup> Expressão usada por Clive HAMILTON (*Growth Fetish*. Sydney: Allen and Unwin, 2003), para criticar, justamente, a obsessão da imensa maioria dos países com o insano crescimento econômico a qualquer preço e com o estímulo, disso derivado, à compulsão consumista da *free market ideology*. Semelhante orientação acabou por se transformar na pedra angular da política econômica contemporânea quer de países avançados, quer dos em desenvolvimento, tanto quanto de partidos de direita e de esquerda. Foram todos capturados pela mística do progresso como incremento contínuo da renda. Contra isso, Hamilton esboça algumas ideias em defesa de uma *post-growth society*, e lembra ainda que, bem antes do hegemonismo da “escola neoclássica”, “the rival schools of Keynesians, Ricardians and Marxists, largely accepted the pre-eminence of growth, albeit with an equal emphasis on the distribution of the fruits of growth” (pp. 7-8).

A verdade, segundo Marcuse, é que “essa liberdade e satisfação estão transformando a Terra em inferno”<sup>339</sup>. Contra o que chamou de “afluência repressiva”<sup>340</sup>, Marcuse reforçou sua crença na transformação qualitativa da sociedade, na inversão do progresso e na emancipação humana dessa realidade estabelecida. O homem se põe livre –disse ele, recorrendo a Schiller– “quando a realidade perde a sua seriedade e quando a sua necessidade se ilumina (*leicht*)”<sup>341</sup>.

#### II.4.5 – Historicidade concreta da teoria

De um modo geral, pode-se dar como certo que Marcuse buscou sempre um lastro para fundar a relação homem-mundo que pudesse dar conta da destinação final dos processos de trabalho. Esteve sempre empenhado em dar à existência uma saída racional fundada no mundo da vida real. A esse respeito, sua aproximação com Heidegger, em fins dos anos 20 do século passado, dá-se já num horizonte a partir do qual imaginou poder encontrar na fenomenologia a base de que precisava para uma sedimentação ontológica de seu projeto

---

<sup>339</sup> MARCUSE, H., *Eros e civilização*. Trad. Álvaro Cabral. 6ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1975, p. 13.

<sup>340</sup> Ibidem, p. 14. Marcuse ainda alertou aí para o seguinte, no que tange às conquistas da ciência e da tecnologia: “O contínuo incremento da produtividade torna cada vez mais realista, de um modo constante, a promessa de uma vida ainda melhor para todos. Contudo, o progresso intensificado parece estar vinculado a uma igualmente intensificada ausência de liberdade. Por todo o mundo da civilização industrial, o domínio do homem pelo homem cresce em âmbito e eficiência. Essa tendência tampouco se apresenta como uma regressão incidental, transitória, na senda do progresso. Os campos de concentração, extermínios em massa, guerras mundiais e bombas atômicas não são «recaídas no barbarismo», mas a implementação irreprimida das conquistas da ciência moderna, da tecnologia e dominação dos nossos tempos” (Ibidem, pp. 26-27).

<sup>341</sup> Ibidem, p. 167. De resto, uma tal esperança emancipatória foi o que motivou o trabalho de toda uma vida de Marcuse. Habermas recorda que, no último encontro que tiveram, pouco antes da morte de Marcuse, este lhe dissera o seguinte a propósito de uma controvérsia que haviam tido há dois anos: “look, I know wherein our most basic value judgements are rooted –in our sense for the suffering of others” (HABERMAS, J., “Psychic termidor and the rebirth of rebellious subjectivity”, in: BERSTEIN, Richard. *Habermas and Modernity*. Cambridge: Polity Press (in association with Basil Blackwell, Oxford), 1985, p. 74.

existencial originário<sup>342</sup>. A bem da verdade, o que queria mesmo aí era dar à fenomenologia um caráter revolucionário<sup>343</sup>.

Vislumbrou, portanto, no pensamento de Heidegger um “novo começo”, precisamente uma fundação concreta de uma nova perspectiva para a filosofia acadêmica convencional. É que Heidegger falava, entre outras coisas, de indivíduos reais, de entes históricos em sua historicidade, de vida material, etc., dando assim à sua noção de concretude um sentido muito próximo ao da visão marxiana. Nas palavras do próprio Marcuse:

“Para mim e meus amigos, o trabalho de Heidegger surgiu como um novo começo. Nós experimentamos seu livro (*Ser e Tempo*) e suas conferências –cujas transcrições obtínhamos– como, finalmente, uma filosofia concreta: aqui se falava de existência [*Existenz*], de nossa existência, de medo e cuidado e tédio e assim por diante. Também experimentamos uma emancipação «acadêmica»: a interpretação de Heidegger da filosofia grega e do idealismo alemão, que nos ofereceu uma nova perspectiva dos textos antigos, fossilizados”<sup>344</sup>.

Realmente, muito se pode aduzir em defesa da importância, do significado e do alcance revolucionário do pensamento filosófico de Heidegger que muito impressionou Marcuse. Para começar, o próprio título mesmo da obra de Marcuse, *One Dimensional Man*, não passa, segundo Steiner, de “uma variante da noção mais abrangente de *ser-eles* de Heidegger”<sup>345</sup>. No mais, a “ideia de que o *Dasein* pode transcender a alienação através da

---

<sup>342</sup> É preciso, contudo, segundo Wolin, caracterizar com cautela em que termos se deu a aproximação que possibilitou a convivência, entre 1928 e 1932, de Marcuse com Heidegger: “A diferencia de los otros filósofos que hemos considerado, ni siquiera en su juventud fue Marcuse un heideggeriano convencido. Por el contrario, su interés por el pensamiento de Heidegger estuvo siempre atemperado por un permanente compromiso con el marxismo [...] Sin embargo, nunca llegó a ser un apasionado heideggeriano. Creía que el existencialismo de Heidegger podría ser útil a los fines marxistas, raras veces a la inversa (WOLIN, R., *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Traducción: María Condor. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003, pp. 201 e 203).

<sup>343</sup> Conforme observação de Colomer, “Aquello que asemeja la obra de Heidegger a la de Marx es el énfasis en la dimensión ontológica y praxiológica del proceso de producción y reproducción de la vida, ya sea mediante la ocupación práctica con el mundo circundante (ser-en-el-mundo), en el caso de Heidegger, o a través del trabajo, en el caso de Marx. Ambos autores rechazan el paradigma tradicional del sujeto-objeto que ha dominado la filosofía desde Descartes” (COLOMER, J., “El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer”, *op. cit.*, p. 229).

<sup>344</sup> MARCUSE, H., “Postscript: my disillusionment with Heidegger”, in: WOLIN, R. & ABROMEIT, J. (orgs.), 2005, *op. cit.*, p. 176: “To me and my friends, Heidegger’s work appeared as a new beginning: we experienced his book [*Being and Time*] (and his lectures, whose transcripts we obtained) as, at long last, a concrete philosophy: here there was talk of existence [*Existenz*], of our existence, of fear and care and boredom, and so forth. We also experienced an «academic» emancipation: Heidegger’s interpretation of Greek philosophy and German idealism, which offered us new insights into antiquated, fossilized texts”.

<sup>345</sup> STEINER, G., 2013, *op. cit.*, p. 187.

autenticidade pessoal, de que a autenticidade pessoal implica envolvimento ativo com outros –será uma noção seminal para Herbert Marcuse”<sup>346</sup>.

Ademais, na altura em que *Sein un Zeit* veio a público, em 1927, o costumeiro procedimento positivista que consistia (e ainda, infelizmente, consiste) em fetichizar o determinismo da imediatidade do *fato* como o veredito da objetividade estabelecida pela neutralidade da teoria científica, descritiva de relações de causalidade, e em cujo âmbito as pessoas são tratadas como “coisa entre coisas”, sofre um duro golpe com a analítica existencial [*Existenzphilosophie*] de Heidegger, que agora dá lugar ao *Dasein*, à concretude do homem em sua existência como ponto de partida. Ao fazer isso, Heidegger colocava a realidade humana, em vez da objetividade, no centro da perspectiva fenomenológica. Ora, isso, indiscutivelmente, representou muito para Marcuse, uma vez que a Filosofia de Heidegger operava aí uma importante ruptura nesse novo quadro metodológico, capaz de proporcionar, no dizer ainda de Wolin & Abromeit, “uma alavanca conceitual para superar a orientação reificadora da ciência tradicional”<sup>347</sup>.

Mas em que pese o fato de a trajetória intelectual e acadêmica de Marcuse ter sido grandemente influenciada por sua aproximação com Heidegger –tanto no que se refere à abertura para a compreensão do caráter histórico e real da existência<sup>348</sup>, quanto no que respeita, mais tarde, ao caráter não-neutral da ciência e da tecnologia–, é notório que Marx acabaria por se tornar o pensador mais emblemático na realização da obra de Marcuse<sup>349</sup>, para o que sua aproximação com os filósofos da Teoria Crítica foi ainda mais decisivo.

---

<sup>346</sup> Ibidem, p. 149.

<sup>347</sup> WOLIN, R., “Introduction”, in: WOLIN, R. & ABROMEIT, J. (orgs.), 2005, *op. cit.*, p. XV: “Heidegger strove to surmount the fetishization of appearances that characterized the shadow-world of bourgeois immediacy. Like Lukács and Korsch, in *Being and Time* Heidegger strove concertedly to break with the deterministic worldview of bourgeois science, in which human being or *Dasein* was degraded to the status of a «thing among things». After all, this was the main point behind Heidegger’s critique of *Vorhandenheit* or being present-at-hand as a mode of inauthenticity” [...] The breakthrough achieved by Heidegger’s philosophy of existence was that, proceeding from the standpoint of *Dasein*, it placed human reality rather than “objectivity” or “thinghood” at the center of its phenomenological perspective. It was this practice that provided it with the conceptual leverage to overcome the reifying orientation of traditional Science”.

<sup>348</sup> Mediante a “analítica existencial”, a “temporalidade”, a ontologia fundada na “historicidade” e na “temporalidade”, ontologia essa que Marcuse, depois, numa observação, designaria por “ontocronia”: “According to Heidegger, it is not the Logos but time that constitutes the original horizon in which one finds and understands being. Heidegger aims to renew ontologie as ontochronie [MARCUSE, H., “German philosophy, 1871–1933”, in: WOLIN, R. & ABROMEIT, J. (orgs.), 2005, *op. cit.*, p.161].

<sup>349</sup> Especialmente os “Manuscritos Econômico-Filosóficos”. Nas palavras do próprio Marcuse, “the publication of the *Economic and Philosophical Manuscripts* written by Marx in 1844 must become a crucial event in the history of Marxist studies” (MARCUSE, H., “New Sources on the Foundation of Historical Materialism”, in: WOLIN, R. & ABROMEIT, J. (orgs.), 2005, *op. cit.*, p.86). Ainda sobre os *Manuscritos*, comentou acerca de sua importância já por ocasião de sua convivência com Heidegger, entre 1928 e 1932: “Durante todo ese tiempo yo había leído y releído a Marx, y entonces tuvo lugar el descubrimiento de los *Manuscritos de Economía y*

O modo de existência humana que Marcuse tomaria para si é, sabidamente, o da materialidade concreta do ser social, e não mais aquele da historicidade inicial da fenomenologia que lhe chegou através de Heidegger<sup>350</sup> –mas não exclusivamente. Como ele mesmo disse em *Concept of Essence*<sup>351</sup>, “desde Dilthey as várias tendências da *Lebensphilosophie* (filosofia da vida) e do existencialismo preocupavam-se com a «historicidade» concreta da teoria”. Mesmo a fenomenologia –acrescenta– fora também “concebida como filosofia da objetividade (*Sachlichkeit*) material concreta”, e isso, em princípio, pareceu-lhe admiravelmente aceitável. Mas não o bastante, porque lhe ficaria restando a matriz dos componentes antropológico e dialético de uma outra historicidade.

Em breve Marcuse acabaria por dar às suas reflexões um novo direcionamento, provocado não apenas pelo contato com a Teoria Crítica –com o seu ingresso, a partir de 1933, na Escola de Frankfurt<sup>352</sup>–, mas também pelo que lhe chegaria através de Luckács: a ontologia marxiana de base objetiva para articular o sentido do homem como ser social na concretude da existência. Marcuse crê poder realizar, dessa forma, um novo trânsito da filosofia para a práxis transformadora do mundo da vida.

Não por acaso, as divergências com Heidegger se dariam especialmente em torno da noção de “historicidade”, que a Marcuse parecia agora abordada de um modo que deixara

---

*Filosofía*. Este fue probablemente el giro. Aquí había un nuevo Marx que era realmente concreto y que al mismo tiempo se elevaba por encima del petrificado y enmohecido marxismo teórico y práctico de los partidos. Y a partir de ese momento el problema Heidegger *versus* Marx dejó de ser un problema para mí” [HABERMAS, J., “Diálogo con Herbert Marcuse (1977)”, in: *Perfiles filosófico-políticos*. Traducción: Manuel J. Redondo. Madrid: Taurus, 1975, p. 239]. Disso não decorre, entretanto, que Marcuse haja considerado o marxismo como uma teoria científica “rigorosa” ou um sistema de verdade que devesse ser tomado de forma acrítica e doutrinária. Longe disso. Antes se lhe afigurou como uma abordagem metodológica, uma ferramenta de trabalho para realizar a crítica histórica do capitalismo a partir de uma teoria da ação social. Marcuse tem ciência de que o proletariado marxista não é o representante da liberdade (cf. MARCUSE, H., “*Eros e civilização*”, 1975, *op. cit.*, p. 16).

<sup>350</sup> Sobre Heidegger, numa entrevista concedida a Olafson, comentou: “We saw in Heidegger what we had first seen in Husserl, a new beginning, the first radical attempt to put philosophy on really concrete foundations— philosophy concerned with human existence, the human condition, and not with merely abstract ideas and principles” [MARCUSE, H., “Heidegger’s politics: an interview”, in: WOLIN, R. & ABROMEIT, J. (orgs.), 2005, *op. cit.*, pp. 165-166].

<sup>351</sup> MARCUSE, H., 2009, *op. cit.*, p. 57: “Since Dilthey, the various trends of *Lebensphilosophie* (philosophy of life) and existentialism have concerned themselves with the concrete «historicity» of theory; phenomenology, too, as was mentioned above, was conceived as the philosophy of concrete material objectivity (*Sachlichkeit*)”. Entretanto, ainda mais marcante pareceu-lhe isto aqui: “It is significant that phenomenology claims that the verification, «meaning», and truth of cognitive judgments no longer reside on the «side of the subject», of the *ego cogito*, but on the «side of the Object». It is the object itself which appears there and whose essence prescribes, as it were, the cognitive acts directed toward it” (Ibidem, p. 45).

<sup>352</sup> Sob a influência da Escola de Frankfurt, segundo Feenberg (FEENBERG, Andrew, *Heidegger and Marcuse: the catastrophe and redemption of History*. New York: Routledge, 2005, p. 86.), Marcuse desenvolveria, entre outros, os conceitos de “racionalidade tecnológica e unidimensionalidade”.

de lhe convir, desde que vira na ontologia existencial um *turning point* na história da filosofia. Distancia-se, então, do projeto heideggeriano da hermenêutica desconstrucionista, por julgar que talvez aquilo que esta lhe tinha a oferecer não só não correspondia mais ao que buscava, como até mesmo já se lhe passara a afigurar-se como uma variante do transcendentalismo. Tudo isso porque imaginou poder fazer da filosofia de Heidegger uma espécie de ativismo político ou mesmo um guia para qualquer coisa do gênero, algo que, em verdade, este pensador não concebeu, ao menos não em termos, propriamente, de uma mediação material. Ao salientar que “a existência era em si mesma histórica”, carregada de tradições e de possibilidades futuras, Heidegger, com a noção de “futuridade”, deu, assim, “um componente ativista à historicidade”<sup>353</sup>. Marcuse a tomou inicialmente por seu valor de face, em sua literalidade, interpretando, à sua maneira, a noção de concretude em Heidegger como prelúdio de uma práxis social emancipatória. Não que ela não o seja, convenhamos, mas só que de um outro jaez.

Com efeito, a interpretação antropológica da natureza humana<sup>354</sup>, baseada no que Marx postulou como estando associada à atividade produtiva e ao trabalho, enquanto constituinte da condição humana, foi o que mais impactou Marcuse, e reforçou nele a convicção de que a “historicidade” em Heidegger carecia de concreção, tanto quanto a sua “essência da técnica”, que lhe pareceu “reificada, hipostasiada como destino”. Marcuse –que admite não haver compreendido certas coisas nos escritos de Heidegger– tem a impressão de que os conceitos heideggerianos de técnica e tecnologia “são tratados como «forças em si-mesmas», apartadas do contexto das relações de poder que as constituem e que determinam seu uso e função”<sup>355</sup>.

---

<sup>353</sup> WOLIN, R., & ABROMEIT, J., “Introduction”, 2005, *op. cit.*, p. XIX.

<sup>354</sup> “O homem”, disse, “não está na natureza” e esta não é um mundo externo, para fazer parte do qual o homem se despoja de sua interioridade. “O homem é natureza. Natureza é sua expressão, «seu trabalho e sua realidade»” [MARCUSE, H., “New Sources on Historical Materialism”, in: “WOLIN, R. & ABROMEIT, J. (eds), 2005, *op. cit.*, p. 97].

<sup>355</sup> MARCUSE, H., “Heidegger’s politics: an interview”, in: “WOLIN, R. & ABROMEIT, J. (orgs.), 2005, *op. cit.*, p. 168: “I would see in his concept of historicity the same false or fake concreteness because actually none of the concrete material and cultural, none of the concrete social and political conditions which make history have any place in *Being and Time*. History too is subjected to neutralization. He makes it into an existential category which is rather immune against the specific material and mental conditions which make up the course of history. There may be one exception: Heidegger’s late concern (one might say: preoccupation) with technology and technics. The *Frage nach dem Sein* recedes before the *Frage nach der Technik*. I admit that much of these writings I do not understand. More than before, it sounds as if our world can only be comprehended in the German language (though a strange and torturous one). I have the impression that Heidegger’s concepts of technology and technics are the last in the long series of neutralizations: they are treated as “forces in-themselves” removed from the context of power relations in which they are constituted and which determine their use and their function. They are reified, hypostatized as Fate”.



Nessa perspectiva, a tecnologia figura como extensão e incorporação do potencial instrumental do humano em sua natureza que não pode dizer respeito a uma existência à margem dos imperativos imediatos da produção da vida material. Assim, ao endossar a compreensão marxiana da natureza humana, Marcuse compartilha das fundações filosófico-antropológicas dessa teoria relativamente à centralidade do trabalho na constituição da condição humana<sup>356</sup>, sem, contudo, abdicar da elaboração de sua versão crítica do marxismo com vistas a conservar dele o potencial político-revolucionário de suas promessas libertárias<sup>357</sup>.

A propósito, e a título apenas de um breve contraponto, vale salientar que, enquanto para Marx e Marcuse as habilitações técnicas têm a ver com a construção do que significa *ser humano*, para Heidegger significam bem outra coisa, porque ele as remete, no essencial, ao esquecimento do *ser do ser do homem*, com todas as terríveis implicações resultantes do domínio da tecnicidade no modo de pensar e de viver. Com Heidegger, pôde-se finalmente perceber que o “esquecimento do ser” esteve desde sempre radicado no âmago do ideário humanista, e isso explica o porquê de seu retumbante fracasso. Portanto, e “falando mais precisamente”, diz Sloterdijk, “para que exaltar novamente o ser humano e seu autorretrato filosófico padrão como solução no humanismo, se a catástrofe do presente acaba de mostrar que o problema é o próprio ser humano, com seus sistemas metafísicos de autoelevação e autoexplicação?”<sup>358</sup>.

E foi neste plano que Heidegger considerou a *alienação* em Marx análoga a um *exílio*, pois o *ser* foi afastado de sua morada e abandonado no mundo, entregue ao ente que é agora a besta de trabalho que tudo calcula e em tudo vê apenas uma disposição de meios para a realização de um algo em si destituído de sentido –mas não de “valor”– que não seja por isto uma instanciação para novos saltos, porque se trata aí de coisa preeminente à luz do tradição humanista, e não apenas do projeto da *Aufklärung*. Deveras, a exemplo do que se passa com qualquer outra expressão do humanismo (existencialista, cristão etc.), também o do marxismo, garantiu Heidegger na *Brief über den Humanismus*, “coincide no fato de que a *humanitas* do *homo humanus* se determina com base na perspectiva previamente

---

<sup>356</sup> Cf. KIDD, M., 2013, p. 26.

<sup>357</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>358</sup> SLOTERDIJK, Peter, *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradução: José O. A. Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 23.

estabelecida de uma interpretação da natureza, história, mundo e o fundamento do mundo, isto é, do ente em sua totalidade"<sup>359</sup>.

Nesse sentido, a questão do determinismo econômico, como fundamento da natureza humana em Marx, não modifica o essencial da questão que se quer situar aqui, qual seja: que nem Marx e, até certo ponto, nem mesmo Marcuse escapam às artimanhas metafísicas da “entificação” do humano como “coisa” objetivamente dada. “Para Marx”, declarou Heidegger, “ser é o processo de produção. Isto corresponde à ideia da representação que ele recebeu da metafísica, baseada na interpretação hegeliana da vida como processo”. Portanto, “o conceito prático de produção pode apenas existir sobre as bases de uma concepção de ser decorrente da metafísica”<sup>360</sup>. Eis o ponto da situação.

Tal significa que, mesmo como crítico do marxismo, e tendo podido conviver com Heidegger, de quem acabaria por se afastar (mais fisicamente que intelectualmente<sup>361</sup>), Marcuse aceita a injunção do materialismo que projeta o mundo do humano como matéria de cálculo e de manipulação e, por conseguinte, como meio para um fim que ambos, Marx e Marcuse, viam como politicamente conformável a partir da superação da lógica econômico-política da reprodução incessante do mais-valor como uma finalidade *per se*, porque é aí, na esfera econômica, que desemboca a sobredeterminação da técnica como condução *gestelliana* do modo tecnológico de reprodução da vida moderna. No fundo, Heidegger cuidou de demonstrar que o *produccionismo* consistiu no erro fundamental da metafísica ocidental, e isso de algum modo não deixou de reverberar mesmo num marxista-heideggeriano como Marcuse. Quanto mais não fosse pelo que se sabe: que “a metafísica pensa o homem a partir da *animalitas* e não em função de sua *humanitas*”<sup>362</sup>.

---

<sup>359</sup> HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*. Traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2006 [1976], p. 23: “...coinciden en el hecho de que la *humanitas* del *homo humanus* se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad”.

<sup>360</sup> “For Marx, being is the production process. This is the representation that he receives from metaphysics, on the basis of Hegel’s interpretation of life as process. The practical concept of production can only exist on the basis of a conception of being stemming from metaphysics [HEIDEGGER, M., *Four seminars: Le Thor 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973*. Translated by Andrew Mitchell & François Raffoul. Bloomington: Indiana University Press 2003 (1973), p. 52].

<sup>361</sup> Andrew Feenberg, quanto a isto, oferece uma rica e instigante análise do legado intelectual e das muitas ressonâncias heideggerianas na obra tardia de Marcuse (Cf. FEENBERG, A., 2005, *op. cit.*, especialmente os Capítulos 2 («The Question Concerning *Techné*») e 5 («Aesthetic Redemption»)).

<sup>362</sup> HEIDEGGER, M., 2006 [1976], *op. cit.*, p. 27.

#### II.4. 6 – A metafísica restaurada

A Marcuse também inquieta que a *humanitas* do homem –ao contrário de sua *animalitas*– não se tenha ainda traduzido em realidade, porque o progresso da civilização, circunscrito ao avanço técnico, “exige modos de pensar operacionais e traduzíveis em atitudes apropriadas para aceitar a racionalidade produtiva dos sistemas sociais dados”<sup>363</sup>, os quais se reproduzem emulados pela concorrência econômica e pelas forças que, nessa esfera, Marcuse supõe serem as mantenedoras da “vida desse todo”<sup>364</sup>. Obviamente, como já salientado, Marcuse tenciona extrair implicações normativas da crítica ao existente com vistas a novos planos de vida. E é nesse âmbito que se percebem certas ambiguidades de Marcuse no trato com a questão da metafísica.

No texto de 1962<sup>365</sup>, embora considere que “a racionalidade totalitária do *apparatus* técnico-político”<sup>366</sup> –o *Gestell* marcusiano– conspira contra qualquer possibilidade de mudança porque “embota o reconhecimento de que os fatos são construídos, mediados pela Subjetividade”, e que contêm sua negatividade<sup>367</sup>, Marcuse, ao mesmo tempo, admite que “a capacidade de avaliar alternativas requer a liberdade de ir além dos fatos e além das operações definidas pelos fatos”<sup>368</sup>. O pensar que representa um empecilho a uma tal forma de libertação é ele mesmo, diz Marcuse, irracional, metafísico e ilusório. Mais grave: “a luta contra a metafísica [...] liquida a transcendência metafísica e histórica, as possibilidades ilusórias e reais –e promove a submissão ao que é”<sup>369</sup>.

Poucos anos depois, no já aqui citado texto de 1965 (*Remarks on a Redefinition of Culture*<sup>370</sup>), alude –com ressonâncias claramente heideggerianas– a “que o homem não é efetivamente ele mesmo, nem está em seu próprio elemento, mas sim submetido à

---

<sup>363</sup> MARCUSE, H., “Comentários para uma redefinição da cultura”. Tradução: Robespierre de Oliveira. In: *Cultura e psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2001 [1937], p. 84.

<sup>364</sup> MARCUSE, H., “Sobre o caráter afirmativo da cultura”. Tradução: Wolfgang Leo Maar. In: *Cultura e psicanálise*, 2001 [1937], *op. cit.*, p. 24.

<sup>365</sup> MARCUSE, H., 2001 [1961], *op. cit.*, p. 54: “The problem of social change in the technological society”.

<sup>366</sup> Ibidem, p. 55: “The politico-technical apparatus and its totalitarian rationality”.

<sup>367</sup> Ibidem, p. 55: “...they blunt the recognition that facts are made, mediated by Subjectivity [...] that the facts contain their negation”.

<sup>368</sup> Ibidem, p. 55: “...the ability to evaluate the alternatives requires the freedom to go beyond the facts and beyond the operations defined by the facts”.

<sup>369</sup> Ibidem, p. 56: “...the struggle against metaphysics, the debunking of illusions and ideologies, the insistence on behavioral concepts liquidates the metaphysical and the historical transcendence, the illusory and the real possibilities – it promotes submission to that which is”.

<sup>370</sup> MARCUSE, H., “Comentários para uma redefinição da cultura”, 2001 [1937], *op. cit.*.

heteronomia”<sup>371</sup>, e que, a despeito do “totalitarismo da técnica”, acredita que a humanidade alcançou um estágio histórico capaz de criar um mundo de paz –um mundo sem exploração, miséria e medo”<sup>372</sup>. Para isso há que se converter a civilização em cultura<sup>373</sup>. Taxativamente, acrescenta, “nenhum *modo de pensar* pode fazer isto, mas *o pensamento* pode contribuir para o desenvolvimento daquela consciência que é um pressuposto da libertação”<sup>374</sup>. Libertação que é, sobretudo, a do “pensamento teórico de seus vínculos com uma práxis opressora”<sup>375</sup>. Mas que é, outrossim, essencialmente, a libertação da própria ciência da tecnificação que subjuga a natureza e o próprio homem, e que fez dela um veículo de investigação a serviço da produtividade que é exploração, da manipulação que é violência e da criação que é, igualmente, uma destruição.

Marcuse está certo de que é possível, portanto, resgatar a pureza original da ciência. “A racionalidade científica «pura»”, disse ele,

“inclui a possibilidade real de suprimir a privação e a injustiça no mundo inteiro. Não se trata de anular ou reduzir a ciência, mas de libertá-la dos senhores que a ciência mesma contribuiu para estabelecer. E essa libertação não seria um acontecimento externo que deixaria intacto o empreendimento científico em sua estrutura: ela concerne inteiramente ao próprio método científico, à experiência científica e à projeção da natureza. Numa sociedade racional e humana a ciência teria uma nova função, e essa função poderia tornar necessária uma reconstrução do método científico”<sup>376</sup>.

Nessa reconstrução, aquilo que a ciência rechaça –a transcendência histórica– se apresenta, então, para Marcuse, como transcendência metafísica<sup>377</sup>, necessária, por assim dizer, a uma *viragem* do processo, para o que o pensamento é crucial. Até porque, de acordo com Marcuse, o pensamento nem sempre foi e “não é imediatamente razão técnica” –pelo menos não até Descartes, quando então se desgarrar, segundo ele, da “práxis social”<sup>378</sup>. Assim, “a dimensão metafísica, antes um campo genuíno do pensamento racional, se torna irracional e anticientífica”<sup>379</sup>.

---

<sup>371</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>372</sup> Ibidem, p. 90.

<sup>373</sup> Ibidem.

<sup>374</sup> Ibidem, p. 99 (itálicos acrescidos).

<sup>375</sup> Ibidem, p. 100.

<sup>376</sup> Ibidem, p. 103.

<sup>377</sup> Cf. MARCUSE, H., 1973 [1964], *op. cit.*, p. 35.

<sup>378</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>379</sup> MARCUSE, H., “Comentários para uma redefinição da cultura”, 2001 [1937], *op. cit.*, p. 165.

A fim de esclarecer melhor este ponto, vale a pena fazê-lo no contexto de uma passagem de *One-Dimensional Man*, particularmente marcante pelo que oferece de aproximação entre Marcuse e Heidegger, que é quando o primeiro reivindica que "a realidade tecnológica seria não apenas um requisito, mas também o fundamento lógico para transcender a realidade tecnológica"<sup>380</sup>. Ora, não há como não recordar aqui do poema de Hölderlin invocado por Heidegger, ao final de *Die Frage nach der Technik*, para nos lembrar de que onde reside o perigo medra também o que pode nos salvar. Marcuse, no trecho acima destacado, assinala que se poderia restaurar a relação tradicional entre ciência e metafísica, na base de cuja reaproximação as ideias estariam novamente em condição de, para além de reparar o que se desencaminhou –no curso da razão esclarecedora agora hegemônica como instrumentalidade no âmbito da racionalidade científica–, poder-se ainda, e finalmente, elaborar uma nova episteme, uma nova construção cognitiva da realidade, desta vez inteiramente em desacordo com o sedimentado pelo experimentalismo operatório das “ciências positivas” em seu compromisso com uma existência ainda não verdadeira e livre.

Não sem alguma aparente inconsistência, a transformação científica do mundo assim produzida acarretaria a própria supressão do caráter metafísico da ideação transformadora<sup>381</sup>. Afinal, se "o projeto tecnológico compreende um rompimento com a racionalidade tecnológica prevalecente", então "o rompimento depende, por seu turno, da existência continuada da própria base tecnológica". Ainda: subsidiariamente, "se a realização histórica da ciência e da tecnologia possibilitou a tradução de valores em tarefas técnicas", então o que está em jogo, neste caso, "é a redefinição dos valores em termos técnicos"<sup>382</sup>.

Nesse tocante, Marcuse, evidentemente, situa-se nas antípodas de Heidegger, para quem a ameaça extrema reside já na forma técnica de pensar e de agir encerradas no *Gestell* da era tecnológica. Assim, soaria despropositado, para Heidegger, pretender-se sua suplantação por meio de uma persistência nos domínios tecnológicos, como quis Marcuse, de uma pregnância de "valores" que possam apontar para uma ruptura com a racionalidade

---

<sup>380</sup> MARCUSE, H., 1973 [1964], *op. cit.*, p. 214.

<sup>381</sup> Andrew Feenberg referiu-se aos embaraços de Marcuse da seguinte forma: "I agree with most commentators that there are insuperable problems in the dizzying multiplication of categories in which Marcuse attempted to clothe his position after *One-Dimensional Man*. At times Marcuse seems to regress to an impossibly old fashioned metaphysics. He invokes Plato's ideal forms and talks of «objective values»; his startling late theory of sensation looks like an attempt to re-enchant the disenchanted nature of modernity. A different and more interesting interpretation of these ideas is possible" (FEENBERG, A., 2005, *op. cit.*, p. 83).

<sup>382</sup> MARCUSE, H., 1973 [1964], *op. cit.*, p. 214.

técnica dando-se tecnicamente, "como elementos do progresso tecnológico"<sup>383</sup>, isto é, "as ideias antes metafísicas de libertação podem tornar-se o próprio objeto da ciência e do método científico"<sup>384</sup>. A isso, por fim, Marcuse referiu-se como "«revalidação» da metafísica com base na transformação científica e tecnológica"<sup>385</sup>.

## II.5 – O “Pragmatismo” como construção antimetafísica

Decorrido mais de um século de seu desenvolvimento como corrente filosófica<sup>386</sup>, é comum circunscrever-se o pragmatismo ao entendimento de que nele a ação eficiente toma o lugar do pensamento e da reflexão, de que aquilo que não opera, que não produz resultados, a rigor não merece consideração; o que conta mesmo, ao cabo de tudo, é o caráter proficiente e utilitário das coisas, como a resolutividade de problemas e não a veracidade intrínseca das proposições teóricas. Assim, sempre que, por exemplo, estivesse em pauta o contraste – conforme aduzido por Habermas– entre o teórico e o prático, o real e o imaginário, entre a aparência e a essência das coisas, o pragmatismo seria interposto aí para justificar –em sua intransigente e dogmática defesa da empiria– a supremacia da experiência, do conhecimento prático dos fenômenos do mundo real como autêntico campo de prova da veracidade das proposições teóricas<sup>387</sup>.

Realmente, não condiz com o pragmatismo o intuito de engendrar um novo sistema filosófico nos moldes tradicionais –isto é, epistemologicamente encerrado em si mesmo–, até porque seu traço mais característico foi o de nunca haver pretendido tal coisa, porquanto

---

<sup>383</sup> Ibidem, p. 214.

<sup>384</sup> Ibidem, p. 215.

<sup>385</sup> Ibidem, p. 220.

<sup>386</sup> Foi como corrente filosófica –a única, aliás, genuinamente norte-americana– que o pragmatismo se desenvolveu em meados do século XIX, com os trabalhos dos pioneiros Charles Peirce (1839-1914), William James (1842-1910) e John Dewey (1859-1952), também conhecidos como ‘pragmatistas clássicos’. Mais tarde, sob influência de membros do Círculo de Viena desembarcados nos Estados Unidos, surgiram os ‘neo-pragmatistas’, assim considerados por terem substituído o tema da experiência (dos ‘clássicos’) pelo da linguagem, a partir do que ficou conhecido como ‘virada lingüística’. A essa vertente vinculam-se os nomes de Willard Quine e Donald Davidson, nos anos 40 e 50 do século passado, e, representando, aí mesmo, uma fase mais recente –aberta nos anos 80– figuram nomes como os de Hilary Putnam, Charles Taylor, Susan Haack e Richard Rorty –este, sem dúvida, um dos pensadores mais criativos, originais e polêmicos dessa última fase (Ver “Apresentação” de Paulo GUIRALDELLI Jr., in: RORTY, Richard, *Para Realizar a América: o pensamento de esquerda no século XX na América*, Rio de Janeiro: DP&A, 1999).

<sup>387</sup> Em boa medida, a presente seção compreende uma reprodução/reelaboração do seguinte texto de nossa autoria: NASCIMENTO, Antônio J., “Pragmatismo”. *Revista Candeeiro*, Aracaju, Vols. 09-10, 2003, pp. 05-10.

isso implicaria reproduzir o que sempre condenou, que é a ideia de se perseguir a verdade e estabelecer critérios fundacionais para sua aferição.

De igual modo, tampouco lhe diz respeito proceder a uma divisão da realidade entre, de um lado, sua construção psíquica, sua representação, e, do outro, sua dimensão material, porquanto tal dualismo pressupõe que tanto a mente quanto a experiência pode conter toda a realidade. Para o pragmatismo, não apenas a noção de que a mente possa fornecer uma cópia do mundo é rechaçada, como também a de que a experiência possa encerrar em si mesma toda a realidade, uma vez que a “realidade” que o pragmatismo tem em vista é aquela do naturalismo, encarada sob uma perspectiva de fluxo contínuo no qual se insere a experiência humana. Se não fosse assim, vale dizer, se a realidade se prendesse à totalidade dos objetos conhecidos, a atividade que consistiria em incrementar o conhecimento fundado na experiência tornar-se-ia então impraticável e esvaziaria a tarefa primordial do pragmatismo<sup>388</sup>.

Em correspondência, pois, com aquilo que alegara Nietzsche<sup>389</sup>, a saber, que, para fazer justiça à vida, seria necessário eliminar o pensamento metafísico, foi exatamente a isto, como tarefa, que o pragmatismo se dedicou com pertinácia. Por certo, nenhum outro aspecto traduz melhor sua peculiaridade, como construção filosófica, que o que diz respeito ao acerto de contas com a tradição metafísica do ocidente, entendida ali como a busca sistemática, por trás dos acontecimentos, das unidades doadoras de significação<sup>390</sup>.

Assim, noções dualistas como as de aparência-essência, real-imaginário, verdadeiro-falso –típicas daquela tradição– são estranhas ao pragmatismo, e nele tampouco tem lugar algo do tipo “conhecimento real do mundo”, “realidade intrínseca” ou “verdadeira essência das coisas”. No modo pragmático de ver, tudo isto não passa de *tralhas* do legado metafísico platônico-cartesiano que impregnou a filosofia e a ciência ocidentais com a crença de que existe, lá fora, uma realidade oculta em algum lugar aguardando para ser desvelada, esquadrihada, dissecada em todos os seus termos constitutivos pelo sujeito da consciência, o sujeito cognoscente de Descartes.

Para o “pragmatismo”, o que há são descrições do mundo, e a nenhuma delas está reservado qualquer privilégio que tenha que ver com a melhor representação do mundo, e

---

<sup>388</sup> Cf. SHOOK, John., *Os pioneiros do pragmatismo americano*. Tradução: Fábio Said. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002, p. 18.

<sup>389</sup> Cf. NIETZSCHE, F., 2008, *op. cit.*.

<sup>390</sup> Cf. BEARDSWORTH, Richard, *Nietzsche*. Tradução: Beatriz Sidou. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p.30.

muito menos com a certificação de sua veracidade<sup>391</sup>. Do que decorre que a ideia de verdade como correspondência, como espelhamento do mundo, deve ser de uma vez por todas abandonada<sup>392</sup>.

A título de reforço do que se vem de registrar, há que se sublinhar, ainda que *en passant*, o contributo de Wittgenstein para a filosofia da linguagem –relacionada por Habermas entre os motivos que concorreram para o fim do pensamento metafísico. Emblematicamente, nenhum outro filósofo contemporâneo empenhou-se tanto em conduzir sua própria obra à autossuperação como Wittgenstein, o que acabou por lhe render a reputação de filósofo do *fim da filosofia*. De fato, como antiteórico radical e pensador antimetafísico, Wittgenstein estava convencido de que a orientação dos princípios gerais da tradição teórico-filosófica do ocidente compreendia uma espécie de patologia, que concorrera mais para criar do que para resolver problemas, gerando, assim, “câimbras mentais” e “hematomas” no intelecto arremessado contra os limites da linguagem<sup>393</sup>.

Nessas condições, a tarefa da “filosofia”, tal como ele a entendia, deveria ser eminentemente “terapêutica”, no sentido de nos ajudar a dissolver problemas: “a solução do problema da vida é uma maneira de viver que faça desaparecer o problema”<sup>394</sup>, tornando-nos aptos a viver numa cultura em que, no limite, não tenhamos mesmo mais necessidade alguma de filosofar. Até lá, contudo, o fato de a filosofia permanecer em atividade deve ser atribuído à sua serventia em descrever “jogos de linguagem”, em se prestar como *pharmakon*

---

<sup>391</sup> Mas a despeito de sua bem marcada posição antimetafísica, não se deve depreender que o pragmatismo jamais dialogou com filósofos da tradição metafísica. Peirce, por exemplo, nunca omitiu a ascendência kantiana em seu pragmatismo (Cf. SINI, Carlo, “Il problema della storia e della società nel pragmatismo americano”, in: VIMERCATI, F. *Che Cos'è il Pragmatismo*. Milano: Jaca Book, 2000, p. 14). Afinal de contas, Kant foi o primeiro dos filósofos, ressalta Putnam (PUTNAM, Hilary, *El Pragmatismo: un debate abierto*. Traducción: Roberto R. Reynolds. Barcelona: Gedisa, 2006), a nos advertir para o fato de que descrever o mundo não equivale a imitá-lo, a ter dele uma cópia fidedigna, insuscetível de desacordo quanto à aceitação daquilo que nos está sendo oferecido como descrição, como se fosse o objeto *tale e quale*. Kant sugere que toda vez que nós, seres humanos, apresentamos uma descrição do mundo, fazemo-lo, antes de mais nada, apoiados em escolhas conceituais, de acordo com nossa natureza e interesses. Não sendo assim, somente resultaria cabível pretender uma descrição das coisas como são em si mesmas se se pudesse –o que não é bem o caso– empregar para isso uma “linguagem própria” (do mundo), e não a dos humanos, falantes. Por isso, a rigor, o termo em si mesmo é destituído de sentido, sem razão de ser, é completamente vazio.

<sup>392</sup> Cf. RORTY, R., *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979.

<sup>393</sup> D'AGOSTINI, Franca, *Analíticos e continentais*. Tradução: Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002, p. 54.

<sup>394</sup> CHAUVIRÉ, Christiane, *Wittgenstein*. Tradução: Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 1991, p. 131.



para a cura de problemas genuínos, à margem da edificação de novas doutrinas e sistemas filosóficos ocupados, desde sempre, segundo Wittgenstein, com falsos problemas.

De mais a mais, ao tornar desacreditadas as concepções de verdade e objetividade, condenando, de uma vez por todas, o paradigma representacionista, por meio da refutação da correspondência da linguagem a estados de coisas, Wittgenstein contribuiu dessa forma para o entendimento –quem o diz é Richard Rorty– de que, a partir da descrição dos diversos jogos linguísticos em seu uso corrente, o pragmatismo pode também nos ajudar a perceber que “compreendemos o conhecimento quando compreendemos a justificação social da crença e, desse modo, não há necessidade de ver o conhecimento como exatidão de representação”<sup>395</sup>.

Disso decorre que o que compete ao conhecimento não é propriamente fundar ou criar uma realidade, mas sim descrever e explicar seu modo de funcionamento. Não o fazer equivaleria, ao contrário do que prega o pragmatismo, a reproduzir o *modus operandi* da filosofia tradicional, que sempre perseguiu, pelo conceito, apropriar-se, como se diria no léxico heideggeriano, do *ser das coisas* como verdade fundamental.

Por fim, observe-se o seguinte: foi com Platão que teve lugar um acontecimento que marcaria de uma vez por todas o destino da metafísica ocidental: a harmonia original da natureza é rompida e o pensamento é apartado da realidade. Mas para o pragmatista Rorty é bem outra a leitura que se pode fazer disso que temos procurado ressaltar aqui como a história de um velamento engendrada por Platão. Seu entendimento é o de que Platão –“que afinal nos teria predisposto a preparar as coisas para a manipulação”– nos conduziu a “identificar o sentido da vida com a obtenção do que queremos, com a imposição da nossa vontade”<sup>396</sup>. Juntos, Platão e Aristóteles –acrescenta Rorty– forneceram-nos uma “descrição técnica e instrumental daquilo para que servia pensar”<sup>397</sup>.

Por essa via transversa, Rorty elaborou sua curiosa interpretação da essência do platonismo em Heidegger, com a finalidade de buscar, no pensador da hermenêutica existencial, apoio para o seu pragmatismo, que ele defende, a nosso ver, como o inevitável de algo inscrito a que se chegou não por desvirtuamento de um pensar originário, mas como desdobramento de um aprendizado que nos preparou para a superação do ceticismo

---

<sup>395</sup> RORTY, R., 1979, *op. cit.*, p. 170: “...we understand knowledge when we understand the social justification of belief, and thus have no need to view it as accuracy of representation”.

<sup>396</sup> RORTY, R., *Ensaios sobre Heidegger e outros*. Tradução: Eugénia Antunes. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 57.

<sup>397</sup> *Ibidem*, p. 58.

epistemológico. No fundo, Rorty vê o pragmatismo como o legado vitorioso da interpretação “técnica” do pensamento ocidental<sup>398</sup>, à luz do que sugere, provocativamente, que, se Heidegger tivesse que optar entre o ceticismo platônico e o pragmatismo, a escolha dele recairia sobre este último.

## II. 6 – Heidegger e a Superação da Metafísica

Quando fala em superação (*Überwindung*) da metafísica, Heidegger não está, com isto, de modo algum se referindo a um pensamento como tal superado, por mais plausível que pareça o diagnóstico de um esgotamento do pensamento da totalidade. Como bem esclareceu, mesmo que se quisesse dar por superada, ainda assim não se poderia falar em sua derrogação, precisamente porque a metafísica ressurgiria sempre transformada no horizonte da diferença (como diferença ontológica crucial) vigente entre ser e ente<sup>399</sup>, isto é, na perduração dessa distinção asseguradora do domínio incondicionado da metafísica no ente mesmo, privado da verdade do real<sup>400</sup>.

A metafísica não remete jamais a qualquer coisa relativamente à qual o homem possa ter ao alcance e, muito menos, sob controle. Ao contrário, é a metafísica, como força impessoal, que o tem sob seu arbítrio. Por isso sua eliminação não pode ser objeto de decisão; sequer mesmo se pode pensar em descartá-la como a uma opinião ou ainda “deixá-la para trás como se faz com uma doutrina em que se acredita e que não mais se sustém”<sup>401</sup>. Noutras palavras, “não se abandona a metafísica como um traje velho porque ela nos constitui destinalmente, remete-nos a ela e somos remetidos por ela, que nos é remetida como algo que nos é destinado”<sup>402</sup>.

---

<sup>398</sup> Nas palavras de Rorty, “o pragmatismo tornou-se, digamos assim, em tudo o que o Ocidente poderia esperar, tudo o que tínhamos direito de esperar assim que adotássemos uma interpretação «técnica» do pensamento” (ibidem, pp. 60-61).

<sup>399</sup> HEIDEGGER, M., “Oltrepassamento della Metafisica”, 1991 [1951], *op. cit.*, p. 46: “La metafisica oltrepassata non scompare. Essa ritorna sotto forma diversa e mantiene il suo dominio come permanente distinzione dell’essere rispetto all’essente”.

<sup>400</sup> Ibidem, p. 45: “La scomparsa non esclude, ma anzi implica, che ora per prima volta la metafisica pervenga al dominio incondizionato nell’essente stesso, identificandosi con questo inteso come priva del reale e degli oggetti”.

<sup>401</sup> Ibidem, p. 46: “La metafisica non si lascia metter da parte come una opinione. Non si può lasciarsela alle spalle come una dottrina a cui si crede e che no si sostiene più”.

<sup>402</sup> Ibidem: “...non si abbandona infatti la metafisica come um abito smesso, perché essa ci costituisce destinalmente; ci si rimette ad essa, ci si rimette da essa, la si rimette a noi come qualcosa che ci è assegnato”.

Com efeito, a metafísica, embora engendre, não é engendrada, quer dizer, ela não compreende uma obra ou mesmo uma deliberação da inteligência humana, porque não se trata de uma invenção quer de Platão<sup>403</sup> quer de uma coletividade. Assim sucede com a livre verdade do ser. Se, por liberdade, conforme sugeriu Heidegger, entender-se o prévio estar no ser de toda escolha ou decisão humana, quer então isto significar que o *ser* "precede toda possível opção metafísica"<sup>404</sup>. Por isso mesmo é ela esse dar-se como acontecer (*Ereignis*<sup>405</sup>) da verdade, como "acontecimento apropriador" primordial que se projeta como destino (*Geschick*)<sup>406</sup> originado no *ser*, enquanto enredo que o *ser* mesmo expede, ativamente, e que assim, nesse envio, "destina a metafísica a conceituar o ente desta ou daquela maneira"<sup>407</sup>.

<sup>403</sup> Seja como for, Platão inaugura, para a história da metafísica que começa com ele, uma maneira peculiaríssima de abordar o *Ser*, concebendo-o, segundo Heidegger, como *esquecimento*. Nele, a "ideia" (*eidos*) toma o lugar do *Ser*, e "o espírito (*nous*) já não se identifica com a *physis*". A consequência disso –do ponto de vista do que Heidegger assinalou como um desvelamento da verdade para os pré-socráticos– é que a verdade, com Platão, passa a corresponder "a um pôr dois termos em equivalência", ou seja, "o espírito ajusta-se à ideia e regula a linguagem (*logos*) a partir desse ajustamento [...] visando ajustar-se à realidade [o espírito] progride de ideia em ideia até atingir uma Ideia absoluta reguladora de todas as outras, situada para além da realidade" (RESWEBER, Jean-Paul, *O Pensamento de Martin Heidegger*. Tradução: João Agostinho A. dos Santos. Coimbra: Almedina, Coimbra, 1979, p. 78).

<sup>404</sup> Cf. HEIDEGGER, M., "Sobre a essência da Verdade", in: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e Notas: Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda (Col. Os Pensadores), 1999, p. 159. Ainda sobre isto, há uma passagem do livro *Nietzsche*, de Heidegger, assaz esclarecedora: "«Meta» quiere decir: por encima y más allá de algo, aquí: por encima del ente. ¿Hacia dónde? Respuesta: hacia el ser. El ser es, pensado metafísicamente, aquello que se piensa, desde el ente como su determinación más general y hacia el ente como su fundamento y su causa" [HEIDEGGER, M., 2013 (1961), *op. cit.*, pp. 384-385].

<sup>405</sup> *Evento, advento* ou, mais exatamente, conforme o próprio Heidegger, *acontecimento apropriativo*: "One can name it an origin, assuming that all ontic-causal overtones are excluded: it is the event [*Ereignis*] of being as condition for the arrival of beings: being lets beings presence [...] *Ereignis*: the *appropriement* [*enowning*]" [HEIDEGGER, M., 2003 (1973), *op. cit.*, pp. 59-60]. Ver também HEIDEGGER, M., *Contributions to philosophy (From Enowning)*. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1999 [1989]. Para um exame mais detido deste ponto, veja-se ainda CASANOVA, Marco, "A linguagem do acontecimento apropriativo". *Natureza Humana* 4(2), jul.-dez. 2002, pp. 315-339. Por fim, mas não menos importante, ressalte-se o que sobre esta noção comentou Félix DUQUE (*El mundo por dentro: ontotecnología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1995, p. 52): "Sólo hay el «acaecimiento propicio» (*Ereignis*), la copertenencia en cada caso -en cada ocasión técnica, en cada acontecer histórico, en cada condensación poética y artística- de hombre y ser. Lo que propicia tal «acaecer» (tal «ser del caso») es la Apertura de Mundo como Vacío o Vano por el que las cosas son".

<sup>406</sup> "La storiografia, che con un moto sempre più incalzante si sviluppa in storia universale, compie il suo catturante-assicurante nel campo che si assegna alla sua teoria come storia (*Geschichte*). La parola «storiografia» (*Historie*) significa: esplorare e render visibile, e designa così un modo di rappresentare. All'oposto, la parola «storia» (*Geschichte*) indica quello che accade, in quanto è così preparato e ordinato, cioè disposto e destinato (*beschickt und geschickt*). La storiografia è l'esplorazione della storia. Ma la considerazione (*Betrachtung*) storiografica non crea stessa la storia. Tutto ciò che è storiografico, cioè che è rappresentato e accertato nella maniera della storiografia, è storico, cioè fondato nel destino (*Geschick*) interno all'accadere. Ma la storia non è necessariamente storiografia (*historisch*)". [HEIDEGGER, M., "Scienza e meditazione", 1991 (1954), *op. cit.*, p. 40]

<sup>407</sup> HEIDEGGER, M., 1999 [1957], *op. cit.*, p. 159.

Na condição de “acontecimento que se desenvolve na história”<sup>408</sup>, a factualidade na qual nos encontramos é pois já um cumprir-se de seu decurso “epocal” (*epojé, epoché*, em sentido heideggeriano), a exemplo da era moderna da técnica científica em sua determinação (metafísica) de circunscrever a verdade dos entes, em sua totalidade, ao *modus*, sistemático e metódico, de infligir-lhes uma manipulação objetivadora de sua entidade como manifestação da verdade do próprio ser. É, portanto, “como configuração do mundo espiritual do ocidente”<sup>409</sup>, como forma clássica do pensamento filosófico ocidental que emerge e se desenvolve como um poder em meio ao esquecimento do ser, que a metafísica experimenta na modernidade a sua consumação como domínio tecnocientífico da vida e como realização, mais que tudo, de um horizonte de sentido inscrito no alvorecer da cultura ocidental enquanto “estrutura de uma posição fundamental”<sup>410</sup>. Não se sabia, mas tratou-se desde aí –tal como Nietzsche e Heidegger nos deram a conhecer– de um itinerário niilista instalado no âmago mesmo da metafísica, e que se ofereceu no “acontecimento apropriador” como projeção em germe da vontade de poder que o ocidente encaminhou como programa humanista da conquista do mundo e como fé no progresso da emancipação tecnológica do homem.

Daí que, estritamente falando, a metafísica compreenda uma fatalidade, um destino (*Verhängnis*), porquanto, “como traço fundamental da história ocidental-europeia, ergue a humanidade no meio dos entes”<sup>411</sup>. Pensada, então, na perspectiva da história do ser (*seinsgeschichtlich*), essa fatalidade, diz Heidegger,

“é entretanto necessária porque o próprio ser pode iluminar-abrir (*lichten*) a diferença (*Unterschied*) nela resguardada entre ser e ente em sua verdade somente quando a diferença, ela mesma, acontecer expressamente (*sich eignes ereignet*). Mas como poderá fazê-lo, se antes o ente não chegou ao extremo do esquecimento do ser e se o ser, ao mesmo tempo, não tiver assumido a sua dominação incondicionada, irreconhecível em termos metafísicos, como vontade, a qual se faz valer acima de tudo e unicamente através da preeminência exclusiva do ente (do objetivamente real) em relação ao ser?”<sup>412</sup>.

---

<sup>408</sup> Ibidem., p. 160.

<sup>409</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, p. 360.

<sup>410</sup> Ibidem, 359.

<sup>411</sup> HEIDEGGER, M., “Oltrepassamento della Metafisica”, 1991 [1951], *op. cit.*, p. 50.

<sup>412</sup> Ibidem, p. 50: “é tuttavia necessario perché l’essere stesso può illuminare-aprire (*lichten*) la differenza (*Unterschied*) in esso custodita di essere ed essente nella sua verità solo quando la differenza stessa espressamente accade (*sich eignes ereignet*). Ma come può farlo, se prima l’essente non è arrivato fino all’estremo dell’oblio dell’essere e se l’essere, allo stesso tempo, non ha assunto la sua dominazione incondizionata, inconoscibile in termini metafisici, come volontà la quale si fa valere anzitutto e unicamente attraverso la preminenza esclusiva dell’essente (dell’oggettivamente reale) rispetto all’essere?”.

O mais agudo esquecimento do ser consigna-se aí como reconhecimento de que o desdobramento da dominação incondicional da metafísica acha-se, não em seus estertores – como coisa que exauriu sua vigência e ensaia inflectir–, mas, mais precisamente, em seu início consumatório como regência tecnológica do *Ge-stell* que constitui a razão ordenatória de ser da cabal disponibilidade técnica dos entes. No dizer de Heidegger,

“A essência da técnica moderna põe o homem a caminho do desvelamento mediante o qual o real, de modo mais ou menos perceptível, torna-se, portanto, «dis-ponibilidade». «Pôr a caminho» significa: na nossa língua, *schicken*, remeter. A força reunidora que põe o homem somente a caminho do desencobrimento a designamos como *Geschick*, destino. A partir daqui se determina a essência de toda história. A história não é apenas o objeto da historiografia nem pura e simplesmente o cumprir-se da atividade humana. Esta última só se torna histórica (*geschichtlich*) porque é o envio de um destino. E somente o destino que envia no modo de representar objetivamente torna a história acessível como objeto à historiografia, isto é, a uma ciência, e só assim torna possível a assimilação corrente do que é «histórico» (*geschichtlich*) ao que é historiográfico (*historisch*)”<sup>413</sup>.

Como mundo da técnica, o *Ge-stell* é a *im-posizione*<sup>414</sup> com a qual a metafísica alcança seu desfecho, e por essa via a tecnologia expressa-se como a “realização planetária da metafísica”<sup>415</sup>, quer dizer, o triunfo do homem da técnica cumpre-se de forma eminente no âmago da metafísica, e sua forma societária é, conseqüentemente, metafísica realizada na vontade de querer da técnica, enquanto autoasseguramento de si mesma por meio do cálculo de toda meta. Não, por certo, da meta como *causa finalis*, mas como “um meio que permite superar-se deliberadamente a si mesma nas suas jogadas e de organizar o campo (*Spielraum*) para este jogo”<sup>416</sup>. Aliás, em sua forma essencial, técnica e acabamento da metafísica confundem-se, e sua culminância, que se renunciou muito lá atrás, com o desvelamento

---

<sup>413</sup> HEIDEGGER, M., “La questione della tecnica”, 1991 [1953], *op. cit.*, p. 18: “L’essenza della tecnica moderna porta l’uomo sulla via di quel disvelamento mediante il quale il reale, in modo più o meno percettibile, diviene dovunque «fondo». «Portare su una via» si dice, nella nostra lingua, *schicken*, mandare. Quel riunente mandare che solo porta l’uomo su una via del disvelamento lo chiamiamo il *Geschick*, il destino. A partire di qui si determina l’essenza di ogni storia. La storia non è né solo l’oggetto della storiografia, né il puro e semplice compiersi dell’attività umana. Quest’ultima diventa storica (*geschichtlich*) solo in quanto è l’invio di un destino. E solo quel destino che invia nel modo di rappresentare oggettivamente rende la storia accessibile come oggetto alla storiografia, cioè a una scienza, e solo così rende possibile l’assimilazione di ciò che è «storico» (*geschichtlich*) a ciò che è storiografico (*historisch*)”.

<sup>414</sup> Ibidem, *cf.* p. 15.

<sup>415</sup> DUQUE, Félix, *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Editorial Tecnos, 2002, p. 89.

<sup>416</sup> HEIDEGGER, M., “Oltrepassamento della Metafisica”, 1991 [1951], *op. cit.*, p. 58: “Poiché la volontà di volontà nega ogni fine e ammette dei fini solo come mezzi che le consentano di superare deliberatamente se stessa nel suo gioco e di organizzare il campo (*Spielraum*) per questo gioco”.

produtivo dos entes, adquiriu contornos definitivos com a provocação da filosofia moderna em fazer experiência dos entes como objeto (*Gegenstände*)<sup>417</sup>.

Nessas circunstâncias, se a era da dominação acabada da metafísica encontra-se em suas primícias, não há que se falar, bem se vê, em superação nos moldes de uma ultrapassagem para um escalão do pensamento que se pudesse consagrar, desde logo, como revestido de cariz pós-metafísico, como reclamou Habermas.

A superação da metafísica que é atinente a Heidegger não tem nada que ver com o instalar-se no seio de uma modalidade de pensamento supostamente pós-metafísica porque experimental (procedimental) ou pragmática. Não, o que lhe diz respeito, nisso que tange à superação, reporta-se ao ser e à sua “história”, ao seu olvido como história da metafísica. É unicamente nessa dimensão, a da história do ser que a metafísica pressagiu como “aceitação-aprofundamento (*Verwindung*) do esquecimento do ser”<sup>418</sup>, que o pensar acerca da superação da metafísica, menos como sobreposição que como “descenso”<sup>419</sup>, pode ter lugar no âmbito da ocorrência mesma, como “acontecimento (*Ereignis*) do próprio”<sup>420</sup>. Quer dizer,

“A superação merece ser pensada somente enquanto se pensa a aceitação-aprofundamento. Esse pensamento persistente pensa igualmente ainda a superação. Tal pensamento rememorante (*Andenken*) faz a experiência do acontecimento singular da expropriação (*Enteignung*) dos entes, em que se iluminam a carência (*Not*) da verdade do ser e a originariedade (*Anfängnis*) da verdade, e onde a essência do homem lança um último clarão de desprendimento (*abschiedlich überleuchtet*). A superação é a tra-dução (*Ueberlieferung* [lit.: tradição]) da metafísica em sua verdade”<sup>421</sup>.

---

<sup>417</sup> HEIDEGGER, M., “Moirá (Parmênide, VIII, 34-41)”, 1991 [1952], *op. cit.*, p. 160: “La filosofia moderna esperisce l’essente come l’oggetto (*Gegenstand*)”.

<sup>418</sup> HEIDEGGER, M., “Oltrepassamento della Metafisica”, 1991 [1954], *op. cit.*, p. 50: “L’oltrepassamento della metafisica è pensato dal punto di vista della storia dell’essere. Esso è il presagio dell’iniziale accettazione-aprofondimento (*Verwindung*) dell’oblio dell’essere”.

<sup>419</sup> “El pensar no supera la metafísica por el hecho de alzarse por encima de ella sobrepasándola y guardándola en algún lugar, sino por el hecho de volver a descender a la proximidad de lo más próximo. El descenso, sobre todo cuando el hombre se ha estrellado ascendiendo hacia la subjetividad, es más difícil y peligroso que el ascenso. El descenso conduce a la pobreza de la ex-sistencia del homo humanus. En la ex-sistencia se abandona el ámbito del homo animalis de la metafísica” [HEIDEGGER, M., 2006 (1976), *op. cit.*, p.72].

<sup>420</sup> HEIDEGGER, M., “Oltrepassamento della Metafisica”, 1991 [1951], *op. cit.*, p.51: “Questo è l’evento (*Ereignis*) stesso”.

<sup>421</sup> *Ibidem*, p. 51: “L’oltrepassamento merita di essere pensato solo nella misura in cui si pensa all’accezione-aprofondimento. Questo pensiero costante pensa ugualmente ancora all’oltrepassamento. Un tale pensiero rammemorante (*Andenken*) esperisce l’unico evento dell’espropriação (*Enteignung*) dell’essente, in cui si ilumina la condizione di bisogno (*Not*) della verità dell’essere e così la principialità (*Anfängnis*) della verità, e in cui l’essenza dell’uomo getta un ultimo bagliore predendo congedo (*abschiedlich überleuchtet*). L’oltrepassamento è la tra-duzione (*Ueberlieferung* [lett.: tradizione]) della metafísica nella sua verità”.

Refinadamente, o sentido de *Verwindung*<sup>422</sup> que Heidegger empresta ao termo “superação” não cabe na simplificação que consistiria em compreendê-lo como fim estrito do pensar metafísico ou mesmo como revogação dialética<sup>423</sup>. A consumação da metafísica não quer dizer que se deixou de pensar metafisicamente<sup>424</sup>, mas tão-somente que, com o seu pleno cumprimento, esgotaram-se suas possibilidades internas. Assim, “superação”, conforme esclarecimento de Vattimo, não concerne a “uma superação crítica no sentido «moderno» do termo”<sup>425</sup>.

Pensada em termos de acabamento da época moderna, em sua correspondente fundação metafísica, tampouco se poderia pensar que a ultimação da metafísica se completa como acabamento *per se* da época moderna, mas como acabamento de um tipo especial de desenvolvimento no qual se consoma o poder da vontade de vontade da técnica que serve agora de fundamento histórico-metafísico da modernidade e do que a partir dela se descortina como determinação do ente na totalidade.

Talvez em nenhum dos textos em que tratou do tema Heidegger haja sido mais enfático no esclarecimento do sentido do acabamento da metafísica na época moderna do que o que consignou em *Nietzsche*:

“«Acabamento» não significa aqui que se agregue uma última parte que ainda faltava, que se preencha finalmente um vazio que até então não se havia podido eliminar. Acabamento significa que todos os poderes essenciais do ente que se acumulavam há tempos se desdobrem sem restrições para chegar ao que exigem em seu conjunto. O acabamento metafísico de uma era não é a simples continuação, até seu fim, de algo já conhecido. É, pela primeira vez, o estabelecimento incondicionado e de antemão completo do

---

<sup>422</sup> “Quel che sappiamo dalle indicazioni che Heidegger ha dato...è che esso indica un oltrepassamento che ha in sé i tratti dell'accettazione e dell'approfondimento [...] Se torniamo con queste informazioni di vocabolario alla *Verwindung* del *Ge-stell*, o anche a quella della metafísica (di cui il *Ge-stell* è la forma finale), troviamo che, per Heidegger, la possibilità di un cambiamento che ci conduca verso un *Ereignis* più principale –ossia: fuori, oltre, la metafísica– è legata a una *Verwindung* di questa [...] Oltre a tutti questi significati, c'è ancora quello di dis-torsione, che si può del resto leggere già nel significato della convalescenza-rassegnazione: non si accetta la metafísica puramente e semplicemente, come non ci si dà senza riserve al *Ge-stell* come un sistema dell'imposizione tecnologica; si può viver ela metafísica e il *Ge-stell* come una *chance*, come la possibilità di un cambiamento in virtù del quale essi si torcano in una direzione che non è quella prevista dalla loro essenza propria, e tuttavia vi è connessa. La *Verwindung*, intesa in tutti questi significati, definisce la posizione caratteristica di Heidegger, la sua idea del compito del pensiero nel momento, nel quale noi ci troviamo, della fine della filosofia nella sua forma di metafísica” (Gianni Vattimo, 1999, *op. cit.*, pp. 180-181).

<sup>423</sup> “*Verwindung* è la parola che Heidegger usa... per indicare qualcosa che è analogo alla *Überwindung*, il superamento o oltrepassamento, ma che se ne distingue perché non ha nulla della *Aufhebung* dialettica” (ibidem, p. 172).

<sup>424</sup> Cf. RODRÍGUEZ, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Editorial Síntesis, 2010, p. 165.

<sup>425</sup> VATTIMO, G., 1999, *op. cit.*, p. 19: “Heidegger ha alluso alla stessa cosa con l'idea di una *Verwindung* della metafísica, che non ne sia un superamento critico nel senso «moderno» del termine”.

inesperado e que tampouco jamais se poderia esperar. Em relação a isto, o acabamento é o novo”<sup>426</sup>.

Longe se está, portanto, nesse tocante, de se poder falar em “superação estrita” da metafísica, porque também não é um problema de reposicionamento, ou seja, não é uma mera questão de fomento à ultrapassagem do suprassensível que está por trás da pergunta condutora fundamental e única da *μετά τα φυσικά* –acerca de “o que é o ente?” (*τί το ὄν*)–, por intermédio de uma inversão pura e simples de seus termos em direção a uma definitiva preponderância do empiricamente tangível da *scientia physica* como o porto seguro da resposta àquela, desde sempre, indagação condutora da metafísica<sup>427</sup>.

Conforme se viu há pouco, a posição de Heidegger é a de que somente no âmbito da história do ser e da insistência em seu esquecimento é que se pode situar a questão da superação da metafísica, porquanto ela só pode vir a ser pensada a partir da própria metafísica, “quase como se fosse um subsequente engrandecer-se dela mesma e por si mesma”<sup>428</sup>, pois é em face dessa “sustentação originária do esquecimento do ser” que a superação se torna digna de ser pensada, como um pensamento que realiza a “experiência do acontecimento singular da expropriação dos entes”<sup>429</sup>.

Noutras palavras, sem um trabalho de retorno ao impensado do pensado pela metafísica, o trabalho destinado a promover sua superação não avança nem frutifica, porque é somente mediante esse retroceder a seus fundamentos (mediante um “perguntar mais

---

<sup>426</sup> Cf. HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, p. 385: “«Acabamiento» no significa aquí que se agregue una última parte que aún faltaba, que se rellene finalmente un hueco que hasta entonces no se había podido eliminar. Acabamiento significa que todos los poderes esenciales del ente que se acumulaban desde hace tiempo se desplieguen sin restricciones para llegar a lo que exigen en su conjunto. El acabamiento metafísico de una época no es la simple continuación hasta su fin de algo ya conocido. Es el establecimiento por primera vez incondicionado y de antemano completo de lo inesperado y que tampoco cabía esperar jamás. Respecto de lo anterior, el acabamiento es lo nuevo”.

<sup>427</sup> Ibidem, especialmente o tópico “La esencia de una posición metafísica fundamental. Su posibilidad en la historia de la metafísica occidental”, p. 358. A propósito, ressalte-se que o esforço por oferecer uma resposta à “pergunta condutora” convoca a uma perspectiva acerca de como posicionar o ente em sua totalidade, isto é, convoca já a um posicionamento metafísico, que Heidegger qualificou de “posicionamento metafísico fundamental”, dado que “surge de y con la pregunta conductora”, a qual “es lo propiamente metafísico dentro de la metafísica” (p. 364). Assim, “El concepto de una posición fundamental metafísica y, en consecuencia, las posiciones fundamentales metafísicas históricas sólo recibirán una claridad y determinación suficiente si la pregunta conductora de la metafísica, y por lo tanto ésta misma, llegan a desplegarse en su esencia. Es casi superfluo decir que tomar una posición originariamente pensante respecto de una metafísica sólo será posible y fructífero si se ha desarrollado la posición fundamental de esta metafísica y se ha determinado el modo en que ella responde a la pregunta conductora” (p. 365).

<sup>428</sup> HEIDEGGER, M., “Oltrepassamento della Metafisica”, 1991 [1951], *op. cit.*, p. 51: “...quasi como si fosse un ulteriore innalzarsi della metafisica per forza propria”.

<sup>429</sup> Ibidem, p. 51.



originário”<sup>430</sup>) que se pode pensar uma tal superação. Ao ver de Pöggeler, “superar a metafísica significa que o pensamento renuncia àquele *approach* metafísico que toma o Ser como autoevidente, como presença constante, e que não se pergunta pela verdade do Ser”<sup>431</sup>.

Vê-se aqui quão diversa da de Habermas é a perspectiva que se vincula em Heidegger à de acabamento e superação da metafísica. A fim de se poder admitir, com alguma justeza, a ideia de um pensamento pós-metafísico em Heidegger, mister far-se-ia, primeiramente, tratar com um âmbito de enquadramento *no* mundo (e não *do* mundo) no qual já se pudesse dar por encaminhada a superação mesma do modo utilitário de proceder com as coisas (tal como preconizado pelo economicismo neoclássico). Assim é como se poderia pôr a caminho uma nova maneira de trabalhar e de produzir para além da compreensão do mundo como uma gigantesca oficina processadora de matérias primas, que não permite, propriamente, às coisas *ser* –a menos, claro está, como *ser* para alguma coisa, no haver sido produzido como na governação da tradição produtivista (e fundacionalista) da metafísica ocidental<sup>432</sup>. Tradição essa, de resto, que tornou possível a tecnologia contemporânea como processo autodeterminado de *causação circular* da instalação dos entes na “vontade de vontade” que se firma como estágio final da história da metafísica através da “ontologia unidimensional da modernidade”<sup>433</sup>.

O que se cristaliza dessa maneira e define o nosso modo tecnológico de ser na contemporaneidade não se pode jamais conceber como obra de um pensamento superado, mas, ao contrário, como vigência plena de seu poder, de suas virtualidades enquanto força plasmadora do que é hoje a fatalidade de nossa época tecnológica tramada como destino histórico. Nela, a totalidade da existência humana, já essencialmente tecnicada, confunde-se e passa a compreender uma *técnica* de ser-no-mundo, a ponto de a existência humana, toda ela, ver-se compelida a se desdobrar unicamente na paisagem da ciência e da técnica, que faz o *ser* subsumir na função e a verdade, na operatividade do *homo faber*.

Se não se tratasse mais do domínio da metafísica realizada, mas de um mundo da metafísica superada –feito, portanto, a um outro pensar–, o modo de se produzir o desvelamento da totalidade dos entes já não estaria mais sob os ditames do fazer violência com a objetivação. Isso porque, como bem observou Zimmerman, “a descoberta de um modo

---

<sup>430</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, p. 365; ver também p. 375.

<sup>431</sup> PÖGgeler, O., 1990, *op. cit.*, p. 143: “Overcoming metaphysics means that thinking renounces that metaphysical approach which takes Being self-evidently as constant presencing and which does not ask about the truth of Being”.

<sup>432</sup> Cf. ZIMMERMAN, M., 1990, *op. cit.*, p. 172.

<sup>433</sup> Ibidem, p. 151: “...one-dimensional ontology of modernity”.

autêntico de produção seria equiparável à inauguração de uma era inteiramente nova e pós-metafísica para o Ocidente”, análoga àquela do modo original de produzir da *techné* grega, qual seja: “uma produção sabedora e cuidadosa [...] um deixar-ser das coisas”, que, na apreciação de Heidegger, não entrava como trabalho nos moldes abonados e transmitidos pela metafísica produtivista, mas antes como a “essência da arte”<sup>434</sup>.

Em suma, o "acabamento da metafísica" pode-se pensar: a) como o encetar "da época da carência de sentido" –e de sua conversão em *sentido único*– que é própria do niilismo inerente à desmesura da técnica em sua maquinação posicionada "a serviço da mera ampliação de poder"; b) como um poder incondicional conferido ao inessencial; c) como o extremo de toda calculabilidade do ente que é valorado no processo que põe “o satisfazer como o inquestionável”; d) como a mesmidade do eterno retorno, enquanto “essência histórico-final da última interpretação metafísica da entidade como vontade de poder”; e) como humanidade histórica e dominação do mundo enquanto “proveniência essencial do antropomorfismo” na “incondicionada humanização de todo ente”; f) como o cumprimento mesmo essencial da época moderna “porque o seu fundamento histórico é já a transição para um outro início”, o qual, entretanto –e isto é importante dizê-lo– “não se distancia da história do primeiro, não nega o já sido, senão que retorna ao fundamento do primeiro início”, notadamente porque essa transição –di-lo aqui Heidegger, com todas as letras– “não é progresso [*Fort-schritt*], nem tampouco um transcorrer do havido até aqui em direção a algo novo. A transição é o que carece de transição, porquanto pertence à inicialidade do início”<sup>435</sup>.

## II.6.1 – Consumo da metafísica no incondicionado da técnica moderna

A esta altura já deve estar claro que a essência da técnica, em Heidegger, discerne-se no contexto mesmo da destinação (*Geschick*) da história do ser<sup>436</sup> (*seinsgeschichtlich*), razão

---

<sup>434</sup> Ibidem, p. XVI: “According to Heidegger, the discovery of an authentic mode of production would be tantamount to the inauguration of an entirely new, post-metaphysical era for the West. Authentic producing in this new era would be akin to what the Greeks originally meant by *techné*: a knowing and careful producing, a drawing-forth, a letting-be of things. In Heidegger's view, the attentive activity of "letting things be" was not "work" as it is known under productionist metaphysics, but instead the essence of art”.

<sup>435</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, p. 545. Todas as demais citações do parágrafo referem-se a passagens desta obra, e podem ser localizadas da forma como segue: a) pp. 537-538; b) p. 601; c) pp. 536 e 539; d) p. 543; e) p. 752; f) pp. 544-545.

<sup>436</sup> Quanto a isso, vale frisar o seguinte: "Se se deve poder falar da história do ser, primeiro ocorre considerar o que ser significa: presença do que está na vigência; dobra. Somente com base numa tal consideração do ser

pela qual, “enquanto figura da verdade, a técnica se funda na história da metafísica”<sup>437</sup>, e não numa qualquer prévia “disposição cientificamente racionalizada sobre processos objectivados”<sup>438</sup>, em que ela, a técnica (quer como domínio da natureza, quer como feição do comportamento humano), emerge, como em Habermas, da ciência<sup>439</sup>. Neste caso, ela teria despontado como produto de alguma espécie de arranjo puramente humano, quando não mesmo de um pensar regido pela imediatidade da empiria, em seu carácter procedimental, utilitário e já assim pós-metafísico.

A técnica, contudo, em sua circunscrição corriqueira de meio –a exemplo da técnica mecanizada–, guarda muito de uma transformação autônoma da práxis<sup>440</sup>. Em Heidegger, diferentemente de em Habermas, não se trata de algo no âmbito de uma ação instrumental orientada por *regras técnicas* e apoiadas, em sua determinação fundamental, no saber empírico<sup>441</sup>. Antes o contrário.

Por isso é decisivo ter-se em conta, segundo se tem procurado salientar aqui, a centralidade da metafísica, tal como apontada por Heidegger, na construção de toda uma era, dado que “na metafísica cumpre-se a meditação sobre a essência do ente e uma decisão sobre a essência da verdade”<sup>442</sup>. Mediante, portanto, a interpretação do ente e uma determinada concepção da verdade, a metafísica funda e confere figura essencial a uma era<sup>443</sup>.

Já se sabe agora, mas não custa realçar, que a mudança radical na concepção de sujeito –que tem lugar na modernidade sob os auspícios da filosofia da subjetividade– não se limitou à constituição do homem como o fundamento que consistiu na determinação de

---

podemos questionar, com a necessária ponderação, que coisa significa aqui «história» (*Geschichte*). Ela é o destino (*Geschick*) da dobra. Ela é, no desvelar que se desdobra, o que concede a presença iluminada-aberta na qual as coisas presentes aparecem. A história do ser não é uma sequência de acontecimentos através dos quais o ser, de *per se*, passa. Menos ainda é um objeto que se oferece a novas possibilidades de um conhecimento historiográfico, ao qual se proporia ocupar a posição do modo até agora corrente de se considerar a história da metafísica, apresentando-se como um saber mais adequado” [HEIDEGGER, M., “Moira (Parmenide, VIII, 34-41)”, 1991 (1952), *op. cit.*, p. 172.

<sup>437</sup> DUQUE, F., 2002, *op. cit.*, p. 142.

<sup>438</sup> HABERMAS, J., 1986 [1968], *op. cit.*, p. 101.

<sup>439</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>440</sup> “A técnica de máquinas é ela mesma uma transformação autônoma da prática, de tal modo que é esta que exige o emprego da ciência natural matemática. A técnica de máquinas permanece o rebento até agora mais visível da essência da técnica moderna, a qual é idêntica à essência da metafísica moderna” [HEIDEGGER, M., “O tempo da Imagem do Mundo”, 2012 (1977), *op. cit.*, p. 97]. Ainda: “O essencial de uma posição metafísica fundamental abrange: 1. O modo como o homem é homem, isto é, como é ele mesmo; o modo essencial da mesmidade, a qual de modo nenhum se identifica com a egoidade, mas se determina a partir da referência ao ser enquanto tal; 2. A interpretação da essência do ser do ente; 3. O projecto da essência da verdade; 4. O sentido de acordo com o qual o homem é, aqui e ali, medida” (*ibidem*, p.128).

<sup>441</sup> HABERMAS, J., 1986 [1968], *op. cit.*, p. 57.

<sup>442</sup> HEIDEGGER, M., “O tempo da imagem do mundo”, 2012 [1938], *op. cit.*, p. 97.

<sup>443</sup> *Ibidem*.

como deveria aparecer toda a realidade. Tal mudança assinalou ainda o porquê de a modernidade –conforme se postulou lá atrás– poder ser singularmente referida como um *modo de produção* da realidade, no sentido de que involucra de uma maneira inteiramente distinta a apresentação da totalidade do real.

De mais a mais, na *história* da metafísica<sup>444</sup> a modernidade desponta como um novo capítulo dessa história, porque a sua nova concepção de homem, como sujeito, origina e impõe uma modificação na própria concepção da essência do homem, modificação essa que, encarada sob a perspectiva da “história do ser”, não radica, obviamente, no homem mesmo –e não se trata, como quis Habermas, de um movimento autorreferido. A modernidade, em vez disso, prorrompe alicerçada numa “nova” metafísica, a fim de poder tornar apresentável e legítima sua forma epocal (hodierna) de projetar e “produzir” a realidade do que se lhe afigura agora como regência do real –na elaboração calculada enquanto objetividade. Daí, a relevância da mutação operada na noção de verdade, que passa a fornecer lastro a essa “nova realidade” na condição de *certitude*, isto é, de certeza do que pode ser sabido<sup>445</sup>.

Convencionalmente, contudo, a modernidade não é referida em sua caracterização tendo em conta esses aspectos. Decerto porque, como não há mesmo –no dizer de Touraine– um “princípio geral de definição da modernidade”<sup>446</sup> em termos que permitam retratá-la a partir de uma “mudança pura”<sup>447</sup>, é bastante comum reportar-se a ela por meio de outros predicamentos. Assim, abarca desde a secularização e o desencanto em Weber –em virtude da ruptura com a escatologia dos fins últimos da tradição religiosa que acompanha a “difusão dos produtos da atividade racional, científica, tecnológica e administrativa”–, o advento do

---

<sup>444</sup> Convém, a esse respeito, observar o que disse Heidegger em “O que quer dizer pensar?” [2012 (1977), *op. cit.*, p. 123]: “no começo da história do Ocidente, o ser do real aparece ao longo desse percurso como presença, como vigência. Esse aparecer do ser como a vigência do vigente é o próprio começo da história ocidental, desde que compreendamos a história não só segundo seus eventos, mas que a pensemos, primeiro e sobretudo, segundo o que através dela antecipadamente se envia sob a forma de destino, atravessando assim todos os eventos e neles predominando”. Numa outra passagem, desta feita em “*Logos (Eraclito, frammento 50)*” [1991 (1951), p. 155], diz o seguinte: “Dall’inizio del pensiero occidentale, l’essere dell’essente si dispiega come l’unica cosa degna di essere pensata. Se pensiamo storicamente (*geschichtlich*) questa constatazione storiografica (*historisch*), arriviamo a scoprire dove riposa l’inizio del pensiero occidentale: *il fatto che* nell’epoca della greçità l’essere dell’essente diventa degno di essere pensato, questo fatto è l’inizio dell’Occidente, è la sorgente nascosta del suo destino. Se questo inizio non preservasse ciò-che-è-stato (*das Gewesene*), cioè la riunione (*die Versammlung*) di quello che ancora dura (*des noch Währenden*), l’essere dell’essente non vigerebbe ora a partire dall’essenza della tecnica moderna. In virtù di tale essenza oggi la terra intera viene trasformata e conformata sulla base dell’essere esperito alla maniera occidentale, rappresentato nella forma di verità propria della metafisica e della scienza europee”.

<sup>445</sup> Cf. RODRIGUEZ, R., 2010, *op. cit.*, p. 166.

<sup>446</sup> TOURAINE, A., 1994, *op. cit.*, p. 21.

<sup>447</sup> *Ibidem*, p.21.

progresso técnico (Marx), o triunfo da racionalidade instrumental (Horkheimer<sup>448</sup>), a razão técnica (Marcuse) e mesmo a autofundação normativa (Habermas). Tais são, por assim dizer, os “existenciários” da modernidade –evocando aqui uma linguagem heideggeriana.

Sem que Habermas arrazoe em defesa dessa linha de entendimento heideggeriana, fornece, contudo, indicação de que abraça a ideia de que a *Destruktion* de Heidegger se enquadra num panorama que concorreu para conduzir a termo a hegemonia do pensamento metafísico, com a emergência, no caso, do operacionalismo dirigido a fins da ciência moderna, isto é, da ciência já despojada das amarras da metafísica, e portanto já transfixada por uma diretriz de cunho pós-metafísico (sem fundamento e sem verdade última), que franqueia a corroboração do saber científico à autogovernança baseada em seus próprios êxitos, como objetividade da função pura<sup>449</sup>.

De um modo geral, percebe-se aí que a ideia de modernidade está estreitamente associada à de racionalização. Renunciar a uma implica rejeitar a outra<sup>450</sup>. Na condição, pois, de “componente indispensável da modernidade”<sup>451</sup>, a racionalização acaba por se tornar um “mecanismo espontâneo e necessário da modernização”, a ponto de se poder divisar mesmo algo de endógeno nela, como se fosse obra da própria razão que difunde e alarga seus domínios através da técnica e da ciência como suas mais conspícuas consignações. De fato, de ora em diante tudo o que não se puder dar por assente com base em demonstrações de tipo científico deixa de corresponder a um conhecimento certo e verdadeiro capaz de servir aos desígnios revolucionários da criação de uma “sociedade nova e de um homem novo”<sup>452</sup>. O problema, nesse particular, como bem notou Heidegger, foi o de sua condução se ter dado desde sempre sob o acicate do humanismo da técnica, regido já pela metafísica do *Ge-stell*.

Como corolário, não tardaria para se fazer descortinar o cenário *distópico*<sup>453</sup> de todo o avanço tecnológico logrado com o moderno pensamento humanista da técnica. A despeito de todo o extraordinário sistema de controle da natureza, e de sua, como contrapartida,

---

<sup>448</sup> “Al abandonar su autonomía, la razón se ha convertido en instrumento [...] cuando la misma razón se instrumentaliza, adopta una especie de materialidad y ceguera, se torna fetiche, entidade mágica, más aceptada que experimentada espiritualmente” (HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental*. Traducción: H. A. Murena & D. J. Vogelmann. 2ª ed. Buenos Aires: Sur, 1973 [1967], pp. 32/34).

<sup>449</sup> Cf. HABERMAS, J., 1992 [1988], *op. cit.*, p. 32; ver, também, VATTIMO, G., 1999, *op. cit.*, p. 43.

<sup>450</sup> TOURAINE, A., 1994, *op. cit.*, p. 22.

<sup>451</sup> *Ibidem*, p.23.

<sup>452</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>453</sup> Para uma crítica ao utopismo do progresso e ao culto à técnica, veja-se Hans JONAS, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Editorial Herder, 1995; ver também, subsidiariamente, em que pese a questão ética não constituir um tema central para Heidegger, o exame de sua problematização em Joanna HODGE, *Heidegger and ethics*. London and New York: Routledge, 1995.

igualmente extraordinária e crescente melhoria dos padrões de conforto e de bem-estar material de enorme parcela da humanidade, o certo mesmo é que o homem opera sem metas, e dessa forma parece haver alcançado o nada, tendo ele mesmo se tornado, no dizer de Heidegger, um “funcionário da técnica”<sup>454</sup>, uma “besta de trabalho”, um homem-sujeito inteiramente dominado pela materialidade da mundialização tecnológica.

E sem que talvez ainda o saiba –convém dizê-lo novamente–, o dominante, como conquistador, sucumbe à objetivação e é subjugado por sua conquista. Como um todo, o processo técnico lhe escapou ao controle<sup>455</sup>, e acabou por converter o mestre e possuidor da natureza em “voluntário (*Freiwillige*) da vontade de vontade”<sup>456</sup>, ou seja, em agente da vontade de produzir por produzir instalado na “nulidade do nada”<sup>457</sup> que é o eterno retorno do mesmo da vontade de poder do mundo da técnica<sup>458</sup>. Convertido em fator, em apetrecho dos processamentos (como no materialismo, que converte o ente em material de trabalho<sup>459</sup>), o ente é constringido a ser só trabalho (fabricar, produzir, transformar, consumir) e nada mais, e é dessa forma como interioriza a essência da técnica<sup>460</sup>.

Por suposto, uma tal interiorização (da essência da técnica) não avança sem o homem haver já estado sob a instigação “provocadora” do objetivismo (redução do real a objeto) da metafísica, que confunde o ser com o ente e, por esse motivo, não chega a pensar o próprio ser. Quer-se com isso dizer que a peculiaridade da técnica moderna, como “destinação da história do ser que alcançou consequências extremas”<sup>461</sup>, resulta de ser ela própria um rebento gestado nas entranhas da metafísica. Noutras palavras, enquanto figura da verdade remetida à *techné* grega –e por isso mesmo *alétheia*–, a técnica se funda na história da metafísica<sup>462</sup>. Por isso é que a metafísica alcança sua expressão máxima, como acabamento, na era do domínio absoluto da técnica.

Pensada essencialmente, a modernidade tecnológica é esse acabamento, é a realização da tradição histórica da metafísica, é a completação da atitude grega, relativamente à qual é decisivo ter em conta que para Heidegger o pensamento moderno não

---

<sup>454</sup> HEIDEGGER, M., “Para quê poetas”, 2012 [1946], *op. cit.*, p. 337.

<sup>455</sup> Cf. HAAR, M., 1997, *op. cit.*

<sup>456</sup> HEIDEGGER, M., “Oltrepassamento della Metafisica”, 1991 [1951], *op. cit.*, p. 46.

<sup>457</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>458</sup> “Ambos –voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo– dicen *lo mismo* y piensan *el mismo* carácter fundamental del ente en su totalidad” [HEIDEGGER, M., 2013 (1961), *op. cit.*, p. 385].

<sup>459</sup> Cf. DUQUE, F., 2002, *op. cit.*, p. 144.

<sup>460</sup> Cf. HAAR, M., 1997, *op. cit.*, p. 216.

<sup>461</sup> DUQUE, F., 2002, *op. cit.*, p. 149.

<sup>462</sup> *Ibidem*, p. 144.

é a preterição da ontologia e da metafísica consagradas pela tradição filosófica. Para ele, ao contrário, “a metafísica acaba na época moderna *porque é a sua plenificação*”. Aqui, por “final” não se deve entender “mera cessação, nem tampouco interrupção, abandono, lançamento no lixo da história”, mas “consumação (*Vollendung*), cumprimento pleno, condução até ao extremo das possibilidades internas de algo”<sup>463</sup>.

É esse caráter que a era da técnica moderna recolhe como especificidade justificadora de seu modo de trato com os entes, enquanto atitude de força poiética desveladora do mundo como objetividade. Assim, a exuberância de seu poder criador se patenteia como potência desveladora no *aparatus*, como “força produtiva” instauradora de uma dada maneira de ser dos entes, vale dizer, como maneira tecnologicamente unilateral de desvelar o ser que é agora a verdade dos entes. Obviamente, nada disso tem que ver, em última instância, com o enredo antropológico que apreende a técnica em sua manifestação ôntica de coisa recursiva, ferramental, de expediente à mão.

Ora bem, pelo que se viu há pouco Habermas<sup>464</sup> parece encarar a *Destruction* heideggeriana da metafísica como coisa efetivamente batida e sobrepujada, como o fim de uma história e não como o início de seu cumprimento, de sua realização plena, de seu acabamento como consumação. Sem isso não se compreende o que disse Heidegger acerca de o fim da era da metafísica encontrar-se apenas em seu começo, podendo esse começo durar até mesmo mais do que a “história da metafísica havida até aqui”<sup>465</sup>.

Analogamente, Heidegger tampouco se refere ao “fim da filosofia”, nesse contexto, como quem alude à sua extinção como tal, isto é, à supressão *tout court* da filosofia e a consequente investidura de uma nova modalidade do pensar, que, como proclamou Habermas, dá-se já sob o acicate procedimental das ciências empíricas, e, por conseguinte, como pertença a uma nova estrutura cognitiva da realidade, que qualificou de “pensamento pós-metafísico”. Por “fim da filosofia” quis Heidegger expressar “o lugar para onde converge toda a história da metafísica, ou seja, o lugar onde se dá toda a sua culminância”<sup>466</sup> na técnica moderna enquanto metafísica consumada como regência do *Ge-stell*. Os domínios regionalizados da ciência contemporânea são, a propósito, um eloquente testemunho desse esgotamento da filosofia a par do acabamento da metafísica.

---

<sup>463</sup> Ibidem, pp. 149-150.

<sup>464</sup> HABERMAS, J., 1986 [1968], *op. cit.*, p. 50.

<sup>465</sup> HEIDEGGER, M., “Oltrepassamento della Metafisica”, 1991 [1951], *op. cit.*, p. 46.

<sup>466</sup> RIBEIRO, Caroline V., “O fim da metafísica segundo Habermas: ponderações à luz do pensamento heideggeriano”. *Princípios*, v.16, n. 26, Natal (RN), jul./dez. 2009, p. 127.

Quanto mais não fosse mesmo de se poder dizer, noutras palavras, que a filosofia já se transmutou nesses domínios da realidade como determinação metafísica racionalizada na figura da ciência enquanto episteme tecnocientífica, isto é, enquanto teoria do conhecimento tecnicamente orientada como o mais conspícuo acabamento da metafísica, em seu apanágio e paroxismo. Concretamente, a emergência do apreensível e delimitável da razão científica dá-se como o reverso do crepúsculo da verdade dos entes, que, com propriedade, acontece como acabamento da metafísica. Afinal,

“A metafísica ocidental funda-se nesta preeminência da razão. Na medida em que a elucidação e determinação da razão pode e tem que se chamar «lógica», também se pode dizer: a «metafísica» ocidental é «lógica»; a essência do ente enquanto tal se decide no horizonte perceptível do pensar”<sup>467</sup>.

No entender de Heidegger, a ciência, a bem da verdade, é a própria consumação da filosofia. Não se trata nem mesmo de se dizer que à filosofia, como aventou Habermas, restou ser conduzida pelo "modelo metódico" das ciências "a se desenvolver como uma disciplina especializada destituída de qualquer privilégio de conhecimento"<sup>468</sup>. Essa filosofia, que se deveria moldar pela ciência, ao ver de Habermas, a rigor “acabou”, para Heidegger, porque ela já virou ciência, teve rescindida sua problemática pela proliferação das ciências particulares, transformou-se em domínio teórico do real, no sentido de que se converteu de uma vez por todas em explicação, também técnica, das causas últimas, supremas<sup>469</sup>.

Com efeito, a regência da realidade é mais que tudo de fundo metafísico e opera por intermédio do modo técnico de pensar e de engenheirar o real como “fundo disponível” (*Bestand*) do que se avançou lá atrás, na modernidade, como “imagem do mundo”. Que se dê a esse arranjo a denominação de “tecnologia” prova apenas que a *techné* é agora também um *logos* que lhe corresponde como tecnologia (*tecno+logos*) –a qual, por certo, vê-se que é bem mais que mero apuro no elaborar e no produzir, pois que já se estende como garantia de toda flexibilidade produtiva asseguradora da “presença constante” como “perpetuação da

---

<sup>467</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, p. 424: “La metafísica occidental se funda en esta preeminencia de la razón. En la medida en que la elucidación y determinación de la razón puede y tiene que llamarse «lógica», también puede decirse: la «metafísica» occidental es «lógica»; la esencia del ente en cuanto tal se decide en el horizonte visual del pensar”.

<sup>468</sup> HABERMAS, J., 1986 [1968], *op. cit.*, p. 16

<sup>469</sup> HEIDEGGER, M., 2006 [1976], *op. cit.*, p. 17: “Paulatinamente, la filosofía se convierte en una técnica de explicación a partir de las causas supremas”.



disponibilidade”, tal como se vê reproduzido –conforme capítulo a seguir– no arcabouço da economia neoclássica.

## II.7 – A constelação tecnológica da “provocação” do *Ge-stell*

Além de não ser o resultado puro e simples das disposições científicas, tampouco a tecnologia moderna é, para Heidegger, o produto consciencioso de uma decisão humana pessoal ou coletiva<sup>470</sup>. Para ele, tem a ver com uma espécie de “apelo” ao qual, temos visto, dever-se-ia prestar mais atenção, porque, segundo Heidegger, seu alvo, em nossa época, “não é apenas o homem, mas tudo o que é, natureza e história, sob o ponto de vista de seu ser”<sup>471</sup>. E diz mais, de uma forma bastante eloquente:

“A que apelo nos referimos? Toda a nossa existência sente-se, em toda parte –uma vez por diversão, outra por necessidade, ou incitada ou forçada–, provocada a se dedicar ao planejamento e cálculo de tudo. O que fala nesta provocação? Emanada ela apenas de um arbitrário capricho do homem? Ou nos aborda nisso já o ente mesmo, e justamente de tal modo que nos interpela na perspectiva de sua planificabilidade e calculabilidade? Então até mesmo o ser estaria sendo provocado a manifestar o ente no horizonte da calculabilidade? Efetivamente. E não apenas isto. Na mesma medida que o ser, o homem é provocado, quer dizer, chamado à razão para armazenar o ente que aborda como o fundo de reserva para seu planificar e calcular e a realizar esta exploração indefinidamente”<sup>472</sup>.

*Ge-stell*, recorde-se, foi o nome que Heidegger deu a essa “invocação”, a esse “apelo”; foi a designação que ele empregou para assinalar o que, da técnica moderna à supremacia da era tecnológica, repousa como seu lastro encoberto, seu elemento subjacente, o seu *Grund*. Como “constelação de nossa época”<sup>473</sup>, *Ge-stell* corresponde ao *dis-posto*, e “indica a reunião (*das Versammlung*) daquele “pôr” (*Stellen*) que “põe”, que provoca o homem a “des-ocultar” o real no modo de o estabelecer enquanto «dis-ponibilidade»<sup>474</sup>,

---

<sup>470</sup> HEIDEGGER, M., “La questione della tecnica”, 1991 [1953], *op. cit.*, p. 15.

<sup>471</sup> HEIDEGGER, M., “Identidade e diferença”, 1999 [1957], *op. cit.*, p. 179.

<sup>472</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>473</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>474</sup> HEIDEGGER, M., “La questione della tecnica”, 1991 [1953], *op. cit.*, p. 15: “...indica la riunione (*das Versammelnde*) di quel ri-chiedere (*Stellen*) che richiede, cioè pro-voca, l’uomo a disvelare il reale nel modo dell’impiego, come «fondo»”.

vale dizer, é o que “está no fundamento da atividade tecnológica moderna e que, ademais, está inteiramente presente nessa atividade [...] é a atitude tecnológica para com o mundo”<sup>475</sup>.

Sob a égide do *Ge-stell* como força regente da racionalização do mundo “do dispositivo tecnológico, a vontade humana é apenas a executante de uma «vontade de vontade» inscrita no ser”, dado que o ser utiliza o homem, *exclusivamente*, como “espaço livre para a presença do ser”, e assim o homem, na qualidade de pensante, está aberto ao ser, numa “relação de correspondência”<sup>476</sup>.

Mais ainda: sob a configuração do *Ge-stell*, como o *Wesen* da *im-posição* do mundo técnico, a totalidade dos entes é remetida ao universo das conexões do projetado como planificação do cálculo de cada coisa, num ordenamento aglutinador das *dis-posições* da técnica –conforme assim o exprime o “Ge”, como prefixo coletivo do *Ge-stell*, para indicar justamente a globalidade de todo o *pôr* e de todo o *colocar*, enquanto sentido do “posto em posição”, quer dizer, em posição de servir sempre a novos e ampliados requerimentos. Nas palavras de Vattimo:

“no mundo da técnica, a natureza é continuamente provocada, requerida para servir sempre para novas utilizações, e o próprio homem é sempre de novo chamado a empenhar-se em novas atividades. Se, pois, por um lado, a técnica parece excluir a história, enquanto tudo está tendencialmente planejado, por outro esta «imobilidade» do *Ge-stell* possui um caráter vertiginoso, no qual rege uma contínua provocação entre homem e coisas”<sup>477</sup>.

Dado ainda que nada escapa à urdidura da *pro-vocação* tecnológica sob a injunção do *Ge-stell*, a rígida compartimentação que se costuma aplicar entre as ciências da natureza e as do espírito deixa de fazer sentido, como demarcação, diz Vattimo, entre “um reino da

---

<sup>475</sup> MITCHAM, Carl, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Barcelona: Anthropos, 1989, p. 69: “...está en el fundamento de la actividad tecnológica moderna y que, además, está presente enteramente dentro de dicha actividad. En palabras sencillas, es la actitud tecnológica hacia el mundo”.

<sup>476</sup> HAAR, M., 1997, *op. cit.*, p. 102. Na sequência Haar se pergunta: “e o ser, o que dizer do ser?” Sua resposta: “o ser, em simultâneo «no» homem como «em» todo ente, fora de todas as influências, tem uma perspectiva sobre o homem, manifesta uma intenção, imprime uma direção à qual o homem não pode se subtrair [...] Note-se a desigualdade na relação: o homem não se põe a si mesmo, ele é posto no mundo pelo ser; o ser, ao contrário, nunca é uma fabricação do homem. O ser produz o homem; o homem não pode produzir o ser, nem se pode produzir a si mesmo. O ser também não é o em-face, o frente-a-frente do homem. O ser não está perante nós, mas antes de nós” (ibidem, pp. 102-103).

<sup>477</sup> VATTIMO, G., *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenêutica*. Traducción: Juan C. G. Vitale. 2ª ed. Barcelona: Paidós, 1992, p. 61: “en el mundo de la técnica, la naturaleza es continuamente provocada, requerida para servir a siempre nuevas utilizaciones, y el hombre mismo es siempre de nuevo llamado a empeñarse en nuevas actividades. Si, pues, por un lado la técnica parece excluir la historia, en cuanto todo está tendencialmente planificado, por el otro esta «inmovilidad» del *Ge-Stell* tiene un carácter vertiginoso, en el cual rige una continua provocación entre hombre y cosas”.

liberdade espiritual e um reino da necessidade mecânica”<sup>478</sup>. Com efeito, as coisas – acrescentou–

“perdem sua rigidez, enquanto são totalmente absorvidas na possibilidade de planificação total e provocadas para sempre novos usos (já sem nenhuma referência a um «valor de uso» pretensamente natural): e o homem se converte, também ele, na planificação, para além de um sujeito também em sempre possível objeto da manipulação universal”<sup>479</sup>.

Com o agenciamento tecnológico do mundo, o mundo do “sem-objeto” é conduzido ao lugar anteriormente conotado pela objetividade total do real. O impulso para uma tal coisa provém, é claro, da essência da técnica, como desafio que exorta à

“dissolução do objeto numa massa indistinta doravante considerada fundo disponível, e que inclui tanto o objeto como o sujeito, tanto o mundo natural como a cultura, tanto os entes naturais como os artefatos e as práticas, valores e criações humanas”<sup>480</sup>.

Em decorrência, a tessitura que compreende o agregado das relações funcionais da totalidade do mundo em sua “significativade (*Be-deutsamkeit*) como estrutura ontológica, sua mundanidade”<sup>481</sup>, resolve-se agora numa disposição que, para Heidegger, enreda o homem em “imperativos socioeconômicos” como os do progresso e de sua interminável produção de “necessidades”<sup>482</sup> que correspondem, essencialmente, a forças mobilizadas sob a determinação da “posicionalidade (*Ge-stell*)”<sup>483</sup>.

O trabalho, note-se, que consiste em possibilitar que um ente intramundano venha ao encontro é, em sua inteireza, distinto daquele que se destina a instalar objetividades sem qualquer pertencimento a uma cadeia de funcionalidades, a exemplo do que se dá com o

---

<sup>478</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>479</sup> Ibidem: “pierden su rigidez, en cuanto son absorbidas totalmente en la posibilidad de planificación total y provocadas a siempre nuevos usos (ya sin ninguna referencia a un «valor de uso» pretendidamente natural): y el hombre se convierte también él, en la planificación, además de un sujeto también en siempre posible objeto de la manipulación universal”.

<sup>480</sup> BRANCO, Patrícia C., “Martin Heidegger: a técnica como possibilidade de poiesis”. *A Parte Rei* (Revista de Filosofia). Mayo 2009 [<http://serbal.pntic.mec.es/A Parte Rei>], *op.cit.*, pp 42-43.

<sup>481</sup> RUIZ DE AZUA, Javier B., *De Heidegger a Habermas*. Barcelona: Editorial Erder, 1992, p.51: “Y la totalidad de estas relaciones entrelazadas entre sí es la significatividad (*Be-deutsamkeit*), que es la estructura ontológica del mundo, su mundanidad. En la medida en que la significatividad (el mundo) le es abierta al ser-ahí con su existencia, el mundo es un existencial, pero de carácter especial, que no permite considerar el mundo como una realidad meramente subjetiva [...] por mundo entendemos, no la totalidad de los entes conocida como horizonte, sino la premanifiestidad de la totalidad-de-funcionalidades que posibilita ontológicamente que los entes intramundanos salgan-al-encuentro”. Ver também: HEIDEGGER, M., 2014 [1927], *op. cit.*, esp. Cap. III.

<sup>482</sup> HEIDEGGER, M., 2003 [1973], *op. cit.*, p. 74.

<sup>483</sup> Ibidem, p.74: “...positionality [*Ge-stell*]”.

modo de ser no mundo engendrado pela técnica moderna. Nele, o *conhecer*<sup>484</sup> já não guarda aí qualquer vínculo fundamental com o “ocupar-se de” que tem caráter *praxivivo*<sup>485</sup> –ou ainda com o instrumental em sua primordialidade de contemplação e ocupação, de ação e visão.

Plasmado pela representação –sem circunvisão– do teórico da ontologia cartesiana, o conhecer enquanto descrição do ente ou interpretação do fenômeno no mundo como *res extensa* pressupõe já, ontologicamente, o ser dos entes, e assim, ao determinar, contemplativamente, o *à-vista* (ou o meramente perceptivo), necessita, prévia e paradoxalmente, de uma deficiência dessa mesma práxis *ocupada-de*, sem o que não se dá a desmundanização do mundo para a objetividade desreferenciada do *sem mundo* da técnica<sup>486</sup>.

Por isso é que somente estando reduzida ao *locus communis* da problemática antropológica do reino das necessidades objetivas pode a técnica, especificadamente *in se*, figurar como meio, dispositivo ou instrumento da luta pela sobrevivência, e desse modo circunscrever-se, onticamente, a um “algo” qualquer, que, entretanto e ainda assim, como todo “dar-se de algo como algo” –e isso está tanto na hermenêutica de Nietzsche quanto na de Heidegger (ressalvadas suas diferenciações internas)– é forçosamente perspectiva<sup>487</sup>. E mais: é, constitutivamente, “violência” no fazer-se “injustiça” da própria produção interpretativa, enquanto exercício de superposição afirmadora de sua condição, a qual não pode ser medida em correspondência com a sua essência<sup>488</sup>. Portanto, pensar a técnica como tal, tecnicamente, não tem que ver, propriamente, salientou Heidegger, com o pensar na

---

<sup>484</sup> A exemplo da episteme do paradigma da Economia Neoclássica, de que nos ocuparemos no capítulo seguinte.

<sup>485</sup> Conforme expressão empregada por RUIZ DE AZUA, J. B., 1992, *op. cit.*, p. 63.

<sup>486</sup> *Ibidem*, p. 63; *cf.*, ainda, HEIDEGGER, M., 2014 [1927], *op. cit.*, esp. Cap. III.

<sup>487</sup> *Cf.* G. Vattimo, 1992, *op. cit.*, p.36.

<sup>488</sup> *Ibidem*, p. 39. E, como perspectiva –como “interpretação *in progress*”, sobretudo em Nietzsche–, ultrapassa a correspondência aparência-ser que é própria do léxico metafísico, porque, diversamente, situa-se no horizonte do devir do ser. A coisa, como tal, não constitui jamais a presença de um fenômeno isolado, como uma substância em si, fixa e determinada, e nem bem é o desfecho da *explanandum* autônoma da razão. Em Heidegger, essa questão evoca o ser-aí histórico e a sua existência, diz Vattimo (*ibidem*, p. 54) “como *discursus* contínuo e dotado de possíveis sentidos”, em meio a possibilidades determinadas pelo pertencimento a uma época, como “projetualidade na qual o ser-aí e os entes se relacionam uns com os outros” e também com as gerações passadas e futuras.

essência oculta<sup>489</sup> da técnica que permite “experimentar a provocação da manipulabilidade universal”<sup>490</sup>.

Segue-se que, se a essência da técnica não é algo de técnico<sup>491</sup>, mas um “modo de desvelar”<sup>492</sup>, tampouco a essência da tecnologia é algo de tecnológico –e nem mesmo sequer reside em ser o conseqüente lógico e insofismável de uma determinação prática da ciência, ou mesmo da práxis econômica utilitarista. É antes como domínio do *poiético* que se pode divisar o fundo artístico da *techné*; é no “fazer produtivo” original da arte, como desencobrimento (*alétheia*) da verdade da coisa em sua coisidade, que transparece a essência da *techné*, que, para Heidegger, perdura até Platão como desvelação autêntica da natureza<sup>493</sup>.

Bem diverso deste é o espaço histórico que se desenrola, a partir de então, como envio dos marcos da apropriação do ente pela história do ser, no que compreende o acontecimento fundador da metafísica e das épocas que se sucederiam como âmbito de sua regência, porquanto a metafísica, ela mesma, aconteceria-apropriada (*ereignet*) como domínio da história da verdade do ente enquanto tal<sup>494</sup>. Nesse sentido, a metafísica não diz estritamente respeito a uma doutrina específica de um pensador, mas antes ao fato de, nela, um pensador tão decisivo como Platão fazer residir sua posição filosófica fundamental, posição, aliás, com a qual enseja a perspectiva que prepara o caminho para o cumprimento de sua realização<sup>495</sup>.

Desdobrada, assim, na paisagem dessa destinação, o advento da modernidade da técnica –para retornar àquele ponto do fazer artístico da *techné*– já não é um produzir que

---

<sup>489</sup> “Tudo aquilo que é, no sentido essencial (*alles Wesende*), não apenas a essência da técnica, mantém-se o mais possivelmente oculto” [HEIDEGGER, M., “La questione della técnica”, 1991 (1953), *op. cit.*, p. 16].

<sup>490</sup> VATTIMO, G., 2014, *op. cit.*, p. 62.

<sup>491</sup> Mais uma vez, convém dizê-lo: como é próprio de Heidegger, há que se desviar o olhar, neste caso específico da técnica tomada tecnicamente, como coisa operante e presencialmente fixada –a coisa-máquina, por exemplo– para a sua essência, entendida não no sentido, claro está, de sua identificação com a *quiditas* da “coisa”, como na ideia da verdade correspondência proposição-coisa, como *adequatio*, mas na perspectiva da verdade histórica do ser (*seinsgeschichtlich*), tal como procurou sempre fazê-lo ao deslocar sua atenção do ente para o ser em sua abertura histórica. Com efeito, a essência da técnica não é aquilo que está hipostasiado na maquinaria, por meio do que se poderia então postular que o caráter da técnica moderna se define por grau de superioridade a técnicas do passado. Bem entendida, a questão não concerne à noção de avanço ou progresso; não se refere à dimensão ôntica, mas à ontológica, arraigada na destinação de um modo específico de revelar os entes como modo de apreensão do significado do Ser.

<sup>492</sup> HEIDEGGER, M., “La questione della técnica”, 1991 (1953), *op. cit.*, p. 10: “La técnica è un modo di disvelare”.

<sup>493</sup> *Ibidem*, p. 26: “Una volta si chiamava Τέχνη anche la pro-duzione del vero nel belo, Τέχνη si chiamava anche la ποιήσις [*poiésis*] delle arti belle”.

<sup>494</sup> Cf. HEIDEGGER, M., “A palavra de Nietzsche «Deus morreu»”, 2012 [1943], *op. cit.*, p. 303.

<sup>495</sup> *Ibidem*, cf. p. 243; ver também, de HEIDEGGER, M., “O tempo da Imagem do mundo”, 2012 [1938], *op. cit.*, p. 127.

coopera para a manifestação do que por si só não pôde se mostrar, como autoprodução ou automanifestação. Ao contrário, o que, por sua interposição, passa a vigor é uma “pro-dução” (*her-stellen*) impositiva do real, uma desvelação violenta, enquanto saber violento, porque apropriativo, do ser dos entes como presença constante<sup>496</sup>.

Isso porque é próprio da essência da técnica moderna fazer dissipar-se aquele traço original do desencobrimento produtor da *techné*, que consentia na vigência do vigente na unidade de sua própria disposição<sup>497</sup>. Em sua configuração moderna, como *Ge-stell*, tal essência repousa numa outra ordem de determinação, em chave com a objetivação do produtivismo que se descortina no *telos* da metafísica (como no *eidos*, na ideia absoluta de Platão) e ganha contornos definitivos com o fundamento subjetivo da representação processadora que se estende da metafísica cartesiana da imagem do mundo à metafísica nietzschiana da incondicionada subjetividade da vontade de poder<sup>498</sup>.

Mas nem por isso a essência da técnica moderna –como metafísica que, enquanto subjetividade, pensa o ser do ente no sentido de vontade<sup>499</sup>– deixa de conservar seu cariz de gênero da verdade como desocultação. Apenas sucede que já não concerne mais propriamente àquele traço original do desencobrimento produtor da *techné*. Em particular, trata-se, desta feita, de um desocultar explorador da disponibilidade (*Bestand*)<sup>500</sup> que provoca e exige da natureza a liberação contínua de energia armazenável a serviço do ciclo incessante (*eterno retorno*<sup>501</sup>) da exploração pela exploração, como ampliação da “vontade de querer”. Toda a terra, então, converte-se em matéria-prima e o homem, por sua vez, em

---

<sup>496</sup> Em seu caráter *desvelador* ou de *gênero de desocultação* que é em si mesma uma *pro-vocação*, a tecnologia moderna de uma central elétrica, nota Heidegger, difere profundamente da tecnologia presente num moinho de vento. Ambas, deveras, carecem da extração da água para seu funcionamento, porém a integração estrutural do moinho à natureza é um caráter que desaparece por completo naquela de tipo moderno, que *põe*, literalmente, o rio nas turbinas como acumuladoras de energia. A outra, ao contrário, não pode prescindir do *ser* da natureza como automanifestação de sua verdade [Cf. HEIDEGGER, M., “La questione della técnica”, 1991 (1954), *op. cit.*]

<sup>497</sup> Cf. HEIDEGGER, M., “Logos (Eraclito, frammento 50)”, 1991 [1951], *op. cit.*, pp. 145-150. Ver também: MITHAM, C., 1989, *op. cit.*, p. 67.

<sup>498</sup> “en la metafísica de Nietzsche, la *animalitas* (animalidad) se convierte en hilo conductor [...] El superhombre es la más extrema *rationalitas* en el dar poder a la *animalitas*, es el *animal rationale* que llega a su acabamiento en la *brutalitas*. La carencia de sentido se convierte ahora en el «sentido» del ente en su totalidad. La incapacidad de interrogar el ser decide acerca de qué sea el ente. La entidad es abandonada a sí misma como maquinación desencadenada [...] Por lo tanto, la esencia incondicionada de la subjetividad se despliega necesariamente como la *brutalitas* de la *bestialitas*. Al final de la metafísica se encuentra la proposición: *homo est brutum bestiale* [HEIDEGGER, M., 2013 (1961), *op. cit.*, pp. 540 e 680].

<sup>499</sup> HEIDEGGER, M., “A palavra de Nietzsche «Deus morreu», 2012 [1943], *op. cit.*, p. 280.

<sup>500</sup> Cf. HEIDEGGER, M., “La questione della técnica”, 2007 [1953], *op. cit.*, p. 12.

<sup>501</sup> O “que está expresso na unidade essencial da vontade de poder e do eterno retorno do mesmo é a última palavra da metafísica” [HEIDEGGER, M., 2013 (1961), *op. cit.*, p. 535].

material humano, em conexão com “a instalação incondicionada do impor-se incondicional da elaboração propositada do mundo”, que, não obstante, “vai se configurando necessariamente nos moldes do mando humano, num processo que surge da essência oculta da técnica”<sup>502</sup>.

Nessa condução, exaurem-se no domínio completo do ente as condições de possibilidade para que se produza o pensamento do ente em sua relação com o ser –agora, mais do que nunca, relegado ao esquecimento. Assim é como se consuma a dominância do *Ge-stell* enquanto acabamento da metafísica, nisso que a humanidade moderna experimenta como o *querer* [*Wollen*] da “imposição propositada da objetivação”<sup>503</sup> e de sua disponibilização permanente por meio da totalidade tecnológica do real.

Ressalvadas as distinções de léxico, tudo isso remete ao que Günther Anders referiu como viver “numa humanidade para a qual não vale o «mundo» e a experiência do mundo, mas apenas o fantasma do mundo e o consumo de fantasmas”, pois que o *macroaparato* engolfou a vida e fez da “técnica o nosso destino”, um “fenômeno de nossa época”, que se manifesta como “obstinação prometeica” do “homem atual em chegar a ser um *selfmade man*, um produto”, como uma espécie de “vergonha por não ser uma coisa”, de não ter ainda “alcançado um segundo escalão na história da coisificação”, em vista mesmo da superioridade que ele, o homem, reconhece às coisas<sup>504</sup>.

No *macroaparato*, Anders identifica a cadeia integrativa dos diferentes fragmentos do sistema dos “projetos técnicos” no interior do qual o homem figura como *medio* constituído justamente para a “mediação desta meta” que é já uma determinação preliminar. Tal equivale a dizer que não há peças isoladas, que cada uma delas cumpre uma função a montante e a jusante do processo geral das ordenações. Por isso mesmo o humano, tendo já ele próprio se tornado um recurso, vale dizer, tendo ele próprio vindo a colocar-se numa mediação do sistema geral dos “sem-fins”, como “o aparato dos aparatos” –do ilimitado, diria Heidegger, da “vontade de vontade” da técnica–, vigora, assim, por essa condição essencial de meio, como valência já sempre secundária de um processo no qual o “ser secundário” corresponde à essência mesma de toda mediação, como arrumação do esquema das disposições técnicas da multiplicidade de funções que transformam o homem num

---

<sup>502</sup> HEIDEGGER, M., “Para quê poetas?”, 2012 [1946], *op. cit.*, p. 333.

<sup>503</sup> *Ibidem*, p. 331.

<sup>504</sup> ANDERS, Günther, *La obsolescencia del hombre* (Vol. I). Traducción: Josep Monter Pérez. Valencia (España): Pré-Textos, 2011 (*passim*).

*divisum*, e em cujo âmbito o "ser para isto", como *modus vivendi*, emerge não apenas, segundo Anders, como uma das "resoluções prévias" de todo o complexo dos aparatos, mas como "a resolução prévia" de *per se*<sup>505</sup>.

Ora bem, a era da modernidade da técnica – e de seu niilismo desde sempre incrustado na metafísica – é, pois, essa “resolução prévia” da “força dominante inerente à essência da técnica”<sup>506</sup>, como realização, consumação, como estágio final das condições de possibilidade da metafísica – e não de sua definitiva superação, como pretendeu Habermas, e nem bem como supunha ainda o *amerikanismus* pragmatista.

### II.7.1 – Tecnociência e *Ge-stell*

A tecnologia moderna se tem feito avançar sobretudo apoiada na tecnociência, a qual, contudo, não compreende uma hibridização ou amálgama da ciência e tecnologia e nem uma “técnica da ciência” sob a perspectiva de uma proveniência resultante da prática do conhecimento científico. Isto que assim se anuncia, conquanto pareça estranho, à primeira vista, decorre, no entanto – conforme se tem já podido entrever até aqui –, de a tecnociência ter-se constituído já como uma *ciência técnica*, da técnica e para a técnica, e não o contrário. Vale dizer: a episteme da ciência, no entender de Heidegger, jamais encerrou algo de natureza diversa daquilo a que – por inunção de circunstâncias “históricas” – fora levada a se transformar quando de sua captura pelo *ethos* operativo e calculador da técnica, como se, em consequência disto, a criação tecnológica assomasse como atributo de uma reviravolta no estatuto da cientificidade que acabaria por conduzir a ciência a um novo regime, qual seja, o da tecnociência enquanto normativa de todo saber tecnicamente codificado.

Rigorosamente falando, a técnica é anterior à ciência, mas não como anterioridade cronológica, e sim como primordialidade essencial, do tipo que demanda a ciência para o seu desenvolvimento<sup>507</sup>. Para fins de registro histórico, está correto dizer-se que a ciência moderna do século XVII antecedeu em pelo menos um século a progressão da técnica mecânica, aquela da maquinaria tecnológica que emergiu na segunda metade do século

---

<sup>505</sup> Ibidem.

<sup>506</sup> HEIDEGGER, M., “Para quê poetas?”, 2012 [1946], *op. cit.*, p. 333.

<sup>507</sup> Cf. GILARDI, Pilar, “Prolegómenos a la cuestión de la técnica: la técnica como culminación de la metafísica de la presencia”, in: XOLOCOTZI, A. & GODINA, C. (coords). *La Técnica: ¿orden o desmesura?* México: Publidisa Mexicana, 2009, p. 84.



XVIII<sup>508</sup>. Como facticidade historiográfica (*historisch*), portanto, é ponto pacífico dizê-lo. Todavia, se pensado na qualidade do “histórico” (*geschichtlich*) –como, aqui, o da perspectiva ontológica de Heidegger–, isso que se toma por correto não diz tudo acerca do que é verdadeiro: “o que é posterior na observação historiográfica, a técnica moderna é, em realidade, no tocante à essência que nela vigora, historicamente (*geschichtlich*) anterior”<sup>509</sup>. Daí que o correto, no caso, não assome como o verdadeiro, que repousa na estrutura do desencobrimento que é uma *provocação* enquanto ruptura de seu “vínculo «essenciante» com a natureza”<sup>510</sup>.

A aparência, enganosa, da correção que consiste em enxergar a técnica de máquinas como aplicação prática da ciência é o que tolda a compreensão de que é a essência não técnica da técnica moderna que arregimenta a ciência natural para o seu desenvolvimento e consolidação<sup>511</sup>. Com isto, além de não ser o resultado ou expressão de uma estrita, imediata e espontânea aplicação da ciência moderna, a técnica é que a requisita como intimação essencial do *Ge-stell*, e assim lhe confere um sentido de enquadramento fundamental, que a põe em condição de avançar com segurança numa miríade de campos de investigação de domínios regionalizados da totalidade do real.

Mais precisamente, é como agregação inarredável da *im-posizione* (*Ge-stell*) da técnica –em seu fundamento que compele o homem a desvelar o real como fundo de reserva, como disponibilidade<sup>512</sup>– que a ciência moderna emerge no elemento *reunidor* que *compõe* aquele caráter essencial mesmo da técnica moderna.

Vê-se, pois, que é na condição de um *logos ex ante* da técnica, e não como um *logos* suplementar de uma racionalidade que se instrumentaliza (como em Marcuse), que a

---

<sup>508</sup> “Per la cronologia degli storiografi, l’inizio della scienza moderna va collocato nel secolo XVII. Per contro, lo sviluppo della tecnica meccanizzata si ha solo nella seconda metà del secolo XVIII” [HEIDEGGER, M., “La questione della tecnica”, 1991 (1953), *op. cit.*, p. 17].

<sup>509</sup> Ibidem, p. 17: “Ma quello che è posteriore per l’ossequio storiografico, cioè la tecnica moderna, è in realtà, rispetto all’essenza che in essa vige, ciò che viene storicamente (*geschichtlich*) prima”.

<sup>510</sup> SILVA CAMARENA, Juan M., “La técnica da que pensar”, in: XOLOCOTZI, A. & GODINA, C. (Coords.), 2009, *op. cit.*, p. 122.

<sup>511</sup> Note-se ainda o seguinte: “la ciencia no funda a la técnica sólo por proveerla de conocimientos teóricos, ni la técnica puede entenderse como «ciencia aplicada», sino que ambas actividades se sustentan en la misma modalidad de relación con el ser: la comprensión moderna del ser que reduce todo lo real a ente-representado, a objeto para un sujeto que lo domina. Por ello, Heidegger señala que la ciencia moderna se separa del paradigma antiguo de «contemplación» del mundo. El proyecto científico moderno no busca simplemente teorizar sobre el ser, sino que «le pide cuentas a lo ente» –como sostiene Heidegger. Esto es, la ciencia moderna se caracteriza por emplazar la realidad natural para que ésta revele su insospechada configuración interna. La principal operación de la ciencia moderna es, pues, la «reducción intelectual» de la naturaleza en las formalizaciones matemáticas” (LINARES, J. E., 2008, *op. cit.*, p. 66).

<sup>512</sup> HEIDEGGER, M., “La questione della tecnica”, 1991 [1953], *op. cit.*, p. 17.

tecnociência, como tecnologia *a priori*, firma-se como *know how* produtivo na era do acabamento da metafísica. Quer isso dizer que o desocultar explorador da técnica moderna condensa o apelo metafísico do “pôr adiante” [*Vor-stellen*] vincutivo do *Ge-stell*, que enredou previamente as ciências exatas da natureza como força coadjuvante de todo o abuso técnico da manipulação dos entes como inquirição calculada (racionalizada) do mundo.

Eis o *leitmotiv* de todo o agir técnico da ciência moderna, desde o preciso momento em que, levada a demarcar seu âmbito de atuação, postulou e nele introduziu a natureza como campo de experimentação. Ao fazê-lo, colocou-se preliminar e preparatoriamente na esfera do cálculo como o elemento fulcral da racionalidade, e nisso ficou “já posta de antemão a relação calculante, técnica em sentido amplo, entre magnitudes e efeitos de força”<sup>513</sup>.

Com efeito, o que se conhece por tecnologia moderna, em sentido descritivo da evolução de sua funcionalidade instrumental, somente pôde concretizar-se e fazer-se avançar de forma categórica quando passou a contar com o apoio das ciências exatas da natureza. Antes de mais nada, porque “a moderna teoria física da natureza não abre apenas o caminho para a técnica, mas para a essência da técnica moderna”<sup>514</sup>. O que lá está, na teoria, como orientação e regência, é já a configuração da força exploratória da objetivação metafísica que irá predispor a física moderna a essa essência da técnica, que, como tudo o que é essencial, resguarda-se no encoberto. Assim, com a tecnologia moderna não se poderiam passar coisas distintas das que já se prenunciavam no produzir-se histórico do *logos* como um *logos* da técnica, como um *tecno-logos* do que se tornaria a operatividade do *calculus* subjacente a todo o fazer que é próprio dos tempos modernos da mobilização total.

Heidegger deu indicações precisas e muito contundentes acerca de como se gesta a tecnificação das ciências num saber tecnicamente preestabelecido, enquanto produto de seu entrelaçamento com o objetivismo da metafísica, que baralhou o ser com o ente e preteriu

---

<sup>513</sup> “En el momento en que lleva la naturaleza al ámbito del «experimento», ya está puesta de antemano la relación calculante, técnica en sentido amplio, entre magnitudes y efectos de fuerza, pero con el cálculo está puesta la racionalidad” [HEIDEGGER, M., 2013 (1961), *op. cit.*, p. 278]. Noutra passagem, relativamente ao *poder contar com* como um *ter em conta* os objetos, Heidegger aduz o seguinte: “El aseguramiento de la existencia consistente tiene siempre un carácter que nos es lícito designar como un poner-en-cuenta [*in Rechnung-stellen*]. En él se halla un pensar que anticipa un horizonte, horizonte que contiene indicaciones y reglas de acuerdo con las cuales lo que embiste es interceptado, apresado y puesto en seguridad. Los esquemas —en cuanto asignaciones del comportamiento del hombre respecto del hombre y de las cosas que están puestas en cuenta de antemano y regulan previamente el cálculo” (ibidem, p. 463).

<sup>514</sup> HEIDEGGER, M., “La questione della tecnica”, 1991 [1953], *op. cit.*, p. 16: “La moderna teoria fisica della natura non apre solo la via alla tecnica, ma all’essenza della tecnica moderna”.

pensar o próprio *ser*. O cogitar científico, como *pensamento representativo* que interpreta a natureza como repositório exigível de matérias-primas imprescindíveis à produção contínua e ilimitada, à exploração econômica, respalda-se numa essência técnica prefixada, como saber (tecno)científico requisitado pela técnica para o seu próprio desencadeamento<sup>515</sup>.

A ideia, vulgarizada no século XIX, relativamente à possibilidade de uma rigorosa concepção de mundo (pragmático-positivista, por exemplo) fundada cientificamente, é um mal-entendido entranhado no cerne da modernidade. Por vezes, segundo Heidegger, o fundamento metafísico das ciências é reconhecido e aceito, mas nem por isso deixa de ser bem resguardado, para não dizer esquecido e abandonado; noutras, nem sequer chega mesmo a ser meditado, quando não ainda rechaçado *in limine* como fantasmagoria filosófica. Entre uma e outras, todavia, o que é insofismável, para Heidegger, é o caráter metafísico de tudo o que aí é “fundamentável e decidível”<sup>516</sup>, porquanto “os conhecimentos científicos somente são possíveis com base num saber de outro tipo, mais elevado e estrito da realidade enquanto tal<sup>517</sup>, vale dizer, num saber que se custodia como conhecimento de um tipo pensado metafisicamente, mas compreendido e subscrito, desde sempre, nessa tradição metafísica, como τέχνη<sup>518</sup>.

É preciso compreender a “ciência [que] não pensa”, diz Heidegger, em correspondência com o seu modo de proceder e de seus instrumentos. Ela jamais poderá pensar à maneira de como pensa um pensador. Antes de mais nada, por força mesmo de sua proveniência e do que a mobiliza. Entretanto, não se deve ver nessa circunstância – acrescenta Heidegger– um defeito da ciência, mas uma vantagem para aquilo que se espera dela, pois afinal este não-pensar que lhe é emblemático foi o que lhe permitiu, para além do bem e do mal, “dedicar-se à pesquisa de seus âmbitos particulares de objetos e nela estabelecer-se”<sup>519</sup>.

---

<sup>515</sup> Cf. HEIDEGGER, M., “A palavra de Nietzsche «Deus morreu»”, 2012 [1943], *op. cit.*, p. 245; ver também, de SOLER, Francisco, “Prólogo”, in: HEIDEGGER, M, *Ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1983.

<sup>516</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, p. 420.

<sup>517</sup> Ibidem, p. 419: “...los conocimientos científicos sólo son posibles en base a un saber de otro tipo, a un saber más elevado y estricto de la realidad en cuanto tal”. Na mesma página, aduz ainda o seguinte: “*La ciencia y la meditación regional están ambas fundadas históricamente en el correspondiente dominio de una determinada interpretación del ser y se mueven siempre en el ámbito de dominio de una determinada concepción de la esencia de la verdad*” [itálicos no original].

<sup>518</sup> Cf. Ibidem, pp. 397 e 417.

<sup>519</sup> HEIDEGGER, M., “Che cosa significa pensare?”, 1991 [1952], *op. cit.*, p. 88 “...la scienza non pensa. Non pensa perché –in conseguenza del suo modo di procedere e dei suoi strumenti– essa non può pensare; pensare, intendiamo, nel modo in cui pensano i pensatore. Che la scienza non sia in grado de *pensare* non è per nulla

De fato, a ciência, no elemento crucial dessa consolidação, desenvolveu competências e habilidades operacionais e funcionais já como potência de uma “vontade de vontade” consequente da técnica, e, assim, autoafirmadora da prática metódica de domínio da verdade dos entes, como objetivação onde “vige cabalmente o princípio da evidência metafísica”<sup>520</sup>, posto em chave, na modernidade, com o incondicionado da subjetividade do super-homem da técnica. Nesse sentido, presumivelmente, a ciência desponta como produto do querer soberano da decisão humana, que, assim, parece tê-la sob o seu comando quando a faz manejável tecnologicamente, dando com isso a entender, erroneamente, que tem a técnica, pensada subsidiariamente, em suas mãos, de acordo com o programa de redução de tudo ao homem sustentado pela premissa humanista. Ao contrário, “a investigação moderna está engajada [...] no elemento característico daquela vontade”<sup>521</sup>, que é a vontade de poder ordenadora da produção técnica do mundo. Ela, a ciência moderna, “é, enquanto modo de objetivação calculadora do ente, uma condição estabelecida pela própria vontade de vontade, através da qual esta garante o domínio de sua essência”<sup>522</sup>.

Por ciência moderna Heidegger entende, sobretudo, a física do século XX, e não propriamente a de Galileu e Newton. Embora haja feito questão de reconhecer que uma não suprime a outra, ressaltou que a nova física restringe o campo de validade dessa última, e destarte aprofunda o processamento do real<sup>523</sup>. É importante chamar a atenção para isso porque, de um modo geral, propende-se a uma delimitação que faz coincidir, de todo justificadamente, a problematização da ciência e da técnica modernas em Heidegger à sua análise a partir da filosofia de Descartes.

Não ter isso em conta implicaria situar mal o cerne do repto heideggeriano à modernidade científica que, para ele, começa mesmo para valer com o desenvolvimento da física do século XX, em relação à qual o *framework* newtoniano ter-lhe-ia parecido um estágio rudimentar do processamento da calculabilidade total das forças da natureza<sup>524</sup>. Afinal, não foi senão em seu mais notável fastígio que se revelou o potencial destrutivo da

---

un difetto, ma un vantaggio. Solo in virtù di questo la scienza può dedicarsi alla ricerca sui singoli ambiti di oggetti e stabilirsi in essa”.

<sup>520</sup> VATTIMO, G., 1998, *op. cit.*, p. 83: “...vige per l’appunto il principio dell’evidenza metafisica”.

<sup>521</sup> HEIDEGGER, M., “Que é metafísica (Posfácio de 1943)”, 1999 [1943], *op. cit.*, p. 67.

<sup>522</sup> *Ibidem*.

<sup>523</sup> *Cf.* HEIDEGGER, M., “Scienza e meditazione”, 1991 [1954], *op. cit.*, p. 36. A propósito, já foi dito mas não custa reavivar que o caráter da ciência avulta como elaboração do real, isto é, como “teoria do real”, e que uma tal caracterização, de acordo com Heidegger, aplica-se tão somente à ciência moderna e ao modo como faz viger, na presença constante, o previamente estipulado no método, no primado do método.

<sup>524</sup> *Ibidem*, pp. 36-37.

tecnologia científica da física quântica. Era ela que Heidegger costumava evocar quando se reportava à conquista organizada da terra pela ciência moderna, sem descurar, contudo, que, relativamente ao “aprisionamento seguro” da natureza como projeto, em ambos os paradigmas essa *posicionalidade*, como sistema ordenável de informações, já se encontrava prefixada<sup>525</sup>, e a serviço da objetividade do espírito moderno inscrito na “representação capturante”<sup>526</sup>, por meio da qual o real é perseguido e calculado.

Taxativamente, em seu âmbito de atuação apoiada no procedimento assegurador, a ciência, enquanto elaboração teórica do modo de lidar que *expõe e destaca* o vigente como objetividade, compreende um operar sobre o real que é agora entendido como aquilo que é mensurável. Vale dizer: “a ciência «fixa» (*stellt*) o real (*das Wirkliche*). Ela o fixa e o interpela de modo que o real cada vez se apresente como efetuado (*Gewirk*) num encadeamento constatável de causas estabelecidas”<sup>527</sup>.

Ainda segundo o próprio Heidegger, esse entendimento de que “o real é o que se pode medir”, formulado por Max Planck, “só é verdadeiro por expressar algo que pertence à essência da ciência moderna, e não apenas à moderna ciência da natureza”<sup>528</sup>. O cálculo é então o “procedimento capturante-assegurador”<sup>529</sup> e processador de toda a teoria do real. Contudo, não se deve entender o cálculo em sentido restritivo do operar com números tão-somente, como se disso decorresse necessariamente a disposição objetivadora. A bem dizer, “toda objetivação do real é um cálculo”<sup>530</sup>, mas nem todo cálculo, nesse sentido de lidar com números, implica uma objetivação do real. A fim de que tal possa ter lugar, como matematização do real, há que se fazer intervir um *approach* de causação sistemática –como o que sucede às explicações de tipo hipotético-dedutivas–, com vistas ao asseguramento “de um contexto de conexões ordenadas em seus fundamentos”<sup>531</sup>.

Mais uma vez, de algo se pode estar certo no âmbito do conjunto das reflexões de Heidegger no tocante à ciência: que, ao contrário do que se é levado a supor, a episteme

---

<sup>525</sup> Cf. GLAZEBROOK, Trish, *Heidegger's philosophy of Science*. New York: Fordham University Press, 2000, Cap. I.

<sup>526</sup> “Il rappresentare-catturante (*das nachstellende Vorstellen*)” [HEIDEGGER, M., “Scienza e meditazione”, 1991 (1954), *op. cit.*, p. 35].

<sup>527</sup> Ibidem, p. 35: “La scienza «ferma» (*stellt*) il reale (*das Wirkliche*). Essa lo ferma e lo interpella in modo che il reale di volta in volta si presenti come effettuato (*Gewirk*), cioè nella concatezione constabile di cause date”.

<sup>528</sup> Ibidem, p. 36: (“L’affermazione di Max Planck, però, è vera solo perchè esprime qualcosa che appartiene all’essenza della scienza moderna, e non solo della moderna scienza della natura”).

<sup>529</sup> Ibidem (“...procedimento catturante-assicurante”).

<sup>530</sup> Ibidem (“ogni teoria del reale è un calcolare”).

<sup>531</sup> Ibidem, p. 37 (“contesto di connessione ordinate nei suoi fondamenti”).

moderna, em seu fundamento metafísico, deve sua emergência, metodologicamente falando, à projeção de conceitos delimitadores do objetual, *prima facie*, e não à propalada autonomia da observação empírica. Daí que haja sido a física moderna (não por acaso invocativa da *physis* grega que Heidegger tão bem conhecia) a embasar o nascimento da projeção matemática da natureza<sup>532</sup>.

Não obstante, vale notar que Heidegger reconhece o papel e o lugar do *desideratum* humano de compreensão científico-intelectual da natureza, mas o faz sem ver nisso algo puramente ingênito, porque se recusa a preterir o aspecto transcendental<sup>533</sup>. Sua postura, portanto, não é a de alguém avesso à ciência, mas ao que nela enxergou como estreiteza unilateral do cientificismo, que cerceia e até mesmo exclui quaisquer outras formas do pensar que não previamente ajustadas aos esquemas conceituais, parâmetros e horizontes da “representação”, pois é em face disto que se produz o descrédito que marginaliza e tolhe o desenvolvimento de corpos alternativos de conhecimento não conformes ao padrão científico da objetividade moderna<sup>534</sup>.

Para levar a cabo o domínio metódico e sistemático da totalidade do real, em termos de procedimento unificador da objetividade na qual a natureza, assumida como coisa inanimada, é predisposta ao processamento científico, a ciência moderna –no contexto do acabamento da filosofia e da proliferação das ontologias regionais<sup>535</sup>– recorre à fragmentação como expediente delimitador da área objetual a ter sob controle, como forma de alargar o âmbito da exploração dispositiva como “fundo utilitário de reserva<sup>536</sup>”. No dizer do próprio Heidegger,

“A pesquisa de um campo de objetos deve necessariamente conformar-se, em seu trabalho, ao específico modo de ser dos objetos que lhe dizem respeito. Uma tal circunscrição à especificidade é o que transforma o proceder da ciência setorializada em pesquisa

<sup>532</sup> GLAZEBROOK, T., 2000, *op. cit.*, p. 15.

<sup>533</sup> “Para Heidegger não há propriamente um comportamento natural do homem. Em todo o comportamento humano já é exercida a transcendentalidade. O que importa é mostrar tal comportamento pela analítica existencial. A fenomenologia não é um método que busca a transcendentalidade pelo processo reutivo; para Heidegger ela consiste em desvelar o que propriamente sempre está em marcha. A transcendentalidade não reside na intelectualidade do sujeito, mas na pré-compreensão do ser pelo ser-aí do homem” [Ernildo Stein, “Nota do tradutor” constante da publicação brasileira de “O Que é Metafísica?”, in: HEIDEGGER, M., *Conferências e escritos filosóficos* (Col. Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1999, *op. cit.*, p. 46].

<sup>534</sup> Cf. GLAZEBROOK, T., 2000, *op. cit.*, esp. Cap. I (“Metaphysics, Mathematics and Science”).

<sup>535</sup> Corresponde ao assim referido por Mafalda F. Blanc (BLANC, M. F., *O Fundamento em Heidegger*, Lisboa: Piaget, 1998, p. 21): “O acabamento da filosofia tem a sua expressão actual na proliferação das ciências, bem como no predomínio da técnica, entendida como exploração incondicional do mundo por uma vontade soberana”.

<sup>536</sup> “...fondo da impiegare (*ein zu bestellender Bestand*)” [HEIDEGGER, M., “Scienza e meditazione”, 1991 (1954), *op. cit.*, p. 38].

especializada. Por isso, de forma nenhuma a especialização é uma espécie de obtusidade devida a uma degeneração ou simples manifestação da decadência da ciência moderna. Tampouco um mal necessário. É, ao contrário, uma consequência necessária e positiva da essência da ciência moderna”<sup>537</sup>.

Ainda assim, permaneceria “enigmático” –de acordo com Heidegger– o fundamento que ampara tudo isso, tanto quanto “toda a essência da ciência moderna”<sup>538</sup>. Decididamente, ela não teria podido se estabelecer como constructo do real se não guardasse consigo a circunstância de ser um prolongamento, uma destinação filosófica do “modo grego de experimentar o saber”<sup>539</sup> que se albergou no âmago mesmo da ciência moderna como proveniência da ontologia essencialista da metafísica da presença, isto é, da “essência técnica da metafísica” enquanto “onto-tecnologia”<sup>540</sup> do des-ocultamento do ser na disponibilidade.

## II.7.2 – Tecnociência e *poiésis*

Sucedo, *ipso facto*, que à ciência que não pensa não é facultado “tratar cientificamente de sua própria essência”<sup>541</sup>, tanto mais não seja pelo inacessível mesmo, como um dado incontornável, dessa essência inabarcável<sup>542</sup> pelo extremo da “representação”. Com a asserção “a ciência não pensa” pretendeu Heidegger alertar para a ausência da “meditação” ou do “pensamento do sentido”, ausência essa já assumida pelo rumo da “coisa” como disposição do previamente fixado por uma *Bildung*, por uma

---

<sup>537</sup>Ibidem, p. 37: “L’indagine su un certo campo di oggetti, nel suo lavoro, deve necessariamente conformarsi allo specifico modo di essere degli oggetti che vi appartengono. Un tale conformarsi alla specificità fa sí che il procedere della scienza settorializzata diventi ricerca specialistica. La specializzazione, per ciò, non è per nulla una sorta di accecamento dovuto a una degenerazione o una semplice manifestazione di decadenza della scienza moderna. E non è neppure semplicemente un male inevitabile. Essa è invece una conseguenza positiva dell’essenza della scienza moderna”.

<sup>538</sup> Ibidem.

<sup>539</sup> Ibidem, p. 29. A propósito, convém aduzir o seguinte: ‘Τέχνη no significa arte, ni habilidad, ni mucho menos técnica en el sentido modemo. Traducimos Τέχνη por «saber» [HEIDEGGER, M., 2001 (1987), *op. cit.*, p. 146].

<sup>540</sup> Cf. designação empregada por CERESO GALÁN, P., 1990, *op. cit.*, e também por DUQUE, Félix, 1995, *op. cit.*.

<sup>541</sup> HEIDEGGER, M., “Che cosa significa pensare?”, 1991 [1952], *op. cit.*, p. 88. Conferir, a propósito, com vistas a detalhes esclarecedores, a Nota 522 do p. 133, bem como o item I.5 do Capítulo I.

<sup>542</sup> HEIDEGGER, M., “Scienza e meditazione”, 1991 [1954], *op. cit.*, p. 41: “Solo quando prendiamo in considerazione anche questa inaccessibilità dell’inaggirabile diventa visibile lo stato di cose che domina l’essenza della scienza”.

“imagem-modelo (*Vor-bild*)”<sup>543</sup> condutora dos nexos que conferem cabimento e razão ao mundo ontologicamente despojado, *qua fenomenon*, e portanto como “disposição preexistente” do caráter de todo entendimento e juízo. Diversamente, o pensamento efetivamente questionador do que é digno de ser questionado, por força de sua remissão à “nossa essência”, encaminha-se na perspectiva do “retorno ao lar”<sup>544</sup>.

No âmbito, então, da episteme que serve à técnica como matriz de conhecimento informada pela “teoria do real”, é suposto o seu constructo estar já de antemão agenciado pelo princípio da “representação asseguradora” da entidade do ente enquanto objetividade, para o que o re-presentar que assegura e calcula se constitui no *sine qua non* de toda a possibilidade do conhecimento. Nas palavras de Heidegger,

“A «teoria do conhecimento» e o que se compreende sob tal designação são, em rigor, a metafísica e a ontologia fundadas sobre a verdade entendida como certeza do representar assegurador. Por outro lado, é incorreto interpretar a «teoria do conhecimento» como explicação do «conhecer» e como «teoria das ciências», conquanto esta atividade asseguradora seja apenas uma consequência da reviravolta ocorrida quando o ser começou a ser interpretado como objetividade e como coisa representada”<sup>545</sup>.

Como uma espécie de urdidura ou de mal necessário a que esteve preso o ocidente, a metafísica da presença que involucra a ciência moderna com os fios da *techné* é o centro de gravidade constituinte da instrumentalidade técnico-antropológica dessa mesma ciência já como tecnociência, em sua determinação operatória de *efetuação* do ser como presença, isto é, como “real”, na modernidade, conforme o *pré-disposto* pelo *dis-positivo*, pela *armação* –numa palavra, pelo *Ge-stell* como essência metafísica da técnica moderna.

Nada disso, por certo, corresponde, peculiarmente, ao *pôr-em-obra* da verdade do ser. Daí que Heidegger se tenha referido à metafísica na condição tanto de *fatalidade* quanto

---

<sup>543</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>544</sup> Ibidem: “Il camminare nella direzione di ciò che è degno di esser domandato non è avventura, ma ritorno in patria. Seguire una via che una cosa (*Sache*) há già di sé presa si disse, nella nostra lingua, *sinnan*, *sinnen*. Impegnarsi nel Sinn, cioè nel senso, è l'essenza della meditazione (*Besinnung*). Questa significa di piú che il semplice divenire consapevoli di qualcosa. Non siamo ancora nella meditazione quando siamo solo nella coscienza (*Bewusstsein*). La meditazione è qualcosa di piú. Essa è il tranquillo abbandono (*Gelassenheit*) a ciò che è degno di essere domandato”.

<sup>545</sup> HEIDEGGER, M., “Oltrepassamento della metafísica”, 1991 [1951], *op. cit.*, p. 48: “La «teoria della conoscenza» e ciò che si intende sotto questo nome sono, in sostanza, la metafísica e l'ontologia fondate sulla verità intesa come certezza del rapresentare assicurante. Invece è sbagliato interpretare la teoria della conoscenza come spiegazione del «conoscere» e come «teoria delle scienze», benchè questa attività assicurante sia solo una conseguenza del rovesciamento intervenuto quando l'essere ha cominciato a essere interpretato come oggettività e come cosa rappresentata”.



de pressuposto da “dominação planetária”<sup>546</sup> que se fez cumprir como *essencialização*<sup>547</sup> do pensar técnico através da tecnologia. Tecnologia, bem entendida, cientificizada na qualidade de tecnociência, como entranhamento do horizonte do cálculo da presença antecipada (“produzida”) na *representação* tecnocientífica. Seu fundo, por isto, é o arbitrário mesmo da violência criadora (*poiética*) na qual está enredada, e que forjou a ciência moderna, na tecnificação, como tecnociência *a priori*. Como um todo, o processo inscreve-se como expressão do acabamento da própria metafísica enquanto *des-ocultação* tecnológica da *verdade* na configuração essencial do *Ge-stell*, quer dizer, na “estrutura que *dis-põe, im-põe e pre-dispõe* o humano a desocultar a realidade natural no modo da provocação”<sup>548</sup> –e não, portanto, como corolário de um eventual descaminho da razão crítica, libertária, cooptada pela instrumentalidade da dominação social, segundo se depreende da “filosofia da técnica” de Marcuse.

Uma tal coisa equivaleria a reposicionar a tecnologia como o desfecho, supostamente neutral, de uma ciência imbuída unicamente do intuito de cooperar, tecnicamente, para a resolução de problemas para os quais ela teria sido convocada como esfera privilegiada do conhecimento humano, isto é, como lugar da imanência da razão emancipatória e autoconsciente, como *locus* certificador da verdade em última instância.

Supõe-se, aí, que, ao vir à luz, como obra final da investigação científica, a tecnologia dá testemunho tangível da capacidade da ciência em sua autodeterminação comprometida com a revelação da verdade que avança do certificável, como correspondência proposição-fato, para a externalização propriamente dita da entidade do ente, como exposição das propriedades da *coisa* enquanto “domínio do fenômeno tecnologicamente implementado” em sua “confiabilidade e reprodutibilidade”<sup>549</sup>. Trata-se, segundo Nordmann, da ideia de

---

<sup>546</sup> Ibidem, *cf.* Seção VIII, p. 67.

<sup>547</sup> Acerca do emprego de “essenciar” e “essencialização”, no léxico heideggeriano, convém notar o que sobre isto observou Félix Duque (DUQUE, F., *El cofre de la nada: deriva del nihilismo en la modernidad*. Madrid: Abada Editores, 2006, p. 100): “En Heidegger, «esencia» (*Wesen*) tiene siempre un sentido verbal, transitivo (llega a utilizar el término efectivamente como verbo, aquí vertido como «esenciar»). La esencia es el modo *activo* mediante el cual, el despliegue durante (*wörhend*, término emparentado con *Wesen*) el cual el ser se despliega a la vez en el hombre (en el lenguaje, en el quehacer artístico) y en la cosa-obra-lugar *cuidada* por él”.

<sup>548</sup> LINARES, J. E., 2008, *op. cit.*, p. 83.

<sup>549</sup> NORDMANN, Alfred, “Object lessons: towards an epistemology of technoscience”. São Paulo: *Scientia Studia*, v. 10, special issue, 2012, p. 16: “The technologically implemented mastery of phenomena proves itself through the reliability and reproducibility”.

circularidade do “conhecimento da coisa” que é provado no fazer funcionar da coisa conhecida<sup>550</sup>.

Diversamente, o trazer então “para fora”, sempre segundo uma ordenação sistemática e metódica, em vez de exprimir uma autojustificação derivada da acumulação da observação e da exploração experimental do fenômeno, como prática técnica, profere, isto sim, o caráter mesmo de empresa metafísica da ciência, em seu cunho, não de meio para um fim, e nem mesmo, originalmente, de uma *práxis*, entendida “como manifestação de uma vontade produtora de um efeito concreto”<sup>551</sup>, mas de uma *poiésis*, ou seja, da “produção”, como o disse Agamben, “da verdade e na abertura”<sup>552</sup>, por meio da qual algo vem do “não ser ao ser”<sup>553</sup>, num *modus* de desvelamento da verdade (*αλήθεια*) que não guarda vínculo com o caráter volitivamente humano e propriamente prático do trabalho. Não, não se trata do corrente agir processador para uma qualquer finalidade especificada e terminativa –ainda mais quando se sabe que, na era da técnica moderna, o próprio objeto (*Gegenstand*) tende a se *desintegrar*<sup>554</sup> no jogo da *pro-vocação* infinda de toda a *dis-ponibilidade*.

Assim, em seu caráter *poiético*, a *techné* nem era bem uma “realização da vontade” e nem tampouco um mero fabricar, mas um gênero da verdade e do desvelamento que, como “pro-dução” (*Hervor-bringen*), conduzia as coisas do ocultamento à vigência, à presença<sup>555</sup>. Portanto, não se tratava de um “fazer-aparecer” (*Veranlassung*) concebido como *agere*, mas

---

<sup>550</sup> Ibidem: “Thing knowledge is expressed in the reliable functioning of a machine; at the same time, the fact that the machine works is proof of the existence of thing knowledge. Although this circularity also holds for any actually given belief of an individual, it does not hold for the epistemic knowledge that is to be acquired by the scientific research process”.

<sup>551</sup> AGAMBEN, Giorgio, *O homem sem conteúdo*. Tradução: Cláudio Oliveira. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 89.

<sup>552</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>553</sup> Ibidem, p. 89.

<sup>554</sup> CEREZO GALÁN, P., 1990, *op. cit.*, p. 36: “La exhaustiva explotación de la realidad por obra de la técnica conduce a la desintegración del objeto (*Gegenstand*) en cuanto tal en lo carente de consistencia (*Gegenstandslos*) o constitución, porque solo cuenta como real lo efectivo o efectuable, lo ya dispuesto o siempre disponible en la red de los sistemas operatorios. En cuanto pro-ducto de tal producir (*Herstand*), el objeto (*Gegen-stand*) acaba perdiendo su propia consistencia para devenir en última instancia, al término de su evolución, lo meramente dis-puesto (*Bestand*) y a disposición”.

<sup>555</sup> “...todo «pro-ducir» técnico, como acto «poiético» y no como mera fabricación, se funda en el *desocultar* el ser. El ser de la técnica es el desocultar, es decir, la *αλήθεια*. En ella reside, según Heidegger, la posibilidad de toda fabricación productiva. La técnica no es, por tanto, un simple medio, sino *el* medio de desocultar la realidad. La esencia de lo humano está estrechamente vinculada con dicha capacidad de desocultamiento ontológico. Esta determinación general también es aplicable a la técnica moderna, pero ésta tiene una forma peculiar de desocultar: el desocultamiento imperante en la técnica moderna es una «pro-vocación» (LINARES, J. E., 2008, *op. cit.*, p. 79).

como *saber*, relativamente ao qual se pode dizer que, do ponto de vista grego, *techné* e *práxis* não se equivaliam<sup>556</sup>.

Só mesmo mais tarde, na modernidade –quando se inclui uma nova modulação conferida à ciência– a *poiésis* se subtrai à *práxis*, culminando um transcurso histórico que teve lugar quando se legou à metafísica ocidental a compreensão do ser como efetividade e ato<sup>557</sup>. “Quando esse processo”, diz Agamben,

“se cumpre na época moderna, não há mais qualquer possibilidade de distinguir *poiésis* e *práxis*, pro-dução e ação. O «fazer» do homem é determinado como atividade produtora de um efeito real (o *opus* do *operari*, o *factum* do *facere*, o *actus* do *agere*), cujo valor é apreciado em função da vontade que nela se exprime, e, portanto, em relação com a sua liberdade e a sua criatividade”<sup>558</sup>.

Sob o estatuto da técnica, portanto, da técnica moderna, a “relação de proximidade [...] que rege e determina o ingresso na presença não mais tem lugar”; há agora uma espécie de “paradigma externo, de molde, ao qual o produto deve se conformar para vir ao ser, enquanto o ato poiético permanece indefinidamente reprodutível”<sup>559</sup>, como no estar ao dispor de toda disponibilidade tal qual num repositório peculiar à produção sem um *telos*, fim ou limite<sup>560</sup>. Nesse contexto, entende-se o porquê de ambas, técnica e ciência, estarem reciprocamente implicadas *ab initio*; formam um *corpus* que, na modernidade, torna mais proeminente a determinação do cálculo prévio de todo colocar que é um trazer à presença. Precisamente por isto é que se haverá de ver, no próximo capítulo, a dita racionalidade econômica como extensão desse domínio, como um perímetro do pensamento calculador da técnica e de sua *vontade de querer* que institucionaliza o *ser* no *ente*<sup>561</sup>, no vórtice da provisão ampliada que acompanha a errância da “faculdade apetitiva”<sup>562</sup> do sujeito econômico<sup>563</sup>.

---

<sup>556</sup> Cf. AGAMBEN, G., 2012, *op. cit.*, p. 93.

<sup>557</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>558</sup> *Ibidem*.

<sup>559</sup> *Ibidem*, p. 81

<sup>560</sup> Aliás, conforme esclarecimento do Agamben, *τέλος* e *πέρας*, como fim e limite, “são em grego a mesma coisa” (*ibidem*, p. 94). Daí se poder associar a ausência de um *telos* na produção moderna como o aberto do desmedido da própria *práxis*, no sentido da circularidade de seu agir, que, não correspondendo consistentemente a um autêntico pro-duzir, “conduz à presença apenas a si mesmo” (*ibidem*, p. 96).

<sup>561</sup> Cf. HEIDEGGER, M, “Oltrepassamento della metafisica”, 1991 [1951], *op. cit.*, Seção XIX, pp. 56-57.

<sup>562</sup> Cf. KANT, Immanuel, *Critica de la razón practica*. Traducción: J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003, p. 22.

<sup>563</sup> Em virtude da importância de que esta questão da vontade se revestirá quando do trato com a questão da subjetividade maximizadora do sujeito econômico, adiante-se logo que seria errôneo, no entender de Heidegger, circunscrever a *vontade de vontade* à manifestação da vontade de indivíduos, como se de vontade

### II.7.3 – Tecnociência e sociedade unidimensional

Quando se representa a totalidade do universo da técnica tecnicamente, como estando circunscrita ao homem e aos seus meios mecânicos, ou ainda, nos termos de Hans Jonas, ao “exercício do poder humano”<sup>564</sup>, é normal, como sugeriu Heidegger, que se lhe chegue a “reivindicar uma ética”<sup>565</sup> egressa desse mesmo mundo tecnológico para, presumivelmente, refrear o poder compulsivo radicado na desmesura da técnica. Como poder autossuficiente, ao fim e ao cabo é tudo menos poder efetivamente humano, mas sua própria impotência, pois que se trata da submissão humana a um “poder” que não lhe pertence, e que portanto não corresponde, num sentido heideggeriano, a um desvanecimento do poder humano como tal, não corresponde a uma perda efetiva, em algum momento, de seu controle, senão que equivale à sua mais fragorosa e irretorquível fraqueza. Com isto, talvez se pudesse dizer do ideal baconiano do *saber é poder* que ele, antes, expressa melhor um pesadelo, a distopia de um saber sujeito ao poder.

Segundo Joanna Hodge, posto que é a “natureza não-material do materialismo”<sup>566</sup> que mobiliza o humano a serviço da disseminação do incomensurável da capacidade de violação, e assim o subordina a “estruturas dadas e não negociáveis”<sup>567</sup>, então “seria equivocado pensar que mais planejamento, cálculo e atividade necessariamente remediarão os problemas correntes, uma vez que tal expediente também traria consequências acima e além do controle dos seus supostos agentes”<sup>568</sup>.

Ora, mas é justamente isso o que parece às vezes escapar aos proponentes e militantes da humanização tecnológica. No fundo, creem que as implicações da tecnologia se resolvem com mais tecnologia; é como se não lhes houvesse ainda chegado a mensagem de que a

---

humana se estivesse a falar, quando o que ocorre é justamente o contrário: o homem é que é querido na vontade cuja essência é ignorada. Em suas palavras, “per il fatto che la volontà viene personificata di tempo in tempo in singoli «uomini di volontà» (*Willensmenschen*), la volontà di volontà umana sai l’origine della volontà di volontà, mentre l’uomo è voluto dalla volontà di volontà, senza rendersi conto dell’essenza di questo volere” (Ibidem, p.58).

<sup>564</sup> JONAS, Hans, “Por que a técnica moderna é um objeto para a ética”. Tradução: Oswaldo Giacoia Jr. *Natureza Humana* 1(2):407-420, 1999, p.408. Para um exame aprofundado da desconstrução do utopismo do progresso tecnológico e das questões relativas a uma nova ética planetária, ver, sobretudo, o já clássico, de JONAS, H., *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Traducción: Javier M<sup>a</sup> F. Retenaga. Barcelona: Editorial Herder, 1995.

<sup>565</sup> HEIDEGGER, M., “Identidade e diferença”, 1999 [1957], *op. cit.*, p. 179.

<sup>566</sup> HODGE, Joanna, *Heidegger and ethics*. London and New York: Routledge, 1995, p. 46: “...non-material nature of materialism”.

<sup>567</sup> Ibidem, p. 47: “subordinating human beings within given non-negotiable structures”.

<sup>568</sup> Ibidem: “would be a mistake to think that more planning, calculation and activity will necessarily bring a remedy for current problems, since they too will have consequences above and beyond the supposed agents’ control”.

essência da tecnologia é tudo menos tecnológica. Para todos os efeitos, contudo, o sentido, aqui, desses reparos, não é o de invalidar a promoção de qualquer curso de ação dirigido com o propósito de conter, digamo-lo assim, os efeitos nefastos e desumanizantes da técnica, mas tão-somente o de enfatizar que a arquitetura de uma específica forma de enfrentamento não é, em função mesmo do questionamento ontológico, formulável em termos políticos; não é, pois, uma questão de *policy making*.

O que a Heidegger mais interessava, como se tem visto, era um gênero novo de pensamento, que não se ocupasse mais, primordialmente, com a ordenação dos fenômenos num único sistema de pensamento, mas que tornasse possível e fosse mesmo uma condição nova de possibilidade para uma outra forma de reflexão, a contrapelo do pensamento metafísico, manipulador e calculante. “*Ein besinnendes Denken*” foi como ele designou esse pensamento alternativo, como um “pensamento que atribui significado”<sup>569</sup>.

Pois bem, uma das figuras-chave da teoria crítica da tecnologia, Andrew Feenberg, tem consciência disso, e em seu *Transforming Technology*<sup>570</sup> acusou Heidegger –que ele identifica como um *cultural conservative*<sup>571</sup>– de pretender uma restauração do sagrado em face da redução da existência humana à condição de instrumento para consecução de riqueza e poder. Mas é numa seção de seu trabalho que leva o subtítulo *Between Resignation and Utopia* que Feenberg parece entrar num “acordo” com Heidegger, ao afirmar que “é impossível criar uma forma de civilização moderna fundamentalmente distinta, fazendo uso da mesma tecnologia do ocidente”<sup>572</sup>. Se se fizer isto, conclui, “ou Heidegger estará com a razão quanto a «somente um Deus pode nos salvar agora», ou será preciso inventar uma política de transformação tecnológica”<sup>573</sup>.

Feenberg acredita que a pretensão de transformar nossa relação com a tecnologia foi o que motivou Heidegger a se aproximar do Nazismo, na esperança de que tal transformação

---

<sup>569</sup> Ibidem: “a thinking which assigns meaning”.

<sup>570</sup> FEENBERG, A., *Transforming Technology: a critical theory revisited*. New York: Oxford University Press, 2002, p. 8.

<sup>571</sup> Ibidem, conforme p. 8, e também na p. 162, quando, depois de referir-se ao tipo de crítica conservadora à tecnologia, diz o seguinte: “Heidegger, for example, condemns modern society as nihilistic and attempts to conceive a philosophical alternative to autonomy”. Em *Questioning Technology* (London and New York: Routledge, 1999, p. 184), A. FEENBERG diz mais: “Heidegger calls for resignation and passivity (*Gelassenheit*) rather than an active program of reform which would simply constitute a further extension of modern technology”.

<sup>572</sup> Ibidem, p. 13: “...it is impossible to create a fundamentally different form of modern civilization using the same technology as the West”.

<sup>573</sup> Ibidem: “If this is so, then either Heidegger is right, and «only a god can save us now», or we must invent a politics of technological transformation”.

se pudesse dar “de cima”, “pelo alto”, enquanto que a verdadeira transformação teria de vir “de baixo”, democraticamente<sup>574</sup>. Com base no que já se disse até aqui, depreende-se que a interpretação que Feenberg realiza da questão da técnica não se pode fazer resguardar na analítica da técnica em Heidegger, porque esta não se patenteia como um problema corrigível com a troca de modelo do padrão tecnológico do ocidente.

Não é por acaso que Marcuse é a principal referência de Feenberg nessa matéria, e se move numa direção bem diversa da de Heidegger, a começar por sua preocupação com o ativismo político, que nele se justifica, notadamente, com vistas à realização do projeto de liberação da razão crítica de seu domínio pela racionalidade tecnológica. Segundo Marcuse, essa forma de racionalidade estabelece padrões de julgamento e fomenta atitudes que tornam os homens disponíveis para aceitar e até introjetar os ditames do *aparatum*. Sob o signo, então, dessa sujeição (ao *preceito* do aparato) que inibe as formas de contestação e protesto, a racionalidade crítica é neutralizada como força de oposição a esse estado de coisas<sup>575</sup>.

Sociedade Unidimensional –assinale-se– foi a expressão que Marcuse aplicou às sociedades tecnologicamente avançadas para caracterizar a força homogeneizadora e/ou “totalitária” da razão técnica em seu expediente de manipulação das necessidades e interesses, a ponto mesmo de “pré-condicionar” a vida dos indivíduos à ordem social estabelecida. No seu entender, esse processo de manipulação se dá num nível tal que torna a “falta de liberdade confortável”<sup>576</sup>, e, de resto, faz o funcionamento de tudo parecer suave através da satisfação dos indivíduos na superfluidade. A isto chamou, sugestivamente, “euforia na infelicidade”. Infelicidade, claro, que não é criticamente apreendida pelas criaturas já devidamente mimetizadas ao meio social produtor de mercadorias, essas coisas com as quais os indivíduos se identificam e por meio das quais se reconhecem uns nos outros. Este, enfim, o modo pelo qual a irracionalidade se torna racional, e assim coage o pensamento negativo a um recolhimento, por força do que a vida manipulada deixa de ser reconhecida como tal, estando a razão submetida à lei das coisas.

Ainda nessa linha, por assim dizer, “corretiva”, outro nome emblemático da filosofia da tecnologia é o já aqui referido Carl Mitcham, um pensador hermenêutico convencido da responsabilidade da filosofia em questionar a tecnologia. Em *What is the Philosophy of*

---

<sup>574</sup> Ibidem, p. 17: “we need a democratic transformation from below”.

<sup>575</sup> Cf. BARBOSA, Susana R., “La idea de técnica y tecnología en un escrito temprano de Herbert Marcuse”. *Revista CTS*, Selección, vol. 7, nº 19, Barcelona, 2012, pp. 35-42.

<sup>576</sup> MARCUSE, H., 1973 [1964], *op. cit.*, p. 23.

*Technology?*<sup>577</sup>, realizou não apenas um inventário do debate filosófico sobre essa matéria, mas nos deu ainda a conhecer seu interessante classificatório das correntes de pensamento com base em critérios que ele separou entre, de um lado, os integrantes da “linhagem engenheira” e, do outro, os da “matriz humanista” (na qual incluiu, v.g., Ortega y Gasset e Heidegger).

Em linhas gerais, o que Mitcham tencionou com tal classificação foi referenciá-la como uma espécie de terceira via para o que chamou de “Filosofia Social da Tecnologia” ou “Filosofia Interdisciplinar Pragmática”<sup>578</sup>. Desse *encontro virtuoso* –ele não o diz nesses termos–, poder-se-ia então pensar em como corrigir, na engenharia, aquilo que de desumanizador lhe tem apontado a filosofia humanista da tecnologia. Em contrapartida, esta última poderia abrir-se para o aspecto prático da “filosofia engenheiril”.

Mas é em seu trabalho de 1994<sup>579</sup>, de caráter tanto histórico-social quanto epistêmico-ontológico, que Mitcham vai argumentar em defesa da primazia do *approach* das humanidades nesse diálogo. Desta vez, acrescenta àquela distinção uma perspectiva mais elaborada para a hermenêutica das humanidades, em contraste com o positivismo descritivo da filosofia da tecnologia da engenharia. Assim, enquanto a “engineering philosophy of technology” assume caráter explicativo, a “humanities philosophy of technology” assumiria uma atitude hermenêutico-compreensiva.

Em que pese, todavia, mais próxima da de Heidegger, cumpre notar que a abordagem hermenêutica de Mitcham não difere, no fundo, da estratégia “melhorista” de Feenberg. Tanto num caso como noutro, o fato é que, por mais desejável que o seja, e por mais promissora que possa parecer a sobredeterminação humanista das tecnologias levadas a efeito pelas engenharias, nem de longe isso dá conta do essencial envolvendo a tecnociência e sua vontade-de-potência. Ou seja, nessas condições, o problema permanece em aberto, e a tarefa sugerida por Heidegger para o pensamento (o pensar que não é um querer) segue mais urgente que nunca, porque, afinal, tendo, por séculos, “agido demais e pensado de menos”<sup>580</sup>, persiste em deixar impensada a proveniência essencial do ser do existente<sup>581</sup>.

---

<sup>577</sup> MITCHAM, C., 1989, *op. cit.*.

<sup>578</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>579</sup> MITCHAM, C., *Thinking Through Technology: the path between engineering and philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

<sup>580</sup> HEIDEGGER, M., “Che cosa significa pensare?”, 1991 [1952], *op. cit.*, p. 86.

<sup>581</sup> *Ibidem*, p. 95.

## CAPÍTULO III

### Tecnicidade na Economia

Há pouco se veio de falar, no capítulo anterior, da *techné*, experimentada em sentido grego, como um saber, uma episteme, um modo de conhecer, de evidenciar existências e não de produzir, propriamente, como no mundo da produtibilidade econômica. Para os propósitos de nosso trabalho de pesquisa, o que teve início com a analítica da modernidade como “modo de produção” da técnica, enquanto coisificação da natureza submetida ao domínio e controle do cálculo, permitiu revelar os imperativos que conduziram semelhante orientação, em si mesma peculiar ao produtivismo da metafísica ocidental, a plasmar a ciência experimental moderna da natureza como tecnociência. Esquadrinhou-se, então, o contexto de seus meandros como âmbito de consubstanciação da metafísica, isto é, como o que pertence à essência da técnica em seu acabamento como forma de *aletheýein*<sup>582</sup> do *ser* como tecnologia, isto é, como “desafio” (*Herausfordern*) que produz a manifestação do ser dos entes como “reserva” (*Bestand*).

Agora é chegado o momento de concatenar tudo para fins de identificação de como a essência da técnica moderna se assegura de si própria como tecnicidade na economia. Não, como já deve estar claro, do ponto de vista convencional, como instrumentalidade e produção eficiente e contínua de artefatos tecnológicos, ou daquilo que se entende por uma descrição empírica, concreta, aplicada em termos de avaliação de desempenho tecnoeconômico das inovações e/ou do desenvolvimento tecnológico e de seus desdobramentos no âmbito do que se chamaria de um ambiente econômico real. Conquanto relevante, não se trata, com efeito, de um enquadramento estritamente ôntico da questão, entretecida a partir do exame da complexidade de um sistema econômico em permanente processo de inovação e mudança.

Tampouco se busca avaliar o grau ou a extensão da correspondência, que se poderia supor intrinsecamente unívoca, entre a episteme da economia neoclássica e a *dýnamis* possibilitante de uma específica ação criadora da objetificação técnica, porquanto é antes o contrário o que aqui está em questão, que é como se pode fazer assimilar a teoria econômica

---

<sup>582</sup> HEIDEGGER, M., “La questione della tecnica”, 1991 [1953], *op. cit.*, p. 10: “La *téchne* è un modo dell’*aletheýein*”.



da “escola neoclássica” a um constructo metafísico, vale dizer, a uma representação do mundo moderno enquanto *imagem* reduzida da essência objetificante da técnica.

Como ontologia regional –para usar uma terminologia husserliana–, a *economia científica* desponta como âmbito disciplinar e unidade discursiva da racionalidade instrumental que faz apelo, no *logos* metafísico da técnica, à eficiência que articula e preside a produção das coisas como cognição, isto é, enquanto investigação que parte de uma determinação prévia do *ser* dos entes como algo explorável. Versa, pois, sobre a *sapientia* que se prescreve, no dizer de Galimberti<sup>583</sup>, como “organograma” dos “nexos de pertinência” da construção desse saber que é, acima de tudo, competência, conhecimento especializado na condição de trabalho orquestrado pelo “pensar” matemático da funcionalização por meio da qual a grandeza das coisas é substituída por relações funcionais. Noutras palavras, “todas as coisas se deixam identificar não pelo que *são*, mas pela equivalência e pela intercambialidade dos papéis que *representam*”<sup>584</sup>. Nesse particular, “a economia leva à sua máxima expressão a razão como cálculo”<sup>585</sup> do domínio de uma forma de racionalidade que impera como eficácia produtiva no âmago imaterial da técnica.

Mais uma vez, o intuito, então, dirige-se para o que a Economia patenteia como um setor da existência e como interpretação da produtibilidade técnica da organização dos fatores de produção, isto é, para o que a Economia descortina como instância do sentido de manifestação do ser enquanto fabrico e manipulabilidade dos entes, e não como mera pragmática do valor-de-uso *per se* da utilidade dos artefatos (técnicos) ao serviço do imperativo das necessidades humanas.

Para além do domínio antropológico do homem pelo homem, ou de uma classe social por outra, trata-se da supremacia mesma de um modo de ser no mundo apoiado na racionalidade do cálculo que, como perigo extremo, embota o pensar e instala o ser humano em sua convergência, fazendo gravitar em torno dela o arranjo dos meios que tornam possível a economicidade como forma de existência da técnica<sup>586</sup>.

---

<sup>583</sup> GALIMBERTI, U., 1999, *op. cit.*, p. 368.

<sup>584</sup> Ibidem, p. 310: “Con il concetto di «funzione» tutte le cose si lasciano identificare non per quello che *sono*, ma per l’equivalenza e per l’intercambialità dei ruoli in cui *fungono*”.

<sup>585</sup> Ibidem, p. 268: “l’economia [...] porta alla sua massima espressione la ragione come calcolo”.

<sup>586</sup> Ibidem, p. 387: “Ponendosi come condizione imprescindibile d’esistenza, il dominio della tecnica non appare più come il dominio antropológico dell’uomo sull’uomo, ma come il dominio della razionalità, intorno a cui convergono tutti gli uomini, che trovano irrazionale qualsiasi forma d’esistenza che dovesse prescindere dalla mediazione tecnica”.

Quer isto dizer que se impessoaliza, como mandamento econômico, a regência da funcionalidade e instrumentalidade do mundo da vida desdobrável unicamente como quantificabilidade –da forma como a viram, aliás, Marcuse e Habermas, além, é claro, do próprio Heidegger–, tal como sói ocorrer, justamente, no universo induzido das práticas de comportamento maximizador do humano admitidas pelos supostos atomísticos do arcabouço neoclássico. Aqui, em virtude, mormente, do caráter *positivo* de suas premissas, do rigor dedutivo de seu formalismo matemático e do, por conseguinte, propalado poder analítico-explicativo de predição da conduta humana em economias de mercado, nota-se, como em talvez nenhuma outra vertente do pensamento social, de que maneira a tecnicidade pregnante da tecnociência logrou engendrar a *economics* como uma língua da técnica.

Em fazendo assim, a Economia estaria credenciada a operar como uma autêntica “hard science”, que, em sua singularidade, toma as relações humanas e seus respectivos processos de trabalho à maneira de uma “física social” que concebesse o mundo como “existente-coisa” (*vorhanden*), isto é, disponível enquanto mera presença “aí-fora”, propenso, por essa via, ao trato redutor, à abstração que degrada o ente, como objeto de especulação teórica com vistas ao asseguramento do método e do ente. A economia neoclássica “naturaliza” o social porque pensa a natureza como a física moderna.

Por analogia, disso resultou então que, por ciência, *stricto sensu*, no campo da economia, se passasse a aceitar o *representado* pelo estatuto teórico da economia neoclássica. Sucedeu que, uma vez instalado na *representação* (*Vorstellung*), o mundo antes afeito à circunspeção pragmática da *instrumentação*, isto é, ao seu caráter *Zuhanden* (“existente-utensílio”), viu-se despregado dessa *percepção*<sup>587</sup> imediata e original da correspondência com o ser, vale dizer, do sentido da relação primordial e circunspecta com as coisas no mundo, agora admitido unicamente como realidade infinita subsumida matematicamente. Na *representação*, em suma, desaparece a condicionante orgânica que franqueava o ingresso na vivência do mundo através da experiência natural<sup>588</sup>. Foi no contexto dessa mudança de atitude que consistiu em “saltar” por sobre o mundo, teoreticamente –segundo uma visão científica e metódica– que se pôde proclamar, na segunda metade do século XIX, a “revolução marginalista” na Economia.

---

<sup>587</sup> Cf. HAR, M. 1997, *op. cit.*, p. 117.

<sup>588</sup> Cf. GIBU, Ricardo, “Elementos para uma hermenêutica de lo artificial”, in: XOLOCOTZI, A. & GODINA, C. (coords.), 2009, *op. cit.*, p. 239.

### III.1 - A teoria Econômica da Racionalização Calculadora

Teoria Econômica, Análise Econômica, Ciência Econômica, Ortodoxia, Convencionalismo Econômico, *Mainstream Economics*, Marginalismo Econômico ou, simplesmente, Economia Neoclássica. Ainda: pejorativamente, sob inspiração da crítica marxiana ao abandono da consideração para com as reais condições de produção, criação de riqueza e sua distribuição baseada em classes sociais, o neoclassicismo também se fez conhecer por Economia Vulgar<sup>589</sup>.

Pois bem, aquilo que passaria à história do pensamento econômico como a Revolução Marginalista (*Marginal Revolution*) deu lugar à consolidação da chamada Economia Neoclássica (*neo-Classical economics*), que acabaria por suplantando o domínio de todo um conjunto de ideias, temas e inquietações ligados à tradição da Escola Clássica<sup>590</sup> – a partir, *grosso modo*, do que se descortinou com a publicação, em 1776, da *Wealth of Nations*, de Adam Smith. Diversamente, porém, do que sugere, *prima facie*, a denominação em si mesma, a vertente Neoclássica não compreende, em rigor, uma continuação da problemática de seu “núcleo” Clássico, no sentido de que se pudesse reputar sua contribuição ao pensamento econômico como uma estrutura coerentemente articulada às questões da tradição Clássica. Mais bem adequado seria falar-se em ruptura, pois afinal foi disto que se tratou.

O prefixo “neo”, então, fornece uma indicação errônea de se haver tratado de uma revivescência do pensamento clássico original. Muito acertadamente, Dobb preferiu a denominação de “counter-classicism”<sup>591</sup>, devido à exclusão de muitas características que ali se supunham ambíguas para fins, sobretudo, de elaboração universal de um *corpus* científico *positivo*, assertivo e preditivo. A substituição de “situações reais”, porém erráticas, por uma outra “universalmente inteligível” parecia, de fato, envolvente.

---

<sup>589</sup> Conforme esclarecimento de Maurice DOBB (*Political economy and capitalismo: some essays in economic tradition*. London: Routledge, 1946, pp 134-135.), Marx aludiu ao ano de 1830 como o de desfecho da década da economia clássica, com o declínio das glórias da escola ricardiana e, conseqüentemente, o de abertura para a economia vulgar. Em nota, Dobb ainda fez saber o seguinte: “This term, of course, was not used by Marx simply as a term of abuse, as is commonly supposed, but in a descriptive sense, familiar to continental philosophy, as contrasted with «classical». He states that «by classical political economy I understand that economy which, since the time of W. Petty, has investigated the real relations of production in bourgeois society, in contradiction to vulgar economy, which deals with appearances only... and confines itself to systematizing in a pedantic way, and proclaiming for everlasting truths the trite ideas held by the self-complacent bourgeois with regard to their own world”.

<sup>590</sup> Cf. Denis. P. O'BRIEN (*The Classical Economists Revisited*. New Jersey: Princeton University Press, 2004), que situa o apogeu da economia Clássica entre 1800 e 1850.

<sup>591</sup> Cf. DOBB, M., 1946, *op. cit.*, Cap. V.

Por mais que a vocação quantificadora do novo espírito científico pudesse, eventualmente, provocar a *perda de realismo* do objeto –não no sentido, inusual, daquilo que compreende uma degradação e um ataque à realidade do ente objetificado de acordo com o pensamento sistemático da “realidade do método”, mas no da praticabilidade analítica do aparato teórico– em questão estava a importância do rigor formal e do poder explicativo da teoria, que, baseada em formulações e sentenças aprioristicamente consistentes e dedutíveis, na prática promovia a redução da vida social do mundo da Economia Clássica à relação entre entidades, categorias e coisas. Entretanto, foi dessa forma, com conceitos, por assim dizer, animísticos e fetichizados, que o neoclassicismo abriu caminho para o império dos desejos e escolhas individuais.

### III.1.1- O novo “naturalismo” da Economia Neoclássica

Em boa medida, a economia Clássica deveu seu florescimento aos filósofos da lei natural, os quais exerceram enorme influência no pensamento, na obra e na montagem do sistema analítico de Smith. Aquele que é considerado o pai da economia política, o fisiocrata François Quesnay, concebeu a riqueza –que constitui o objeto central da economia–, como realização da natureza, e não como produto humano. Quando muito, a atividade do homem concorria para preservá-la<sup>592</sup>.

Segundo O’Brien<sup>593</sup>, como sucede a todo e qualquer sistema apoiado na lei natural, também este encerra quatro proposições básicas: 1) a existência de uma ordem subjacente aos fenômenos materiais; 2) que essa ordem é perceptível quer por meio da interpretação do fenômeno observado, quer pelo senso moral inato; 3) que a descoberta da ordem subjacente leva à formulação de leis naturais que, se seguidas, conduzem à melhor situação possível; e 4) que uma legislação positiva deveria refletir tais leis naturais. Esse autor sugere ainda que um *natural-law system* poderia encerrar também as seguintes proposições: que as leis naturais resultam de forças imutáveis que o homem não consegue desviar ou impedir (*determinism*); e que se a liberdade estiver assegurada, então a sociedade progredirá harmoniosamente rumo a um melhor estado de coisas (*harmony theory*); e que, portanto, a

---

<sup>592</sup> Cf. VIALE, Guido, *Un mondo usa e getta: la civiltà dei rifiuti e i rifiuti della civiltà*. Milano: Feltrinelli, 2000.

<sup>593</sup> O’BIEN, D. P., 2004, *op.cit.*, p. 27.

atuação das leis naturais requer um grande grau de liberdade para alcançar seus fins (*natural liberty*).

Curiosamente, um traço comum a todos os economistas Clássicos depois de Smith (e de sua “mão invisível”) foi o reconhecimento da existência de falhas fundamentais na ordem natural desregulada, motivo pelo qual “acreditavam, enfim, que a harmonia somente podia ser alcançada mediante a criação de uma estrutura legal e extra-legal no interior da qual os homens tinham de operar”<sup>594</sup>. Mas, seja como for, é indiscutível que a Economia se desenvolveu a partir desse sistema de referência natural que acabaria por erigir em dogma a crença na livre empresa e na livre concorrência.

Embora o propósito aqui não seja o de reconstituir em detalhes as etapas de todo o processo que resultou na ruptura representada pela emergência do que se tornaria a tradição do subjetivismo econômico, é, todavia, importante assinalar que o economista francês Jean-Baptiste Say é um nome emblemático nessa guinada<sup>595</sup>. Afinal, foi ele o responsável pelo deslocamento da perspectiva clássica do *valor-trabalho* para a do *valor-utilidade*, tendo ainda colaborado para afastar a noção, estabelecida e consolidada pela Economia Clássica, segundo a qual as relações sociais no interior de uma economia de mercado são necessariamente conflituosas. Ao defender a tese de que o trabalho não constitui fonte exclusiva de geração de valor, Say fez com que a sociedade (composta por indivíduos, todos eles proprietários de algum fator de produção) parecesse uma sociedade de iguais, para cujo funcionamento se supunha vigorar uma harmonia primordial. Ora, foi na esteira dessa perspectiva que Ramsay McCulloch formulou pela primeira vez uma concepção subjetiva do “valor”<sup>596</sup>.

Contudo, coube ao austríaco Carl Menger (1840-1921) sistematizar aquilo que se tornaria a *pièce de resistance* da vertente marginalista, ou seja, a “teoria da utilidade marginal”, a cuja elaboração se seguiram, na mesma linha de orientação, os importantes trabalhos do inglês Stanley Jevons (1835-1882) e do francês Léon Walras (1834-1910).

Foi Menger quem, praticamente em simultâneo com Jevons e Walras, desenvolveu os fundamentos da moderna teoria econômica num trabalho dado a conhecer em 1871,

---

<sup>594</sup> Ibidem, p. 29: “Ultimately they believed that harmony could be achieved only through the creation of legal and extralegal frameworks within which men had to operate”.

<sup>595</sup> Cf. MIGLIOLI, Jorge, *Acumulação de capital e demanda efetiva*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1981.

<sup>596</sup> Cf. AVELÃS NUNES, A. J., *Noção e objeto da Economia política*. 3ª ed., Coimbra: Almedina, 2013.

intitulado *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*<sup>597</sup>. No entender de Hayek<sup>598</sup>, Menger foi o primeiro a se valer da noção de escassez para enfatizar a distinção entre bens livres e econômicos, e se apoiou para tanto num *approach* individualista, ou melhor, em bases subjetivas que estão subjacentes à teoria da utilidade marginal esposada por aqueles outros dois autores seus contemporâneos. Enfaticamente, Menger postula como “inteiramente subjetiva, por natureza”, “a objetificação do valor dos bens”<sup>599</sup>.

Ora, mais do que isto, Menger protagoniza, no nosso entendimento, a ontologia da subjetividade em economia, ao sustentar a ideia (“técnica”) de acordo com a qual as coisas, isto é, a coisidade mesma das coisas, só tem valor se estiver fundada numa relação conosco próprios. Para ele, dever-se-ia investigar (1) até que ponto diferentes satisfações têm diferentes graus de importância para nós (fator subjetivo), e (2) que satisfações de necessidades concretas dependem, em cada caso individual, do nosso comando de um bem peculiar (fator objetivo)<sup>600</sup>.

Por sua vez, Jevons deixou muito claro, em sua *Theory of Political Economy*, de 1871, o desiderato de permear a ciência econômica com os princípios gerais da mecânica. Assim fazendo, alinharia de uma vez por todas a economia à física, a bem da construção de uma superestrutura indispensável ao desenvolvimento de uma teoria da “mecânica do interesse próprio e da utilidade”, para, segundo ele, “satisfazer o máximo dos nossos desejos com o mínimo de esforço, a fim de proporcionar a maior quantidade do que é desejável ao menor custo do que é indesejável – em outras palavras, maximizar o prazer é o problema da economia”<sup>601</sup>.

---

<sup>597</sup> MENGER, Carl, *Principles of Economics*. Translated by James Dingwall and Bert F. Hoselitz. Ludwig von Mises Institute (electronic online edition), 2004.

<sup>598</sup> Ibidem, ver “Introduction by Friedrich A. Hayek”.

<sup>599</sup> Ibidem, p. 121: “Objectification of the value of goods, which is entirely subjective in nature, has nevertheless contributed very greatly to confusion about the basic principles of our science”.

<sup>600</sup> Ibidem, p. 122: “We must investigate: (1) to what extent different satisfactions have different degrees of importance to us (subjective factor), and (2) which satisfactions of concrete needs depend, in each individual case, on our command of a particular good (objective factor)”.

<sup>601</sup> “But as all the physical sciences have their basis more or less obviously in the general principles of mechanics, so all branches and divisions of economic science must be pervaded by certain general principles. It is to the investigation of such principles – to the tracing out of the mechanics of self-interest and utility, that this essay has been devoted. The establishment of such a theory is a necessary preliminary to any definitive drafting of the superstructure of the aggregate science [...] To satisfy our wants to the utmost with the least effort – to procure the greatest amount of what is desirable at the expense of the least that is undesirable – in other words, to maximise pleasure, is the problem of Economics. But it is convenient to transfer our attention as soon as possible to the physical objects or actions which are the source to us of pleasures and pains” [JEVONS, William Stanley, *The Theory of Political Economy*. (URL of this E-Book: [http://oll.libertyfund.org/EBooks/Jevons\\_0237.pdf](http://oll.libertyfund.org/EBooks/Jevons_0237.pdf)), 3rd ed. London: Macmillan, 1888, pp. 09/41].

Não menos terá feito pelo desenvolvimento da economia como ciência a publicação, em 1874, dos *Éléments*<sup>602</sup> de Walras, um nome associado com frequência quase que espontânea, depois do de Smith, à defesa do sistema de *laissez-faire* e às fundações da moderna análise econômica. Walras, de acordo com Carneiro Netto, “propôs uma detalhada teoria matemática do que significa para um agente atuar em benefício próprio, e usou essa teoria para explicar o valor relativo dos bens e serviços”<sup>603</sup>. Nos termos do próprio Walras, “há uma Economia Política Pura que deve preceder à Economia Política Aplicada, e essa Economia Política Pura é uma ciência em tudo semelhante às ciências físico-matemáticas”<sup>604</sup>. Assim como há uma mecânica pura –disse ele– que deve preceder à mecânica aplicada.

São estes os três principais nomes dessa nova economia –aos quais, mais tarde, somar-se-ia o do inglês Alfred Marshall, que ofereceria à formulação o contributo da “análise parcial” do comportamento da firma e do consumidor. “Todos esses autores”, em comum,

“centraram sua análise num indivíduo genérico isento de relações sociais, que busca atender ao seu próprio interesse, e que se orienta invariavelmente por suas preferências subjetivas. Sobre essa base, erigiram o que veio a ser chamado de microeconomia, um ramo da teoria econômica que se concentrou inicialmente na análise do mercado de concorrência, no qual cada agente econômico pode ser tratado como independente dos demais. A teoria neoclássica, em geral, teve desde o início o objetivo central de mostrar como um mercado funciona quando tais átomos sociais dançam, por assim dizer, a música dos preços”<sup>605</sup>.

---

<sup>602</sup> WALRAS, Léon, *Compêndio dos elementos de economia política pura*. Tradução de João G. Vargas Netto. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996.

<sup>603</sup> *Ibidem*, cf. “Apresentação” de Dionísio Dias Carneiro Netto, p. 18. “Segundo a própria opinião de Walras, um de seus principais resultados analíticos foi haver enunciado, independentemente de seus contemporâneos –o austríaco Carl Menger (1840-1921), o alemão Hermann-Henri Gossen (1810-1858) e o inglês William Stanley Jevons (1835-1882)–, o princípio da utilidade marginal decrescente, segundo o qual quantidades sucessivas de um bem geram acréscimos de satisfação progressivamente menores ao consumidor. A noção de utilidade marginal permitiu dar sentido econômico, a nível do agente individual, ao conceito de escassez” (pp. 06-07). Ainda de acordo com Carneiro Netto, “A construção walrasiana teve ainda importantes consequências de inegável relevância prática e teórica. O desenvolvimento de modelos lineares, a partir das contribuições de Leontief e seus discípulos, gerou as técnicas da chamada “análise de insumo-produto”, instrumentos de larga aplicação em estudos de planejamento global e setorial, de extrema relevância para o estudo das tensões setoriais associadas a metas de expansão definidas a nível agregado” (p. 18).

<sup>604</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>605</sup> PRADO, Eleutério F. S., “A ortodoxia neoclássica”. *Estudos Avançados*, vol. 15, nº 41. São Paulo, jan/abril 2001, p. 11.

Ainda:

“todas as versões da teoria neoclássica partiram da suposição de que a economia é formada por um conjunto de agentes econômicos, e que estes são possuidores, de um lado, de preferências ou escalas de utilidade e, do outro, de dotações de fatores, dentre os quais se incluem determinadas «quantidades de capital». A tarefa, então, de todas elas foi a de mostrar como o “mecanismo de mercado”, por meio da produção, da circulação e da repartição, faz um casamento ótimo ou quase ótimo entre o emprego dos fatores e a satisfação dos consumidores”<sup>606</sup>.

Ficava assim lançada, então, a despeito de sua diversidade, e antes mesmo de ganhar a designação –atribuída a Thorstein Veblen<sup>607</sup>– de *economia neoclássica, revolução marginalista* ou *subjetivista*, ou ainda *revolução da utilidade marginal* ou mesmo *revolução do equilíbrio geral*<sup>608</sup>, cuja unificação metodológica esteve a cargo, nas décadas de 1930 e 1940, dos trabalhos de Hicks e Samuelson<sup>609</sup>. São todas designações pelas quais se daria a conhecer a *mainstream economics*, ou simplesmente “escola neoclássica”, vinculada ao “individualismo metodológico”, isto é, ao procedimento que consiste em “derivar todo o comportamento econômico a partir da ação de indivíduos em busca da maximização de suas vantagens”<sup>610</sup>.

Esquemáticamente, podemos depreender para esse novo arcabouço teórico da economia o seguinte elenco de características:

1. num sistema econômico, as relações relevantes não são as que se estabelecem entre os homens (ou mesmo entre as classes sociais), mas as que se instauram entre os homens e as coisas<sup>611</sup>, de acordo com um princípio utilitarista. Com efeito, foi a

---

<sup>606</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>607</sup> “The term neoclassical as it applies to economics was coined by the late nineteenth century economist and sociologist, Thorstein Veblen, who referred originally only to a common utilitarian approach and the common assumption of a hedonistic psychology. The term’s modern connotation, however, alludes essentially to the competitive paradigm in which large numbers of rational, value-maximizing firms interact with rational, value-maximizing consumers in an economy with a complete set of perfectly competitive markets. Its origins as a school of thought can be traced back even further” (STANLEY, Alcorn and SOLARZ, Ben, “The Autistic Economist”. *Post-autistic economics review*, issue no. 38, July 2006, p. 14).

<sup>608</sup> Cf. AVELÃS NUNES, A. J., 2013, *op. cit.*, p. 110.

<sup>609</sup> HICKS, John R., *Value and Capital*. Oxford University Press, 1939, e SAMUELSON, Paul A., *Foundations of Economic Analysis*. Cambridge, EUA: Harvard University Press, 1947.

<sup>610</sup> BLAUG, Mark, *Metodologia da Economia*. Tradução: Afonso S. Lima. 2ª ed. São Paulo: Edusp, 1999, p. 351.

<sup>611</sup> Como já mencionado, Marx se referiu aos fundamentos dessa teoria como uma projeção filosófica da sociedade burguesa. De fato, a absolutização do sujeito “isolado” está lá, como uma fantasmagoria em princípio inaceitável. De certa forma, entretanto, como Heidegger viu, algo similar se passa com o marxismo, que está igualmente imerso na relação sujeito/objeto mediante a figura da sociedade como um *novum absolutum*, que não é senão o sucedâneo do “sujeito” enquanto agente incondicionado. De fato, a economia neoclássica assimilou como nenhuma outra a representação metafísica subjacente aos fundamentos da ciência empírica



filosofia moral de Bentham, lastreada no hedonismo, que permitiu à emergente corrente de pensamento marginalista constituir-se como uma moderna *ciência positiva* do comportamento humano. Bentham aproveitou de Hume não só o reducionismo analítico, como método calcado no indivíduo, mas também a “psicologia associacionista”<sup>612</sup>, e assim pôde dar ao já existente princípio do utilitarismo um acabamento mais elaborado, de forma a criar uma filosofia moral com base na qual as ações humanas se pudessem orientar segundo critérios de prazer e dor. Logo, da busca de um e da rejeição do outro resultaria o esperado equilíbrio de todas as nossas ações. Há muitos problemas<sup>613</sup> com o utilitarismo, mas o fato é que ele impregnou a construção do neoclassicismo econômico de uma maneira bastante significativa, a ponto de o essencial daquela doutrina, instalado no núcleo dos pressupostos fundamentais da *nova economia*, continuar ativo até hoje;

2. o sistema econômico é auto-regulável, ou seja, eventuais desequilíbrios se corrigem automaticamente<sup>614</sup>. Além de auxiliada pelo utilitarismo, a corrente

---

moderna, e é nessa determinação que reproduz com fidelidade o pensar técnico fundante da relação objetivada do homem com o mundo da usabilidade desmedida. Com isso, especificamente, o que se quer dizer é o seguinte: a crítica marxiana, que é a mais contundente dirigida à “escola neoclássica”, não alcança o caráter técnico do neoclassicismo porque também ela, a vertente marxiana, está, como já salientado, imersa no âmago da técnica sem se dar conta disso, quer em termos de apropriação objetiva do mundo, quer como enredamento no determinismo tecnológico auxiliar do trabalho humano enquanto precondição do instituto de uma nova ontologia do ser social. Sua crítica, portanto, tem alcance limitado. O mesmo se aplica às críticas de extração keynesiana, porquanto o que cobra é a explicitação metodológica da complexidade dos determinantes (tecnológicos) da dinâmica econômica para o entendimento dos processos de disrupção sistêmica.

<sup>612</sup> DUCHESNAU, F., “A filosofia anglo-saxônica de Bentham a William James”, in: CHÂTELET, F (org.). *A filosofia do mundo científico e industrial*. Lisboa: Dom Quixote, 1976, p. 105.

<sup>613</sup> Ao menos em sua formulação original, com Bentham, os mais críticos dizem respeito a que, por um lado, manifestou pouco apreço à questão da dignidade da pessoa humana e às liberdades individuais (coisa que Kant, como crítico implacável do utilitarismo, percebeu muito bem); e, por outro, que reduziu “equivocadamente tudo o que tem importância moral a uma escala única de prazer e dor” (SANDEL, Michael J., *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Tradução: Heloísa Matias & M. Alice Máximo. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p.63). Não é o caso aqui de um exame detalhado, mas nem mesmo o empenho de John Stuart Mill para consertar tais estragos afastou em definitivo aquelas objeções ao Utilitarismo, mormente porque seus reparos representaram mais um afastamento do que propriamente um ajuste no interior da formulação de Bentham.

<sup>614</sup> Trata-se, aqui, da arraigada crença no sistema de *laissez-faire* que acompanha o atomismo da “escola neoclássica”. Esclareça-se: a validade do princípio atomístico depende de as partes interagirem debilmente, sob pena de darem lugar a propriedades novas que alteram a configuração do sistema, impedindo que suas características sigam sendo identificadas mediante, unicamente, o exame da *rationale* do comportamento dos componentes individuais do sistema. Ora, é exatamente nesse sentido que a vertente Neoclássica oferece, como ilustração de sua visão de mundo, a conhecidíssima hipótese da “concorrência perfeita”, de acordo com a qual nenhum dos agentes se pode tornar economicamente forte o bastante a ponto de se superpor aos demais. A concorrência impede que tal aconteça, assegurando que os vícios privados conduzam a virtudes públicas, pois afinal o pressuposto das necessidades ilimitadas do *Homo economicus* sustém o caráter irrestrito da produção técnica, baseada no princípio segundo o qual, dada a voragem do sujeito econômico, para toda e qualquer oferta haverá uma demanda de igual magnitude, promovendo, com isso, o equilíbrio do mercado. Foi esse o atomismo que a moderna economia tomou de empréstimo como um dos pilares da construção de sua cientificidade. Por

Neoclássica completou-se com o apoio da cosmovisão mecanicista, que lhe emprestou a metodologia descritiva dos atributos da matéria e das trajetórias perfeitas. Isso foi de enorme valia não apenas na definição do arcabouço institucional do mercado e de seus mecanismos de funcionamento, mas também na construção ideológica do autoajustamento desse mesmo mercado em regime de livre-concorrência. A influência do mecanicismo foi tão marcante que se poderia dizer que guarda até mesmo certa semelhança com o «mecanicismo religioso», ao menos no que toca à sua crença na sacralidade do funcionamento perfeito dos mercados, como se os mesmos fossem uma criação do que Bunge<sup>615</sup> chamou “Diseñador Inteligente”. Aqui, a comparação, inevitável, é com a *mão-invisível* de Adam Smith;

3. a economia é a ciência dos recursos escassos e das escolhas racionais que condicionam, por isto, o princípio econômico *par excellence* do resultado máximo com o mínimo emprego de meios<sup>616</sup>. É de notar-se que a escassez em questão decorre, antes de mais nada, do requerido pela hipótese da demanda irrestrita que acompanha o suposto das necessidades humanas ilimitadas, condizente com a concepção da natureza como armazém e “como matéria homogênea (sem finalidade intrínseca) e,

---

assim dizer, a vontade de querer do eterno retorno da *pro-vocação* técnica fica, então, de antemão justificada, porque racionalizada tanto do ponto de vista da funcionalização quanto da esquematização lógico-formal.

<sup>615</sup> BUNGE, M., *Crisis y Reconstrucción*. Traducción: Rafael Gonzáles del Solar. Barcelona: Gedisa, 2002, p. 48.

<sup>616</sup> Tome-se também o caso da teoria do comércio internacional derivada da lei das vantagens comparativas (ou relativas), de David Ricardo (1814), para justificar a especialização e a produtividade máxima dos fatores de produção. “Como os diferentes países constituem blocos de fatores de produção separados e herméticos, podem existir entre eles diferenças duráveis de dotação em trabalho e em capital. Essa divergência nas dotações fatoriais fundaria a vantagem comparativa. As nações tenderiam a exportar os bens que incorporam melhor o fator do qual elas seriam relativamente bem-dotadas e a importar os bens que incorporam o fator relativamente raro. Assim, países relativamente pobres com populações grandes deveriam exportar bens produzidos em indústrias que empregam muita mão-de-obra, pouco qualificada e barata, e importar bens que exigem mais capital ou mão-de-obra altamente qualificada. A livre circulação dos bens e dos serviços aparece assim como um substituto à circulação dos fatores de produção” [GÉNÈREUX, Jacques, *As verdadeiras leis da economia (Vol II)*. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006, pp. 62-63]. Reelaborada cem anos depois, pelos suecos Eli Heckscher (1919) e Bertil Ohlin (1933), a teoria, em sua nova versão, conhecida como Heckscher-Ohlin, integra a questão das vantagens comparativas nos marcos do estatuto neoclássico do equilíbrio geral para fazer valer a preponderância da livre circulação de bens e serviços. Mesmo contrariando evidências, a nova construção dominaria, *grosso modo*, a teoria do comércio internacional até princípios da década de 1980, por motivos que se deveram a fatores menos teóricos que políticos. No plano teórico, porque preservava, noutros moldes, a mecânica da teoria do equilíbrio geral. Politicamente, a abordagem “promovia a visão liberal e naturalista da economia cara aos defensores do modelo neoclássico” (ibidem, p.63). De lá para cá, os processos desregulatórios dos mercados e a abertura generalizada de suas economias atuaram para tornar redutiva a crença na capacidade dos mecanismos de mercado em promover a atenuação das desigualdades e das injustiças mediante a propagação do bem-estar advindo do progresso técnico da globalização. Restaurada agora como neoliberalismo, a velha convicção liberal ressurgiu com uma impetuosidade avassaladora, a ponto de subjugar estados nacionais a um novo naturalismo emanado como cânon econômico associado ao especialismo da produtividade e da eficiência da tecnificação planetária.

por isto, totalmente disposta para servir aos interesses humanos”<sup>617</sup>, porque o sentido é dado pela “vontade de querer” subjetiva, como força de última instância outorgante do “valor” (preço). Donde ainda a lógica da produtividade incessante, apoiada na ideia de que no longo-prazo tudo é flexível e se autorregula como operação técnica da substitutibilidade permanente dos fatores (bens). O mais importante, no caso, é o dar garantias do “moto contínuo” “produção-destruição (consumo)”. Não é mera coincidência que a Economia Neoclássica projete o mundo material da vida como operação técnica de um fluxo contínuo de causação circular insumo-produto (*input-output*), sempre em plena ocupação;

4. o *Homo economicus*, como figura prototípica do *Homo calculator*, é o agente racional maximizador da utilidade<sup>618</sup>. Fica, pois, descartada, *in limine*, a possibilidade de qualquer outra motivação (como a cooperação, por exemplo) legisladora desse agregado social que se sobreponha ao autointeresse. Vale dizer: o indivíduo, pensado como substância, coisa firmada, é o princípio fundamental da cosmogonia social do atomismo. O atomismo moderno, aquele que penetrou a Economia, segue o que Bunge denominou de “princípio do individualismo ontológico, de acordo com o qual o todo não é mais que uma agregação de suas partes”<sup>619</sup>. Como cosmologia, parte do princípio segundo o qual “os átomos de diferentes classes se combinam para formar coisas complexas tais como pessoas – átomos sociais”<sup>620</sup>. Ora, em Economia é precisamente desse tipo de entendimento que o neoclassicismo parte quando fala a respeito da categoria basilar da organização

---

<sup>617</sup> LINARES, J. E., 2008, *op. cit.*, p. 32: “...como materia homogénea (sin finalidad intrínseca) y, por ende, totalmente puesta para servir a los intereses humanos”.

<sup>618</sup> A esse tipo humano definido pelo *self-interest*, ou por sua ganância (*greedy man*), Brockway (BROCKWAY, George P., *The end of economic man*. 3rd. ed., New York: Cornelia & Michael Bessie Books, 1991, p. 22) observou haver uma extravagante “distinção sem diferença” procurar saber se o autointeresse constitui a única motivação para a ação ou se é a sua causa eficiente. Em qualquer dos casos, a presumida fundação psicológica do sujeito econômico é fundamental à reivindicação do homem econômico universal e de seu padrão de racionalidade condicionada à cláusula *ceteris paribus* (em que, por hipótese, tudo o mais permanece inalterado, isto é, “other things being equal”). Ora, se é, para já, a origem desta causa eficiente, então nada mais pertinente do que fazê-lo de antemão um sujeito agenciado tecnicamente para cobrar “conta das coisas” como recurso à sua ação eficaz. Quando mais não fosse dizer de si próprio já também como um típico sujeito cartesiano da consciência, compenetrado de uma razão em si suscitadora da conduta instrumental maximizadora. Assim psicologizado, naturaliza-se o pressuposto do homem maximizador sem se perguntar em que medida essa psicologia não é, também ela, uma determinação da metafísica da tecnociência que baliza o cálculo da práxis autointeressada como provocação do *Ge-stell* da técnica em suas determinações dispostas pelo cálculo da objetivação utilitária.

<sup>619</sup> BUNGE, Mario, 2002, *op. cit.*, p. 45: “el principio de individualismo ontológico, de acuerdo con el cual el todo no es más que una agregación de sus partes”.

<sup>620</sup> *Ibidem*, p.37.

complexa da vida social, que é aquela representada pelo sujeito econômico egocêntrico como entidade constitutiva, aliás, não exatamente de uma forma de vida societária, plurideterminada, complexa e conflituosa, mas de uma estranha forma de sociabilidade composta pela agregação de um tipo modelar e universal de indivíduo autocentrado, movido unicamente pelas taras de seu aquisitivismo insaciável<sup>621</sup>;

5. a cientificidade da economia é proclamada com o mesmo grau de pureza e positividade das ciências físico-matemáticas, em termos de neutralidade, objetividade e verdade propiciadas pela certeza da mecânica racional<sup>622</sup>. Espelhada na Física, a Economia (agora como “ciência”, e não mais como “economia política”) desponta como a primeira das “ciências sociais” a assumir a defesa da ordem natural como modelo axiomático do conhecimento exato. Muito embora seu campo de exploração não compreenda propriamente uma região experimental do ente à mão como o de uma ciência natural, é todavia inegável que se trata de um domínio enquanto investigação técnica da conformação segmentada do mundo como objeto empírico que sai, então, em busca do ente, da entidade do ente, pois é assim que a Economia manipula o ente como variável matemática de uma “maquinaria” de representação da realidade como se fosse a realidade mesma do ente que ela “engendrou” como “real”, enquanto *cogitatio* do que se projeta como controle humano do “plano de ataque” sobre o que se está por assegurar do que é *certum* no saber prévio do “pôr” do ente.

A propósito, nunca é demais lembrar que não foi o experimento *ex-ante* o que converteu a ciência natural moderna em investigativa, mas, ao contrário, o caráter de investigação do conhecimento que a conduziu ao experimento, e que, ademais, visto da perspectiva da ciência e do rigor, nenhuma ciência, garantiu Heidegger, tem preeminência

---

<sup>621</sup> A igualmente conhecida abordagem contemporânea neoclássica da “teoria da escolha racional” baseia sua explicação dos fatos sociais recorrendo a uma estratégia que Mario Bunge qualificou de “bottom up”, quer dizer, “começando pelas valorações, decisões e ações dos indivíduos em um vazio social ou, no máximo, em um contexto social que não se analisa” (BUNGE, Mario, 2002, *op. cit.*, p. 46). Assim, tudo se passa como se o indivíduo não integrasse um sistema social, e que suas ações, por conseguinte, se processassem de forma socialmente incondicionada, como incondicionada é a sua vontade de poder inerente às estratégias de máximo retorno.

<sup>622</sup> Assim como Descartes buscou basear sua filosofia natural nos objetos matemáticos, e não em suas qualidades sensíveis, recorrendo ao inatismo das ideias matemáticas para elaborar um entendimento da essência das coisas materiais, o mesmo procurou fazer o neoclassicismo, ao tornar o formalismo matemático o estatuto de sua cientificidade e estrutura compreensiva da realidade econômica, seguindo o que fizera Descartes com a linguagem matemática enquanto estrutura da natureza. Para um exame mais detido desse processo, ver M. KOBAYASHI (1996, *op. cit.*).

sobre a outra, nem a natural sobre a histórica, nem esta sobre aquela. Enquanto atividade científica, acrescentou ele, “a *referência ao mundo* que impera em todas as ciências [...] as faz buscar o ente mesmo, para fazer objeto de esquadramento e de fundamentação, em cada caso, o quê das coisas e seu modo de ser. Nas ciências se leva a cabo –idealmente– uma abordagem ao essencial de toda coisa”<sup>623</sup>.

À sua maneira, a economia, como modo de conduzir-se do humano e como região do ser, “desenvolvimento de um domínio”<sup>624</sup>, realiza a exegese da entidade dos entes na condição de empresa investigativa ocupada com as ações humanas num ambiente materialmente definido pela escassez de recursos que impõe o princípio da racionalização maximizadora. O mundo econômico é suposto objetivamente dado pelo conjunto geral de seus meios (como mercadorias, insumos, elementos naturais) e pela atuação dos chamados *economic agents* (consumidores, empresários, firmas etc., isto é, figuras do *Homo economicus*) e as *economic institutions* (como os mercados, a própria moeda e os bancos centrais). Além dessas categorias básicas, há, nesse ambiente, o que se poderia vincular, *grosso modo*, ao *know-how* ou ao que Joan Robinson chamou de “a given state of knowledge”<sup>625</sup> –na condição de conhecimento técnico do estado das artes a todos acessível, como num sistema cibernético de informações-guia compartilhadas sem assimetrias, em que o acesso uniforme à informação padronizada acerca dos parâmetros básicos de funcionamento do sistema confere ao mesmo um caráter significativamente subjetivo no que toca às preferências e escolhas, e isto é o que o faz emergir sob coordenação da iniciativa individual<sup>626</sup> autointeressada.

Assim, e mais uma vez, é em chave com essas questões que se pretende descortinar o caráter oculto da técnica no arcabouço teórico da moderna teoria econômica do neoclassicismo, ou da chamada escola científica da Economia, não apenas por sua notória vinculação ao modelo de cientificidade sugerido pela física clássica, mas sobretudo por sua correspondência à metafísica da essência da técnica naquilo que se prende ao específico posicionamento da subjetividade como representação [*Vor-stellung*]. Daí o seu refúgio na

---

<sup>623</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *¿Qué es metafísica?* [1943]. Traducción: Xavier Zubiri, p. 58 ([www.biblioteca.org.ar/libros/134366](http://www.biblioteca.org.ar/libros/134366)).

<sup>624</sup> “El desarrollo del dominio, en sus estructuras fundamentales, lo efectúa ya de cierto modo la precientífica experiencia e interpretación del sector del ser en el que se acota el dominio mismo. Los «conceptos fundamentales» que brotan así, resultan inmediatamente los hilos conductores con que se abre por primera vez de una manera concreta el dominio” [HEIDEGGER, M., 2014 (1927), *op. cit.*, p. 19].

<sup>625</sup> ROBINSON, Joan, *Economic philosophy*. Great Britain: Penguin Books, 1974, p. 74.

<sup>626</sup> Cf. POTTS, Jason, “Ontology in Economics” (Chapter 13, pp. 277-285), in: POLI, R. & SEIBT, J. *Theory and Applications of Ontology: philosophical perspectives*. Netherlands: Springer, 2010, p. 277.

exatidão da calculabilidade derivada dos procedimentos da física como matriz a ser imitada e reproduzida enquanto paradigmática do rigor científico e precisão. Claramente, trata-se aí de uma assimilação à essência da técnica justamente numa vertente do pensamento econômico sobre a qual pesam críticas de ordem diversa, a mais importante das quais talvez seja esta: a de que peca pelo irrealismo de seus pressupostos, hipóteses e axiomas básicos, ao fazer, entre tantas omissões, *tábula rasa* precisamente da dinâmica tecnológica em suas modelações da realidade.

### III.1.2 - O “irrealismo” dos pressupostos

Como se pode supor, não foram poucos os ataques aos fundamentos que modelaram a construção teórica e a aplicação do método do neoclassicismo. Nem por isto, contudo, deixou de granjear um domínio de amplo alcance nos Departamentos de Economia da maioria das universidades em todo o mundo<sup>627</sup>. Basicamente, porque, terçando a seu favor o formalismo matemático, a Economia Neoclássica logrou “legislar” sobre o que se passou a entender por linguagem científica e objetiva<sup>628</sup>, contraposta àquela normativa e histórica no âmbito do pensamento econômico.

Do “marginalismo” originário (Menger, Walras, Jevons) à grande “síntese neoclássica” a cargo de John Hicks e Paul Samuelson<sup>629</sup>, passando por nomes como Joseph

---

<sup>627</sup> “As the neoclassicals became more dominant then they came to exercise greater control over departments, the curriculum, appointments, promotion, research agendas, journals and publications (creating self-reinforcing tendencies). Based on the positioning of the neoclassical, the very terms of debate then placed other approaches at a disadvantage, except in so far as any alternative accepted the terms of debate on neoclassical grounds” (MORGAN, J. (ed.). *What is neoclassical economics? Debating the origins, meaning and significance*. London and New York: Routledge, 2016, p. 2).

<sup>628</sup> Ibidem, p. 2: “the neoclassicals came to command the language of science and objectivity, effectively making these synonymous with their own work, irrespective of whether that work could then demonstrate that it was both scientific and objective in an appropriate sense. At the same time, the neoclassicals came to dominate the terrain of policy relevance”.

<sup>629</sup> Acerca de quem, diz Deirdre McCLOSKEY (*The Bourgeois Dignity. Why Economics Can't Explain the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press: 2010, p. 42): “«Samuelsonian» is an adjective for modern, American-style economics, which was originated by Paul A. Samuelson and by his brother-in-law Kenneth Arrow, and announced in Samuelson's modestly entitled Ph.D dissertation of 1947, *The Foundations of Economic Analysis*. It insists that every economic issue must be treated as a problem of constrained maximization by utility-seeking individuals. Samuelsonian economics is commonly called «neoclassical». But the term perpetuates an anachronism, since neoclassical economics names the much earlier new economics of the 1870s (Menger, Walras, Jevons), which was wider than Samuelsonian in method”. Entretanto, para todos os efeitos, observam ALCORN e SOLARZ (2006, *op. cit*, p. 14): “The resulting paradigm, having since grown in scope and complexity, was institutionalized in 1948 by Samuelson's canonical textbook *Foundations of Economics* –a text still used in many modern economics courses”.

Schumpeter, Wassily Leontief, J. Keneth Galbraith e Nicholas Kaldor nos anos 70, e ainda por figuras eminentes dos anos 80, como Joan Robinson, Daniel Bell e Paul Davidson, é recorrente, nas críticas dirigidas aos pressupostos do neoclassicismo, a acusação de se tratar de uma construção excessivamente abstrata e inexecutável, em especial para fins de formulação de política econômica, e por esta razão cientificamente duvidosa do ponto de vista da verificabilidade de suas previsões e mesmo da infecundidade comprobatória de seus postulados, muitos dos quais, com efeito, não passam de elucubrações matemáticas destituídas de conteúdo empírico. Alega-se, pois, que o sistema econômico de que o neoclassicismo se ocupa, por não compreender um modelo da realidade, tem pouca ou quase nenhuma serventia como analítica dos problemas que dizem respeito a uma economia real<sup>630</sup>.

Ora, a ter validade o que precede, em virtude das indicações que apontam para o irrealismo dos pressupostos em seu caráter “abstrato”, “sem domínio da realidade”, “falso” e “improdutivo”<sup>631</sup>, é de se questionar, então, como Ramalho de Mello, se,

“na melhor das considerações, os economistas têm sido desperdiçadores de esforços, do próprio tempo e de recursos públicos, ao estudar, aprender, debater, elaborar, ensinar e divulgar incessantemente teorias irrelevantes, inúteis ou falsas. Ou, possivelmente pior, eles têm enganado seus clientes públicos e privados, fingindo serem capazes de descrever e analisar a realidade, explicá-la, aconselhar a respeito dela, e até prevê-la com base em teorias que na verdade são inaplicáveis, irrelevantes ou falsas. Assim, levantam-se questões éticas”<sup>632</sup>.

Milton Friedman<sup>633</sup> foi uma das raras e influentes personalidades a se levantar contra o teor dessas críticas, e o fez com argumentos bastante contundentes, que, de alguma forma, perduram até hoje, mesmo porque não há sinais de que a controvérsia relativa ao caráter “falseável” da economia se poderá resolver satisfatoriamente algum dia. Nisso tudo, crucial, antes, é perceber, com base no que até agora já se disse acerca do substrato metafísico e técnico da ciência moderna (isto é, previamente técnico em constituição, mas não em execução), que a economia buscou refúgio nos fundamentos do cálculo que é próprio da

---

<sup>630</sup> Para um exame mais detido das contribuições dos autores mencionados no parágrafo, veja-se o importante trabalho de Valdir RAMALHO DE MELO (*O realismo dos pressupostos em economia*. Rio de Janeiro: FGV, 1990), no qual nos baseamos para condensar as observações registradas no parágrafo.

<sup>631</sup> *Ibidem*, cf. pp. 51-57.

<sup>632</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>633</sup> “Ask 100 social science graduates to name just one neoclassical economist, and Milton Friedman would probably top the list. Ask them for the most important centre of neoclassical economics since 1945 and the University of Chicago would win, hands down. Any definition of neoclassical that excludes Friedman and the Chicago economists of his generation, just has to be wrong” [KING, John, “Ten propositions on neoclassical economics”, in: MORGAN, J. (ed.), 2016, *op. cit.*, p. 169].

conformação da tecnociência moderna para poder, assim, estabelecer um estatuto genuíno de cientificidade, axiomático e irrefutável, como uma espécie de “física social”. Foi o que fez: referenciar-se na representação da tecnociência moderna a fim de parecer uma “ciência social exata”. Se fez bem ou se fez mal, não é algo que se dirime com questões de ordem metodológica convencional (por mais importante que pareça para lidar com eventuais inadequações e/ou defeitos de formação da teoria), mas questionando-se o sentido ontológico implicado nessa transformação cientificista que já se prenunciava como exigência de homogeneidade, uniformização, impessoalidade e massificação do produtivismo do homem da técnica.

Como nenhum outro ramo de conhecimento no âmbito das ciências sociais, a Economia introjetou, com pioneirismo e habilidade, os apelos do *Ge-stell* por meio, conjuntamente, da metafísica da subjetividade e da física-matemática. A questão, portanto, novamente, não é bem como chegou a fazê-lo, mas por que o fez. E quanto a isto, quer-nos parecer, Heidegger tem algo a dizer, como ainda será visto.

Pois bem, as ponderações de Friedman<sup>634</sup> em defesa<sup>635</sup> da “teoria econômica” podem ser assim resumidas:

- a) “a noção de uma teoria completamente realista é em parte um espantinho”;
- b) “quanto mais significativa uma teoria, mais irrealistas os seus pressupostos”;
- c) O “realismo” de uma teoria “pode ser julgado independentemente da validade de suas predições”, ou, para dizê-lo de forma “menos paradoxal, a questão relevante a se indagar acerca dos pressupostos de uma teoria não é se eles são descritivamente realistas, pois nunca o são, mas se são suficientemente boas aproximações para o que se pretende”;
- d) “uma teoria não pode ser testada pelo «realismo» de seus pressupostos” e nem pela correção das predições que se podem extrair dela, mas pela “exatidão” desses pressupostos “como descrições fotográficas da realidade”;
- e) “a despeito da aparente falsidade dos «pressupostos» das hipóteses, sua plausibilidade depende da conformidade de suas implicações com a observação”.<sup>636</sup>

---

<sup>634</sup> FRIEDMAN, Milton, *Essays in positive economics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.

<sup>635</sup> Como bem frisou V. RAMALHO DE MELO (1990, *op. cit.*, p. 21), “a defesa por Friedman tornou-se por si mesma um problema metodológico da Economia, sendo o centro de uma controvérsia. Muitos economistas recorrem explicitamente à menção de Friedman para se defenderem da crítica dos pressupostos, ou pelo menos para tratarem-na como assunto já ultrapassado. Outros defendem-se sem mencionar Friedman, mas recorrendo ao que se considera geralmente como sendo sua tese”.

<sup>636</sup> FRIEDMAN, M., 1953, *op. cit.*, p. 32 (a), p. 14 (b), p. 15 (c), pp. 23 e 91 (d) e p. 20 (e).



Dessa defesa de Friedman não decorre, por certo, que se esteja corroborando com o teor da *operatio* da economia neoclássica. Serve-nos, todavia, como expediente para articular, aqui, a contextura, primeiramente, do entendimento acerca do postigo do real que não corresponda àquilo posto previamente pela ciência; em segundo lugar, permite-nos fazer notar a pretensão aí a um realismo que oblitera a própria descendência metafísica da ciência moderna, e procede, pois, como se o fenômeno econômico, em sua quiddidade convencional, fosse suscetível de ser sabido como determinação própria, a ponto de parecer um campo objetual autofundado e portador de “descrições fotográficas da realidade”.

Entretanto, Heidegger teria, em parte, endossado a argumentação de Friedman no tocante a não se poder testar o realismo de uma teoria por uma correspondência com a realidade, como se esta consistisse em “algo lá fora”, que Friedman supôs aplicar-se aos pressupostos da teoria. O que Heidegger afirmou quanto a isso foi o seguinte: “que não apenas uma proposição fundamental não pode ser comprovada”, senão que também “pressupõe que o estado de coisas que se deve constatar existe”, porque o importante, na representação, é a manifestação do que nela se manifesta, como objetivação, por meio do cálculo daquele representável, “que é acessível a qualquer um e vinculativo para todos”<sup>637</sup>.

Friedman, por certo, está longe de pôr as coisas assim, mas suas observações bordejam o que aqui queremos divisar como imersão da Economia no âmago da técnica. Não que ele haja pretendido, obviamente, arrazoar, nesse particular, em termos semelhantes aos de Heidegger. Longe disso. Apenas raciocina em bases que evocam a logicidade do matemático como prefigurador da realidade que se deseja conformar como desdobramento derivado da aplicação de pressupostos aprioristicamente consistentes do ponto de vista do “formalismo”, porque verdadeiro nesse sentido *ex-ante*, e não “falseado” quer por sua suposta inadequação prévia à realidade, quer ainda, *ex-post*, em confronto com os fatos que arrolou em sua predição.

Num importante trabalho intitulado *What Is Neoclassical Economics?*, Arnsperger & Varoufakis<sup>638</sup> “atualizaram”, por assim dizer, a contemporaneidade do paradigma com pesadas críticas às suas deficiências estruturais. Não deixaram, contudo, de reconhecer a força do poder discursivo do neoclassicismo e de seu enorme predomínio acadêmico, estimulados pela cultura do prestígio e pela crença de seus membros na superioridade teórica

---

<sup>637</sup> Cf. HEIDEGGER, M., “O tempo da imagem do mundo”, 2012 [1938], *op. cit.*, p. 131.

<sup>638</sup> ARNSPERGER, Christian & VAROUFAKIS, Yanis, “What Is Neoclassical Economics?”. *Post-autistic economics review*, issue no. 38, July 2006, pp. 2-12.

do rigor de seus modelos. Consequentemente, a heterodoxia do pluralismo econômico viu-se alijada, quando não inteiramente preterida, na maioria dos Departamentos de Economia. Onde subsiste, está engolfada pela padronização do que os autores chamaram de meta-axiomas da ortodoxia.

Em sua releitura dos fundamentos do paradigma neoclássico, Arnsperger & Varoufakis consideram que a caracterização corrente dos mesmos, circunscrita ao egoísmo dos agentes (*methodological individualism*), à racionalidade instrumental (*methodological instrumentalism*) e à informação homogênea dos mercados concorrenciais (*methodological equilibration*), já não tem muito cabimento, mas nem por isto o poder de ataque da *mainstream economics* ficou seriamente comprometido. Nos últimos 30 anos –dizem–, um sem-número de novos modelos incorporou aspectos como os da ação imperfeitamente informada e da irracionalidade dos agentes, que poderiam ter servido para aproximar o *Homo economicus* do comum dos mortais. A triste realidade, contudo, é que nenhum destes novos avanços teóricos “arredou a embarcação neoclássica de sua ancoragem metodológica. A teoria conserva firmemente suas raízes no interior da ciência social individualista e liberal”, e o “método segue sendo, inquebrantavelmente, do tipo analítico-sintético”<sup>639</sup>, focado na ação individual (subjetivada) como base para entendimento do fenômeno socioeconômico.

Conquanto relevante, não é bem este o entendimento partilhado pelo presente trabalho. Não há aqui, a rigor, uma questão de fundo a ser enfrentada com ajustes epidérmicos na estrutura metodológica do neoclassicismo tendo em vista torná-la mais apta a lidar com a problematicidade corrente do “homem comum”, a qual se há de presumir corresponder, *comme il faut*, ao modo de ser do homem contemporâneo da técnica. Se tal faz sentido, como parece, ter-se-ia então que se estar voltado para algo de natureza ontológica, e não para algo de natureza eminentemente metodológica. Da nossa perspectiva, não há, a bem da verdade, como querem os críticos da economia neoclássica, uma questão de método a ser dirimida a fim de se conduzir o modelo teórico do neoclassicismo a um maior grau de realismo e maior poder de resolutividade de problemas que dizem respeito à conduta racional-maximizadora.

Bresser Pereira, por exemplo, para quem “o problema teórico central enfrentado pela economia e pelas outras ciências sociais é a escolha do método”, considera que a economia

---

<sup>639</sup> Ibidem, p. 3: “...dislodged the neoclassical vessel from its methodological anchorage. Neoclassical theory retains its roots firmly within liberal individualist social science. The method is still unbendingly of the analytic-synthetic type”.

neoclássica incorreu em alienação da realidade ao adotar o método hipotético-dedutivo que acompanha a redução da teoria econômica a modelos matemáticos. “Atualmente” –diz ele– “está claro que a teoria macroeconômica neoclássica e a teoria neoclássica do crescimento que usam o método hipotético-dedutivo são incapazes de explicar e prever o comportamento das complexas realidades sociais e institucionais”<sup>640</sup>. Curiosamente, o autor não vê problema no pressuposto do *Homo economicus*, mas no fato de o mesmo vir a ser empregado para derivar o núcleo da teoria econômica<sup>641</sup> que, segundo ele, não serve para examinar o comportamento do sistema econômico.

Em conformidade com o que se tem procurado sustentar aqui, as pendências com o arcabouço Neoclássico jamais estariam resolvidas ainda que se pudesse promover um tal “upgrade”, porque o problema fundamental não consiste em se conferir maior grau de realismo com a incorporação de aspectos envolvendo a informação imperfeita e a irracionalidade da conduta do sujeito econômico. A questão, como se tem podido notar, é bem outra, e deriva de sua imersão na essência metafísica da técnica. Ajustes *ad hoc* no individualismo maximizador e no atomismo molecular não resolvem porque não alteram em nada o problema de fundo que é o seu comprometimento com o modo de desvelar os entes como reserva. O programa de reforma, se e quando devesse ter lugar, teria que ver com um de caráter ontológico, e não metodológico, porque não se trata da questão de tornar o seu estatuto mais afeito às novas injunções, por assim dizer, do capitalismo. Ideologicamente falando, a doutrina tem desempenhado esse papel muito zelosamente, ao propagar a defesa das práticas de livre mercado como forma unilateral de desencobrimento da vida.

Há, por trás disso tudo, quer dizer, do método, uma compreensão ontológica, tipicamente redutora do ser dos entes como a da tradição metafísica da presença objetificada e constante. Trata-se de uma intocada ontologia de que se parte para alcançar uma

---

<sup>640</sup> BRESSER PEREIRA, Luís C., “Os dois métodos e o núcleo duro da teoria econômica”. *Revista de Economia Política*, vol. 29, nº 2 (114), abril-junho/2009 (163-190), p. 164. Não é caso de uma problematização detalhada do texto de Bresser Pereira, mas talvez convenha chamar a atenção para o expediente de que o autor lança mão, ao aplicar, quase sem reservas, o método hipotético-dedutivo à análise macroeconômica. Como bem ressaltou Eleutério F. PRADO [“Dois métodos ou duas antropologias?”]. *Revista de Economia Política*, vol. 33, nº 4 (133), pp. 649-658, outubro-dezembro/2013, p. 650], “o método hipotético-dedutivo trabalha com sistemas fechados que podem ser descritos matematicamente. Na história do pensamento econômico ele aparece intrinsecamente associado aos chamados modelos de equilíbrio parcial e geral da microeconomia neoclássica, surgidos já no último quartel do século XIX; porém, devido à sua generalidade formal e à sua instrumentalidade na apreensão de diversos fenômenos da sociedade, foi aproveitado mais e mais no século XX na explicação cientificista desse mundo, tornando-se imperialista”. Ver também, a propósito, MILONAKIS, Dimitris & FIRE, Ben, *From political economy to economics. Method, the social and the historical in the evolution of economic theory*. London and New York: Routledge, 2009.

<sup>641</sup> BRESSER PEREIRA, Luís C., 2009, *op. cit.*, p. 165.

abordagem metodológica supostamente “mais realista”, no âmbito da qual, não importa qual seja, a questão nuclear do *ser* sequer é aventada porque já se dá por equacionada. *Ser*, mais uma vez, é, na modernidade, aquela presença formulada como calculabilidade e disposta ao sujeito enquanto objeto.

Não perceber isso é não compreender o papel do método e de seu “proceder antecipador” como o aspecto mais importante da ciência moderna no que concerne à própria formulação do método e sua imposição à realidade, ao ente convertido em algo meramente objetivo para a investigação. Como assinala Merrifield, “as ciências não descobrem a verdade do ente, mas impõem-lhe uma por via do método e depois obrigam o ente a mostrar-se segundo tal verdade por via da evidência objetiva”. Em função disso, “a ciência se especializa em projetar tão-somente aqueles setores de objetos que cobrem as expectativas próprias do método”, e faz com que apenas “aquilo que se ajusta ao critério de se tornar representação valha como algo que é”, a fim de converter o *ser* em objetividade<sup>642</sup>.

Por isto, *a fortiori*, explana-se aqui um outro ângulo de visão, que matiza, quando não mesmo contradiz, a acusação de irrealismo (postulado mas não ontologicamente esclarecido) partilhado por correntes do pensamento econômico que julgam tratar-se de um problema de método a suposta inadequação do neoclassicismo ao que consideram o mundo da vida econômica real, que eles evocam como o da tecnologia sob o capitalismo, sem, contudo, a bem dizê-lo, haverem enxergado o da técnica como tal<sup>643</sup>. Aqui, ao contrário, identifica-se naquele *approach* a língua econômica da técnica, por razões que se tem vindo a desenvolver com base no diagnóstico que Heidegger oferece da era da técnica moderna e, nela, do modo de destinar-se do *ser*.

---

<sup>642</sup> MERRIFIELD, Francisco C., *Habitar en la época técnica: Heidegger y su recepción contemporánea*. México, D. F: Plaza y Valdés, 2008, p. 26: “Lo más importante es el hecho, pocas veces constatado, de que la ciencia moderna formula primeramente un método que *le es impuesto* a la realidad. Hay una primacía del método con respecto al ente, el cual se convierte en algo meramente objetivo para la investigación. Las ciencias no descubren la verdad del ente sino que le imponen a éste una verdad por la vía del método y después le obligan a mostrarse como tal verdad por la vía de evidencia objetiva. Del mismo modo, la ciencia se especializa en proyectar tan sólo aquellos sectores de objetos que cubren las expectativas propias del método. La ciencia moderna le pide cuentas al ente acerca de cómo y hasta qué punto está dispuesto a convertirse en una representación. Sólo aquello que se ajusta al criterio de tornarse representación vale como algo que es. El ser se torna objetividad”.

<sup>643</sup> Tome-se o caso da *Dialektik der Aufklärung* (ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max, *Dialética do Esclarecimento*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor: 1985). Algo do gênero também se aplica a muitos dos escritos de Marcuse, mais interessado numa crítica de teor superador do capitalismo.

### III.2 – A língua (neoclássica) da técnica

Como componente vital da existência de todo esse processo, o fenômeno econômico da produtividade desponta como um “problema técnico” do melhor arranjo possível para o conjunto dos fatores de produção que o neoclassicismo proclama como sua incumbência organizar com vistas à máxima extração de rendimentos. Contudo, o quadro apontado por Heidegger para o que significa pertencer à *essência* da técnica, em seu poder metafísico que subordina a existência humana, comporta, na recolocação da pergunta fundamental pelo *ser*, não um enfrentamento da questão empírica do desenvolvimento tecnológico, mas a compreensão da *estrutura de intervenção* meios-fins, o chamamento à ação humana para que proceda ao desocultamento do *ser* através da transformação técnica, do *plano de força* não controlável da exploração unilateral dos entes, pautada, não por acaso, pela “eficiência maximizadora”<sup>644</sup> que compreende o imperativo, como “língua da técnica”, da economia neoclássica.

Donde a importância de se poder discernir, nessa configuração “não objetual” da técnica, o *dictum* econômico como âmbito da interpelação proveniente da essência da técnica. Tal *dictum*, enquanto sistematização, como língua e discurso, articula uma projeção de mundo e uma significação das práticas dos indivíduos, prescrevendo uma conduta metódica, a exemplo da que nos oferece a *economics* da “vontade de adquirir”<sup>645</sup>, como *actus*, do sujeito constituinte do *approach* neoclássico. “Vontade de adquirir” sem limites – própria, portanto, do incondicionado da técnica em que está fundada a economia neoclássica, que involucrou essa “vontade” no hedonismo sem fim, no princípio das necessidades humanas ilimitadas que, em rigor, mais do que necessidades em si, são um vislumbre da exigência por crescente possessão das coisas, como na “economia da aquisição” sugerida por Mumford <sup>646</sup>.

---

<sup>644</sup> A regra da maximização adotada pela economia neoclássica pode ser também explicada com base na aplicação do “teorema minimax” criado pelo matemático John Von Neumann (1903-1957) no âmbito das teorias dos jogos chamados de “soma zero” (os jogos em que tudo que um jogador ganha corresponde a algo que outro jogador perde). Em geral, na teoria da decisão, chama-se Minimax o método para minimizar a máxima perda possível, ou maximizar o ganho mínimo (Cf. CASTELFRANCHI, J., 2008, *op.cit.*, p.42).

<sup>645</sup> Cf. MUÑOZ PÉREZ, Enrique V., “Otra aproximación a la técnica: Max Scheler”, in: XOLOCOTZI, A. & GODINA, C. (coords). 2009, *op.cit.*, p. 279.

<sup>646</sup> MUMFORD, Lewis, *Técnica y Civilización*. 5ª. ed. Traducción: Aznar de Acevedo. Madrid: Alianza, 1992, p. 21.

Há mesmo, na questão da linguagem em Heidegger, uma pronunciada mudança de perspectiva no tocante ao entendimento tradicional de seu emprego. A começar pelo fato de que não é o homem que dispõe, para todos os efeitos, da linguagem, mas o contrário, a linguagem é que dispõe do homem<sup>647</sup>, é a morada do *ser*. O que isto significa? Antes de mais nada que não se pode impor à linguagem, como querem os pragmatistas, uma objetivação redutora e arbitrária conotante de um mundo de objetos. Para Heidegger, o humano guarda sempre uma relação especial com a linguagem<sup>648</sup>. Basta que se tenha presente o caso da palavra poética. Nada aqui tem que ver, como no caso ôntico das ciências, com descrição de propriedades dos entes e suas relações lógicas. Naquele outro âmbito, o poético, a linguagem não cumpre função comunicativa e nem veicula informação, como a que se aplica à tipificação da escola neoclássica da economia como uma episteme eminentemente técnica, uma língua da técnica e, portanto, uma tecnicidade *a priori*, submetida, como *rationale*, à essência da técnica e ao comando do cálculo fundador da tecnociência moderna como edificação científica da técnica.

À partida, sem mais, “a caracterização do pensar como *theoria* e a determinação do conhecer como postura teórica ocorrem já no seio da interpretação técnica do pensar”<sup>649</sup>, o que equivale a dizer que, nessa modalidade, “se abandona o *ser* como elemento do pensar”<sup>650</sup>. Isso porque “pensar é corresponder pela palavra à verdade do *ser*”<sup>651</sup>, e se, nessa condição, “o pensamento se esquiva à correspondência com a essência da linguagem, ele está fadado a corresponder à transformação técnica da natureza em fundo de reserva”<sup>652</sup>.

---

<sup>647</sup> “To undergo an experience with language, then, means to let ourselves be properly concerned by the claim of language by entering into and submitting to it [...] to undergo an experience with language is something else again than to gather information about language [...] Language, then, is not a mere human faculty. Its character belongs to the very character of the movement of the face-to-face encounter of the world's four regions” [HEIDEGGER, M., *On the way to language*. Translated by Peter D. Hertz. New York: Harper & Row, 1982 (1959), pp. 57, 58 e 107].

<sup>648</sup> “In effetti, la stessa coappartenenza di essere e uomo nell’evento di appropriazione è connotata in senso fortemente linguistico. Come abbiamo appena visto, la relazione fra uomo e linguaggio si palesa nei termini di un rapporto dialogico fra un «appello» e un «corrispondere». Ebbene, questa relazione si può riconoscere ugualmente e senza forzature proprio nella dinamica dell’essere come evento, per la quale l’essere si dà all’uomo in un apelo e l’uomo da parte sua è chiamato a corrispondere all’essere. Si tratta di uno stato di cose che, a parere di Heidegger, caratterizza già da sempre il darsi dell’essere appunto nella sua storicità ed epocalità” (FABRIS, Adriano & CIMINO, Antonio, *Heidegger*. Roma: Carocci, 2009, p.120).

<sup>649</sup> HEIDEGGER, M., 2006 [1976], *op. cit.*, p. 13: “La caracterización del pensar como *θεωρία* y la determinación del conocer como procedimiento «teórico» suceden ya dentro de la interpretación «técnica» del pensar”.

<sup>650</sup> Ibidem, pp. 13-14: “En la interpretación técnica del pensar se abandona el ser como elemento del pensar”.

<sup>651</sup> GIACOIA Jr., O., 2013, *op. cit.*, p. 48. Obs: originalmente, na citação, lê-se “Ser” e não “*ser*”, em itálico.

<sup>652</sup> Ibidem, p. 49.

Assim, deve já estar claro que a questão central que nos entretém aqui diz respeito ao carácter epistemológico-ontológico da construção teórica da “escola neoclássica” como uma dicção da técnica, e não ao prisma ôntico-tecnológico, no sentido de condizer com uma elaboração teórica peculiar a uma “ciência social da tecnologia”, a um gênero da “técnica do técnico” que fosse entendida como o estudo dos efeitos e impactos sobre agrupamentos humanos provenientes da adoção de certos processos tecnológicos”<sup>653</sup> –como seria de se esperar, aliás, em se tratando da Economia.

A técnica, pois, de que se indaga aí a essência, como bem observou Benedito Nunes, não é um gênero, não é

“o efeito de causas múltiplas de cada invenção, de cada máquina, de cada aparelho, de cada engenho elétrico ou eletrônico, de cada motor, de cada turbina ou da totalidade dos meios disponíveis para fins de transporte, comunicação, ataque e defesas militares [...] é antes o **desencadeamento** de uma pré-compreensão do ser e, como tal, o **desencadeamento** de uma abertura na qual já nos encontramos e em cuja órbita vivemos [...] Não se trata do produto ou da produção, mas do que possibilita o produto e o produzir-se desse produto, em sua expansão de possibilidades infinitas.”<sup>654</sup>

De fato, a preocupação de Heidegger não é a de pensar a técnica tecnologicamente, isto é, em sua qualidade instrumental de algo vinculado a uma específica atividade humana, mas pensá-la essencialmente, naquilo que leva o humano a provocar o aparecimento das coisas como *existências*, em virtude de uma interpelação que o convoca, por uma *armação* ou *imposição* (*Ge-stell*), a requisitar essa forma de desocultação (*Unverborgenheit*) do mundo como objetividade ligada a uma relação sujeito-objeto<sup>655</sup>.

Como instalação da técnica, não se entende a ciência moderna sem a linguagem matemática e a ramificação em especialidades, sem a redução do pensamento ao cálculo racional da relação entre os entes. Por isso, importa não confundir a *tecnicidade*, tal como a aqui postulada para a economia neoclássica, com a *tecnicidade* amiúde apontada para

---

<sup>653</sup> Para um aprofundamento dessa discussão, ver Jacques ELLUL (*The technological system*. Translated by Joachim Neugroschel. New York: The Continuum Publishing Corporation, 1980, pp. 25-26): “People now began speaking of the «technological society» (Georges Friedmann, «société technicienne»). Using «technology» in a wider sense, they began studying the machine not only in itself, but also in its relations to man and society. We will not examine here this social science of technology studied as the «industrial society». Nevertheless, at that time -twenty years ago- the term «technology» was limited to the strict meaning of a scientific study of technological processes with no reference to sociological dimensions”.

<sup>654</sup> NUNES, Benedito, “História e ontologia (da essência da técnica)”, in: *Fenomenologia hoje IV* (Orgs: M. A. Csanova & R. Furtado de Melo). Rio de Janeiro: Via Verita, 2013, p. 103.

<sup>655</sup> Cf. RODRIGUEZ, Ramón, 2010, *op. cit.*, p. 163.

denotar, meramente, o hermetismo da linguagem da *escola* em virtude do seu sistema de formulações matemáticas<sup>656</sup>.

É muito mais, então, para indicar o formalismo abstrato de seus modelos e a resultante ausência de realismo em suas hipóteses de trabalho que se costuma fazer menção à *técnicalidade* do neoclassicismo, como sendo, aliás, o seu único aspecto discernivelmente “técnico”, embora não tecnológico, razão pela qual, nele, a realidade objetiva, factual, empírica, demonstrável, representada pela complexidade dos elementos de uma sociedade tecnológica e em permanente mutação, não teria lugar propriamente. E entretanto tem lugar, como se há de ver, a “realidade” do “real” da técnica, *elaborada*, como objetual, ali, no paradigma neoclássico, não por alto e de fora, mas como imersão ontológica no *ethos* da técnica através do pensar calculatório como fundamento da vida econômica regida pela racionalidade da maximização das funções de utilidade.

Como metodologia (mecanicista), como ontologia (universalização do ser substancializado como conduta maximizadora), como metafísica (subjetivista), como paradigma (modelo de inteligibilidade do mundo reduzido matematicamente) e também como filosofia da natureza (sistema operativo e calculável do mundo entendido como coisa, como recurso), o olho cartesiano da economia neoclássica –parafraçando Duque<sup>657</sup>– vê e fala geometricamente. Difícil imaginar que esta escola, pelo que agora se conhece de suas raízes, não seja uma dicção da reprodutibilidade técnica do mundo. Se lhe reprocham um suposto irrealismo, não o fazem menos a partir de um outro *irrealismo* assaz reificado –o que deixa de lado a historicidade ou facticidade do *Dasein*–, como, por exemplo, o do materialismo marxiano, armadilhado num mal-entendido de fundo concernente ao sentido

---

<sup>656</sup> É coisa importante, a ter-se em conta neste trabalho, a identificação técnica de um arcabouço teórico em cujo âmbito a problemática tecnológica sequer figura como relevante –a despeito de se lhe imputar certa técnica. Faz-se isto, com frequência, e muito surpreendentemente, com o intuito de desqualificar o estatuto teórico com base no qual se prescrevem regras de conduta maximizadora para agentes econômicos que seus detratores consideram egressos de uma situação irreal, a-histórica, como a sociedade atomística retratada pelo neoclassicismo e o seu prosaico mercado de “concorrência perfeita” (tal como consagrada nos livros-texto e manuais dos cursos de economia em todo o mundo), no interior do qual, se por alguma razão algo escapa ao previsível e foge ao equilíbrio natural, o automatismo das forças de mercado, como que operadas por um deus *ex machina*, entrará em cena para restaurá-lo, devolvendo assim à normalidade o curso habitual das coisas consistentes com a “realidade” –que, novamente, seus críticos consideram existente apenas na abstração do modelo teórico, portanto uma anomalia. Mas para a construção Neoclássica compreende um conhecimento matematicamente consistente, plausível em seus termos. Então, a acusação de técnica é impingida com esta conotação, para fazer sobressair justamente o irreal, nela, como o calculado, quando se sabe que desde os seus umbrais, o real passou a representar-se precisamente como aquilo ao abrigo do calculável, pois somente o que se calcula é “real”, e é esta premissa que está na base da constituição da unilateralidade da ciência moderna. Ou seja, muita coisa resta incompreendida e fora de lugar.

<sup>657</sup> DUQUE, F., 1986, *op. cit.*, p. 40: “el ojo cartesiano ve geométricamente”.



metafísico último da totalidade histórica, como se detivesse um conhecimento ontológico do mundo<sup>658</sup>.

Pois bem, o termo *técnica*, lembra Heidegger, deriva do grego *technikon*, um designativo que toca à *techné* como um saber, uma *epistemè*, isto é, uma compreensão acerca de uma coisa que se conserva velada, e que se dá a conhecer na produção que é um desvelar, um modo, como já foi dito, de *aletheíein*, e que torna manifesto o que vige na própria vigência. Originalmente, consiste num produzir que não remete a um operar, a um manipular no sentido de fabricar, mas pertinente àquilo que, literalmente, é trazido à presença, estando, todavia já lá, oculto, resguardado<sup>659</sup>.

É somente com a técnica moderna –para relembrar– que a categoria do produzir se transmuta em “intimação provocante” (*herausforderndes Stellen*) como fundamento mesmo dessa técnica cuja essência passa a ser *Ge-stell*. Noutras palavras, a técnica, ao lado da provocação da realidade, é também, essencialmente, em sua capacidade reveladora, um produzir (*her-stellen*) e um apresentar (*dar-stellen*) como *alétheia*<sup>660</sup>. E para que tal se dê a natureza há que ter sido já lançada como esfera do objetivável através da mensuração apriorística de seus processos, que a obriga a “dar respostas segundo relações determinadas”<sup>661</sup> por uma investigação sistemática, metódica, projetada matematicamente.

E a mais perigosa das mutações da essência da técnica, para Heidegger, ocorre na linguagem, ao provocar uma clivagem entre a língua da tradição –fundada na mundanidade habitual– e a língua tecnificada da lógica dos sistemas de controle redutores da linguagem à informação. Vale dizer:

“enquanto a língua tradicional mantém uma relação com as coisas na proximidade do ser, porque deixa que a multiplicidade de matizes do mundo apareça por si mesma na fala, a língua técnica é fundamentalmente *produção provocadora* de mensagens unívocas e quantificadas. A língua tradicional reproduz e recria uma mundanidade, ao passo que a linguagem tecnificada não se arraiga na mundanidade, por sua pretensão de ser universal e unívoca. O efeito da linguagem tecnificada é a destruição da diversidade dos mundos humanos, a dissolução da mundanidade própria do ser humano”<sup>662</sup>.

---

<sup>658</sup> Cf. BARASH, J. A., 1997, *op. cit.*, p. 146.

<sup>659</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Língua de tradição e língua técnica*. Tradução: Mário Botas. Lisboa: Passagens, 1995 [1962], p. 21.

<sup>660</sup> Cf. CONSTANTE, Alberto, “Y los hombres se olvidaron de los dioses”, in: XOLOCOTZI, A. & GODINA, C. (Coords.), 2009, *op. cit.*, p. 212.

<sup>661</sup> HEIDEGGER, M., 1995 [1962], *op. cit.*, p. 25.

<sup>662</sup> LINARES, J. E., 2008, *op. cit.*, p. 94: “Mientras la lengua tradicional mantiene una relación con las cosas en la proximidad del ser, porque deja que la multiplicidad de matices del mundo aparezcan por sí mismos en habla, la lengua técnica es fundamentalmente *producción provocadora* de mensajes unívocos y cuantificados.

Ora, é como projeção antecipada da natureza e seu deferimento como objetividade que se sublinha o que há de insólito na diretiva basilar da ciência natural moderna. Mas não só: isso também involucra e conjuga a ciência da natureza e a técnica modernas, a partir da origem comum naquela “intimação” reveladora do “carácter irresistível de domínio ilimitado”<sup>663</sup> da técnica. Assim, dever-se-ia abandonar de uma vez por todas, acrescenta Heidegger, a concepção usual da relação entre a ciência e a técnica, porque “não seria a ciência da natureza a base da técnica, mas a técnica moderna [...] a estrutura fundamental de sustentação da ciência moderna da natureza”<sup>664</sup>.

Em vista disso, convencionou-se, segundo Heidegger, tomar a técnica nestes termos:

“1. A técnica moderna é um meio inventado e produzido pelos homens, isto é, um instrumento de realização de fins industriais, no sentido mais lato, propostos pelo homem; 2. A técnica moderna é, enquanto instrumento em questão, a aplicação prática da ciência moderna da natureza; 3. A técnica industrial fundada sobre a ciência moderna é um domínio particular no interior da civilização moderna; 4. A técnica moderna é a continuação progressiva, gradualmente aperfeiçoada, da velha técnica artesanal segundo as possibilidades fornecidas pela civilização moderna; 5. A técnica moderna exige, enquanto instrumento humano assim definido, ser igualmente colocada sob o controlo do homem –e que o homem se assegure do domínio sobre ela assim como da sua própria fabricação”<sup>665</sup>.

Não obstante correta, conforme já se pôde observar, essa representação da técnica não permite entrever o verdadeiramente crucial que nela impera, que é “o princípio do saber”, e é nessa “medida” que a técnica “fornece a partir de si própria a possibilidade e a exigência de uma formação particular do seu próprio saber, ao mesmo tempo que se apresenta e se desenvolve uma ciência que lhe corresponde”<sup>666</sup>. A rendição ao factual e a aceitação da impessoalidade “comandante” do conhecimento (*epistemè*) provém desse entendimento e dessa determinação que intima, mobiliza e submete o homem de ciência como funcionário da técnica, como um tecnólogo que enxerga no triunfo dos processos e no avanço da instrumentalização o inevitável de um curso de exploração das coisas<sup>667</sup>.

---

La lengua tradicional reproduce y recrea una mundanidad, mientras que el lenguaje tecnificado no se arraiga en la mundanidad por su pretensión de ser universal y unívoco. El efecto del lenguaje tecnificado es la destrucción de la diversidad de los mundos humanos, la disolución de la mundanidad propia del ser humano”.

<sup>663</sup> HEIDEGGER, M., 1995 [1962], *op. cit.*, p. 27.

<sup>664</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>665</sup> *Ibidem*, pp. 15-16.

<sup>666</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>667</sup> A propósito, Heidegger nos faz ver, no “encontro” entre a língua de tradição e a língua técnica, a representação daquilo que, nas palavras dele, “toca, ameaça e oprime a nossa existência”. Daí que ele situe o

Não é por acaso que a linguagem que equiparia a ortodoxia econômica esboça-se, nos primórdios da era moderna, por meio do pioneirismo positivista (não o de Comte, mas o de Condorcet e Saint-Simon) da economia política em sua intransigente defesa da liberdade de ação humana e de comércio, a fim de que se pudesse instaurar uma nova doutrina social centrada no trabalho como âmbito referenciador do novo sistema social de valores. Mas o que tem início com a primazia do valor-trabalho em breve passaria a ganhar relevo com o utilitarismo de Mill. No fundo, tratava-se aí da subjetividade dando seus primeiros passos em direção à autoafirmação do indivíduo e do individualismo constituinte da modernidade como núcleo gravitacional da emergente “ciência econômica” e de seu modelo de organização (atomística) da sociedade. É como avança sobre uma região do ente tornado seu setor de domínio enquanto episteme fundada na apreensão do caráter “técnico” do mundo como objeto e do sujeito econômico como “razão calculadora”, isto é, do sujeito cuja vontade se faz razão naturalizada no cálculo do comportamento humano otimizador.

A partir dessa conformação, a Economia engendra uma representação da realidade que ela supõe “real” porque enraizada na concepção de conhecimento humano respaldada pela emergente ciência moderna, em si mesma tecnificada. Em nome do rigor científico, recorre então ao expediente da linguagem técnica do “formalismo” e ao estatuto das “leis” impessoais de funcionamento das forças de mercado, ao mecanicismo e ao experimentalismo econométrico da modelagem matemática como “aproximações perfeitas” da realidade que se queria manipulável por meio de variáveis de controle dos processos de otimização.

O pressuposto é o de uma *theoría* não mais “concebida como visão espiritual da predeterminada constituição eidética do mundo”<sup>668</sup>, de uma comunicação de sentido ou de conotações diversas, mas como realização de uma linguagem de jaez “engenheiril”, dirigida à construção de algo. O espírito que a rege, portanto, é já o da técnica e do modo de pensar técnico que é próprio da “lógica produtivista” do conhecimento científico (como

---

aprendizado como exortação ao essencial, sem o que a Escola, em sua dimensão mais ampla, isto é, no conteúdo de sua formação, se perderia no prosaico de uma determinação para o mundo do trabalho como vocação especializada, motivo pelo qual ele situa aí a Universidade como expressão do que há de pior em matéria de prostração ao profissionalismo, justamente porque, como “universalidade”, o apelo da Universidade não se poderia ter dirigido, preferencialmente, às “coisas” da técnica –mas às da *Bildung*. Entende-se, assim, que as universidades se tenham tornado arremedos de si próprias como ficção de sua “universalidade”, posto que lidam apenas com a linguagem do tangível e do materialmente “útil”, remetendo tudo o mais à esfera do “inútil”, do vazio, do não-prático, como a própria reflexão, se e quando o trabalho de reflexão não “reflete” a “coisa”.

<sup>668</sup> HELD, Klaus, “La serenidad como virtud de la época de la técnica”, in: XOLOCOTZI, A. & GODINA, C. (Coords), 2009, *op. cit.*, p. 18.

tecnociência) da época moderna, que compeliu a conversão da *theoría*<sup>669</sup> numa “techné que pensa matematicamente e aceita internamente um caráter técnico”<sup>670</sup>. Assim, mediante a aplicação do método hipotético-dedutivo, busca explicar “estados de coisas” e antecipar, com grau razoável de precisão, cenários reais –sempre que obedecidos, no caso, os critérios e procedimentos-padrão das ciências naturais, em termos de constituição de um saber que se crê desinteressado e inteiramente alheio aos desígnios da vontade de poder da técnica como incondicionalidade do domínio humano sobre a terra. Entende-se melhor, nessas circunstâncias, o que Heidegger, em parte, quis dizer com o “a ciência não pensa”.

De modo ainda mais acentuado, o princípio da eficiência que rege a técnica moderna dispôs no formalismo teórico (constructo físico-matemático) da economia neoclássica a racionalização tecnoeconômica de que precisava para imprimir à tecnociência a normativa otimizadora sob a qual opera, em termos de regramento de princípios e fundamentos de sua “aplicação” tecno-produtiva como ciência moderna. É nesse sentido que a Economia se faz notar como arregimentação do cientificismo da técnica. Primeiramente, através da prévia admissibilidade das coisas como objetualidade, isto é, em caráter de objeto do que *está-aí*, na condição de ente teoricamente tematizável; depois, mediante a conversão do mundo em algo subordinável ao registro matemático de seu enquadramento na planificação, para efeitos de se consumir o trazer da coisa à presença, processada como objetualidade.

Como montagem do *Ge-stell*, como continente no qual se executam as diretrizes da provocação que desencobre o real segundo o requisito da disponibilidade estocável, a economia do subjetivismo racionalista assoma como o imediato da disposição calculadora que interpela o homem a submeter tudo à maquinação do plano dirigido ao domínio da natureza. Bem se vê, não se trata de um desocultamento *tout court*, mas de um fazer violência como apropriação entranhada na essência da técnica. Violência que é, sobretudo, exercida sobre o que tem de se retrair para poder permitir o vir à presença apenas daquilo que pode ser contado como realização; é violência sobre o que não sai mais ao encontro e não se desvela e perdura por si na totalidade, a qual, como se sabe, é sempre negada e oclusa porque a ausência, a ocultação, é inerente a essa modalidade de imposição sobre o que deve ser tornado manifesto.

Mais do que nunca, parece consistente que se possa reclamar para o neoclassicismo o papel de paladina, no âmbito das ciências humanas, da cosmovisão suscitada pela

---

<sup>669</sup> HEIDEGGER, M., 2006 (1976), *op. cit.*, p. 13.

<sup>670</sup> *Ibidem*, p. 18.

“intimação provocante”, que, não custa insistir, fundamenta a técnica moderna e confere à produção sua literalidade: o extorquir, o extrair cada vez mais energia da natureza e a sua estocagem como fundo de reserva de prontidão (*als Bestand*). No dizer de Heidegger, “a energia encerrada na natureza é exposta, o que é exposto é transformado, o transformado é estocado, e o que é estocado é por sua vez distribuído e o distribuído se torna objeto de novas transformações”<sup>671</sup>. Como um todo, a natureza é submetida à execução de um programa cientificamente planejado, calculado, de exploração em conformidade com o que representa a produção do mundo humano sob os ditames da razão que Marcuse qualificou de razão técnica.

Em *economês*, como língua tecnoeconômica, equivale a referir-se à posicionalidade dos entes em oferta (*supply*) permanente, ou seja, em estoque constantemente à disposição. Por conta, a propósito, desse caráter de prontidão das coisas como *Bestand*, não há, pois, que se falar em objetualidade convencional das coisas, já que não se encontram mais perante o homem como meros objetos, como se condissessem, nessa condição, com o fato de terem sido antepostas por um sujeito supostamente comandante de um processo acerca do qual se sabe agora que o homem o integra como componente, como ingrediente, como recurso material *tout court*.

Em suma, a essência da técnica ou tecnicidade que se tem buscado aqui vincular à linguagem do neoclassicismo, enquanto tecnificação universal da língua que constitui uma ameaça ao caráter essencial do homem como *ser de palavra*<sup>672</sup>, não reside, como é certo, diretamente no fabricar ou manusear ferramentas ou instrumentos, senão que tem que ver, mormente, com os fundamentos de um modo de trazer à luz enquanto modo de ser do conhecimento para o descobrir e manifestar dos entes como trabalho de efetivação da presença como verdade na modernidade. Nesse sentido, diz especialmente respeito à técnica moderna em sua forma de produzir a verdade dos entes como provocação que violenta e submete as forças da natureza para tornar tudo permanentemente disponível e acumulável. Vale lembrar, com Rivas López, que “o mundo histórico que a técnica fundamenta se impõe

---

<sup>671</sup> HEIDEGGER, M., “La questione della tecnica”, 1991 [1953], *op. cit.*, p. 12: “...l’energia nascosta nella natura viene messa allo scoperto, ciò che così è messo allo scoperto viene trasformato, il trasformato immagazzinato, e ciò che è immagazzinato viene a sua volta ripartito e il ripartito diviene oggetto di nuove trasformazioni”.

<sup>672</sup> Cf. LINARES, J. E., 2008, *op. cit.*, p. 96.

como um projeto de apropriação automático, funcional...”<sup>673</sup>, que se cumpre como concorrência indiscriminada por maior alcance da produção eficaz. Donde, portanto, a pertinência de se poder associar esse modo de desvelamento, que não é um desocultamento genuíno do *ser* –mas, diversamente, seu ocultamento–, ao padrão de cientificidade compartilhado pela economia neoclássica, qual seja, o da “*re-presentação* e produção tecnocientífica dos entes”<sup>674</sup>.

### III.3 - A economia da *Vorhandenheit*

Poder-se-ia também dizê-lo assim: economia da *relação* ou da *razão instrumental* (unidimensional) que, todavia, não assoma deveras como na *instrumentalidade pragmática* de *Sein und Zeit*. Ao menos não em conformidade com a circunspeção da práxis referida ao manuseio do mundo, à disponibilidade do estar “à mão” (*zuhanden*) que, em Heidegger, vem ao nosso encontro sob a forma primordial de *coisa*, como *outillage*<sup>675</sup> –em sua estrutura de referencialidade geral, interdependente, uma totalidade conjuntural–, que é um ser-para, de serventia. Não, portanto, como essência idealizada, que é já a da perda da estrutura de um mundo anunciado no manuseio e capturado pelo pensamento em sua forma categorial, analítico-racional, como inspeção teórica que apreende o ser dos existentes como manifestação e proveniência do liame causa-efeito. Noutras palavras, por meio da ideia segundo a qual o pensamento instala a coisa como seu objeto e dele se apodera fazendo uso de categorias, num trabalho eminentemente conceitual de demarcação objetivante a cargo de um *logos* que calcula<sup>676</sup> a produção de efeitos e o modo de ser da *presença*. Tal é o caso da *neo-classical economics* e de seu mundo como agregado de coisas contáveis aberto ao infinitismo do progresso econômico<sup>677</sup>.

---

<sup>673</sup> RIVAS LÓPEZ, Victor G., “De la dimensión sociocultural de la técnica”, in: XOLOCOTZI, A. & GODINA, C. (Coords.), 2009, *op. cit.*, p.233.

<sup>674</sup> LINARES, J. E., 2008, *op. cit.*, p. 73.

<sup>675</sup> Heidegger chama de “*pragmata*” (*Zeug*); daí *Werkzeug* (utensílio).

<sup>676</sup> Cf. HAAR, M., 1997, *op. cit.*, p. 117.

<sup>677</sup> “Heidegger despediu-se realmente do infinitismo e suas propostas morais, que se distancia do Ser na medida em que busca fontes absolutas das suas certezas. Este infinitismo gera necessariamente éticas do agir conforme o dever. Até um certo tipo de ecologismo, que propõe uma racionalização corretiva para diminuir danos ambientais, não pode negar sua origem técnica. Heidegger está longe disso, ele não quer resguardar a natureza como um empresário quer poupar suas reservas e seus estoques. Resguardar (*schonen*) inclui sempre o encontro com facetas da verdade do Ser e rejeita o cálculo, seja este econômico ou ecológico-técnico” (BRÜZEKE,

Ao proclamar a natureza materialmente como um fator de produção, e como sendo o modo primário de ser da dotação natural, a teoria econômica neoclássica sistematiza e dá legitimidade à vocação metafísica da presença constante, que consiste em apreender as coisas naturais como *Vorhandenheit* ou “simples presença”. Nesse particular, é sintomático como até mesmo a exigência metafísica da presença segura, e de sua correlata fixação pelo tempo presente<sup>678</sup>, parecem chancelados, no neoclassicismo, por meio do requisito da demanda permanente asseguradora da hipótese de pleno emprego dos recursos, com base numa temporalidade uniforme e homogênea igualmente fixada no presente, no agora.

Ocorre que a teoria neoclássica concebe a economia, segundo Prado,

“como composta, de um lado, por agentes –caracterizados por suas preferências– e, de outro, por coisas entendidas como bens –meras congéries de qualidades que são selecionadas ou imprimidas às matérias primas numa atividade produtiva que pode ser descrita por conjuntos ou funções de produção. Nessa perspectiva, a produção não é um processo criativo –não é, na verdade, nem processo nem criação nos verdadeiros sentidos destas duas palavras– mas apenas transformação laplaciana da matéria (e da energia). O próprio trabalho entra aí, como bem se sabe, como mero fator de produção mecânico –como atividade de um corpo capaz de se mover e de mover outros corpos”<sup>679</sup>.

À sua maneira, Latouche viu a “declaração de guerra” neoclássica à natureza da seguinte forma:

“Ao decretar, por volta de 1880 [...] que os factores de produção natural (em particular a terra) eram redutíveis aos dois outros factores (capital e trabalho), os economistas neoclássicos eliminavam o último laço com a natureza. Os detritos, a poluição, considerados como produtos para a actividade económica, não entram nas funções estandardizadas de produção. Ao adoptar o modelo da mecânica clássica newtoniana e a sua concepção de tempo homogêneo, a economia ignora e exclui a entropia, ou seja, a não reversibilidade das transformações da energia e da matéria. A consequência disto é um desperdício inconsciente dos recursos raros disponíveis...”<sup>680</sup>.

À parte isso, é arraigada a crença, fomentada pela economia-padrão, na possibilidade permanente de substituição técnica de fatores de produção exauridos como resultado da

---

Franz J., “Ética e técnica? Dialogando com Marx, Spengler, Jünger, Heidegger e Jonas”. *Ambiente & Sociedade* – Vol. VIII nº. 2 jul./dez. 2005, pp. 9-10)

<sup>678</sup> Cf. FOLTZ, B., 2000, *op. cit.*, p. 153.

<sup>679</sup> PRADO, Eleutério, “A teoria neoclássica (pura) e a teoria neo-austríaca perante o legado cartesiano”. *Análise Econômica*, ano 12, nºs 21 e 22 (5-23), mar/set 1994, p. 7.

<sup>680</sup> LATOUCHE, Serge, *Os perigos do mercado planetário*. Tradução: Nuno Romano. Lisboa: Piaget, 1999, p. 81.

intensidade de sua utilização, como a que, mais sensivelmente, é provocada pela exploração desenfreada do ambiente natural. Exploração, aliás, que integra o programa cartesiano da natureza como coisa destituída de sentido e de finalidade intrínseca, apenas sujeita à regularidade de um mecanismo e à disposição do humano para aproveitamento abusivo.

A oferta do que Latouche chamou de “natureza artificial”<sup>681</sup>, ou do que Foltz qualificou como produtos com o “caráter desmundano dos objetos tecnológicos”<sup>682</sup>, está a par com o processo de assimilação metafísica da natureza e de sua posterior estruturação em conformidade com as leis de mercado, isto é, com o ser dos entes consistente na disponibilidade ao pedido e à entrega. Com efeito, “a apreensão metafísica fundamental da natureza como um domínio particular de entidades que estão «apenas aí» permanecendo presentes à mão”<sup>683</sup>, “como aquilo que é indiferentemente presente (*vorhanden*) a uma observação distanciada”<sup>684</sup>, mas preparatória da constante disponibilidade como reserva permanente, é o que inabilita o cunho manifestador e autoemergente da *physis*, em vista da supremacia do meramente subsistente, enquanto percepção da materialidade do objeto.

Em Heidegger, o mundo não figura como um mero agregado de coisas que estão perante, como existentes à-vista, “nunca é um objecto que esteja ante nós e que possa ser intuído”, pois “é sempre não objetivo”<sup>685</sup>. O “ser-obra da obra consiste num levantar do mundo”, tornando “necessária a elaboração [*Herstellung*], porque o ser-obra da obra tem, ele mesmo, o caráter da elaboração”<sup>686</sup> a partir de seus elementos geradores. E “na medida em que a obra levanta um mundo, elabora a terra”. Por isso, “qualquer importunidade meramente calculadora se transforma numa destruição”, que “bem pode estar investida da aparência de um domínio e de trazer consigo o progresso na forma da objectivação técnico-científica da natureza”, domínio esse que não é senão, por trás da vontade de potência, “uma impotência da vontade”<sup>687</sup>.

Pois bem, antes de prosseguir com o exame do desenvolvimento e a identificação, com esse caráter, do mundo como coisa apreensível na representação [*Vor-stellen*] e “trazido a uma posição”<sup>688</sup> pela elaboração do universo da técnica da economia neoclássica, vale a pena salientar algumas particularidades que se revelam esclarecedoras quando postas na

---

<sup>681</sup> Ibidem, p. 82.

<sup>682</sup> Cf. FOLTZ, B., 2000, *op. cit.*, p. 157.

<sup>683</sup> Ibidem.

<sup>684</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>685</sup> HEIDEGGER, M., “A origem da obra de arte”, 2012 [1936], *op. cit.*, p. 42.

<sup>686</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>687</sup> Ibidem, pp. 44-45.

<sup>688</sup> HEIDEGGER, M., “Para quê poetas?”, 2012 [1946], *op. cit.* p.331.



perspectiva de um cotejo histórico do “marginalismo” com outras escolas ou matrizes do pensamento econômico. Além de se poder iluminar o enquadramento que se quis aqui, desde o princípio, como essencialmente técnico para a “escola neoclássica”, vai-se poder também afastar possíveis mal-entendidos inextrincavelmente associados ao que o presente trabalho tem como desiderato. Senão vejamos.

A metafísica, como já esclarecido, funda uma época<sup>689</sup>, ao lhe conferir uma específica compreensão da verdade que serve de base para a sua formação. O que significa dizer que tal base exerce uma dominação cabal sobre os fenômenos que distinguem essa mesma época. E dentre os fenômenos distinguidos encontra-se a fundação de sua ciência, que rebentou sob o crivo da essência metafísica da técnica que, em sua modalidade moderna, completaria a própria metafísica, determinando não apenas o ser de qualquer coisa, mas também o modo específico de sua “revelação”. Assim, a técnica estabelece a infraestrutura ontológica para toda uma era que é a nossa<sup>690</sup>.

É obvio, nessas circunstâncias, que se deve ter em conta o influxo de tal perspectiva no constructo, especialmente, da economia neoclássica. Mas vale também para as demais vertentes modernas do pensamento econômico da representação metafísica das coisas do mundo como *Vorhandenheit*, casos, sobretudo, dos enfoques teóricos das escolas do valor-trabalho Clássica e Marxiana, bem como da histórico-dedutiva<sup>691</sup> keynesiana, que não veem a natureza como algo já sempre significativo, mas como aquilo simplesmente presente e exposto à mensurabilidade e à objetivação.

Por causa das diferenças de método, e também por conta de uma incompreensão da essência metafísica da técnica na plasmação da *theoria* científica moderna como tecnociência, em seu papel de colocação da presença e da objetificação, um maior grau de “realismo” (objetivismo) dessas escolas é comumente referido como um traço distintivo fundamental em relação ao essencialismo do subjetivismo neoclássico.

Tome-se, a propósito, o caso do keynesianismo. Apesar de se referir a figuras históricas, como empresários e consumidores, não deixa, contudo, de corresponder a uma

---

<sup>689</sup> Cf. HEIDEGGER, M., “O tempo da imagem do mundo”, 2012 [1938], *op. cit.*, p. 97.

<sup>690</sup> Cf. FOLTZ, B., 2000, *op. cit.*, pp. 24-25.

<sup>691</sup> Conforme designação dada por BRESSER PEREIRA (2009, *op. cit.*, p. 164), “Keynes representou uma reação à primazia do método hipotético-dedutivo na teoria econômica e a sua consequência, a tendência à “matematização” do pensamento econômico. Utilizando essencialmente um método histórico-dedutivo, ele mudou a história do pensamento econômico e da formulação de políticas econômicas”. Mais adiante tornaremos a esse mesmo texto do Bresser Pereira para abordar a questão do método hipotético-dedutivo.

abstração, distinta, segundo Prado<sup>692</sup>, da pertencente ao neoclassicismo. A abstração do keynesianismo é suposta *real*, ao passo que a do neoclassicismo seria *irreal*. Teríamos, assim, estranhamente, uma *abstração-realista*, num caso, e uma *abstração-irrealista*, no outro. Nas palavras de Prado,

“o método histórico-dedutivo, que molda a economia política clássica e a economia keynesiana, está fundado em figuras humanas abstratas, mas realistas, as quais estão constituídas por traços distintivos que podem ser observados casualmente ou mesmo verificados de modo empírico. O método abstrato-dedutivo, por sua vez, está fundado em uma figura idealizada de homem, irrealista por construção”<sup>693</sup>.

Para além do que já foi dito acerca da tecnociência moderna, no fundo o mal-entendido aí decorre do seguinte, como bem observou Inwood:

“o modelo sujeito-objeto dá origem ao contraste entre subjetivismo (idealismo) e objetivismo (realismo). Ambas as alternativas são enganosas, dado que 1. o modelo sujeito-objeto é desorientado, e 2. sujeito e objeto são correlatos: um sujeito possui um objeto que é independente, e um objeto é sempre um objeto para um sujeito”<sup>694</sup>.

Não obstante a reputação de se prestarem com maior proficiência à interpretação da dinâmica de funcionamento presumivelmente “mais real” das economias de mercado, notadamente da economia dita capitalista, nem por isto se está autorizado a inferir que as abordagens alternativas ao neoclassicismo são o exemplo mais bem facetado e inconfundível da pretensão à “neutralidade objetiva” em matéria de elaboração-padrão de um *corpus* científico sistemático e positivo, e por isto mesmo abstrato, que se pudesse fazer figurar como episteme, como linguagem, sintaxe e léxico da essência metafísica da *representação* tecnocientífica que *põe* o real como sua própria realidade<sup>695</sup>. Este é o ponto.

Em boa medida porque, antes, o que postulam é uma fundamentação histórica para o seu objeto de estudo com lastro na dinâmica do conflito de interesses sociais que faz do

---

<sup>692</sup> PRADO, Eleutério F., “Dois métodos ou duas antropologias?”. *Revista de Economia Política*, vol. 33, nº 4 (133), pp. 649-658, outubro-dezembro/2013, p. 650.

<sup>693</sup> *Ibidem*, p. 650.

<sup>694</sup> INWOOD, M., 1999, *op. cit.*, p. 204: “The subject-object model gives rise to the contrast between subjectivism (idealism) and objectivism (realism). Both alternatives are mistaken, since 1. the subject-object model is misguided, and 2. subject and object are correlative: a subject has an object that stands on its own two feet, and an object is always an object for a subject”.

<sup>695</sup> “O real é o deveras ente. O verdadeiro, o *ens verum*, é desde Descartes o *ens certum*: o sábio de si mesmo na certeza, o que está presente no saber. Mas o *ens certum* só é deveras sabido, quando for sabido *qua ens*. Isto sucede quando o *esse* do *ens* é expressamente representado e o ente é, no seu ser o real [*Reale*] sabido na sua realidade [*Realität*]. O saber real [*reales Wissen*] é o saber que representa em cada caso e em toda a parte o ente na sua entidade [realidade (*Realität*)], o que aparece no seu aparecer. É por isso que o saber da realidade do real se chama o saber real” [HEIDEGGER, M., “O conceito de experiência em Hegel”, 2012 (1942), *op. cit.*, p.175].

homem, enquanto indivíduo, quer um agente dos imperativos da classe social à qual pertence, quer um dos elos, como no Keynesianismo, do processo sistêmico de agregação e interdependência das ações individuais psicologizadas.<sup>696</sup>

Conforme aguda observação de Capra, o Keynesianismo teria, depois de Marx, tornado a economia novamente política, ao desviar “os chamados métodos livres de valores da economia neoclássica a fim de os colocar a serviço de propósitos e metas instrumentais”<sup>697</sup>. Keynes, como se sabe, “estava profundamente interessado no contexto social e político em sua totalidade, e via a teoria econômica como um instrumento de ação política”<sup>698</sup>. Isso, claro, implicou preterir o ideal da imparcialidade científica que os economistas neoclássicos salvaguardam com veemência.

Assim, nenhuma das vertentes teóricas da economia a que se fez alusão, à parte o neoclassicismo, com sua metodologia axiomático-dedutiva tipicamente cartesiana, corresponde a uma prototípica elaboração teórica (da *Vorhandenheit*) baseada na projeção matemática da natureza e no pressuposto de sua aplicação às relações humanas, já agora como derivação da perspectiva positivista da vida social regida pelas leis naturais e de sua assimilação epistemológica em conformidade com os procedimentos seguidos pelas ciências da natureza. Do estrito ponto de vista da essência da técnica, enquanto representação teórica do real, um traço comum a essas abordagens histórico-antropológicas alternativas ao neoclassicismo é, *comme il faut*, a quase completa ausência do que há de mais *sui generis* ao neoclassicismo, que é o rigor da certeza matemática e a crença na aplicação do sistema dedutivo para derivar implicações dos axiomas da teoria.

---

<sup>696</sup> Como é também próprio do “individualismo metodológico” da abordagem keynesiana, que busca, como na microeconomia neoclássica, “apreender os funcionamentos do sistema econômico a partir das características dos indivíduos”. Tratando, por exemplo, “os capitalistas como uma coletividade dotada de psicologia própria, sugere que o nível de emprego é determinado por suas esperanças de lucros. Ora, é bem conhecido o papel que as expectativas de longo prazo têm na análise de Keynes. Ao invés de apontar que a instabilidade econômica e as crises nascem da anarquia da produção capitalista como Marx, Keynes faz com que dependam do estado de confiança, da precariedade do conhecimento, da psicologia do mercado, da falta do otimismo inerente à natureza humana, da incerteza psicológica, etc.” (PRADO, E. F., 2013, *op. cit.*, p. 652). Presume-se, assim, uma totalidade já acabada do tipo em que o todo prepondera como determinação sobre cada um dos integrantes microeconômicos do sistema. Ora, como queremos aqui, nada mais em desacordo com o entendimento do homem como *Dasein*, que *ek-siste* na relação, que a noção de uma totalidade da qual ele faça parte na condição apenas de uma presença entre outras tantas presenças, e não como um homem do ponto de vista da abertura para o ser. Enquanto *Dasein*, “o homem é sempre já fora, no mundo [...] O ser é-lhe mais interior que toda a interioridade subjetiva e mais exterior que todo o ente do mundo” (HAAR, M., 1997, *op. cit.*, p. 115).

<sup>697</sup> CAPRA, Fritjof, *O ponto de mutação*. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1982, p. 201.

<sup>698</sup> *Ibidem*.

Concretamente, e de uma vez por todas, o único ramo cartesiano em economia é o neoclássico, para o qual o ambiente econômico pode ser apreendido por analogia a uma espécie de *locus* geométrico de pontos e planos, a que se vincula, por derivação, uma hipotética situação lógica de equilíbrio (usualmente inexistente na vida real dos mercados) que, no fundo, representa tão-somente “uma solução matemática de um sistema de equações simultâneas do modelo econômico considerado”<sup>699</sup>.

Não admira, por isto, que seja também o neoclássico o único ramo a lidar com o sistema econômico pensado em termos de operação de um mecanismo, em sua temporalidade lógica e com fenômenos reversíveis. Ainda: é, *a fortiori*, o que melhor *corresponde* à interpelação do *Ge-stell* que submete o homem ao apelo do cálculo, da produção e da acumulação individualista através da racionalidade subjetivada que é também, e sobretudo, a culminância da submissão a uma disposição do ser como recurso<sup>700</sup>, como coisa e meio para novas escalas de *reiteração do mesmo*, quer dizer, para a repetição incessante do produzir sem-fim que põe o homem como matéria principal utilizada no processamento intimante do dispositivo tecnológico.

Como nenhuma outra vertente do pensamento econômico, a teoria neoclássica autonomiza as relações humanas como relações de compra e venda, e dessa forma converge, mediante o seu estatuto teórico, para que se tirem, como já foi sugerido, implicações da metafísica moderna, da representação à produção.

Donde, no fundo, o caráter abstrato, que é o estar à margem da “totalidade relacional”, comum a qualquer construção científica que, para fazer jus ao rigor da certeza e da exatidão de toda objetualidade posta, precisa, necessariamente, obliterar ou abstrair o dado fundamental do modo de estar no mundo que diz respeito, concretamente, ao *Dasein*, em sua conexão com o aberto do mundo, sua mundanidade. Ao invés disso, retém o enquadramento de uma totalidade fechada ao *ser*, pois assim logra encetar o seu próprio

---

<sup>699</sup> POSSAS, Mario L., “A cheia do *mainstream*: comentário sobre os rumos da ciência econômica”. *Economia contemporânea*, nº 1, jan-jun de 1997, p. 23.

<sup>700</sup> A propósito do termo “recurso”, Dreyfus e Wrathall [“Martin Heidegger: an introduction to his thought, work, and life”, in: DREYFUS, Hubert & WRATHALL, Mark (orgs.), *A companion to Heidegger*. UK: Blackwell Publishing Ltd, 2005. p. 13] salientaram o seguinte: “Heidegger’s name for the way in which objects will come to appear and be experienced in a purely technological world is «resource» –by which he means entities that are removed from their natural conditions and contexts, and reorganized in such a way as to be completely available, flexible, interchangeable, and ready to be employed in an indefinite variety of manners. If all we encounter are resources, Heidegger worries, our lives and all the things with which we deal, will lose their weightiness or importance. In the technological age, even people are reduced from modern subjects with fixed desires and a deep immanent truth, to «functionaries of enframing»”.

plano de ataque à natureza, a fim de lhe exigir o que precisa ser trazido para fora, extraído com base no ordenamento da técnica e mediante a calculabilidade.

Como constructo, a ciência moderna, que não é mera contemplação, “não é o puro olhar da *teoria*”<sup>701</sup>, tem a sua própria práxis<sup>702</sup>, atém-se à elaboração de sua própria “realidade”, como um real confiscado ao ente em sua totalidade, colocado para ser governado por um método pertencente à ciência mesma. Vem disso, em parte, a compleição desconstrutiva da ontologia fundamental heideggeriana, articulada em seu confronto com a tradição filosófica e alinhavada em torno da questão do *ser* em geral e de seu esquecimento.

Quando assumem a tarefa de se haver com o exame e a descrição do que é percebido como “simplesmente dado”<sup>703</sup> ou “presença-à-mão”, as ciências se comprometem, ontologicamente, com o ponto de vista redutor da objetificação ôntica<sup>704</sup>, e incorrem, por esse motivo, numa abstração. É neste sentido que a estrutura conceitual do paradigma neoclássico se apresenta como abstrata, a exemplo de todos os demais domínios das ciências implicados com a objetificação. Portanto, não é só uma questão de realismo do método derivada de uma suposta não apreensão ou captura da realidade como definida, por exemplo, pelos paradigmas marxiano e keynesiano.

Significativamente, nenhuma dessas vertentes escapa às determinações do ôntico que dimanam da descuro da questão do ser e da diferença ontológica na metafísica ocidental. Sob este prisma, são tão cientificistas e “irrealistas”, do ponto de vista da verdade do ser, quanto o neoclassicismo; são também um domínio da metafísica e da técnica tanto quanto o neoclassicismo, com a diferença de que esse último, em seu rigor formal de um *corpus* científico, não faz do apelo ao realismo ôntico da técnica ou ao determinismo tecnológico uma profissão de fé. Portanto, são escolas ali da metafísica e da técnica acusando de metafísica (abstrata) e não-técnica (irrealista) a “escola neoclássica”.

---

<sup>701</sup> Cf. FOLTZ, B., 2000, *op. cit.*, p. 30.

<sup>702</sup> Cf. HEIDEGGER, M., “O tempo da imagem do mundo”, 2012 [1938], *op. cit.*.

<sup>703</sup> Simplesmente dado “no sentido de que o homem está em meio a entes que não transparecem o ser e, portanto, o homem está entre eles como em meio a entes que nada significam, estando ao lado dos homens simplesmente, sujeitos às leis físico-químicas, processos aleatórios, os quais não exigem qualquer tarefa de apropriação uma vez que estão dados, pouco significativos para os homens em geral, ou ainda que estão diante do homem no sentido de que, carentes de quaisquer significações, permanecem como seres à vista” (SPERETA, Eliéser D., *Metafísica e Capital: um diálogo entre Heidegger e Marx*. Tese de Doutorado, IFCH-UNICAMP, 2007, pp. 26-27).

<sup>704</sup> KOCKELMANS, J. J., 1985, *op. cit.*, p. 125.

Ora, no entender de Kockelmans, “a ciência é não apenas abstrata em si mesma, senão que seu próprio objeto também deve sempre ser algo abstrato”<sup>705</sup>. E por que o objeto da ciência precisa ser sempre abstrato? A resposta a isto já foi em parte adiantada, e reside em como se apreende a realidade, pois a mesma,

“tomada como «meramente aí», é apenas o correlato de uma intencionalidade secundária que tem seu fundamento e resultado na nossa intenção primordial, que é a nossa própria *eksistència*. Se, então, na ciência, falamos da realidade como um objeto em si, nós a imaginamos desde o início de acordo com uma dimensão que é apenas virtualmente contida na percepção, mas com a qual não coincide completamente”<sup>706</sup>.

Fala-se aí em intencionalidade secundária, porque a primordial não diz respeito, conforme já salientado, a essa modalidade teórico-cognitiva de ser-no-mundo. Deveras, e “em comparação com a realidade percebida, a realidade objetiva é uma interpretação e uma explanação, mas ao mesmo tempo um empobrecimento”<sup>707</sup>. Empobrecimento, sobretudo, porquanto relativo à exploração de um aspecto da realidade do ente que está sendo objeto de explicitação. E assim terá de sê-lo, infelizmente, se o que se persegue tem de corresponder à objetivação que, enquanto aspecto do real, faz-se apanhar como totalidade da realidade em seu cunho de cientificidade.

Quanto a isto, a acusação de abstracionismo que pesa contra a economia neoclássica é, desde já, uma falsa admoestação nos termos ressaltados pelo comparativo com aqueles outros paradigmas, porque incompreendida no cerne mesmo do sentido da objetivação que constitui um “traço” da realidade do ente que foi posto, onticamente, no modo do simplesmente *presente-à-mão*.

A esse momento estrutural, por meio do qual se rompem os limites da investigação, já de natureza técnica, ao domínio do ente em sua totalidade, passa a compreender o que Heidegger definiu como objetivação (*Vergegenständlichung*), ou seja, o processo de conversão dos entes em objeto, em algo questionável por nosso conhecimento antecipador, em algo que é “posto diante” para prestar conta da interpelação. Kockelmans resumiu assim:

---

<sup>705</sup> Ibidem: “Thus it follows that science is not only abstract in itself, but that its proper object also must always be something abstract”.

<sup>706</sup> Ibidem: “For reality, taken as «merely there» is only the correlate of a secondary intentionality which has its foundation in, and results from, our primordial intention which is our *eksistence* itself. If, then, in science we speak of reality as an object by itself, we envisage it from the start according to a dimension which is only virtually contained in perception, but with which it does not coincide completely”.

<sup>707</sup> Ibidem, p. 126: “In comparison to perceived reality, objective reality is an interpretation and an explanation but at the same time also an impoverishment”.

“Nas ciências, nas quais estes entes enquanto tais se tornam objeto de investigação, é evidente que um entendimento explicitamente desenvolvido e articulado do Ser dos entes se torna necessário. Em outras palavras, a essência da objetivação consiste no entendimento explicitamente desenvolvido e articulado do Ser dos entes no qual a estrutura constitutiva básica dos entes em vias de se converterem em objeto de investigação se torna inteligível [...] Quanto mais explícita e original é a nossa compreensão do modo de Ser dos entes, mais adequado será o esforço em que os entes que são objeto de pesquisa nas várias ciências serão desvelados”<sup>708</sup>.

Inserida já num fazer violência, a objetivação dos entes não aporta mesmo qualquer vitalismo ao ente. Pelo contrário, “a objetivação”, afirma Pöggeler, “deve ser concebida como «des-vitalização» da vida [...] a vida é privada de sua «vida», de sua estrutura «tendencial» e das relações de significatividade de seu mundo”<sup>709</sup>.

Em vista disso, soa no mínimo estranha a exigência que corresponde à expectativa de que, com ajustes no método, a economia neoclássica possa se haver melhor com a objetivação e com o domínio factual. Trata-se de um mal-entendido de fundo em termos tanto da comumente incompreendida objetivação quanto da factualidade tal como propalada pelo positivismo. Invariavelmente, a título de crítica, imputa-se ao neoclassicismo (não obstante hegemônico) um reduzido poder de lidar com “fatos reais” concretos, quer como tematização teórica, quer como trato prático, de que, por exemplo, as falhas de previsão macroeconômica de suas modelações são já um caso conspícuo, integrantes, por assim dizer, quase que de uma antologia do anedotário de previsões contrariadas.

Ora bem, não se trata ao certo do problema de se buscar correção para o que parece representar uma deficiência metodológica –basicamente, imprecisão e falta de realismo<sup>710</sup>– do neoclassicismo o que está em questão aqui, até porque a objetivação, pelo que acabamos

---

<sup>708</sup> Ibidem, p. 128: “In the sciences, in which these beings as such become objects of investigation, obviously an explicitly developed and articulated understanding of the beings' Being becomes necessary. In other words, the essence of the objectification consists in the explicitly developed and articulated understanding of the Being of the beings in which the basic constitutive structure of the beings which are to become the objects of investigation, becomes understandable [...] The more explicit and original our understanding of the beings' mode of Being is, the more adequate will the effort be in which the beings which are made the objects of research in the various sciences, will become unveiled”.

<sup>709</sup> PÖGgeler, O., 1990, *op. cit.*, p. 17: “objectification must be conceived of as the «de-vivifying» [*Entlebung*] of life [...] life is deprived of its «life», its «tendentious» structure, and the relations of significance of its world”.

<sup>710</sup> Cf. BRESSER PEREIRA, L. C., 1999, *op. cit.*

de ver, faz violência ao ente, pois que é próprio da ciência não corresponder ao caráter de “abertura do mundo”, isto é, não haver lugar algum para o “acontecer da verdade”<sup>711</sup>.

O reparo, então, antes, incide, mais uma vez, sobre o teor mesmo das críticas, o mais das vezes de corte convencional e equívoco, eivado de incompreensão ontológica acerca de como a tradição metafísica que se reinaugura com a modernidade assenta a maneira de ser das entidades. Nessa altura, portanto, deve estar claro que uma tal coisa como poder lidar, sem mais, diretamente com os fatos é tão inaceitável quanto disparatada, visto que o que se põe como fato decorre daquilo que, conceitualmente, foi arbitrado como tal no domínio relevante da objetivação, algo que, no geral, depende da determinação do que Heidegger assinalou como projeção metafísica da coisidade das coisas realizada como projeção matemática pela própria ciência moderna<sup>712</sup>.

Não admira, pois, à luz do que precede, que a economia neoclássica haja sido encarada mais como expressão de uma ideologia de classe, no sentido marxiano tradicional, do que como a apologética do primado *per se* da razão técnica tornada “ideologia” no sentido do pensamento hegemônico e unilateral no qual se enredou, primeiramente, o ocidente e, depois, todo o globo, como realização da metafísica produtivista sob a égide do *aparato* como instalação econômica do *Ge-stell*.

Tal condiz com a conotação ideológica que lhe emprestou Marcuse, endossado por Habermas. Segundo Marcuse, a transformação da técnica em ideologia cumpre-se como uma espécie de torção que houvesse corrompido o ideal libertário da *razão* em *razão técnica*, e que acabou por fazer da tecnociência um procedimental instrumentalizado a serviço da reificação social. Assim é como o universal da técnica triunfa sobre qualquer forma específica de organização social da produção. Heidegger mostrou que as coisas não se

---

<sup>711</sup> “A ciência, pelo contrário, não é um acontecer originário da verdade, mas antes, em cada caso, o desenvolvimento [*Ausbau*] de um âmbito de verdade já aberto e, na verdade, mediante o apreender e o fundamentar daquilo que, na sua área envolvente, se prognostica [como sendo] correto, quer possível quer necessário” [HEIDEGGER, M., “A origem da obra de arte”, 2012 (1936), *op. cit.*, p. 64.

<sup>712</sup> “In modern science in particular, the manner of experimentation is closely connected with the kind of conceptual determination of the facts which the thematizing projection makes possible, as well as with the typical hypotheses used in the effort to find meaningful answers for the questions that from that perspective can be asked in regard to those facts [...] Both Galileo and his opponents saw exactly the same “facts.” Yet they gave a different interpretation of these facts. Thus the same events were made visible here in different ways. In other words, both parties thought something along with the same phenomena, something that according to their view was closely related to the very essence of body and the nature of its motions. What Galileo thought along with the observed phenomena in advance concerning the motions of bodies of different weights was the *a priori* determination that the motion of every body is uniform, when every obstacle is removed, but that the motion of each body also changes uniformly when an equal force affects it” (KOCKELMANS, J. J., 1985, *op. cit.*, pp. 141/149).



passaram exatamente assim, mas foi isto, ao fim e ao cabo, o que quis significar quando se referiu à uniformização e homogeneização da técnica que identificou, metafisicamente, tanto no *amerikanismus* quanto no antigo modelo soviético<sup>713</sup>. Ambos os regimes –sugeriu– estavam sob o domínio da técnica, sob o signo do incremento indefinido da potência do aparato convertida no objetivo supremo das ideologias, que a técnica absolutiza<sup>714</sup> como pensar técnico no horizonte da instrumentalidade<sup>715</sup>.

Disso não decorre que, à exceção da neoclássica, as demais vertentes da Economia não estejam igualmente imersas no âmago da técnica. Muito pelo contrário. Ao presumirem que as desigualdades humanas são um dado incontornável do funcionamento das economias de mercado, e que a sua remediação é um elemento tecnicamente agenciável, mais não fazem que se instalar na essência metafísica do humanismo<sup>716</sup> da técnica e em sua indefectível crença no progresso perene das condições tecnológicas de aperfeiçoamento da vida humana<sup>717</sup>. Sob esse prisma, então, todas as correntes do pensamento econômico aqui referidas estão inescapavelmente atadas ao destino da metafísica da presença que se arraigou na vontade de controle que é típica do antropocentrismo da técnica.

---

<sup>713</sup> HEIDEGGER, M., 2001 [1987], *op. cit.*, p. 42: “Desde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo: en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal”. No entender de Jünger, a *Gestalt*, como figura da “mobilização total” da técnica moderna estereotipada pela estrutura metafísica do *Trabalhador*, independe do regime político, pois que predomina tanto no capitalismo quanto no comunismo (Cf. JÜNGER, Ernst, *El trabajador: dominio e figura*. Traducción: Andrés S. Pascual. 2ª ed. Barcelona: Tusquets, 1993; JÜNGER, E., “A mobilização total”. Tradução: Vicente Sampaio. *Natureza Humana* 4(1): 189-216, jan.-jun. 2002).

<sup>714</sup> “...el desarrollo de la técnica como fenómeno totalizador que introduce el comienzo de la civilización mundial, en el sentido de ofrecer la cabal realización del mundo en su totalidad como “la hechura del elaborar representador humano” (MANUEL HERNÁNDEZ, S., “Ciencia y técnica en Heidegger”. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, Nº 4 (2009): 87- 96, p. 94.

<sup>715</sup> “La tecnica inaugura così un’ontologia dell’apparato dove, per restare alla terminologia heideggeriana, solo ciò che può qualificarsi come parte dell’apparato viene riconosciuto come essente (*Seiende*). Ma siccome l’apparato guarda il mondo esclusivamente in termini di utilizzabilità, dal punto di vista dell’apparato il mondo è il nome di tutto ciò che è utilizzabile e, in quanto utilizzabile, ha la dignità ontologica di essente rispetto a ciò che, non essendo utilizzabile, è ni-ente” (VIALE, G., 2000, *op. cit.*, p. 159).

<sup>716</sup> “Para Heidegger todo humanismo se basa en la *tradición metafísica del olvido del ser* por el ente. Toda determinación de la esencia del hombre proviene de una representación de lo humano como *sujeto* ante lo ente. Esta interpretación de lo real desde la subjetividad no sólo olvida la *pregunta por el ser*, sino que impide la pregunta misma, puesto que ya no la comprende” (LINARES, J. E., 2008, *op. cit.*, p. 71).

<sup>717</sup> Com efeito, compelir o mundo da vida a se desdobrar unicamente na paisagem da tecnociência tem sido, de modo geral, obra da ideologia do progresso desde o alvorecer da modernidade. Em torno disso, como se sabe, gravitou sempre a metafísica do humanismo encerrada no projeto da Ilustração, como via para a construção racional do *homo humanus*. De lá até os nossos dias, se algo nessa perspectiva mudou foi no sentido de se haver recrudescido o apelo a que se tome o instrumentalismo econômico convencional, do tipo que se vinculou aqui ao modelo subjetivista do neoclassicismo, como um *dictum* regulador da existência. Assim, mais não se tem feito, no âmbito das tecnociências –e até mesmo como expressão da língua da técnica e de sua mensagem-informação cifrada em eficiência economicista–, que promover, como nova saída “emancipatória”, a operosidade autodeterminada que, *ipso facto*, confina tanto o fazer quanto o pensar na “armação da técnica” e nas mutações da tecnologia.

Só não seria assim se a pretensão dessas correntes fosse, efetivamente, a de abrir caminho na *des-ocultação* para a plena explicitação da “realidade do real” em suas possibilidades, como bem frisou Heidegger. Mas aí se estaria falando de uma outra coisa, e não de constructos que são o que são, enquanto persistência do “ainda-nunca-sido” do demasiado, do quantitativismo e do gigantismo<sup>718</sup>, quer dizer, do tolhimento do “caminho para o aberto”<sup>719</sup>. À maneira ontológica de cada uma delas, ressalta-se, por conseguinte, o compartilhamento da pertença à metafísica da presença, que é a do mundo do simplesmente dado e do subsistente como objeto. Isto a despeito de não poderem figurar como uma “representação” científica *standard* da técnica, quer dizer, a do mundo do “estar-presente-perante” da objetificação teórica pura e simples, como a que se tem procurado aplicar aqui ao caso do arcabouço neoclássico, que pensa o mundo e o homem como coisas, como “existência” no sentido convencional cartesiano, de algo simplesmente dado ou *Vorhandenheit*, isto é, como pura presença-aí do que está *Vorhanden*, e não da forma como Heidegger conota a existência humana em sua transitividade, no “conduzir” e no “cuidar”.

Muito propriamente, parece então plausível que se possa dizer que, ressalvada a corrente neoclássica, nenhuma outra postula uma imersão na *repraesentatio* da metafísica moderna com a radicalidade com que é levada a termo pelo neoclassicismo. Não significa, como já esclarecido, que não pertençam ao âmago da técnica. Ao contrário, sua propalada superioridade analítica advém de uma certa identificação com a dinâmica tecnológica, não com a elegância do rigor formal que caracteriza o neoclassicismo. Para se ter uma ideia, o *approach* neoclássico sequer leva em conta o modo de *ser-com* dos entes que saem ao nosso encontro no trabalho, ao contrário de como o trabalho emerge em seu atributo social no interior das demais abordagens econômicas. Nesse sentido, o neoclassicismo é a única vertente que se pode vincular à perspectiva convencional do cientificismo, com o que o cerne, aqui, do cotejo não se poderia mesmo cingir ao problema tradicional da “incomensurabilidade metodológica” como referido por Thomas Kuhn<sup>720</sup>. Portanto, não é

---

<sup>718</sup> Cf. HEIDEGGER, M., “O tempo da imagem do mundo”, 2012 [1938], *op. cit.*, p. 118.

<sup>719</sup> Cf. HEIDEGGER, M., “Para quê poetas?”, 2012 [1947], *op. cit.*, p. 337.

<sup>720</sup> A ideia, aqui, é a de que cada paradigma tem, por assim dizer, sua própria aparelhagem, e disto decorre a inadequação ou incompatibilidade mesmo das críticas de um modelo teórico a aspectos estruturais do outro, em virtude da heterogeneidade de critérios presentes no *métron* que cada um emprega para avaliar o outro (Cf. KUHN, Thomas S., *The structure of scientific revolutions*. 3rd ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1996).

uma questão de resolutividade do problema de orientação realista em função da escolha estratégica do método, como aventado por Lawson<sup>721</sup>.

Mas enquanto o aparato teórico neoclássico parece se prestar a uma espécie de “engenharia social”, e portanto técnica, das políticas públicas pautadas pela modelagem quantitativista, as correntes do pensamento econômico que se lhe enfrentam como alternativa carregam consigo a reputação dos condicionantes sociopolíticos de suas premissas metodológicas, e por conta desse viés estão mais afeitas, no que toca à esquematização teórica, a figurar, não fortuitamente, como heterodoxias, isto é, como elaborações teóricas do abrangente e flexível território da economia política, por oposição ao cientificismo da ortodoxia<sup>722</sup> neoclássica.

O caso do paradigma marxiano, remetido por Heidegger ao cerne da metafísica<sup>723</sup> e daí ao âmbito da técnica, é ilustrativo a esse respeito, mesmo não sendo uma típica elaboração científica. Não obstante haver nele uma importante crítica à consciência subjetiva –que foi, aliás, do que se valeu Marcuse para aproximá-lo dos elementos heideggerianos da facticidade e historicidade concretas– é entretanto inegável que o programa do paradigma marxiano não se baseia numa defrontação da “técnica” em si, a qual é concebida antes como força produtiva, como instrumentalidade recursiva a serviço da reprodução das condições materiais de existência no âmbito de relações de produção historicamente dadas.

Mais do que nunca, o marxismo aceita acriticamente, e de pronto, o elemento técnico como troca metabólica com a natureza em seu ser *Vorhanden*, na categoria de emprego ferramental, intermediário e neutral<sup>724</sup>, que poderia estar a serviço de um outro contexto de

---

<sup>721</sup> “In other words, a realist orientation of the sort I am intending to defend insists that methods of social science can, and indeed should, be designed to take account of available insights concerning the nature of social material. To repeat, it will be seen that it is by way of adopting such a strategy that the noted problems of the discipline can be resolved” (LAWSON, Tony, *Economics and reality*. London and New York: Routledge, 1997, p. 15).

<sup>722</sup> Aqui, por ortodoxia se deve entender, sobretudo, a jurisdição do *corpus* neoclássico, vale dizer, a supremacia das estruturas universalizantes do logicismo de seu arcabouço cognitivo, conformado pela técnica mediante o predomínio do matemático, da representação objetivadora e da subjetividade autocentrada, etc. Donde, pois, *et pour cause*, a designação de *mainstream* que lhe é aplicada.

<sup>723</sup> “La esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo es materia, sino, más bien, en una determinación según la cual todo ente aparece como material de trabajo. La concepción metafísica moderna de la esencia del trabajo ha sido pensada ya con antelación en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como el proceso que se dispone a sí mismo de la producción incondicionada, es decir, como objectivación de lo efetivamente real por parte del hombre, experimentado éste como subjetividad” [HEIDEGGER, M., 2006 (1976), *op. cit.*, pp. 53-54].

<sup>724</sup> “The critical alternative to this version of Marxism argues that industrial Society cannot be democratized through a merely formal change in the ownership of capital because the techinal inheritance is peculiarly adapted to hierarchical control. Undemocratic aspects of capitalist technology and division of labor would also have to be transformed” (FEENBERG, A., 2002, *op. cit.*, pp. 50-51).

relações sociais de produção, em que a extração e alienação de sobretrabalho não mais constituíssem o *leitmotiv* da vida social. Assim é como o marxismo, enquanto uma doutrina do ser, pensa a essência do homem como *animal laborans*.

Segundo já se pôde depreender através de Marcuse, o conteúdo revolucionário da doutrina foi em parte solapado pela resignação dos explorados com o incremento contínuo dos padrões de consumo e de bem-estar da era da técnica sob o capitalismo. Consequentemente, a razão emancipatória perverteu-se em razão técnica do aparato, pondo em relevo o colapso da predição básica do modelo marxiano, qual seja, a da depauperação crescente da classe trabalhadora. Portanto, estritamente falando, nem de longe o marxismo pode ser tomado como modelação *standard*<sup>725</sup> da representação processadora ou capturante da ciência moderna, porque, nesse sentido, nem bem tecnociência é, como “teoria do real” que “põe o real”, como o vigente exposto e destacado, na modernidade, como objetividade<sup>726</sup> mensurável, nos termos das *Naturwissenschaften* constituídas pela técnica, que é o que o neoclassicismo pretendeu sempre ser, como tecnicidade.

Uma teoria, anunciou Heidegger,

“assegura-se de um certo âmbito do real como seu campo objetivo. O caráter regional da objetividade se mostra no fato de que se delimita antecipadamente o âmbito dos possíveis problemas. Cada novo fenômeno que emerge em um certo setor da ciência é elaborado até que se deixe enquadrar no contexto objetivo em que se baseia a teoria. O contexto mesmo sofre às vezes, neste processo, algumas modificações. Porém a objetividade como tal permanece imutável em seus traços fundamentais”<sup>727</sup>.

Noutras palavras, e mais uma vez, para a ciência moderna, fundada na metafísica moderna, ente é o que cabe na representação objetificada, é o seguro, o calculável. Ora, isso equivale a “prescindir da pluralidade da realidade para concentrar-se somente num de seus aspectos”<sup>728</sup>. O marxismo, nesse sentido, é antes um programa de reapropriação social das forças produtivas, para as quais presume que as ciências da natureza ofereceriam decisivo

---

<sup>725</sup> Não apenas, em termos popperianos, como um “corpo de proposições sintéticas sobre o mundo real que pode, pelo menos em princípio, ser falseada mediante observações empíricas” (BLAUG, M., 1999, *op. cit.*, p. 50), mas sobretudo em termos de construção tecnocientífica examinada no Capítulo anterior.

<sup>726</sup> Cf. HEIDEGGER, M., “Scienza e meditazione”, 1991 [1954], *op. cit.*, p. 35.

<sup>727</sup> “La teoria si assicura di un certo ambito del reale come suo campo di oggetti. Il carattere di «campo» dell’oggettività si mostra nel fatto che esso delimita anticipatamente l’ambito dei possibili problemi. Ogni fenomeno nuovo che emerge in certo settore della scienza viene elaborato solo fino a che si lascia inquadrare nel contesto oggettivo che fa da base alla teoria. Il contesto stesso subisce talvolta, in questo processo, qualche modificazione” (ibidem, p. 36).

<sup>728</sup> MERRIFIELD, F. C., 2008, *op. cit.*, p. 30: “Esto supone prescindir de la pluralidad de la realidad para centrarse en uno de sus aspectos”.

contributo graças ao desenvolvimento do progresso técnico. Nele, a ciência é uma coisa e a técnica, outra. Enquanto a primeira, idealmente, presume-se acumular conhecimentos teóricos e realizar descobertas, a segunda, por sua vez, enquanto domínio da ação empírica, ocupar-se-ia com aplicações práticas e com o desenvolvimento de invenções. Assim, “a ciência seria um bem em si, ao passo que a técnica um instrumento neutro, cujo valor depende unicamente do emprego que façamos dele”<sup>729</sup>. Uma vez socialmente redirecionada, a intrínseca proficiência tecnológica ganharia novos contornos<sup>730</sup>.

Mas, seja como for, nem de longe o marxismo corresponde, por assim dizer, a um *fac simile* do setor das ciências humanas haurido como objetivável e mensurável enquanto *res extensa* do substrato subjetivo e individualista como no neoclassicismo, em cujo âmbito o homem desponta rendido à “vontade de vontade” que vai da objetificação naturalizada das coisas à mera disponibilização das mesmas como *Bestand*, processada no interior das engrenagens de produção que servem à ideologia do progresso do antropomorfismo redutor do mundo à sua imagem, que é a da “vontade de poder” da tecnologia que promove a destruição da natureza como progresso.

A ontologia do paradigma marxiano funda, com efeito, o homem no processo de trabalho do produtivismo da técnica, tanto quanto no humanismo da técnica<sup>731</sup> –aquele da instrumentalidade tomada tecnicamente, como meio e como determinação da dinâmica econômica. Nessa condição de “meio”, compreende o conjunto de aparato através do qual o

---

<sup>729</sup> “Esta perspectiva [...] derivaba del convencimiento de que la ciencia y la técnica pertencen a dos órdenes diferentes de actividades: el teórico e el práctico. La primera consistiría en la ideación y la acumulación de teorías, es decir, en un saber puro. La segunda, em cambio, en la invención y la realización de aplicaciones prácticas. La ciencia sería un bien en si; la técnica, por su parte, un instrumento neutro, cuyo valor depende únicamente del empleo que hagamos de él. En definitiva, ella plantearía como tal sólo el problema de su uso correcto” [...] Deste modo, la ciencia y la técnica fueron entendidas desde siempre como componente esencial de la cultura humana, como instrumentos indispensables de los que ésta se sirve en la lucha contra el obscurantismo y la alienación, en favor del progreso y la emancipación. Ellas aseguran al hombre la buena vida o, cuando menos, una calidad de vida superior. Por tanto, se las entiende como «valores», que deben ser salvaguardados en dos sentidos: deben poder ser practicados y desarrollados sin restricciones, según el principio fundamental de la libertad de la investigación; y todos deben poder beneficiarse de los progresos científicos y tecnológicos” (VOLPI, Franco, *El nihilismo*. Traducción: Cristina I. de del Rosso & Alejandro G. Vigo. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005, pp. 147-148).

<sup>730</sup> Andrew FEENBERG (2002, *op. cit.*; *Questioning technology*. London: Routledge, 1999), por exemplo, pensa assim. Em sua estratégia “melhorista”, pensa que, mesmo estando no cerne da técnica, o marxismo, como construção aquiescente ao determinismo tecnológico, permite que se derive uma compreensão do processo técnico como algo suscetível de emprego para fins alternativos ao da maximização hedonista, por um outro socialmente justificado pelo controle democrático, distinto, portanto, do da orientação do neoclassicismo, que, como já visto, patenteia-se como influxo do apelo do *Ge-stell* e de seu entendimento ontológico do ser dos entes como mera existência, disponível e manipulável.

<sup>731</sup> “For Marx, being is the production process. This is the representation that he receives from metaphysics, on the basis of Hegel’s interpretation of life as process. The practical concept of production can only exist on the basis of a conception of being stemming from metaphysics” [HEIDEGGER, M., 2003 (1973), *op. cit.*, p. 52].

progresso humano se realiza como na apologética libertária do iluminismo tradicional do moderno homem da técnica. Como se vê, o marxismo está implicado no voluntarismo humanista da subversão da ordem capitalista, a fim de “ter a técnica nas mãos”<sup>732</sup> das forças sociopolíticas para fins que seriam em tese destinados à criação de um homem novo. Nisso a economia marxiana viu a precondição para a superação do capitalismo, que identificou como um sistema social para o qual convergiam elementos históricos responsáveis pela transformação da força de trabalho em mercadoria.

Por suposto, no materialismo marxiano o essencial do estatuto e da destinação da técnica não é problematizado da forma como Heidegger o faz. A natureza como um valor intrínseco, por exemplo, nem de longe é assinalada<sup>733</sup>. Aliás, por vertente alguma da Economia. Mas nem por isto se poderia tomar a economia marxiana, novamente, como um típico arcabouço científico da técnica, como o que se quer aqui para o neoclássico, usualmente presumido como uma abstração do mundo da técnica pelos economistas.

#### **III.4 - Razão técnica e dominação social no neoclassicismo**

O ingresso da totalidade dos entes na condição de recurso mercantilizável não foi, obviamente, obra da economia neoclássica, mas é inegável que a difusão de seu emprego nessa condição –que Heidegger identificou como desvelamento *histórico* do ser– contou com a aparatosa assistência da racionalização manobrada pela narrativa neoclássica, que assim operou um dizer da técnica, ao articular o que, mais cedo ou mais tarde, haveria de ser

---

<sup>732</sup> Seja como for, o certo, contudo, é que não se pode ter a “técnica nas mãos”, sob controle, pois isso equivaleria a ter domínio de sua essência, do que a transcende, e tal não é de todo possível. Nenhum indivíduo, disse Heidegger, nenhum agrupamento humano ou comissão de eminentes homens de estado, pesquisadores e técnicos, ou mesmo executivos da economia e da indústria têm o poder de deter o processo histórico de domínio da era da técnica [Cf. HEIDEGGER, M., 2000 (1959), *op. cit.*].

<sup>733</sup> Na economiarxiana, supõe-se que a natureza desponta como recurso explorável por motivos que decorrem de o humano se ver instado pelo determinismo econômico da provisão da subsistência. Premido, então, por esta circunstância que é um estado de necessidades, o que originalmente tem lugar como trabalho de fornecimento de valores-de-uso, por meio da práxis humanizadora da natureza, cede lugar à preponderância dos valores-de-troca. A história é o cenário da realização desse processo de transformação violenta das relações produtivas no interior de específicas formações sociais. Heidegger, recordemos, fala de uma transformação autônoma da práxis.

dito na destinação<sup>734</sup> da objetualidade produtivista da metafísica consumada como *Ge-stell* na era da técnica moderna.

Foi Marcuse quem expressou como ideológica a “razão técnica” em seu enquadramento e aplicação da própria técnica enquanto “dominação metódica, científica, calculada e calculante (sobre a natureza e o homem)”<sup>735</sup>. Determinados fins e interesses aí, completou Habermas, não seriam outorgados à técnica apenas posteriormente e a partir de fora –porquanto inserem-se já na própria construção do aparelho técnico; a técnica é, em cada caso –sugere, contra Heidegger– um projeto histórico-social; nele se projeta o que uma sociedade e os interesses nela dominantes pensam fazer com os homens.

Concebida assim, nesses termos, a técnica que lastreia a dominação social sob o capitalismo encontraria na teoria econômica neoclássica o substrato científico-ideológico de sua neutralidade e legitimação. Não por acaso, os economistas da *mainstream economics* costumam retratar sua ciência como axiologicamente neutra, como uma análise técnica das exigências de racionalidade na alocação de recursos dos sistemas de preferências. A teoria econômica neoclássica homologaria, então, o projeto de dominação social implícito no aparelhamento técnico não como tecnociência *ex-ante*, mas como discurso ideológico veiculado pelo setor hegemônico da vida social para representar seus interesses, a fim de tornar a dominação racionalizada, isto é, subjacente ao comando totalitário do aparato produtivo<sup>736</sup> que faz da racionalidade técnica uma racionalidade política<sup>737</sup>.

Embora pertinente, não é, entretanto, sob este prisma socioideológico que o comprometimento que se tem reclamado para o neoclassicismo com a técnica é aqui proferido, mas como episteme já de si mesma técnica em seu constructo ontológico enquanto tecnociência, isto é, enquanto ciência pertencente à essência da técnica, ao modo próprio de desabrigar da técnica moderna, à sua peculiar provocação que exige o fornecimento contínuo de meios e suprimentos, racionalizados em função das demandas e exigências humanas, porém em detrimento da necessidade de os processos naturais se poderem dar por si mesmos.

---

<sup>734</sup> De tal destinação se diz quando o sucedido, a história sida, trespassa como “o pensar vivo [que] se congela naquilo que uma vez já se pensou, quando o passado triunfa sobre o presente e futuro” (SAFRANSKI, R., 2000, *op. cit.*, p. 348).

<sup>735</sup> HABERMAS, J., 1986 [1968], *op. cit.*, pp. 46-47.

<sup>736</sup> Cf. MARCUSE, H., 1973 [1964], *op. cit.*, p. 18.

<sup>737</sup> Ibidem, p. 19: “No ambiente tecnológico, a cultura, a política e a economia se fundem num sistema onipresente que engolfa ou rejeita todas as alternativas. O potencial de produtividade e crescimento desse sistema estabiliza a sociedade e contém o progresso técnico dentro da estrutura de dominação. A racionalidade tecnológica ter-se-á tornado racionalidade política”.

Tudo para que se garanta o atendimento do requisito das práticas de maximização do consumo.

É nesse nível –de uma metamorfose já operada no âmbito da alma humana, consoante lembrança de Günter Anders<sup>738</sup>– que se produz o comprometimento fundamental da economia neoclássica com o caráter da técnica moderna, com a “razão técnica” e, por extensão, ideologicamente, com o capitalismo; não, é claro, *prima facie* como ciência das inovações da técnica aplicada à produção econômica, coisa que, de resto, ela não é. Não é na condição de ciência que pensa a técnica como assunto antropológico que ela assoma, estando assim em coadunação com a técnica, mas como âmbito de investigação implicada no âmago ontológico da técnica. Esta, no que concerne ao universo do neoclassicismo, não pode ser pensada dinamicamente, como regência material de um processo similar ao da técnica das máquinas, caso contrário não se poderia reivindicar, como o faz o presente trabalho, um pertencimento da economia neoclássica à determinação essencial da técnica, dado que, não custa lembrar, a técnica não é a mesma coisa que a essência da técnica.

Pois bem, o edifício da teoria econômica dita convencional foi erguido e se sustenta até hoje em torno de uma premissa bastante simples: a de que subsiste uma racionalidade na maneira como os agentes otimizam o emprego dos fatores tecnicamente indispensáveis aos processos de produção e consumo. Aplica-se ao *modus operandi* da alocação de recursos definicionalmente escassos, como uma conduta dirigida a um fim específico, qual seja, o da maximização pretendida dos retornos inerentes ao curso escolhido da ação. Assim é comumente entendida a prática racional dos indivíduos, como derivada da lógica do cálculo *qua* lógica subjetiva de maximização dos interesses individuais.

Com base num tal regramento “racional”, fica então explicado o porquê de a *oikonomiké* convencional se apresentar como uma ciência positiva<sup>739</sup> –um “simulacro da

---

<sup>738</sup> ANDERS, G., 2011, *op. cit.*, p. 31.

<sup>739</sup> A propósito, “na economia o triunfo do Positivismo foi o triunfo da utilidade. O homem, à luz do iluminismo e dissecado anatomicamente pelos utilitaristas, era um feixe individual de desejos. Era simplesmente um animal complexo, não menos parte da natureza do que qualquer outra coisa, e não menos sujeito a leis empíricas descobriáveis. Seu comportamento devia ser explicado como uma série de tentativas para obter o que desejava. A questão não era se seus desejos eram metafísicos, religiosos, éticos ou simplesmente egoístas. Pois, falando cientificamente, podia-se simplesmente dizer que estava buscando a satisfação de seus desejos. Julgamentos de valor não eram pertinentes, exceto na medida em que se podia indagar cientificamente se os meios escolhidos assegurariam o fim, dado o impacto do comportamento de cada homem sobre as aspirações dos outros. O ótimo de cada um, racionalmente calculado e a longo prazo, contribui para o ótimo de longo prazo de todos. O cálculo é a maximização da utilidade” (HOLLIS, Martin & NELL, Edward J., *O homem econômico racional – uma crítica filosófica da economia neoclássica*. Tradução: Alexandre Addor. Rio de Janeiro: Zahar, 1977, p. 71).



física”<sup>740</sup>, a bem da verdade— uma ciência “value free”<sup>741</sup>, aparentada a qualquer típica *hard-science*, com base na qual se identificariam leis empíricas testáveis das implicações da teoria. Logo, a definição acerca do que é socialmente desejável não é em tese da alçada da Economia, porquanto sua incumbência é de outra ordem e está circunscrita ao emprego técnico dos recursos, sua melhor combinação e eventual substitutibilidade para fins de tornar máxima a eficiência resultante de sua utilização.

É suposto aí que a eficiência associada à escolha entre meios alternativos só se pode concretizar no âmbito de uma economia de mercado (o capitalismo, por exemplo), com práticas de concorrência e de funcionamento pleno do sistema de preços (*flex-price system*). Ora, se assim é, fica então naturalizada a desigualdade social<sup>742</sup>, de vários tipos, uma vez que está moralmente desobrigada de se haver com questões (políticas) de justiça distributiva. Em função de uma cientificidade assim reivindicada, de caráter neutro e universal, importante é poder-se dar conta da predição do curso de ação do homem racional em busca do proveito próprio, posto que a sociedade não passa de uma construção baseada no comportamento individual. Por isto procede associar o autointeresse, a racionalidade possessiva e maximizadora do *Homo economicus* ao *ethos* do homem calculista da técnica tal como haurido por Heidegger no exame da metafísica da modernidade e seus “valores de uso”.

Já se sabe agora que, com suas funções e diagramas, o modelo neoclássico forneceu os instrumentos conceituais para englobar na disciplina econômica a exploração do universo físico como “fundo”, como “meio”, como “recurso”<sup>743</sup>. Ofereceu, assim, “sistematização e legitimidade teórica a processos que em muitos casos eram apenas operações de pilhagem,

---

<sup>740</sup> No dizer de Philip MIROVSKY (*More heat than light. Economics as social physics: Physics as nature's economics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 3).

<sup>741</sup> “One of the basic aims of the marginalists was the transformation of economics from an art to a pure science [...] Unlike classical political economy (and the Historical School), it must become a value-free science in pursuit of pure truth and devoid of normative questions about what ought to be done. The main concern of the economist, says Walras, is to pursue and master purely scientific truths” (MILONAKIS, D. & FINE, B., 2009, *op. cit.*, p. 94).

<sup>742</sup> Contra a ideia, por exemplo, de que “o trabalhador não apenas é explorado, mas também, por sustentar seus exploradores, ajuda na sua própria exploração[...] a economia positiva contém uma resposta para tais doutrinas subversivas. Mostra-se o capitalista como merecedor do que recebe, não menos do que o trabalhador”. Noutras palavras, e “mais basicamente, a economia positiva sustenta que a análise da sociedade em termos de classes e instituições tem de ser abandonada” (HOLLIS, Martin & NELL, Edward J., 1977, *op. cit.*, p. 73).

<sup>743</sup> VIALE, G., 2000, *op. cit.*, p. 101.

de prevaricação, de devastação do ambiente ou das preexistentes formas da convivência social”<sup>744</sup>.

E como bem lembrou Kosik, “desde que a realidade social foi entendida como natureza em sentido físico e a ciência econômica como física social, a realidade social se transformou de realidade objetiva<sup>745</sup> em realidade objetual”<sup>746</sup> a serviço do sistema técnico de exploração geral dos entes. Kosik, que extraiu importantes consequências da ideia do *Homo economicus*, viu-o como se tendo tornado uma *abstração* pela própria realidade econômica que o objetivou, que lhe suspendeu a subjetividade na objetivação e o transformou em *unidade* abstrata como espírito do sistema. Nessa metamorfose –sugere–, o homem poderá enfim compreender o que ele é; não como abstração à partida do sujeito autônomo e independente, como uma atividade *engagée* que cria mundos voluntariosamente, mas como um componente dos processos de criação dos sistemas técnicos<sup>747</sup>.

O homem econômico –acrescenta Kosik– “se baseia na ideia de sistema”. Um e outro são inseparáveis, lá onde a teoria da sociedade como um sistema encontra já a sociedade, ela própria, como um sistema. Como parte dele, elemento e realidade do complexo tecnoeconômico de produção de coisas, e não como definido em si mesmo, o homem econômico conta como funcionalidade e, enquanto tal, “deve ser provido das características fundamentais indispensáveis ao funcionamento do sistema”<sup>748</sup>.

Em consonância com os mecanismos da física, as leis da economia apoiadas no *Homo economicus* –sustenta ainda Kosik– “são de fato definições de uma força chamada egoísmo”<sup>749</sup>, que, como móvel da ação humana, serve para validar a realidade do esquema econômico baseado na ideia de que o interesse privado promove e determina o bem geral. E “que é este «bem geral» que se apresenta como *resultado*?” –pergunta-se Kosik. “É o pressuposto e a premissa ideologizada de que o capitalismo é o melhor de todos os sistemas

---

<sup>744</sup> Ibidem, p. 101: “Il modello neoclassico ha fornito, con le sue funzioni e i suoi diagrammi, gli strumenti concettuali per inglobare nella disciplina economica tutti questi passaggi, offrendo sistemazione e legittimità teoriche a processi che in molti casi non erano che operazioni di saccheggio, di prevaricazione, di devastazione dell’ambiente o delle preesistenti forme della convivenza sociale”.

<sup>745</sup> Note-se que também ela, a “realidade objetiva”, é *representação*. A menos aí que o propósito fosse o de remetê-la (não parece ter sido o caso) ao modo humano da presença pragmática no mundo.

<sup>746</sup> KOSIK, Karel, *Dialética do concreto*. Tradução: Célia Neves & Alderico Torfíbio. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p. 88.

<sup>747</sup> Kosik não emprega a designação “sistema técnico”, mas poderia tê-lo feito, embora não com a conotação aqui referida.

<sup>748</sup> Ibidem, p. 83.

<sup>749</sup> Ibidem, p. 84.

possíveis”<sup>750</sup>. Quando não, o sistema do “mundo do cálculo, da dominação, da ciência exata, da quantificação, do domínio da natureza, da utilidade... da objetividade”<sup>751</sup>.

Foi Marx, de quem Kosik é tributário, quem derivou como corolário da era do domínio do capital o que Heidegger situou no plano da essência não técnica da técnica. Algo que o paradigma neoclássico da subjetividade do *Homo economicus*, ou do indivíduo atomizado como ponto de partida da *razão racionalista*<sup>752</sup>, cuidou de “naturalizar”, em consonância com o cálculo matemático referido à ideia de tradução científica das leis naturais, como *ratio* do mundo da técnica, dos meios e da eficácia.

Se a “física social” do neoclassicismo –essa “economia vulgar” referida por Marx e Kosik– é uma figura de proselitismo ideológico do sistema capitalista, com mais razão se pode dizer, então, que ela é uma versão científicizada da instalação econômica do *Ge-stell*, isto é, uma versão científicizada da economia da *armação* da técnica em Heidegger. Isso vale quer como representação fundada no sujeito econômico plenipotenciário, quer como racionalidade da conduta autocentrada e dirigida tecnicamente –com base no produtivismo da metafísica– à exploração e máximo retorno dos recursos. Assim, mais do que ideológico, o neoclassicismo, como constructo pertencente à figura essencial da técnica, situa-se na órbita do cálculo da vontade de poder que coloca em cena os *valores* que asseguram a consumação e incremento permanentes dessa vontade.

### III.5 - A economia maximizadora da essência da técnica

Uma coisa é a alegada racionalidade como marca da humanidade<sup>753</sup>, e outra completamente distinta é a sua postulação como coisa instrumental, manejável (*tool usable*),

---

<sup>750</sup> Ibidem, pp. 83-84.

<sup>751</sup> Ibidem, pp. 94-95

<sup>752</sup> Ibidem, p. 92.

<sup>753</sup> “A humanidade do homem”, diz Benedito NUNES (2013, *op. cit.*, p. 102), “provida pelo sujeito cartesiano, é pensada como algo fabricável”. Tal remete ao *homo faber*, que é “o animal racional que fabrica e é fabricável”. Diferentemente do *animal laborans*, cativo das necessidades de sua existência, o *homo faber* é um fazedor de instrumentos, um inventor de ferramentas e utensílios destinados à construção de um mundo. Neste seu mundo, diz Franco VOLPI (2005, *op. cit.*, pp. 157 e 164), “onde tudo deve ter seu uso, isto é, servir como instrumento para a obtenção de outra coisa, o próprio significado não pode parecer senão um fim [...] Na medida em que é *homo faber*, o homem “instrumentaliza”; e este emprego das coisas como instrumento implica em rebaixar todas as coisas à categoria de meios e acarreta a perda do seu valor intrínseco e independente; e chega um ponto em que não somente os objetos da fabricação, mas também a terra em geral e todas as forças da

a serviço da escolha entre alternativas, da ação racional dirigida a fins que se sabe dizerem respeito, em última instância, não a um fim em si mesmo, mas à “vontade de querer” como “vontade de adquirir”. Essa é a interpelação que Brockway se faz: “como é possível, então, ser racional (*Man as a rational animal*) e egoísta-maximizador (*greedy*) ao mesmo tempo. Não é possível. O homem econômico egoísta e racional é uma contradição. Não é racional se depreciar a si próprio”<sup>754</sup>. Ainda mais grave: o homem que é pensado pelo arcabouço neoclássico, “como um ser teleológico capaz de dar finalidade às suas ações e ao que as suas ações produzem”, emerge “de um modo intransparente como um ser sujeitado a um funcionamento maquinal, determinante de seu comportamento”<sup>755</sup>.

O axioma que toma o sujeito econômico como agente maximizador se reporta, no fundo, a compulsões do humano-animal no interior da metafísica, movimentando-se no sentido de assegurar, a qualquer custo, as condições materiais para um elevado padrão de

---

natureza –que evidentemente foram criadas sem o auxílio do homem e possuem uma existência independente do mundo humano– perdem seu valor” (ibidem, pp. 167-170), perdem sua valia intrínseca, se não forem trazidas à lógica da reificação do processo de troca. Nesse ponto, pode-se ponderar que, se Marx, por um lado, bem examinou que ninguém, em isolamento, produz valor, por outro, lamentavelmente, não “invocou a valia objetiva «intrínseca» à própria coisa” (ibidem, p. 179). De mais a mais, saliente-se apenas que essa violência ao «caráter de coisa das coisas» se estenderia ao próprio homem mediante sua objetivação na esfera da produção, ali onde o “mecanicismo” transmuta-se em sua contraparte material na operação uniforme, homogênea, sempre igual a si mesma, e portanto privada de qualquer outro sentido que não o de sua determinação externa como tempo da produção, onde o “aí do homem”, cujo Ser já se encontra mais do que obliterado, é posto em cena como um “existencial” qualquer produzido em série, de maneira uniforme e constante, em que cada um é exatamente igualado ao outro na condição de se prestar como recurso mensurável (cf. DUQUE, F., 2000, *op. cit.*, p. 23). Com isso, “no sólo la realidad externa, sino también los hombres -y sus necesidades aparentemente "naturales" son convertidos en "artefactos", en muñecos movidos por los resortes de un nuevo "Dios", ahora social y abstracto: la Máquina del Mercado libre” (*loc. cit.*). Como bem observou, por sua vez, Hannah ARENDT (2007, *op. cit.*, p. 164), a violência praticada contra a natureza não é um atributo exclusivo da moderna produção industrial, senão que é mesmo própria da atividade do *homo faber*, uma vez que o “fabricar” em que consiste o seu trabalho porta já consigo um elemento de violação e de violência na forma da produção reificadora, que torna possível a destruição do ambiente natural reduzido a objeto de uso ilimitado. Assim, convém, todavia, não confundir a provocação que é uma violência ao caráter de coisa das coisas com a agressividade atávica que manifesta a abertura do humano ao animal ou do pensamento ao impulso irrefreável do instinto, porque esta manifestação vesânica não guarda relação com a operosidade planejada, metódica e sistemática da técnica. A violência da técnica moderna é perpetrada como “perdida del sentido de la existencia, sintoma inequívoco de la enfermedad del hombre contemporáneo, a saber, el nihilismo, en el que se confunden sin más existencia y subjetividad porque se considera que aquella no es sino una proyección de esta” (cf. RIVAS LÓPEZ, Victor G., “De la dimensión sociocultural de la técnica”, in: XOLOCOTZI, A. & GODINA, C. (Coords), 2009, *op. cit.*, p. 231).

<sup>754</sup> BROCKWAY, G. P., 1991, *op. cit.*, p. 25: “How, then, can it be possible to be both rational and greedy? It is not possible. The rational greedy economic man is a contradiction in terms. It is not rational to demean oneself”. Amartya SEN (*Sobre ética e economia*. Tradução: Laura T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 31), por sua vez, ponderou que “o problema dessa abordagem da racionalidade reside em outro aspecto. Por que deveria ser *unicamente* racional empenhar-se pelo auto-interesse excluindo todo o resto? [...] A visão da racionalidade como auto-interesse implica, *inter alia*, uma decidida rejeição da concepção da motivação «relacionada à ética»”.

<sup>755</sup> PRADO, E., 1994, *op. cit.*, p. 12.

sobrevivência como norma de conduta ou de orientação de um tipo pragmático sem qualquer prévia preocupação com a concepção de mundo e interpretação da realidade<sup>756</sup> que já não esteja cifrada como informação do próprio cálculo maximizador, isto é, como compreensão do modo de ser.

Trata-se, pois, da fixação de objetivos e metas que são sempre um pretexto, em meio à fúria cega da realização infinita, para a consecução em escala sempre ampliada de novos objetivos e metas vinculados à técnica. Assim é como o homem sucumbe à tentação de que possui pleno domínio da realidade, impelido por uma vontade de poder incondicional, por uma “vontade de apoderamento generalizada, que submete a vida e o homem ao cálculo, controle e planejamento”<sup>757</sup>.

O potenciamento sem tréguas e sem diretiva dessa vontade de poder se traduz como niilismo<sup>758</sup>, isto é, como redução do ser a nada, como agenciamento sem medida pela *armação*, que se patenteia no impulso ao gigantismo, na expansão desenfreada da produção em massa da tecnoeconomia aqui referida como imagem do mundo determinada pela cosmovisão do individualismo possessivo ou atomístico do neoclassicismo.

É marcante o quão fundamente isso tudo se vincula ao caráter da “escola neoclássica”, que se tem hoje, mais do nunca, arvorado em ser, como nenhuma outra no campo das ciências sociais e humanas, o arauto por excelência desse novo “espírito do tempo”, em sua forma de racionalização da conduta humana auto-interessada.

Não por acaso, dessa normativa acabou por se tornar refém todo o sistema educativo voltado para o treinamento em empreendedorismo tecnocientífico. Justo nesse meio a tecnociência agora economicizada se vai impondo como uma espécie de avatar da “vontade de vontade” que, saturada de um niilismo desesperador, emula os poderes mirabolantes do indivíduo tecnoempreendedor como saída para o colapso das ocupações em larga escala.

---

<sup>756</sup> Cf. BRITO, R. Farias, *O mundo interior: ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito*. 3ª ed., Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, p. 197.

<sup>757</sup> RÜDIGER, F., 2014, *op. cit.*, p. 32.

<sup>758</sup> A propósito do niilismo da técnica que acompanha o expansionismo do processo planetário de racionalização tecnocientífica e das transformações que ele suscita em termos de aceleração do desencanto e das crises de fundamentos, diz Volpi (Franco VOLPI, 2005, *op. cit.*, p.151): “Se ha abierto así una fractura cada vez más profunda entre el *homo faber* y el *homo sapiens*, entre aquello que el hombre sabe y puede hacer, por un lado, y su capacidad de valorar aquello que es razonable hacer, por el otro. Ciencia y técnica le enseñan a hacer una infinidad de cosas, pero no dicen cuáles está bien hacer y cuáles, en cambio, en dejar de lado. Por tanto, en una situación en la cual nuestra potencia de actuar, en virtud de la ciencia y de la técnica, crece tanto en la macrodimensión como en la microdimensión, es decir, frente a una situación que requeriría por principio una orientación en mayor medida vinculante que las del pasado, nosotros no disponemos actualmente ni siquiera de los puntos de referencia sobre la base de los cuales la humanidad podía orientarse en otro tiempo”.

Por isto, sem uma compreensão da essência da técnica em Heidegger não se divisa adequadamente o porquê de o “mundo” despontar na materialidade da vida econômica como “fundo calculável” por trás do cenário das operações técnicas de manipulação irrestrita dos processos de trabalho conduzidos pelo homem, como se o poderio da técnica correspondesse a uma força estritamente humana, como se, ainda, a essa demonstração do poder humano, na condição de sujeito da técnica, equivalesse situar o homem como o seu mestre e senhor, e não, ao contrário, como constituído por esse poderio que ele não alcança e nem controla. Com efeito, ao evidenciar, segundo Viale<sup>759</sup>, a técnica como destino característico da nossa época, “Heidegger ultrapassa a impostação própria da economia neoclássica, que põe o sujeito, isto é, o sistema das preferências organizadas em utilidade, como fundamento da constituição do mundo como recurso”, quando, a bem da verdade, tratou-se de um “apelo provocador”, um desvelamento do ser que não é deveras um operar humano.

Entretanto, o engajamento no desmesurado da disponibilização é atribuído, na vertente neoclássica, à voracidade natural do homem, ao espírito de insaciedade do sistema utilitário de preferências que se cristaliza na renovação perene de desejos mais do que de “necessidades reais”. Isso, por sua vez, é o que suscita, do outro lado, a ação de indivíduos igualmente calculistas, que são os produtores, responsáveis por organizar, por razões utilitárias, um sistema regular de provisão de oferta. Toda a vida econômica passa a consistir, então, numa multiplicação de esforços de um tipo universal de indivíduo com vistas à combinação de fatores e recursos, sempre com base numa dada situação técnica de conhecimento sobre como combiná-los da forma mais adequada e eficaz possível.

Essa construção do mundo emerge como expressão do *ego volitivo*, da subjetividade como culminância da “vontade de potência”, isto é, da vontade que almeja seu próprio incremento de força como um querer aniquilador por trás da *armação* da exploração incondicionada do mundo. De fato, concerne à natureza mesma da técnica ser essa vontade de querer que intenta “sujeitar o mundo todo à sua dominação e jugo, cujo final só pode ser a destruição total”<sup>760</sup>.

---

<sup>759</sup> VIALE, G., 2000, *op. cit.*, p. 103: “Heidegger oltrepassa l’impostazione propria dell’economia neoclássica, che aveva posto il soggetto, cioè il sistema delle preferenze organizzate in utilità, a fondamento del costituirsi della risorsa: non è infatti il soggetto a costituirsi il mondo in risorsa –per cui lo stesso soggetto potrebbe eventualmente ritrarsi da un atteggiamento del genere –bensì un destino, un «richiamo provocante», un disvelamento dell’essere”.

<sup>760</sup> ARENDT, Hannah, *A vida do espírito*. Tradução: Antônio Abranches & Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 320.

### III. 6 - Subjetividade e “gigantismo dos úteis”

O protagonismo do sujeito isolado, individualista, a ser maximizado enquanto criação-produção de “utilidades”, se bem constitua uma excrescência do ponto de vista da filosofia do “ser-no-mundo” (*in-der-Welt-Sein*) heideggeriana, é, todavia, o do sujeito que emerge ali como realidade na condição de elemento funcional do sistema tecnoprodutor de coisas. Heidegger, a propósito, referiu-se à subjetividade do homem apartado de uma forma que é inteiramente discernível no cerne da economia neoclássica:

“A subjetividade do *subiectum*, que não tem nada que ver com o isolamento do eu, chega ao seu acabamento na calculabilidade e instaurabilidade de todo o vivente na *rationalitas* da *animalitas* na qual o «superhomem» encontra sua essência. O extremo da subjetividade se alcança quando se consolida a aparência de que os «sujeitos» teriam desaparecido em proveito de algum serviço de maior alcance. Com o acabamento da época moderna, a história se entrega à historiografia, que tem a mesma essência que a técnica. A unidade destes poderes da maquinação funda uma posição de poder do homem cujo essencial caráter violento somente pode consolidar sua existência consistente no horizonte da carência de sentido e, perseguindo-se incessantemente, permanecer submetido ao sobrepujar”<sup>761</sup>.

O acabamento da época moderna, como "acabamento da metafísica", pôde-se pensar como o encetamento "da época da carência de sentido"<sup>762</sup>, o começo de sua maquinação como posicionamento "a serviço da mera ampliação de poder"<sup>763</sup>, enquanto extremo de toda a calculabilidade do ente convertido no que agora conta de antemão na autoinstauração indicativa do valor de sua utilidade. Quer dizer, "o calcular que se instaura a si mesmo inventa os «valores»", traduz a “essencialidade da essência (da entidade) em algo

---

<sup>761</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, pp. 542-543: “La subjetividad del *subiectum*, que no tiene nada que ver con el aislamiento del yo, llega a su acabamiento en la calculabilidad e instaurabilidad de todo lo viviente, en la *rationalitas* de la *animalitas* en la que el «superhombre» encuentra su esencia. El extremo de la subjetividad se alcanza cuando se ha consolidado la apariencia de que los «sujetos» habrían desaparecido en beneficio de algún servicio de mayor alcance. Con el acabamiento de la época moderna la historia se entrega a la historiografía, que tiene la misma esencia que la técnica. La unidad de estos poderes de la maquinación funda una posición de poder del hombre cuyo esencial carácter violento sólo puede en el horizonte de la carencia de sentido consolidar su existencia consistente y, persiguiéndose incesantemente, permanecer sometido al sobrepujar”.

<sup>762</sup> *Ibidem*, p. 537: “La «carencia de sentido» se convierte en el único «sentido»”.

<sup>763</sup> *Ibidem*, p. 538: “Estas posiciones que dan poder al poder no se rigen ya por «medidas» e «ideales» que aún podrían estar fundados en sí mismos, sino que están «al servicio» de la mera ampliación de poder y se los valora de acuerdo con su utilidad considerada en ese sentido”.

calculável”, e, *ipso facto*, “estimável de acordo com o número e a dimensão espacial”<sup>764</sup> de sua própria grandeza, que é agora o *gigantesco*<sup>765</sup>.

E o *gigantesco* está aqui, na economia neoclássica. Apenas aparentemente ela acentua a “escassez” como um aspecto restritivo da prática de abuso contra os entes. Contudo, como bem percebeu Guido Viale,

“o fato é que a escassez da economia não é sinônimo de penúria, mas justamente o contrário: é a manifestação econômica de um modelo de comportamento aquisitivo que não conhece limites, porque é subjetivo e individualista. A demanda de um bem, que é o resultado das funções de utilidade do conjunto dos consumidores soberanos é, por sua própria definição, ilimitada, dado que a subjetividade do indivíduo moderno não encontra um limite senão em si mesma”<sup>766</sup>.

Na verdade, a introdução da “escassez” no modelo teórico neoclássico obedece a uma condicionalidade lógica que decorre do pressuposto da demanda perene e ilimitada<sup>767</sup>, face

---

<sup>764</sup> Ibidem, p. 539: “El calcular que se instaura a sí mismo inventa los «valores» (de la cultura, del pueblo). El valor es la traducción de la esencialidad de la esencia (es decir, de la entidad) en algo calculable y por consiguiente estimable de acuerdo con el número y la dimensión espacial”.

<sup>765</sup> “O que é gigante é, antes, aquilo através do qual o que é quantitativo se torna numa qualidade que lhe é própria e, assim, num tipo peculiar de grandeza. Cada era histórica não é apenas de uma grandeza diferente em relação a outra; ela tem também sempre o seu conceito próprio de grandeza. Mas, logo que o gigantesco da planificação e do cálculo, da instituição e da garantia, muda do que é quantitativo para uma qualidade que lhe é própria, o que é gigante e o que está, aparentemente sempre e completamente, para ser calculado torna-se, através disso, no incalculável. Tal permanece a sombra invisível que está lançada por todas as coisas, quando o homem se tornou *subjectum* e o mundo se tornou imagem” [HEIDEGGER, M., “O tempo da imagem do mundo”, 2012 (1938), *op. cit.*, pp. 118-119]. Nas *Bremer und Freiburger Vorträge*, Heidegger faz o *gigantesco* beirar a insanidade: “The gigantic contemporary deployment of calculation in technology, industry, economy, and politics attests to the power of a thinking obsessed with the *λόγος* of logic in a form almost bordering on insanity” [HEIDEGGER, M., *Bremen and Freiburg Lectures*. Translated by Andrew J. Mitchell. Bloomington: Indiana University Press, 2012 (1994), p. 147].

<sup>766</sup> VIALE, G., 2000, *op. cit.*, p. 100: “...il fatto è che la scarsità dell’economia non è sinonimo di penuria, bensì il suo contrario: è la manifestazione economica di un modello di comportamento acquisitivo che non ha più limiti, perché è soggettivo e individualistico. La domanda di un bene, che è il risultato delle funzioni di utilità dell’insieme dei consumatori sovrani è, per sua stessa definizione, illimitata, dato che la soggettività dell’individuo moderno non trova un limite che in se stessa”.

<sup>767</sup> A bem da verdade, o limite ao “produtível”, entendido como produto potencial máximo, é estabelecido, no âmbito do neoclassicismo, não em virtude de uma insuficiência –desde logo descartada, como hipótese– de demanda efetiva, mas pela “desutilidade marginal do trabalho”, um conceito “técnico” para explicar, subjetivamente, o nível ao qual alguém está disposto a empenhar a energia de sua atividade laboral para obter unidades adicionais de um bem qualquer. Corresponde, em suma, a uma medida do grau de motivação que inclina um indivíduo a seguir em frente ou a parar com o seu afazer. Neste ponto, então, nada mais se produz com esta unidade de trabalho. A propósito, Joan Robinson considerou a “marginal disutility of labor” como o mais metafísico de todos os conceitos da bagagem neoclássica (ROBINSON, Joan, 1974, *op. cit.*, p. 87: “Of all the concepts in the neo-classical bag this is the most irremediably metaphysical”). Vale notar que por metafísica ela entende, convencionalmente, a proposição insuscetível de prova ou de “falsificação” no sentido popperiano, e portanto como não concernente a algo de natureza científica. Nota, contudo, que uma postulação metafísica não é destituída de conteúdo, porquanto expressa um ponto de vista que serve de guia para a conduta, podendo ainda proporcionar uma base para a derivação de hipóteses que, mesmo não pertencentes ao mundo da ciência, são-lhe todavia necessárias. “Sem elas” –acrescentou– “não saberíamos o que queremos saber”



à qual, obviamente, toda e qualquer coisa se torna insuficiente, escassa, perante a vontade abusiva do sujeito. Note-se que o incondicionado da técnica, de onde parte a convocação para o abuso contra todo ente, é essa precondição para o irreprimível da subjetividade, que assoma como “economia da liberdade de ação” que é tudo menos escolha propriamente livre, porque o humano mobilizado aí como recurso não é nunca o soberano da ação que supõe comandar. Não passa de um agente ordenante da *armação* essencial da técnica posto na condição de componente (substituível) da instalação de um sistema autorregulável.

Assim, aos empecilhos que travam uma saída ética<sup>768</sup> –do universo unilateral da técnica– sobrevém mais este, de ordem econômica, que engessa e funcionaliza a subjugação ao *Ge-stell* como pertencimento a um sistema aglutinador do sentido dos afazeres. No fundo, um pertencimento como “libertação”, que é a “liberdade” do sujeito que transita pelo mundo das mercadorias, tangíveis e intangíveis, exercendo o mando (em meio ao *dis-posto*) como consumidor, como adquirente resignado e feliz na subjugação, como disse Marcuse. É nesse contexto que tudo se converte em recurso e valor.

A programação para o desmedido das engrenagens tecnoeconômicas do progresso e do desenvolvimento, alicerçada no crescimento ilimitado da produção que se realiza por meio da exploração e comutação permanente de recursos exauríveis<sup>769</sup> fornece, acima de tudo, uma muito clara indicação acerca de como a teoria econômica “padrão” introjeta o maquinismo cartesiano –alimentado pelo hedonismo dos agentes– e reproduz o incomensurável dum típica instalação da técnica, a exemplo do que sucede com a própria ciência moderna, “em sua intrínseca constituição técnica”<sup>770</sup>.

É como cientificidade triunfante, em função da aplicação de um procedimento metodológico, que a Economia, *mutatis mutandis*, emerge na esteira da constituição da própria tecnociência<sup>771</sup>; nasce, pois, de uma predisposição técnica para fazer de si mesma

---

(ibidem, pp. 08-09), isto é, não teríamos –ela não o diz nestes termos– uma prévia concepção do ente e nem uma pré-compreensão do ser do ente, cuja luz é doadora de sentido.

<sup>768</sup> Nos moldes de uma aplicação dos termos do *tractatus technologico-ethicus* de Jonas (Cf. JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995).

<sup>769</sup> Cf. LATOUCHE, S., 1999, *op. cit.*.

<sup>770</sup> HELD, K., 2009, *op. cit.*, p. 19.

<sup>771</sup> Ora, como examinado no capítulo anterior, não haveria sentido em se falar de tecnociência se já não se estivesse mesmo pondo aí em relevo o caráter predecessor da técnica em relação à ciência, quando mais não fosse para acentuar sua unicidade incontornável como matriz da “disposição” da natureza. Na condição de “empresa de investigação” antecipadora do real, isto é, da realidade dos entes disposta segundo a normativa da ação racional, a ciência atua como força coadjuvante dessa “disposição”, opera como subsistema de inovação (em “processos” e “produtos”) que se deve desenvolver para além de quaisquer regulações do que, mais cedo ou mais tarde, acabará sendo realizado tecnicamente e integrado ao ambiente econômico. E é aqui, nesse âmbito, que todo o complexo de inovações amplifica, funcionaliza e legitima a uniformização do indivíduo,

uma antropologia pragmática de processos maximizadores automáticos. O homem que lhe diz respeito, egocêntrico e “darwinista”, escolhe o que quer, mas não pode querer o que escolhe, porque, conforme já esclarecido pelo próprio Heidegger, esse homem não é o artífice autônomo e consciente da *armação*.

Ao contrário, desempenha-se em posições dispostas pelo *Ge-stell*, que o converteu, também e sobretudo, em matéria de trabalho e de uso, em recurso<sup>772</sup> que a economia neoclássica, enfim, cunhou como “fator humano”, como “capital humano”<sup>773</sup>. Mas embora

---

submetido, não pelo que tem ao seu alcance, pelo que manipula, mas justamente pelo que não possui e nem vê, porque sente aí a dimensão de sua pequenez no estar concatenado a algo que funciona porque tem de seguir funcionando, porque a vida como um todo passou a estar assim administrada, coordenada em processos que o humano não controla. Sob muitos aspectos, não há como se evitar aqui a analogia com o homem, na abordagem de Marx, tornado mera força de trabalho, como mercadoria a serviço da produção de mercadorias. A diferença, em relação a Heidegger, é que, para Marx, chegou-se a esse estado de coisas como obra humana, e será como obra da vontade humana que a supressão dessa condição poderá realizar-se, a fim de se poder devolver ao homem o seu verdadeiro “poder ser”. Heidegger, obviamente, reprocha a ideia de que a *re-dis-posição* das condições de reprodução da vida material, mediante o pleno controle técnico das forças produtivas, possa alterar a situação de *Bestand* em que foram postos a natureza, o mundo e o humano. Por conseguinte, ao que este está subjugado não é um fenômeno impingido como perversão intrínseca ao capitalismo, e que se possa contornar mediante sua suplantação. No fundo, presume-se aí, como querem “melhoristas” como Feenberg, que, destruindo as estruturas iníquas do sistema ou submetendo-as ao controle democrático, torna-se factível a contenção da voragem da técnica que leva o nome de “vontade de vontade”, e que se patenteia como renovação incessante dos ciclos de produção, “destruição” (consumo) e recriação ampliada. Como é própria da técnica a desmesura exploratória dos entes, pelo incondicionado de sua vontade que se quer a si mesma, como acúmulo de força e poder, isso perpassa toda a economia como um dos seus sistemas em jogo mais importantes –ao lado de outros, como o ambiente, o sistema biológico e o da organização política e cultural, segundo Bunge (BUNGE, Mario, *Filosofia Política: Solidaridad, Cooperación y Democracia Integral*. Barcelona: Gedisa, 2009).

<sup>772</sup> “Questo processo si impadronisce anche dell’uomo, il quale non può piú nascondere il carattere che fa di lui la piú importante delle materie prime. L’uomo è «la piú importante delle materie prime» perché rimane il sogetto di ogni usura, e ciò nel senso che getta incondizionatamente in questo processo la sua volontà e in tal modo diventa nello stesso tempo l’«oggetto» dell’abandono dell’essere” [HEIDEGGER, M., “Oltrepassamento della Metafisica”, 1991 (1951), *op. cit.*, p. 60].

<sup>773</sup> Como derivação contemporânea da construção neoclássica, a noção de “capital humano” abarca aquilo que no “recurso” (*medium*) humano compreende sua inventividade, criatividade e competências adquiridas, pela educação e experiência, a serviço do processo de geração de valor. A partir da hegemonia da técnica e de sua expressão como *dictum* econômico, vê-se o quão difícil é pensar uma finalidade outra para a educação que já não esteja de uma vez por todas inscrita no horizonte da técnica e de seu domínio em escala planetária, que tornou praticamente supérflua a tarefa da reflexão e da crítica. Nesse sentido, a educação passa a orientar-se segundo critérios estritamente econômicos –a exemplo da otimização do emprego de fatores e da prática do máximo retorno para uma situação de melhor aproveitamento técnico, incluindo aí o próprio “capital humano”. E disso tudo, quer-nos parecer, depreende-se o seguinte: a educação, que é educação para a ciência, é educação para a ciência da técnica, a tecnociência, a qual, por sua vez, sendo em si mesma um imperativo de eficiência na manipulação e no modo de operar, só se completa, agora em sua eficácia, como produto da técnica na economia. Eis como se fecha o ciclo da tecnociência que enreda, numa mesma lógica, (a) o sujeito empírico-empresendedor, (b) o conhecimento científico, (c) a educação tecnológica, (d) a economia do bem-estar e (e) a riqueza nacional. Poderíamos chamar isso de a episteme do “pensamento único”, absoluto, como articulação da totalidade técnica da realidade. Se tal faz algum sentido, então poderíamos dizer que, a partir da Filosofia, faz-se igualmente necessária a tarefa de defrontar semelhante redução sistêmica do mundo, uma vez que a tecnologia se tornou o expediente totalitário de revelação do ser-do-mundo, de que dá testemunho o “eventismo” pirotécnico das criações da própria ciência, em sua investidura como tecnociência.

transformado em peça de engrenagem, esse indivíduo figura na fantasmagoria da “escola neoclássica” como vontade de querer autônoma a satisfazer necessidades que ela “naturaliza” como “abertura” de uma forma de racionalidade tecnoeconômica do mundo, e não como determinação ou imperativo de uma *armação* que ele, o indivíduo, não logra jamais submeter.

Que se veja a si mesmo como vencedor de um confronto com a natureza tomada como reserva, provisão, estoque, fundo, *Bestand*, que ele modifica como expressão da superioridade do “fazer sair” (*Herausfordern*) tecnológico e especificador do ser daquilo que é por essa via manifestado, atesta apenas, como um todo, que a ocupação revestida com esse caráter é, essencialmente, inconsciente e involuntária. Com efeito, enquanto processo que põe a natureza em condição de valor econômico, no âmbito da provocação exploratória cerceadora de mundos, o que se tem aí é a organização, enquanto planejamento econômico da técnica, da “disponibilidade permanente” da totalidade dos entes como material de domínio<sup>774</sup>.

A condição de ser recurso, de possuir valor como insumo econômico (*cost benefit analysis*), implica estar sob a constância do jugo do usurpável, como aquilo com que se deve poder sempre contar. Calcular, não custa lembrar, é sempre um “contar com”<sup>775</sup>, e é isto, infelizmente, a única coisa que importa à Economia, em sua compreensão da natureza como *res extensa*, como campo neutro de objetos *vorhanden* e nada mais, como mera agregação de objectos em sua objectidade<sup>776</sup>.

Heidegger, obviamente, com base no que já se pôde apresentar até agora, não apenas rechaça essa caracterização do sujeito econômico e de seu correlato utilitarismo, senão que também faz o mesmo com o pressuposto da teoria econômica tradicional da terra como *recurso natural*, e descortina, a partir de uma espécie de dívida ontológica, a possibilidade de se estabelecer com ela uma outra modalidade de uso que tenha presente esse

---

<sup>774</sup> Cf. FOLTZ, B., *op. cit.*, p. 24.

<sup>775</sup> J. ACEVEDO GUERRA (*Heidegger y la época técnica*, 2ª ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1999, p. 89) resumiu assim o caráter do pensar que calcula, que é sempre um “contar com”: “Cuando nosotros formulamos un plan, participamos en una investigación, organizamos una empresa, contamos siempre con circunstancias dadas. Estas circunstancias las tomamos en cuenta partiendo de la calculada intención hacia determinados fines. Contamos anticipadamente con resultados definidos. Este cálculo caracteriza todo pensamiento planeador y toda investigación. Tal pensamiento o investigación sigue siendo un cálculo, aún cuando no opere con números ni utilice máquinas de calcular o calculadoras electrónicas. El pensamiento que conta, calcula. Somete al cálculo posibilidades siempre nuevas, cada vez más prometedoras y, al mismo tiempo, más económicas. El pensamiento que calcula no nos deja respiro y nos empuja de una probabilidad a la siguiente”.

<sup>776</sup> FOLTZ, B., 2000, *op. cit.*, pp. 48-49.

“endividamento”. O homem *existe* na medida em que habita –diz ele<sup>777</sup>– e habitar<sup>778</sup> a terra é salvá-la, no sentido de deixá-la livre em sua vigência, e não fazer o que correntemente se cumpre como imperativo da economia da técnica: explorá-la e exauri-la, isto é, alienar-se num desabrigar<sup>779</sup>.

Um tal rechaço ou “desconstrução” processa-se, em primeiro lugar, através da noção de sujeito, que não tem propriamente que ver, como já indicado, com a de “subjetividade” ou “subjetivo” no sentido usualmente referido ao egocentrismo da prototípica figura do agente econômico hedonista do arcabouço Neoclássico; depois, porque também é inteiramente outra sua noção de “utilidade” das coisas, que naquele arcabouço emerge como propriedade de algo para atender necessidades humanas subjetivamente estimadas, sem o que esse algo objetificado não se torna um “bem”, não importando se para consumo imediato ou indireto, como na produção de outros bens.

Aqui, pois, o “útil” se propõe onticamente como um mundo de coisas –a coleção de mercadorias, no dizer de Marx, ou o agregado de coisas objetivas de Wittgenstein– para um sujeito duplamente considerado: na condição de apreciador/precificador do valor das coisas em função de sua “usabilidade”, como “bens econômicos”, aparece como figura fundamental de toda significação do fabricado; como subjetividade em aberto, emerge como fulcro do indeterminado *absolutum* da “vontade de querer” oculta no niilismo do ilimitado da vontade de poder da técnica<sup>780</sup>.

---

<sup>777</sup> Cf. HEIDEGGER, M., “Costruire abitare pensare”, 1991 [1951], *op. cit.*, p. 97: “Esser uomo significa: essere sulla terra come mortale; cioè: abitare. Lantica parola *bauen*, secondo la quale l’uomo è in quanto *abita...*”.

<sup>778</sup> “...el modo propio en que los mortales habitan la tierra se da en la medida en que el habitar autenticamente humano cuida de ella y la salva [*retten*], y no en el modo impropio de la época moderna, en la que el sujeto explota y utiliza la tierra como se fuera mero útil [...] La auténtica habitación humana se despliega junto a la naturaleza, en la tierra, en el entorno físico que funda y da suelo a nuestra existencia. El *habitar* propio del ser humano se realiza en la copertenencia de cuatro elementos: en la *Tierra* (que le da sustento), el hombre, en tanto ser *mortal*, permanece bajo el *cielo* (que lo envuelve y lo protege), y sobre la tierra espera a lo *divino* (que lo mira y lo llama constantemente). Divinidad, naturaleza y humanidad formam la unidad de *mortales*, *divinos*, *cielo* y *tierra*, que Heidegger denomina la *cuaternidad* (*das Geviert*). La cuaternidad representa el entorno ecológico en la que habita el hombre y revela que la humanidad está vinculada ontológicamente con los elementos de la naturaleza. El modo específico de habitar es el cuidar, procurar y proteger la cuaternidad, es decir, la relación unitaria de los cuatro elementos que conforman el cosmos” (LINARES, J. E., 2008, *op. cit.*, p. 89).

<sup>779</sup> Cf. HEIDEGGER, M., “Costruire abitare pensare”, 1991 [1951], *op. cit.*.

<sup>780</sup> A vertente marxiana, como se sabe, faz *tabula rasa* desse caráter essencial da técnica e remete ao capitalismo –em sua essência insondada, como diria Heidegger– o ilimitado da acumulação pela acumulação como o que há de mais próprio, por assim dizer, da “vontade de nada” do capital que coage as pessoas ao enfrentamento de classes e à espoliação do “valor”. Mas quer se trate da essência da técnica, quer do capital, a conduta do sujeito hedonista da economia neoclássica é a sua principal fonte concreta de fomento.

Segundo o entendimento de Joan Robinson<sup>781</sup>, “*utilidade* é um conceito metafísico de inexpugnável circularidade”: tanto diz respeito à qualidade das mercadorias que leva os indivíduos a quererem comprá-las, quanto ao fato de que os indivíduos as querem comprar por possuírem utilidade. Este é o círculo que prende os indivíduos às coisas, e que representa a *causa causans* da complexa e intrincada rede de relações constituintes do tecido social numa economia de mercado. Portanto, a razão de ser da vida econômica consiste em incrementar indefinidamente a quantidade dessas coisas “úteis”.

O que mais importa é possibilitar o exercício individual do sistema de escolhas e preferências e dar livre curso à realização dos desejos e necessidades. No fundo, ainda mais decisiva que a questão da satisfação consumada é a liberdade de comportamento do indivíduo<sup>782</sup> como justificação para o *laissez faire* e o gigantismo da produção de “utilidades”. Toda a gente, conforme se supõe aqui, precisa ser deixada livre para agir com vistas a poder despender sua renda e maximizar seus interesses da forma que melhor aprover. Ao exacerbarem a tese smithiana do autointeresse, os neoclássicos perpetraram “uma ideologia para acabar com as ideologias, pois ela aboliu o problema moral. Basta apenas que cada indivíduo aja egoisticamente para o bem de todos ser alcançado”<sup>783</sup>.

Em suma,

“o pensamento que calcula (*das rechenende Denken*) faz cálculos. Faz cálculos com possibilidades continuamente novas, sempre com maiores perspectivas e simultaneamente mais econômicas. O pensamento que calcula corre de oportunidade em oportunidade. O pensamento que calcula nunca pára, nunca chega a meditar. O pensamento que calcula não é um pensamento que medita (*ein besinnliches Denken*), não é um pensamento que reflecte (*nachdenkt*) sobre o sentido que reina em tudo o que existe”<sup>784</sup>.

---

<sup>781</sup> ROBINSON, Joan, 1974, *op. cit.*, p. 48: “*Utility* is a metaphysical concept of impregnable circularity; utility is the quality in commodities that makes individuals want to buy them, and the fact that individuals want to buy commodities shows that they have utility”.

<sup>782</sup> *Ibidem*, p. 50: “This, it may be held, is not a question of satisfaction, but freedom –we want him to have what he prefers so as to avoid having to restrain his behaviour”.

<sup>783</sup> *Ibidem*, p. 53: “This is an ideology to end ideologies, for it has abolished the moral problem. It is only necessary for each individual to act egoistically for the good of all to be attained”.

<sup>784</sup> HEIDEGGER, M., 2000 [1959], *op. cit.*, p. 13.

### III.7 - A realidade ontológica do neoclassicismo

É próprio das ontologias regionais esquadriñar o ser de determinado campo objetual, encerrando nos conceitos uma dada compreensão do ser do domínio da investigação<sup>785</sup>. Como se pode perceber, “cada ciência, a física, a química, a sociologia, a antropologia, elabora um determinado território do ente, ou trata do mesmo território mas com questionamentos e métodos diferentes”<sup>786</sup>. Nas palavras de Giacoia,

“toda ciência tem como base uma «infraestrutura» conceitual, referida a um domínio de objetos dos quais extrai um saber sistemático, por meio de uma metodologia de investigação que inclui pautas de observação, controle e experimentos, discriminando assim um regime de verdade [...] A ciência se ocupa com os entes; não se pergunta pelo estatuto de ser das entidades com as quais opera, mas assume tacitamente um sentido para seus conceitos, objetos e relações –um sentido que pressupõe um entendimento irrefletido de Ser como presença (*Vorhandenheit*) ou presentidade, no léxico heideggeriano”<sup>787</sup>.

Aqui então se trata de mostrar, diz Heidegger, “que toda ciência está fundada sobre uma estrutura tácita de sua região de objetos”. Assim, “a pergunta «que é o ente enquanto ente?» é a pergunta da ontologia, a pergunta pela estrutura do ente”. E “já que toda ciência trata de uma região do ente, já está incluída e necessariamente relacionada com a patência deste ente enquanto ente, quer dizer, com a determinação fundamental de seu ser”<sup>788</sup>.

O existir ao modo de ser ciência –no caso, aqui, ao modo de ser ciência da economia neoclássica–, como pressuposto de um modo de racionalidade que, na modernidade, avulta como racionalidade técnica, carrega consigo uma estrutura ontológica, um modo de ser categorial do ser do ente como algo tornado disponível à investigação e imediatamente dado como um ente entre outros entes do mundo integrados à configuração ontológica do animal racional da modernidade, enquanto figura transcendental do sujeito do conhecimento da representação metafísica já na condição de *ser* em geral do humano indiferenciado, uniforme e impessoalizado. Vale dizer, a ontologia tradicional, que também é a do neoclassicismo,

---

<sup>785</sup> É aqui, essencialmente, na investigação, no domínio do ente e no rigor dos processos que se atêm ao objeto de estudo que a Matemática, por seu caráter de exatidão, costuma ser pressuposta.

<sup>786</sup> SAFRANSKI, R., 2000, *op. cit.*, p. 189.

<sup>787</sup> GIACOIA Jr, O., 2013, *op. cit.*, pp. 54-55.

<sup>788</sup> HEIDEGGER, M., *Seminarios de Zollikon*. Traducción: Ángel Xolocotzi Yáñez. Morelia-México: Morelia Editorial/Red Utopía, A. C., 2007 [1987], p. 179: “Aquí se debe mostrar que toda ciencia está fundada sobre una estructura tácita de su región de objetos [...] La pregunta «¿qué es el ente en cuanto ente? Es la pregunta de la ontología, la pregunta por la estructura del ente. Ya que toda ciencia trata de una región del ente, ya está incluída y relacionada necesariamente con la patencia de este ente en cuanto ente, es decir, con la determinación fundamental de su ser”.

elabora uma compreensão do humano no âmbito de uma interpretação do ente em sua totalidade, exigindo-lhe uma essencialização, pois que parte do suposto do mundo como coisa pronta, acabada, constituída como substância, e não como tessitura permanente de relações que criam mundo. Na ontologia do neoclassicismo o ser se esclarece pelo ente, pelo domínio do ente, pelo “existente” como categoria constitutiva dos objetos.

Donde a forma de racionalidade técnica que emerge desse entendimento que pôs o mundo em estado de suspensão teórica através da verdade unilateral do método, pois que é próprio do homem da técnica submeter tudo à orquestração das leis do procedimento assegurador como única forma de desvelamento da verdade do ser, a qual, todavia, é uma forma de desvelamento do *ser-aí* como variação da existência humana que deriva da constituição ontológica do *Dasein*. Portanto, é algo peculiar à relação homem-mundo que é anterior à forma ontológica convencional sujeito-objeto como “modelo de fundação” da verdade dos entes que, em sua forma metafísica moderna –que é a do desencobrimento da técnica–, põe antecedentes e consequentes de uma estrutura lógico-dedutiva em direção à simplificação de última instância.

Por essa via se radicalizou, historicamente, uma experiência ontológica que, amalgamando ser e ente, deslindou o horizonte de edificação do mundo técnico moderno sob o acicate do esquecimento do *ser* ou da diferença ontológica ser-ente olvidada no seio da metafísica. A uniformização de ambos no mesmo destino foi o que suscitou o trato teórico absolutizado como razão científico-tecnológica na era moderna da consumação metafísica e do domínio do *Ge-stell*.

Recorde-se que para Heidegger o conhecimento científico<sup>789</sup>, enquanto investigação, não é nenhum “acontecer originário da verdade”, nem um modo primordial<sup>790</sup> de existir fundado no “estar-no-mundo” e como abertura de sentido do mundo, mas uma construção no âmbito já do aberto. Não é, como presumido pela filosofia clássica, o modo originário do conhecer constituído pelas entidades mundo e mente (consciência). Do que ela depende, portanto, é de uma abertura apriorística “ou de um projeto de constituição do ser dos

---

<sup>789</sup> HEIDEGGER, M., 2014 [1927], *op. cit.*, p. 75: “El conocimiento es un modo del «ser-ahí» fundado en el ser en el mundo”.

<sup>790</sup> “...el modo primário del estar-en-el mundo no es el conocer teórico sino la «ocupación» pragmática que usa y manipula los entes que comparecen dentro del mundo. Esta forma primaria en la que el *Dasein* tiene que «habérselas» con los entes intramundanos es también una modalidad práctica y vivencial del conocer. Desde esta perspectiva, la descripción de los entes intramundanos no consiste en un conocimiento puro de propiedades entitativas, sino en una determinación de su ser tal como aparece para la intencionalidad pragmática del ser humano, y no como se revelaría para la contemplación teórica” (LINARES, J. E., 2008, *op. cit.*, p. 59).

entes”<sup>791</sup>. Não tem nada que ver com a recorrência a “fatos puros”, pois que somente do ponto de vista de uma natureza projetada é plausível encontrar-se uma tal coisa como um “fato” a ser desencoberto.

Consoante o já exposto, a metafísica moderna, o seu cerne, reside no sistema filosófico de Descartes. Não há como se pensar a construção do mundo moderno à margem do processo de subjetivação que perpassa o animal racional e o *cogito* em direção à metafísica da subjetividade em Descartes. A bem da verdade, a “questão do *ser*”, enfrentada, como fundamento, pela razão moderna atravessa, de Descartes a Hegel e Nietzsche, o princípio filosófico do “eu” como consciência em suas múltiplas formas de subjetividade: indivíduo, classe social, sociedade civil, estado político<sup>792</sup>, etc., a que Heidegger contraporá o aberto da *existência*.

O esforço por fundar os entes em seu fundamento racional é o que Heidegger entende por metafísica, que consegue pensar a verdade como correspondência mas não a essência originária da verdade como *alétheia*. Heidegger não nomeia a metafísica uma doutrina ou disciplina filosófica, mas um destino histórico que se descortinou com os gregos, como história ou acontecimento formador do ocidente e apropriador de todo o planeta em sua conformação tecnológica. Metafísica e ocidente, portanto, equivalem-se, assim como se equivalem a essência da técnica moderna e a metafísica realizada.

Dado que o que Heidegger tem em mira é o poder mostrar a metafísica como uma concepção geral, como uma interpretação que domina toda uma época na qual a subjetividade desponta como um traço configurador da “imagem do mundo” da história moderna, isso trespassa todos os ramos do saber e da atividade humana. Como é obvio, a Economia, em sua edificação como ciência, e como setorização necessária da ciência enquanto teoria do real<sup>793</sup>, é alcançada por essa manifestação, ao abrigo da qual enceta, tão completamente quanto possível, o processamento da metafísica cartesiana da objetificação do mundo a cargo de um sujeito, que, no seu caso, é o sujeito da maximização utilitária. Lembremo-nos: não se pode falar em objeto sem se referir à contraparte, o sujeito, posto que o *ob-jectum* só aparece com o homem estando firmado como o seu oposto, seu fulcro, seu *sub-jectum*.

---

<sup>791</sup> LAFONT, Cristina, *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenêutica de Heidegger*. Traducción: Pere Fabra i Abat. Madrid: Alianza Editorial, 1977, p.318: “En la medida en que la ciencia depende internamente de una «apertura» apriorica o de un «proyecto» de la «constitución del ser» de los entes...”.

<sup>792</sup> Cf. LEYTE, Arturo, *Heidegger: el fracaso del ser*. Barcelona: Batiscafo, 2015, p. 16.

<sup>793</sup> HEIDEGGER, M., “Scienza e meditazione”, 1991 [1954], *op. cit.*, p. 37: “La teoria del reale è necessariamente scienza settoriale”.



Como variante do representar explicativo da natureza, a figura extramundana do *Homo economicus* da *Vorstellung* "põe" a verdade dos entes em correspondência com o individualismo maximizador da ação racional. É dessa forma que, nesse âmbito, o homem calculador da técnica se certifica da economicidade de todo o ente assentado num "representar" [*Vor-stellen*] disponibilizador. "Mas qual é" –pergunta-se Franco Volpi– "a ontologia pressuposta pela economia neoclássica e em que relação se colocam a realidade, considerada objeto da pesquisa, e o método adotado para interrogá-la?"<sup>794</sup>. Nunca é demais lembrar que o que guia a ação do indivíduo da economia neoclássica não é a propensão à troca que se notava no homem em Smith, nem o desejo de riqueza observado no de Stuart Mill. "Para os neoclássicos, o ponto de partida é a existência de necessidades individuais e o fim, sua satisfação"<sup>795</sup>.

Para situar o problema dos pressupostos ontológicos da economia neoclássica, Volpi parte da constatação de que, ao menos numa primeira aproximação, "as entidades reais pressupostas pela economia são: um sujeito que age sob dados impulsos e/ou por determinados fins e um campo de fenômenos que condicionam a ação dos agentes"<sup>796</sup>. Juntos, a natureza dos fins e o campo dos fenômenos delimitam o espaço da ciência econômica e o seu objeto.

Ora, não se chega à ciência como empresa de investigação se já não se tiver previamente transformado a verdade em certeza do representar, e nisso, novamente, a metafísica de Descartes cumpriu papel eminente, ao colocar, pela primeira vez, o ente "como objetividade do representar, e a verdade como certeza do representar"<sup>797</sup>. Deriva daí a identificação do sujeito com o "eu" e do homem com a subjetividade, pois o que antes, no interior da metafísica estabelecida, designava-se como *hipokeimenon*, como *sub-jectum*, "era algo subjacente por si mesmo", mas que na metafísica de Descartes passa a compreender o homem. Essa, assim, a fonte do individualismo moderno da economia, para cuja afirmação –que pressupõe o poder ensejar o *ob-jectum*– a natureza, e não mais a *physis*, é toda ela submetida ao cálculo e exploração tecnoeconômica, e o homem que é agenciado para esse

---

<sup>794</sup> VOLPI, Franco, *Oggetto e método dell'economia politica*. Milano: Franco Angeli, 2014, p. 129: "Ma quale è l'ontologia presupposta dall'economia neoclassica e in che rapporto si pongno la realtà, considerata oggetto della ricerca, e il metodo adottato per indagarla?"

<sup>795</sup> Ibidem, p. 134: "per i neoclassici il punto di partenza è l'esistenza di bisogni individuali e il fine è la loro soddisfazione".

<sup>796</sup> Ibidem, p. 129: "le entità reali presupposte dall'economia sono: un soggetto agente sotto dati impulsi e/o per determinati fini e un campo de fenomeni che condizionano l'azione degli agenti...".

<sup>797</sup> HEIDEGGER, M., "O tempo da imagem do mundo", 2012 [1938], *op. cit.*, p. 87.

encargo é propriamente o homem econômico do utilitarismo incondicionado da tecnologia acontecida como metafísica realizada<sup>798</sup>.

Não sendo propriamente uma teoria da tecnologia como habitualmente compreendida pelos economistas, o certo é que nem por isto, como se tem defendido aqui, a economia neoclássica deixa de ser uma economia da técnica<sup>799</sup> em sua forma mais essencial de revelação de um domínio da entidade dos entes. Enquanto representação consistente, fundada na subjetividade, o neoclassicismo faz avançar o ser da objetificação típica da metafísica para o da existência pura do egocentrismo da vontade de vontade que vive no sujeito todavia já objetificado como recurso, como instrumento, e portanto já reduzido a “valor”<sup>800</sup> na era global da técnica que realiza a culminância da objetivação do que tem lugar com a filosofia moderna.

O exame, então, do caráter técnico da “escola neoclássica” transcende o estrito ponto de vista de sua “técnica” suposta meramente do ponto de vista da modelização matemática<sup>801</sup> e da sofisticação formal de seu aparato teórico, porquanto, como já referido,

---

<sup>798</sup> Se a era da técnica compreende o cumprimento planetário da metafísica [Cf. HEIDEGGER, M., “Oltrepassamento della Metafisica”, 1991 (1951), *op. cit.*], as sociedades tecnológicas e sua economia são igualmente metafísica realizada. E mais: na era planetária da técnica, onde tudo –inclusive o homem enquanto “besta de trabalho” e “funcionário da técnica”– é transformado em objeto, em valor, ou seja, em recurso ou matéria prima da disposição geral dos entes como objetificação, esvanece-se o sentido de se falar em sujeito –como se soía falar da relação sujeito-objeto–, posto que o ente, em sua totalidade, foi engolfado como objeto da “vontade de vontade” da técnica que instalou o homem como extensão da “vontade de querer” como sendo sua liberdade no *ego volo*. Quer dizer, o homem mesmo já se encontra *dis-posto* numa condição desveladora em que ele próprio, afastado do ser, é convocado ou provocado a também desencobrir-se dessa maneira como homem; ele vê-se já inserido, como afirmou Heidegger (e isso é realmente significativo), no que já se lhe revelou no desafio de “*dis-por* do real como *dis-ponibilidade*”, por meio do trabalho agenciado pelo desencobrimento da *dis-posição* que se encontra entranhado na essência da técnica, como âmago niilista da metafísica que envia o sentido simbólico da criação do mundo por meio do tornar constante a presença do ser dos entes nos domínios da produção.

<sup>799</sup> Por não fazer apologia do progresso tecnológico em sua episteme, o neoclassicismo dissimula a sua identificação com o modo de vigência instrumental da técnica. Mas em tese nem sequer precisaria fazê-lo explicitamente em suas hipóteses, porque a sua condição essencial é desde logo metafísica e tecnocientífica. Disso, aliás, dá conta o seu *positum* egocentrista, que apreende a esseedade do homem como *in-divisum*, isto é, como indivíduo, isolado e utilitarista, premido pela “vontade de vontade” que é o ilimitado das “necessidades materiais” que, como homem da técnica *qua Homo economicus* deixado livre para agir como lhe aprouver, persegue, niilisticamente, preencher em grau máximo as necessidades que lhe sobrevêm.

<sup>800</sup> É mormente quando tudo se reduz a “valor” –objeto–, quando se pensa tudo em termos de valor que não deriva da iluminação do ser, que a vontade de poder que se quer a si mesma como vontade pura e simples já preteriu por completo a experiência do ser. No entender de Heidegger, “o pensar do valor da metafísica da vontade de poder é mortífero num sentido extremo, porque não deixa o próprio ser em geral chegar à superfície, isto é, à vitalidade da sua essência. O pensar segundo valores não deixa, à partida, o próprio ser chegar a essencializar-se na sua verdade” [HEIDEGGER, M., “A palavra de Nietzsche «Deus morreu»”, 2012 (1943), *op. cit.*, p. 301].

<sup>801</sup> Tratam-na, por este motivo, quase como um descolamento do mundo real da técnica, onde por *real* se costuma entender a capacidade de um determinado método em responder a situações que a sua contraparte, a heterodoxia econômica, julga relevante atacar, como se a questão de fundo compreendesse uma querela pela escolha do melhor método. Como já ressaltado, com o que se lida aqui não concerne a uma questão de opção

ela não é técnica porque calcula, mas calcula porque pertence à essência da técnica. Outrossim, de um modo geral o expediente matemático das ciências não constitui um recurso qualquer, mas uma forma de ganhar acesso adequado ao fenômeno investigado, que, no caso do ser do “mundo” cartesiano como *extensio*, envolve a *intellectio* e o conhecimento genuinamente matemático. Isto porque “o conhecimento matemático passa por ser aquela forma de apreensão de entes que pode estar certa em todo momento de possuir com segurança o ser dos entes apreendidos nela”<sup>802</sup>. Em sentido próprio é o perduravelmente presente, é o que a matemática conhece. O que nos entes é acessível por meio dela é o que constitui o seu ser<sup>803</sup>, o que mediante a matemática se descortina como apriorístico num projeto de ser, exatamente como projeto metafísico fundamental do ser. No dizer de Heidegger,

“O exemplo clássico do desenvolvimento de uma ciência, e também da gênese ontológica, é o surgimento da física matemática. O decisivo para sua formação não reside nem no alto apreço pela observação dos «fatos», nem no «emprego» da matemática para a determinação dos processos naturais, senão na *projeção matemática da própria natureza*. Esta projeção descobre previamente algo que é constante «ante os olhos» (matéria) e abre o horizonte a uma perspectiva diretiva no tocante a seus fatores constitutivos quantitativamente determináveis (movimento, força, lugar e tempo). Somente «à luz» de uma natureza projetada de tal forma pode-se encontrar o que se chama um «fato» e submetê-lo a um experimento planejado conforme as indicações. A «fundação» da «ciência dos fatos» só foi possível quando os pesquisadores compreenderam que não há, no fundo, «puros fatos»”<sup>804</sup>.

Enquanto regionalização ontológica, a economia neoclássica delimita o perímetro de estudo científico da disciplina a partir da objetivação dos entes constitutivos do *corpus* temático que contará como domínio relevante da investigação. Nada disso se pôde fazer,

---

metodológica com vistas a se dirimirem questões atinentes ao maior ou menor grau de realismo desse ou daquele paradigma, mas antes diz respeito ao plano da abertura de um específico arcabouço teórico da economia para uma reflexão que o remeta propriamente ao âmago daquilo que ele encerra enquanto estatuto da técnica ontologicamente considerada.

<sup>802</sup> HEIDEGGER, M., “O tempo da imagem do mundo”, 2012 [1938], *op. cit.*, p. 101.

<sup>803</sup> Ibidem, *cf.* pp. 100-101.

<sup>804</sup> HEIDEGGER, M., 2014 [1927], *op. cit.*, pp. 391-392: “El ejemplo clásico del desarrollo histórico de una ciencia, a la vez que de la génesis ontológica, es el origen de la física matemática. Lo decisivo para su formación no reside ni en la alta estima de la observación de los «hechos», ni en el «empleo» de la matemática para la determinación de los procesos naturales, sino en la *proyección matemática de la naturaleza misma*. Esta proyección descubre previamente algo constantemente «ante los ojos» (la materia) y franquea el horizonte al directivo mirar a sus factores constitutivos cuantitativamente determinables (movimiento, fuerza, lugar y tiempo). Únicamente «a la luz» de una naturaleza proyectada de tal forma puede encontrarse lo que se dice un «hecho» y someterlo a un experimento planeado siguiendo las indicaciones. La «fundación» de la «ciencia de los hechos» sólo fue posible cuando los investigadores comprendieron que no hay en el fondo «puros hechos»”.

note-se, sem o concurso da física matemática, que a esse respeito lhe auxiliou fornecendo o modelo mecânico de representação da realidade e de redução categorial da coisa singular (o indivíduo) compreendida como um todo (atomista racional). Por essa via o *individuum* se tornou no ente da investigação, como agente maximizador de caráter geral compartilhado por todos para além de suas diferenças específicas. A ontologia, segundo Leyte, consiste nessa “operação de reduzir as coisas a suas determinações gerais e supremas (as categorias)”<sup>805</sup>.

Chama-se estrutura ontológica à projeção fundante da especificidade dos entes de cada *dominium* científico, em termos do quê e como são para efeitos de determinação do correspondente aparato conceitual. A cada “região” de pesquisa incumbe circunscrever o que lhe compete como “state of affairs”. A exemplo do realizado pela física com a matéria, a biologia com a “vida” e mesmo a história com a historicidade, coube à economia, igualmente, definir, ontologicamente, a natureza do fenômeno econômico centrado na conduta calculista do indivíduo maximizador. E por que isto foi crucial para o seu desenvolvimento? Porque, diz Kockelmans, “uma ciência é determinada não tanto pela descoberta de fatos, mas por uma nova concepção do significado de seus conceitos básicos, isto é, pela mudança em nossa compreensão da estrutura ontológica dos entes do domínio relevante”<sup>806</sup>.

Entende-se, assim, o porquê de o esforço por dotar a ciência de uma fundação não poder ser em geral o resultado de um movimento realizado no interior da própria ciência<sup>807</sup>, dado que não se trata de algo alusivo tão-somente às relações e interações entre os entes no âmbito de um qualquer arcabouço teórico, mas de algo que tem a ver com a definição do modo de ser dos entes. A revelação do significado dos conceitos fundamentais não é atribuição do método da ciência e de seu trabalho de objetivação dos entes. É antes uma questão relativa à estrutura ontológica.

Sob este prisma, está claro que o sistema tecnoeconômico pensado pela escola neoclássica não constitui de todo mera abstração do mundo real dos negócios da técnica, ao menos não nos moldes em que o pluralismo da heterodoxia pensa o que seja uma “economia real” (intrinsecamente dinâmica, disruptiva, instável, historicamente determinada e

---

<sup>805</sup> LEYTE, A., 2015, *op. cit.*, p. 92: “la ontología consiste en la operación de reducir las cosas a sus determinaciones generales y supremas (las categorías)...”.

<sup>806</sup> KOCKELMANS, J. J., 1985, *op. cit.*, p. 131: “a science is determined not so much by the discovery of facts, but by a new conception of the meaning of its basic concepts, i.e., by the change in our understanding of the ontological structure of the beings of the relevant domain”.

<sup>807</sup> *Ibidem*, p. 131.

socialmente complexa, etc.), em que a tecnologia tanto comanda a vida econômica quanto soluciona muitos de seus problemas, a exemplo da reversão da estagnação econômica mediante a renovação dos ciclos de negócios tracionados por novos processos e produtos tecnológicos. Pois bem, a economia neoclássica não põe isto em destaque, até porque não é o seu intuito precípua, que é inteiramente outro. Mas tal não significa que não o promova à sua maneira, no intrínseco de uma ontologia votada à objetificação que alavancou o instrumentalismo moderno.

De uma vez por todas, no paradigma encontra-se arraigado o ponto de vista propiciador da instrumentalização da técnica por meio da definição da natureza humana como hedonismo aquisitivista. Com o que está deveras comprometido é com a situação garantidora das prerrogativas da conduta desimpedida do *Homo economicus*. Trata-se, pois, nessa economia, de um constructo imerso na essência da técnica, com uma refinada percepção do sentido histórico do modo de ser técnico da *representação* da ciência moderna, predisposta à economia da exploração máxima dos recursos para fins de asseguramento de possibilidades à mão, apenas como meio para transgredir limites e estabelecer posições de poder e controle.

Não é por não ter pensado naqueles termos tecnológicos que se está, portanto, autorizado a concluir que a economia neoclássica esteve sempre em descompasso com o tecnicismo das máquinas e sua essência, quando não com o mundo cibernético da pura informação<sup>808</sup>. Afinal, em contexto algum, ali, na ortodoxia ou na heterodoxia, o “real”, tal como por ambas entendido, dá qualquer dimensão de abertura ao *ser*, a outros modos de relação com o ser-dos-entes que já não seja o do desvelamento constringente para a reserva disponível. O que se tem, então, é um “real” *ma non troppo*, porque um “real” unilateralmente situado na determinação da revelação abusiva que compreende a transformação das coisas, como matéria-prima, em produto de meios técnicos, em

---

<sup>808</sup> “Se, avançando no sentido da dominação da técnica que determina tudo, temos a informação pela forma mais alta da língua por causa da sua univocidade, da sua segurança e da sua rapidez na comunicação de informação e de directivas, então o resultado é a concepção correspondente do ser-homem e de vida humana” [HEIDEGGER, M. 1995 (1962), *op. cit.*, p. 38]. F. Duque, por sua vez, observou o seguinte: “Para Heidegger, la filosofía se habría cumplido en su raíz, negativamente hablando, como cibernética, en cuanto sustitución-transformación planetaria de lo ente en total en signos manipulables *ad libitum*, estructurados y classificados mediante lenguajes maquínicos en los que brillaría la luz gris de la *Machenschaft*, de la maquinación (digamos, sirviéndonos de una etimología falsa pero semánticamente eficaz) impuesta por la violenta conversión de todo *êthos* –o sea, de toda morada y de toda tradición, y por ende de toda *praxis*- en *poiein*, en la lógica de la producción y del «hacer» (*machen*), regida a su vez por la brutal exasperación de la *Wille zur Macht* en «voluntad de voluntad» (DUQUE, F., *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología: Heidegger/Levinas, Hölderlin/Celan*. Madrid: Abada Editores, 2010, pp. 09-10).

instrumentalização segundo procedimentos e métodos próprios do manifestar da representação técnica.

Já foi também assinalado que o traço fundamental do modelo ontológico da ciência moderna consistiu em arrastar a totalidade do mundo para o plano da objetificação que incluiu até mesmo o homem, esse homem que a economia neoclássica compreendeu com características mecânicas, atomísticas, utilitárias e homogêneas, e nessa perspectiva desenvolveu uma antropologia da racionalidade humana condicionada ao abuso contra a natureza.

Nessa confluência, estabeleceu-se o domínio da materialidade econômica da totalidade técnica englobante como realidade única e incontornável do poder instrumental que é, antes, uma “metáfora do Ser total”<sup>809</sup> enquanto dispositivo da eficácia requisitada pelo *Ge-stell* da razão tecnológica, na *imposição* do “pro-duzir” (*her-stellen*) e do “apresentar” (*dar-stellen*) próprios de sua *alétheia*.

Então, não é menos real, ao modo de ser ciência, uma economia que chancela a conduta maximizadora da vontade de poder como um querer incondicionado da subjetividade que fala diretamente a cada indivíduo imerso no calculismo da técnica como *calculum* utilitarista. Como escola econômica do "utilitarismo", o neoclassicismo pensa “o útil” como *objetum*, sem ligação à “totalidade de úteis”<sup>810</sup>. Depois de ponderar essa circunstância, aliás, o próprio Heidegger se pergunta "o que quer dizer «utilidade»", e declara significar o seguinte: "que o conhecimento científico e o pensar da razão põem e têm posto como *ente* algo, a natureza, num sentido que «põe a salvo», de antemão, a dominação técnica moderna”<sup>811</sup>.

O utilitarismo da economia neoclássica não consiste num liame, num encadeamento ou plexo, mas numa desconexão e mesmo numa desarticulação –quicá desfiguração– do sentido do útil que repousa no caráter instrumental pertencente ao conjunto de suas remissões pragmáticas, para fazê-lo emergir como objeto de consumo para um sujeito subjetivado.

---

<sup>809</sup> MERRIFIELD, Francisco C., “Técnica y metafísica. El pensamiento ante el limite”, in: XOLOCOTZI, A. & GODINA, C. (Coords), 2009, *op. cit.*, p. 170.

<sup>810</sup> “Un *útil* no «es», rigorosamente tomado, nunca. Al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles en que puede ser este útil que es” [HEIDEGGER, M., 2014 (1927), *op. cit.*, p. 81].

<sup>811</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], *op. cit.*, p. 426. “¿Pero entonces, qué quiere decir aquí «utilidad»? Lo siguiente: que el conocimiento científico y el pensar de la razón ponen y han puesto como *ente* algo, la naturaleza, en un sentido que *pone en seguro* de antemano la dominación técnica moderna”.

Ao contrário da visão utilitarista do neoclassicismo, aquela desenvolvida por Heidegger já em *Sein und Zeit* discerne o "útil" de uma coisa ou objeto não como algo que remete ao proveito ou ao usufruto de um indivíduo isolado, mas à rede de referências práticas que lhe dão sentido<sup>812</sup>. Um "útil", nesse caso, não se aplica a uma peça apartada, mas a um agregado de "úteis" com uma função específica, pois é nesta conjunção que revelam sua serventia para uma dada ocupação. Portanto, não tem que ver com o emprego corrente da noção de utilidade valorada subjetivamente, como sucede ao *Homo economicus*.

Da mesma forma, aquilo a que aqui remete a tecnicidade na economia não guarda relação, do ponto de vista da ontologia da instrumentalidade realizada por Heidegger, com a *tecnicidade* do útil do *objeto técnico* em sua *interconexão simbólica*, isto é, na remissão imediata de um útil a todos os outros úteis necessários ao cumprimento de uma dada tarefa.

Em questão, pois, não está a interpretação da episteme da economia neoclássica do ponto de vista de seu conhecimento como teoria científica<sup>813</sup> e como método de um "programa de pesquisa", mas como ontologia da representação do permanente. Como ontologia regional que é, resultante da configuração da filosofia transcendental convertida em teoria do conhecimento, consigna a especificidade de ter nascido da metafísica moderna que pensou a entidade, a essencialidade dos entes enquanto presença constante para a representação asseguradora<sup>814</sup>.

No âmbito de uma construção científica, como é já sabido, há questões categóricas que não decorrem de opção metodológica e que por isto mesmo não podem ser contornadas com ajustes *ad hoc* no método, pois que dizem respeito a aspectos estruturais de fundo, que têm que ver com a ontologia, com a primazia da pergunta pelo ser que funda a estrutura

---

<sup>812</sup> Assim, do ponto de vista da mundanidade heideggeriana, não se pode pretender, como quer o neoclassicismo, uma compreensão do todo a partir, unicamente, da lógica aplicada às partes, dado que, por analogia, é o universo instrumental que concorre para tornar inteligível um instrumento em particular e enquanto tal, e não a soma dos instrumentos a permitir o contrário. Tampouco, outrossim, postular-se um entendimento das partes baseado numa compreensão supremacista do todo, fazendo-se *tabula rasa*, em retrospecto, da importância das partes para o entendimento aí do próprio todo –como deseja a economia marxiana.

<sup>813</sup> De acordo com KOCKELMANS (1985, *op. cit.*, p. 121), "the origin of theory cannot be explained by simply declaring that theory is that which is left over when the praxis is abandoned. One of the reasons why the origin of theory cannot be explained in this way is the fact that the praxis itself always implies a certain way of viewing the beings that are within-the-world, which Heidegger calls circumspection. According to him, theory arises precisely because this «looking-at» the beings that are within-the-world is itself changed when there is a question of theory [...] By interpreting what it has seen through «deliberation», Dasein's surveying circumspection brings the beings that are within-the-world within its area of interest".

<sup>814</sup> "La forma moderna dell'ontologia è la filosofia transcendente, che diventa teoria della conoscenza. In che modo una dottrina di questo genere nasce nella metafisica moderna? Ciò accade in quanto l'essentità dell'essente viene pensata come l'esser-presente per il rappresentare assicurante (*das sicherstellende Vorstellen*)" [HEIDEGGER, M., "Oltrepassamento della Metafisica", 1991 (1951), *op. cit.*, p.48].

conceitual específica do modo de apreender a entidade dos entes. Por isto não se pode exigir do método mais do que lhe foi confiado no fundamento ontológico. Certas questões, portanto, haveriam que ser reportadas à interpelação ontológica originária, e não ao método.

É precisamente por causa dele, do método, que não se compreende que a economia neoclássica, embora longe de ser uma ciência tecnológica e mesmo, ainda, uma ciência da tecnologia, seja, no entanto, uma ciência da técnica. Ora, se se tiver presente que a essência da técnica não corresponde a algo de técnico, tanto mais facilmente se pode compreender que a ausência do elemento tecnológico, e o da descrição de seus processos, numa teorização como a do neoclassicismo não a exime de comprometimento ontológico com um dado modo técnico de estar no mundo. É deveras curioso, mas um tal comprometimento se pode identificar também onde se faz pouco caso da tecnologia como um determinante fundamental da dinâmica da vida econômica, porque o que o paradigma neoclássico persegue, como já visto, é algo de natureza diversa, a partir de um previamente ordenado estado técnico de coisas. Não o seu processo de transformação e o seu porquê, mas o da determinação de um comportamento que é eminentemente técnico enquanto pensamento que calcula.

Que se lhe cobre, por conseguinte, mais realismo, no sentido da vida cotidiana, da realidade comum do modo tecnológico de ser do humano no mundo, costuma ser uma inquirição que mais desvia do que colabora para um genuíno enfrentamento da intocada questão epistemológico-ontológica de fundo. É o que ocorre quando se atém, compreensivelmente, a questões de ordem operacional, como as do crescimento, da distribuição de renda, da inclusão social e da dinâmica da inovação tecnológica, por exemplo, para as quais o estatuto neoclássico revela-se pouco profícuo.

O problema está não no tipo de resposta que um dado paradigma está apto a oferecer, porque haverá sempre perguntas para as quais ele jamais terá respostas, mas na pertinência da pergunta mesma que não descarta da questão pelo sentido da conformação dos existentes, como questionamento mesmo de toda a representação que se impõe como produto técnico. Portanto, “na fronteira de cada ciência deparamos com a necessidade de uma reflexão temática sobre a projeção da estrutura ontológica dos entes de um domínio relevante da pesquisa na qual o Ser destes entes é articulado como tal”<sup>815</sup>.

---

<sup>815</sup> KOCKELMANS, J. J., 1985, *op. cit.*, p.132: “We thus see that at the borderline of each science we find the need for a thematic reflection on the projection of the ontological structure of the beings of a relevant research domain in which the Being of these beings is articulated as such”.



Assim, no caso específico da economia neoclássica, em vez de uma indagação de corte gerencial que, *verbi gratia*, interrogasse pelos meios de se elevar a produtividade de uma pecuária de “tipo nazista” –como indicou, quiçá provocativamente, Heidegger–, por que, a par de um questionamento do sentido da pergunta, não se coloca ainda em questão o próprio estatuto ontológico e seu alheamento do estar num mundo do comum pertencimento, tal como sugerido pela analítica da existência de *Sein und Zeit*?<sup>816</sup>. O ponto da situação está em como o programa de pesquisa avança sobre um determinado domínio do ser das entidades desveladas por uma forma de constituição técnica, que exige, incondicionalmente, que tudo tem de ser desencoberto e apresentado de forma produtiva, isto é, trazido à vista por uma forma específica de interpelar que se assegura da presença tal como é peculiar ao pensamento metafísico. Como já esclarecido, é a condição de “ser-ante-os-olhos”, que “pensa o pensar como ver”, o que reveste a metafísica de caráter produtivo<sup>817</sup>.

A ontologia metafísica tem, afinal, que ver com essa abertura, com essa indicação diretiva de um possível ver, pois é ela que constitui o possibilitante das ciências no tocante à investigação em si dos entes que, neste caso, transitam já num determinado horizonte de compreensão do sentido do ser. No dizer de Heidegger,

A pergunta que interroga pelo ser se dirige, por conseguinte, não somente a uma condição apriorística de possibilidade das ciências que pesquisam o ente enquanto tais ou quais entes, movendo-se em cada caso já numa certa compreensão do ser, mas também à condição de possibilidade das próprias ontologias que antecedem as ciências óticas e as fundam. *Toda ontologia, por mais rico e solidamente articulado que esteja o sistema de categorias de que disponha, resulta no fundo cega e um desvio de sua finalidade mais autêntica se não houver esclarecido, prévia e suficientemente, o sentido do ser, por não haver concebido o esclarecê-lo como sua tarefa fundamental*<sup>818</sup>.

Em suma, parece-nos pertinente poder divisar no neoclassicismo uma ontologia conforme ao papel da cosmovisão suscitada pela “intimação provocante” que fundamenta a técnica moderna e confere à produção sua literalidade: o extorquir, o extrair cada vez mais energia da natureza e a sua conversão em fundo de prontidão. É este enquadramento que nos

---

<sup>816</sup> Cf. PÖGGELER, O., 1990, *op. cit.*, p. 73.

<sup>817</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>818</sup> HEIDEGGER, M., 2014 [1927], *op. cit.*, p. 21: “La pregunta que interroga por el ser apunta, por ende, no solo a una condición apriorística de posibilidad de las ciencias que escuadriñan los entes en cuanto tales o cuales entes, moviéndose en cada caso ya en cierta comprensión del ser, sino a la condición de posibilidad de las ontologías mismas que son anteriores a las ciencias óticas y las fundan. *Toda ontología, por rico y bien remachado que este el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema fundamental*”.

autoriza a arrazoar em defesa da tipificação da escola neoclássica de economia como uma episteme, por seu modo de tematizar o *ser*, eminentemente técnica e, portanto, como tecnicidade *a priori*, porque pertencente, como *rationale*, à essência da técnica, ao comando do cálculo que fundou a tecnociência moderna.

### III.8 – “*Destruction*” do sujeito da ontologia neoclássica

Heidegger realizou a exegese da filosofia do sujeito da consciência como uma *Destruction* levada a cabo por sua *Hermeneutik* da existência<sup>819</sup>, isto é, por meio da aplicação do método fenomenológico-hermenêutico sob a forma da *analítica existencial*. De igual modo, instaurou também as condições de possibilidade para que se levasse a termo a revisão e “destruição” da história da ontologia tradicional, notadamente da variante cartesiana moderna da subjetividade<sup>820</sup> “sem mundo” –que é um dos pilares nos quais se estriba a arquitetura do modelo de cientificidade da *economics* neoclássica, com sua noção, que Heidegger igualmente desconstrói, de mundo como natureza, como *res extensa*, e de sujeito sem remissão ao estar junto, ao “ser-com” que se estrutura como mundanidade. E o faz a partir da elaboração do “ser-no-mundo” [*In-der-Welt-sein*] como constituição superadora do regime representacional da relação sujeito-objeto, responsável por retirar o caráter de totalidade do mundo.

O trabalho de “destruição” ou de desconstrução da metafísica ou da ontologia tradicional não se opera como atividade que procura demolir e soterrar toda uma tradição, como se nada nela houvesse a ser eximido. Pelo contrário, a desconstrução empreende uma “apropriação positiva”<sup>821</sup>, mediante um ajuste de contas que faz assomar na tradição o que foi preterido ou obliterado –como a necessidade de reintegrar sujeito e mundo–, mas cujo desenvolvimento, como tradição, só foi tornado possível à custa do que aí foi olvidado, precisamente a questão relativa ao *ser*, ao esquecimento do *ser* e à diferença ontológica. A

---

<sup>819</sup> Ao postular que todo questionamento filosófico deriva da existência.

<sup>820</sup> “Ya el proyecto, determinante del todo, del *ser*-humano como *Dasein* en el sentido extático es un proyecto ontológico, mediante el cual se supera la representación del *ser*-humano como subjetividad de la conciencia” [HEIDEGGER, M., 2007 (1987), *op. cit.*, p. 171].

<sup>821</sup> “La destrucción tampoco tiene el sentido negativo de un sacudirse la tradición ontológica [...] La destrucción no quiere sepultar el pasado en la nada; tiene una mira positiva: su función negativa resulta indirecta y tácita” [HEIDEGGER, M., 2014 (1927), *op. cit.*, p. 33].

*destruccion* dirige-se ao que na metafísica persistiu esquecido ou extraviado, a fim de que o que floresceu como subproduto do que foi preterido cesse de ter lugar no pensamento, pois “qualquer desconstrução implica o voltar a trazer à luz, a mostraçãõ de novo duma experiência do ser que foi dissimulada, encoberta pelos próprios conceitos graças aos quais devia ser exibida”<sup>822</sup>. Nas palavras de Heidegger,

“Para ser conseguido, a respeito da própria pergunta pelo ser, o «ver através» de sua peculiar história, é necessário abrandar a tradição enrijecida e dissolver as camadas encobridoras por ela produzidas. É o problema que comprendemos como a destruição do conteúdo tradicional da ontologia antiga, levada a cabo seguindo o fio condutor da questão do ser, em busca das experiências originais nas quais se alcançaram as primeiras determinações do ser, doravante decisivas [...] Apenas quando se processa a destruição da tradição ontológica a questão do ser adquire sua verdadeira concreção. É nela que se aporta a prova cabal do inevitável da pergunta que interroga pelo sentido do ser, mostrando, assim, o sentido em se falar de uma «reiteração» da pergunta”<sup>823</sup>.

O que se seguiu no tocante ao desenvolvimento da modernidade que promoveu o advento do “eu”, que fez emergir o sujeito transcendental, decorreu de acontecimentos radicados nessa tradição metafísica, através do rompimento, ainda com os gregos, da unidade relacional homem-mundo, que constituiu as bases para a posterior emergência do nexõ sujeito-objeto da representação teórica. Recorde-se que “no pensamento grego não se encontra nada objetivo”<sup>824</sup>.

Para Heidegger, “a ontologia só é possível como fenomenologia”<sup>825</sup>, isto é, como ciência do *ser* dos entes enquanto ontologia fundamental<sup>826</sup>. Donde sua desconstrução da

---

<sup>822</sup> HAAR, M., 1997, *op. cit.*, pp. 119-120.

<sup>823</sup> HEIDEGGER, M., 2014 [1927], *op. cit.*, pp. 31-32/37: “Si ha de lograrse en punto a la pregunta misma que interroga por el ser el «ver a través» de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga el ser, en busca de las experiencias originales en que ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante [...] Unicamente en la prosecución de la destrucción de la tradición ontológica adquire la pregunta que interroga por el ser su verdadera concreción. En esta prosecución se aporta a si misma la plena prueba de lo ineludible de la pregunta que interroga por el sentido del ser, mostrando así el sentido que tiene hablar de «reiterar» esta pregunta”.

<sup>824</sup> “El ente adquire objetualidad, objetividad. En el pensamiento griego no se encuentra nada objetivo. Lo objetivo aparece solamente a partir de la ciencia natural moderna. El ser humano llega a ser entonces sujeto en el sentido de Descartes” [HEIDEGGER, M., 2007 (1987) *op. cit.*, p.43].

<sup>825</sup> O termo “fenomenologia”, por sua vez, Heidegger esclareceu assim: “permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo [...] La palabra se limita a indicar *cómo* mostrar y tratar *lo que* debe tratarse en esta ciencia” [HEIDEGGER, M., 2014 (1927), *op. cit.*, p. 45].

<sup>826</sup> “Como búsqueda del sentido del ser, la ontología fundamental vendrá así a interrumpir el curso de la ontología general [...] Pero en todo este asunto no hay que olvidar que cuando se dice «el sentido del ser» lo que en definitiva se debería entender sería «el sentido de la cosa». ¿Acaso no se ha indicado que la cosa es

figura tradicional do sujeito como ente simplesmente dado, de caráter metafísico, que, no contexto mesmo de superação da metafísica, aparece superado pelo próprio *Dasein*, um ente que é, por assim dizer, “sujeito” de tipo novo, reabilitado por Heidegger em sua essência perdida com a tradição e com a ascensão do sujeito moderno. Ao contrário deste, o *Dasein* se dá no mundo e vice-versa, como estando lançado no mundo, quer dizer, um *ser-no-mundo* como um fenômeno de unidade, uma constituição ontológica, uma condição existencial em que já sempre se encontra, e não como um ente “dentro de” um outro ente, entendido em sentido espacial<sup>827</sup>. Tal é o *Dasein*, como lugar de mostraçãõ do ser, que, a propósito, não tem nada que ver com as categorias e predicativos próprios da relação sujeito-objeto que Heidegger desconstrói e que está no cerne da economia neoclássica.

O “ser-em” que o *Dasein* compreende remete a um morar, habitar, a um *oikos*, a um estar familiarizado e envolvido com certas atividades e modos de conduzir-se. Por conseguinte, “não se pode esclarecer ontologicamente o «ser-em» mediante uma caracterização ôntica, dizendo, *verbi gratia*, o «ser-em» um mundo é uma peculiaridade espiritual e a «espacialidade» do homem é algo inerente a seu ser corporal, fundado, por sua vez, na corporeidade em geral”<sup>828</sup>. Tal equivaleria a persistir no âmbito do “«ser simplesmente dado» de uma coisa espiritual de certa índole junto a uma coisa corporal, resultando mais obscuro o ser do ente como tal assim composto”<sup>829</sup>.

Em sua *Einleitung in die Philosophie*, Heidegger assinalou que o trabalho de superação do subjetivismo não se leva a termo como obra de uma indignação moral contra ele, senão “colocando de verdade e radicalmente o problema do sujeito, quer dizer, a pergunta pela subjetividade do sujeito”<sup>830</sup>.

---

aquello irrelevante que siempre queda atrás y no comparece expresamente? Referirse al sentido es hacerlo a aquel fondo que no comparece, a aquello que tiene lugar antes de que se pueda hablar de ente. Así, la ontología fundamental en su conjunto y desarrollo también será una teoría de la cosa. [...] La ontología fundamental recupera por esta vía insólita, que es la reinterpretación de la estructura de la existencia como temporalidad, un sentido de metafísica ajeno también a la filosofía moderna y próximo a la comprensión griega” (LEYTE, A., 2015, *op. cit.*, pp. 41-42 e 64).

<sup>827</sup> Cf. HEIDEGGER, M., 2014 [1927], *op. cit.*, p. 66.

<sup>828</sup> Ibidem, p. 69: “...el «ser en» tampoco pueda esclarecerse ontologicamente por medio de una caracterización ôntica, diciendo, v. g., el «ser en» un mundo es una peculiaridad del espíritu, mientras que la «espacialidad» del hombre es algo inherente a su ser corporal, «fundado» a su vez en la «corporeidad» en general”.

<sup>829</sup> Ibidem: “Con esto se vuelve a un «ser ante los ojos juntas» una cosa espiritual de certa índole con una cosa corpórea, y tanto más oscuro resulta el ser del ente así compuesto en cuanto tal”.

<sup>830</sup> HEIDEGGER, M., *Introducción a la filosofía*. Traducción: Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 2001 [1996], p.26: “...sino planteando de verdad y radicalmente el problema del sujeto, es decir, la pregunta por la subjetividad del sujeto”.

Substancializado, por obra da consciência, da *res cogitans*, em sua determinação subjetiva, o indivíduo que se apresenta como *Homo economicus* do campo de saber da economia neoclássica tem seu ser cristalizado em ações racionais, que são aquelas de jaez maximizador conducentes à conduta do humano como máquina calculadora de perdas e ganhos. Ora, na analítica de Heidegger "o ser da pessoa tampouco se pode reduzir a ser um sujeito de atos racionais submetidos a determinadas leis", como quer, entre outras, a construção do neoclassicismo. Uma pessoa somente é, diz ele, na medida em que executa "atos intencionais ligados pela unidade de seu sentido"<sup>831</sup>. Em sua essência, portanto, o indivíduo, a pessoa, não é objeto algum<sup>832</sup>. Por isso o *Dasein* é já sempre uma projeção, uma relação concernida aos entes em geral, não uma substância que, isoladamente, constitua, como ente, fulcro da entidade dos entes.

Desapareceu, disse Heidegger<sup>833</sup>, "o enraizamento das ciências no solo de sua essência" fundamental. O mesmo se pode dizer da categoria nuclear da construção neoclássica, enquanto interpretação científica do mundo fundada no individualismo, em relações socioindividuais. Nem por isto, contudo, deixa de corresponder à intelecção de uma práxis "humanizadora" do mundo. Sua elaboração teórica é um prolongamento da compreensão unidimensional moderna do modo humano de estar no mundo por meio da conquista técnica da natureza, de sua exploração e domínio inscritos na essência do *logos* moderno e na arquitetura mecânica suportada pela lógica matemática, que, não por acaso, é a mesma subsistente na metafísica<sup>834</sup> do sujeito da modernidade.

Uma episteme assim fundada em relações socioindividuais promove, então, a técnica, naquilo que é essencial, de uma forma conspícua, porque tais relações são tudo menos um *modus* próprio de "ser-no-mundo", que em Heidegger se ressalta como assente, à partida, na unidade ontologicamente indissociável homem-mundo. Ademais, "Ser-no-mundo", "com outros", é muito mais do que simplesmente estar no mundo como agregação de um único tipo humano, nomeadamente, aqui, o do maximizador hedonista e usurpador

---

<sup>831</sup> Ibidem, p. 60: "La persona se da siempre como ejecutora de actos intencionales ligados por la unidad de un sentido".

<sup>832</sup> Ibidem.

<sup>833</sup> HEIDEGGER, M., *Já só um Deus nos pode ainda salvar* (Entrevista concedida à *Der Spiegel* em 23 de setembro de 1966). Tradução: Irene Borges-Duarte. Covilhã: Lusosofia.net, 2009 [1976], p. 8.

<sup>834</sup> Heidegger, nesse tocante, foi categórico: "A lógica apenas existe no interior da Metafísica" [HEIDEGGER, M., "Para quê poetas", 2012 (1946), *op. cit.*, p. 357].

egocêntrico<sup>835</sup>, pois isto equivaleria a considerar, como no caso do *Dasein* heideggeriano impróprio, o mundo renegado, aviltado por sua forma de trato como objeto de exploração ilimitada.

Como bem assinalou Heidegger, é o *pensar que reflete* que franqueia ao *Dasein* a compreensão de sua unidade com o mundo e do *cuidado*<sup>836</sup> do mesmo que se deveria fazer cumprir como tarefa primária. Afinal, cuidar do mundo e cuidar de si se conjunham. Como, todavia, nada disso concerne à “ciência que não pensa”, nada aí diz igualmente respeito à concepção de mundo da “escola neoclássica”. Não se lhe aplica uma tal coisa como o pensamento da unidade homem-mundo. Está, como se vê, de longa data arraigada a uma tradição do fazer violência ao ente em seu fundamento, ao assentar-se em algo que olvida as possibilidades intrínsecas do ente. Sua herança metafísica dos “universais”, como a noção de um sujeito com uma natureza humana homogênea, comum a todos –na linhagem do *logos*, *hypokeimenon*, *energeia*, *idea*, *substantia*, *subjectum*, e agora, no “eu”, como *intellectio* e *ratio* do *certum*<sup>837</sup> –, é o que a autoriza a pugnar por uma espécie de conduta ideal, por um padrão de comportamento ou modelo operacional caracterizado pela *forma mentis* do cálculo maximizador da técnica e da eficácia da utilização dos meios.

Aí, o que mais importa, para todos os efeitos, é a valorização do procedimento cientificamente congruente, o alinhamento a uma lógica produtiva cujo fomento é a atuação racional dos agentes tal como postulado por sua episteme. Pautar o comportamento humano

---

<sup>835</sup> Foi como “ocultação da ocultação”, isto é, foi em vista de uma espécie do que Guignon [GUIGNON, Charles (org). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press, 1993.1993, p.19] chamou de “ocultação de segunda-ordem” (*a second-order concealment*), que o individualismo moderno emergiu como autocompreensão da realidade, ocultando, assim, “o papel das práticas sociais compartilhadas”, ao recorrer à representação do sujeito fechado sobre si mesmo (não-relacional) como figura central e autofundadora. Em suas palavras, “This initial concealment in turn leads to the complacent assurance that individualism is the final, incontrovertible truth about human reality, and that collectives and social practices of any sort must be explainable in terms of artificial aggregates of initially isolated individuals. This second-order forgetfulness then reinforces and sustains the initial concealment that opened up the individualist understanding of life in the first place” (*loc. cit.*).

<sup>836</sup> “O cuidado é ocasionalmente tomado, erradamente, como significando amor altruísta e tomar conta de algo que exclui inclinações «egoístas» ou «avarentas». O cuidado poderá, efetivamente, revelar-se como amor pelos humanos e pela natureza. Contudo, não se esgota por aí. Porque o cuidado atravessa o ser humano, os modos do ser humano que não são nem afectuosos nem, necessariamente, autênticos, constituem também aspectos do cuidado. O cuidado não descreve, obrigatoriamente, as relações benígnas que os seres humanos estabelecem entre si ou com outras formas de vida. Pelo contrário, o cuidado reenvia para a totalidade do Ser-no-mundo humano. Existência, fracasso e fatalidade, todos estes aspectos constituintes do *das Man*, pertencem igualmente à esfera do cuidado. Ao invés de indicar uma relação ética e emocional específica, o cuidado, tal como a tutela, denota o estado ontológico da mundanidade [...] Definir o ser humano como cuidado, sem estipular uma atitude ou comportamento ético ou ambiental, indica que ser humano não deve ser pela sua dominação possessiva do mundo” (THIELE, L. P., 1998, *op. cit.*, p. 242).

<sup>837</sup> Cf. GÓMEZ-ARZAPALO, Francisco, “La técnica moderna en tanto figura acabada de la metafísica”, in: XOLOCOTZI, A. & GODINA, C. (coords.), 2009, *op. cit.*, p. 155.

por tais critérios é o que leva o mundo da vida a subsumir-se, a partir da economia neoclássica, na informação utilitária do universo automatizado da cibernética, como se fora um horizonte de sentido no âmbito da visão científica do mundo “desexistencializado”<sup>838</sup> da técnica.

Mas sucede que o Neoclassicismo é um humanismo da *animalitas* do homem inteligente da técnica; não sua *humanitas* mais elevada, na acepção que Heidegger conferiu a essas designações do comparativo para enfatizar, neste último caso, a humanidade liberta “das compulsões animais presentes no ciclo incessante da produção-consumo”<sup>839</sup>. De fato, o modo técnico de pensar, como o modo por excelência do esquecimento do ser, suscita a impressão de que o homem tem tudo sob o seu comando, que toda a maquinação produtiva do mundo resulta inteiramente da afirmação de sua vontade, em conformidade com a qual tudo se oferece ao próprio homem como sua verdadeira necessidade, dando a entender que é essa a disposição final do sentido de todo o fazer e de toda a economia. Dê-se a isso o nome que se quiser dar, mas o operar sem fim da economicidade dessa técnica é tudo menos a construção de uma genuína morada (*Oikos*), de um verdadeiro modo humano de habitar o mundo em sua *humanitas*. Bem se nota tratar-se mais de um estar no mundo provocado em sua *animalitas*, como “permanência do simplesmente dado” para reserva de exploração.

Quando Heidegger diz que se necessita de uma humanidade coadunada, em sua base, “com a peculiar essência fundamental da técnica moderna e sua verdade metafísica [...] que se deixe dominar pela essência da técnica para, deste modo, manejar e aproveitar, ela mesma, os diferentes processos e possibilidades técnicas”<sup>840</sup>, não há como não pensar na forma societária do tipo “molecular e uniforme”<sup>841</sup> presumida pelo individualismo da cosmovisão neoclássica.

Para essa humanidade moderna, tecnológica e mercantil, nada, como bem lembrou Zimmerman, é sagrado. Tudo tem seu preço, tudo pode ser calculado e avaliado, de acordo

---

<sup>838</sup> GIBU, R., 2009, *op. cit.*, p. 245.

<sup>839</sup> “...which would free humanity from the animal compulsions present in the incessant cycle of production and consumption” (ZIMMERMAN, M. E., 1990, *op. cit.*, p. 192).

<sup>840</sup> HEIDEGGER, M., 2013 [1961], p. 653: “Se necesita una humanidad que sea acorde desde su base con la peculiar esencia fundamental de la técnica moderna y su verdad metafísica, es decir que se deje dominar por la esencia de la técnica para, de este modo, manejar y aprovechar ella misma los diferentes procesos y posibilidades técnicas”.

<sup>841</sup> HOLLIS, M. & NELL, E., 1975, *op. cit.*, p. 280.

com os interesses econômicos de alguém<sup>842</sup>. E uma tal coisa não teria sido facultada sem que se houvesse levado a efeito o que Heidegger identificou como a “revolução radical da visão de mundo consumada na filosofia moderna”<sup>843</sup>, em virtude da qual o mundo desponta “como um objeto sobre o qual o pensamento que calcula investe”<sup>844</sup>, transformando a natureza num gigantesco “posto de abastecimento”<sup>845</sup> para a técnica e a indústria modernas.

O fato de nada ser sagrado guarda relação, conforme assinalado por Heidegger, com o imperativo do progresso<sup>846</sup> que demanda da instalação econômica contínuo crescimento da produção, com obsolescência programada dos bens ofertados em virtude das exigências de renovação permanente de processos e produtos que acompanham as determinações do domínio da técnica.

Em consonância com a liberdade do individualismo possessivo da orientação cartesiana que objetiva o mundo como matéria-prima para o sujeito da representação, do domínio e do controle, “a perigosa autoconfiança”, diz Thiele, “patente na exploração insustentável da terra pela humanidade, é seguramente o fruto dessa equação da liberdade com o poder supremo”<sup>847</sup>. Daí resulta, acrescenta, “que a humanidade se encontre, agora, ameaçada pelos limites ecológicos de um mundo que procurou, incessantemente, possuir e dominar”<sup>848</sup>, através do incondicionado condicionante da técnica e do utilitarismo dos meios da relação-objeto do poder econômico do *Ge-stell*.

Pelo que já vimos, em que outra disposição se poderia situar a economia neoclássica que já não a implicasse mesmo na essência oculta da técnica? Como não a classificar como domínio intrínseco a essa essência se o que faz é subsumir tudo numa ordem de valoração

---

<sup>842</sup> ZIMMERMAN, M. E., 1990, *op. cit.*, p. 207: “For modern commercial-technological humanity, nothing is «sacred». Everything has its price; everything can be calculated and evaluated according to the economic interests of someone or other”.

<sup>843</sup> HEIDEGGER, M., 2000 [1959], *op. cit.*, p. 18.

<sup>844</sup> *Ibidem*.

<sup>845</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>846</sup> “The imperative of progress. This imperative of progress demands an imperative of production that is combined with an imperative of ever new needs. The imperative of ever-new needs is of such a sort that everything which is imperatively new is likewise immediately obsolete and outmoded, replaced by something «even newer», and so forth. In this rush, every possibility of tradition is broken. What has been can no longer be present—except in the form of the outmoded, which as a result is entirely inconsequential” [M. Heidegger, 2003 (1973), *op. cit.*, p. 73]. De fato, “onde não há progresso, não há crescimento de estoques, e consequentemente está impossibilitado o crescimento econômico ilimitado. A filosofia da finitude insiste, ou melhor, acena para abrir uma outra possibilidade de se situar no mundo, de morar juntos. A ética da finitude revela-se como a ética da conservação, do poupar, do resguardar e do proteger, enfim, como a ética que os movimentos ecológicos, desde seus primórdios e muito antes dos tempos atuais, propõem” (BRÚZEKE, F. J., 2005, *op. cit.*, p. 09).

<sup>847</sup> THIELE, L. P., 1998, *op. cit.*, pp. 107-108.

<sup>848</sup> *Ibidem*, p. 108.



distinguida como recurso e produtividade? Inclusivamente, e sobretudo, o homem (*human resource*), reclamado como “capital” manejável no cálculo do retorno eficiente. O neoclassicismo é isto, um aspecto do que Heidegger, ao referir-se a um ingressar numa saga, caracterizou como um dizer que segue o caminho daquilo que necessita ser dito, com a única finalidade de o dizer<sup>849</sup>.

Heidegger, obviamente, não custa repisar, desconstrói o âmago da caracterização dessa teoria econômica apoiada na “liberdade” do “sujeito atomístico”. O abuso dos entes como exploração e consumo, o homem inteiramente disponibilizado para estar ao dispor da disponibilidade, nada disso é propriamente uma liberdade, confundida com o móvel das escolhas individuais num processo comportamental de tomada de decisão racional, como o da emblemática figura do consumidor que, frente a uma preestabelecida canastra de bens e serviços, e mediante cálculos matemáticos, equaciona otimizar sua ação.

Estar assim funcionalizado, posicionado para produzir decisão maximizadora significa corresponder à essência de uma injunção que não lhe possibilita outro caminho que não seja o do dispositivo da *armação*. Por meio de seu sistema operativo, que vincula economicamente o homem a um outro bem determinado “estado de necessidade”, o da destinação pela via do *desencobrimento*, o homem é posto a “perseguir e fomentar apenas o que se desvela no consumir-se, extraindo daí todas as suas medidas”<sup>850</sup>. Este homem que faz alarde de sua figura como senhor da terra é apenas o executor de uma *dis-posição* das coisas em que ele mesmo é já decerto a maior das disponibilidades, na condição de recurso ou, como se tornou corrente dizê-lo, em tempos de globalização, de “material humano” a serviço de um curso das coisas que ele efetivamente não controla.

Todavia, a mais completa forma de mascaramento (e não apenas de ideologia) desse estado de coisas sobrevém como *soberania do consumidor*, enquanto metáfora da liberdade de decisão individual e da pragmática do comportamento real dos seres humanos. Ora, “a essência da liberdade”, diz Heidegger, “não está *originariamente* vinculada à vontade e tampouco apenas à causalidade do querer humano”. A liberdade, acrescentou, “custodia o que é livre, no sentido do que é iluminado-aberto (*Gelichtetes*), isto é, no sentido do desvelado” e do acontecer do desvelamento da verdade “com a qual a liberdade tem um

---

<sup>849</sup> Cf. HEIDEGGER, M., “O conceito de experiência em Hegel”, 2012 [1942], *op. cit.*.

<sup>850</sup> HEIDEGGER, M., “La questione della tecnica”, 1991 [1953], *op. cit.*, p. 19: “...l’uomo, in questo cammino, procede continuamente sull’orlo della possibilità di perseguire e coltivare soltanto ciò che si disvela nell’impiegare, prendendo da questo tutte le sue misure”.

parentesco mais estreito e profundo”<sup>851</sup>. O homem é um “criador de mundos”, e trabalha nessa medida do desvelar mundos.

Mas não é apenas ao pressuposto do sujeito econômico, sua racionalidade e sua liberdade incondicionada, que a hermenêutica heideggeriana faculta uma *Destruktion*, senão que a mesma alcança também o pressuposto da terra como “armazém”, como fator de provisão dos ataques do *des-ocultamento* total da vontade de vontade da técnica. É, notadamente, a partir do reconhecimento de uma espécie de dívida ontológica, por meio da qual se descortina a possibilidade de se estabelecer com a terra uma outra modalidade de uso, que se pode ter presente esse “endividamento”. Quando nos distanciarmos do *pensamento que representa*, poderemos, enfim, penetrar o comum-pertencer<sup>852</sup>. Afinal, *proteger e cuidar*<sup>853</sup> são aspectos primordiais do habitar do homem que, *habitando autenticamente*, salva a terra e recupera o sentido de uma *mundanidade* mais essencial de sua atividade junto aos entes intramundanos, e que se desenvolve como *ecologia profunda* da co-pertença entre ser humano e natureza cósmica, e não como espacialidade do habitar reduzido a uma abstração matemática, como no espaço absoluto e vazio da ciência moderna<sup>854</sup>. Aquilo que se faz cumprir na economia da técnica é, pois, para todos os efeitos, um desabrigo, a perda total da *oikos*.

---

<sup>851</sup> Ibidem, p. 19: “L’essenza della libertà non è *originariamente* connessa alla volontà o meno ainda soltanto alla causalità del volere umano. La libertà custodisce ciò che è libero, nel senso di ciò che è illuminato-aperto (*Gelichtetes*), cioè nel senso del disvelato. È l’accadere del desvelamento, ossia della verità, ciò com cui la libertà ha la parentela piú stretta e piú profonda”. Em *Die Armut* [HEIDEGGER, M., *La pobreza*. Traducción: Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2006 (1945), p. 109], lê-se o seguinte: “...lo Libre es lo indemne, lo preservado, lo que se sustrae de toda utilidad. «Liberar» significa, original y propiamente: preservar, dejar a algo reposar en su propia esencia protegiéndolo. Pero proteger es: retener la esencia en el cobijo donde sólo permanece si se permite retornar al reposo de su propia esencia [...] En el preservar propiamente dicho reposa el liberar. Lo liberado es lo dejado en su esencia y guardado de cualquier coacción de la necesidad [apremiante]. Lo liberante de la libertad invierte o vuelca de antemano la necesidad [apremiante]”.

<sup>852</sup> Cf. HEIDEGGER, M., “Identidade e Diferença”, 1999 [1957], *op. cit.*, p. 183.

<sup>853</sup> Cf. HEIDEGGER, M., “Costruire abitare pensare”, 1991 [1951], *op. cit.*, p. 98.

<sup>854</sup> Cf. LINARES, J. E., 2008, *op. cit.*, pp. 88-90.

## CONCLUSÃO

O intuito do presente trabalho foi o de sedimentar um percurso compreensivo acerca de como é possível reivindicar para a economia neoclássica uma tecnicidade radicada no interior do que Heidegger situou como pertencimento ao âmago da técnica, como uma variante do saber que se coaduna com a *essência* da técnica em sua dimensão metafísica de revelação constringente do ser dos entes.

À luz do Capítulo I, ficou assente, entre outras coisas, que a apropriação coercitiva da natureza foi tornada possível no âmbito da *repraesentatio* da metafísica da subjetividade. Como mundo negado, como proscrição da *physis* autoemergente e sua conversão em estoque de recursos à disposição da atividade tecnoprocessadora da modernidade industrial, a *representação* instala a *objetivação incondicionada* do mundo como produto do desígnio humano.

Autoassegurado, em sua subjetividade, de um conhecimento “mais verdadeiro”, o homem impinge o desvelamento da totalidade do real como objetivação da certeza da razão. Contudo, não se dá conta do perigo extremo –o da ocultação paroxística do ser na época do *Ge-stell*– a que estava conduzindo o mundo e a si a próprio em conformidade com a lógica da dominação internada na essência da técnica.

Com efeito, é somente aí, no horizonte da subjetivação do homem como *subjectum* fulcral de toda projeção de grandeza e valor, que acontece a transmutação do ente em *objectum*, quer dizer, do que se consubstancia como tal enquanto presença engendrada e permanência planejada. Dito de outra forma, a natureza –em seu *ser*– fora confrontada, na era da subjetividade, com a consciência intensificada como sabedora de si mesma, e por esta via capturada “como objecto da objectualização técnica moderna, a qual agride indistintamente a consistência das coisas e dos homens”<sup>855</sup>. É que a metafísica de Descartes, como vontade de verdade, era já, também, sem que se soubesse, segundo Heidegger, uma vontade de poder incrustada.

Por trás da conformação do mundo como pura materialidade calculável, no fundo era a própria natureza humana que se punha submissa àquela lógica. Assim se pôde patentear que o caráter dessa trajetória não compreendeu de todo, como se supõe, uma deliberação consciente e autônoma da vontade humana em submeter o mundo a uma tal ordem de coisas

---

<sup>855</sup> HEIDEGGER, M., “O conceito de experiência em Hegel”, 2012 [1942], *op. cit.*, p. 223.

que, ao fim e ao cabo, paradoxalmente, sujeitaria o homem às determinações do próprio ordenamento, como numa espécie de objetivação autoimposta.

Sem a prévia interinação da metafísica como pensar operatório que vai haurindo o *modus essendi* da objetivação dos entes –na condição de estatuto garantidor de um *itinerário histórico* do que aí se envia como verdade–, não se discerne o cenário que se descortina como campo de possibilidades para uma transformação da práxis orientada por esse mesmíssimo modo de pensar que consentiu na abertura progressiva da explicitação material da entidade dos entes. Portanto, uma tal determinação objetiva dessa essência não dimanou, propriamente, de um imperativo primário das necessidades humanas (como quer o suposto antropológico), mas de vicissitudes na ordem prática das coisas já perpassadas por um jeito histórico/ontológico de dar-se do *ser* como desvelamento produtivo.

O que cedo se manifestou e se fixou, primordialmente, como incumbência fecunda da metafísica ocidental, culmina na civilização tecnológica de alcance planetário. Ela é o cumprimento extremado daquele itinerário, enquanto destinação (*Geschick*), do que se renunciou como verdade objetiva dos entes, na condição de narrativa da elaboração do desvelamento do mundo a que o pensamento ocidental se agarrou para tornar realidade com o concurso de sua tecnociência.

A cabal produtibilidade dos entes, tanto quanto a sua imparável reiteração levada a efeito pela razão representadora, distingue-se como o valor dos valores por trás da materialização de toda a meta condizente com a instalação do *mundo como imagem* – enquanto “ingresso no âmbito livre de limites da possível objetivação por meio do cálculo daquele representável acessível e vinculante para todos”<sup>856</sup>.

Como ordenação prévia, conforme visto no capítulo II, é o *pensar* calculador da técnica que plasma a ciência moderna e faz dela, como tecnociência, a instância privilegiada da objetivação do mundo natural. Nesta perspectiva, em que se consigna justamente o afastamento “do hábito de representar o elemento técnico apenas tecnicamente, isto é, a partir do homem e suas máquinas”<sup>857</sup>, a tecnologia não compreende, propriamente, mera ciência aplicada. Como força da “organização total”, a técnica moderna recorre às ciências exatas da natureza e, dessa forma, acaba por suscitar a errônea impressão de que ela, a técnica, é, não o “elemento reunidor”, mas o resultado como aplicação prática da ciência.

---

<sup>856</sup> HEIDEGGER, M., “O tempo da imagem do mundo”, 2012 [1938], *op. cit.*, p. 126.

<sup>857</sup> HEIDEGGER, M., “Identidade e diferença”, 1999 [1957], *op. cit.*, p. 179.

Isto posto, já no nascedouro a episteme da tecnociência cifra-se como rebento da metafísica ocidental que compreende o ser como produção fundamentada, permanente e estável. Como sugeriu Heidegger, é, desde sempre, uma tecnologia científica, uma determinação intrinsecamente técnica. Ao fim e ao cabo, a tecnologia é apenas, neste contexto, a forma hegemônica da técnica autoinvestida como *logos*, portanto como um *tecno-logos* empregador da ciência como tecnociência.

A razão representadora do mundo em termos matemáticos, ou a perspectiva da calculabilidade enquanto representação matemática do ser, desdobra-se como prevalência do método, como processamento procedimental que, consumado como obliteração da interpelação pelo ser, conduz do “como” à elaboração técnica propriamente dita da realidade efetiva. Assim se processa a representação redutora de mundos ao “modo de mundo” do ordenamento provocador do *Ge-stell*.

Dir-se-ia mesmo ser esta a disposição fundamental da *techné* moderna, em chave não com a ação propiciadora da desvelação da verdade dos entes ou do desencobrimento do *ser* das coisas em sua verdade essencial, mas como atividade exploratória, infringente e manipulatória; não como um coadjuvar num “pôr-em-obra” da verdade, porque já não opera mais “ao lado das coisas”, mas como domínio do engendramento e da criação, como um *fazer pelo fazer* da *vontade de vontade* que começa, na modernidade, no *ego cogito* de Descartes e se cristaliza no *ego volo* do super-homem nietzschiano<sup>858</sup>.

Foi como prolongamento, na esfera econômica, da visão de mundo outorgada pelo produtivismo técnico da metafísica, enquanto estrutura epistêmica da representação moderna do cálculo e da ação planejada, que o regime abusivo da produção material tomou impulso inicialmente no ocidente<sup>859</sup>. A metafísica operou como o constituinte efetivo da conquista material e tecnocientífica do mundo, pois sob a sua égide tanto a terra quanto o humano sucumbiram como recurso explorável.

O desenvolvimento técnico-industrial tem, pois, um claro fundamento metafísico, a exemplo da própria cosmovisão humanista do progresso moderno, que amparou e deu sentido a um curso de ação agenciador de todo o trabalho humano. Por certo, então, conforme se pôde inferir do capítulo II, não se terá tratado de uma empresa de caráter pós-metafísico, de uma construção já de um pensamento experimental pós-metafísico, mas, ao contrário, da

---

<sup>858</sup> Cf. BRANCO, Patrícia C., 2009, *op. cit.*, p. 40.

<sup>859</sup> Cf. JARROSSON, Bruno, *Humanismo e técnica*. Tradução: Isabel de Almeida Brito. Lisboa: Piaget, 1998, p. 55.

realização, como *praxivisão*, de um fazer-manipular que é bem um saber, um *saber* tecnicamente informado pelo sentido epocal do desvelar que põe os entes de antemão numa modalidade da verdade, a da verdade-certeza do *produzir eficiente* que os traz à presença como requisito de todo efetuar. De uma vez por todas, cada era de nossa história repousa num fundo metafísico; cada uma delas surge lastreada por uma singular concepção daquilo “que-é” e por uma específica interpretação da verdade.

O fato de estarmos autorizados a falar no desmoronamento e subsequente fragmentação da razão –para acusar a exaustão do projeto modernista da *Aufklärung* em conduzir, por meio do progresso tecnocientífico, a humanidade à emancipação e à felicidade– não significa que estejamos, desde logo, igualmente autorizados a reclamar a vigência de um modo de pensar já situado, em definitivo, fora dos horizontes da metafísica, como um autêntico pensar pós-metafísico e/ou mesmo já antimetafísico. Ao contrário, a prevalência –hoje, mais do que nunca– do modo de pensar tecnocientífico do homem da era da técnica planetária atesta apenas o quão fundamente o nosso modo de ser, enquanto modo tecnológico de ser, segue hipotecado pela representação do pensar ainda insuperado da metafísica.

Destarte, pôde-se perceber que por acabamento da metafísica não se devia entender –como o fez Habermas– que a metafísica enquanto tal se encontrava no fim, em sua cessação, quando não em vias mesmo de sua superação pelo domínio “positivista” da técnica. Em questão, porém, estava algo diverso, referido ao acabamento da metafísica em sua realização no *Ge-stell*, como culminância da metafísica moderna agora, sim, plenamente consumada na era tecnológica da supremacia da “vontade de querer” em seu asseguramento no ente. Heidegger, nesse particular, não poderia ter sido mais claro, quando argumentou que o desdobramento da dominação incondicional da metafísica acha-se somente em seu início.

Nesse tocante, Marcuse, por sua vez, assinalou que se poderia restaurar a relação tradicional entre ciência e metafísica, recompondo o que se desencaminhou no curso da razão esclarecedora hegemônica como instrumentalidade no âmbito da racionalidade científica. Na base dessa reaproximação –sugeriu–, as ideias estariam novamente em condição de elaborar, enfim, uma nova episteme, uma nova construção cognitiva da realidade, desta vez inteiramente em desacordo com o sedimentado pelo experimentalismo operatório das “ciências positivas”, em seu compromisso com uma existência ainda não verdadeira e livre.

Não sem alguma aparente inconformidade, a transformação científica do mundo assim produzida acarretaria a própria supressão do caráter metafísico da ideia transformadora. Conclusivamente, se "o projeto tecnológico compreende um rompimento com a racionalidade tecnológica prevalente", então "o rompimento depende, por seu turno, da existência continuada da própria base tecnológica". Ainda: subsidiariamente, "se a realização histórica da ciência e da tecnologia possibilitou a tradução de valores em tarefas técnicas", para Marcuse, conseqüentemente, o que está em jogo, neste caso, "é a redefinição dos valores em termos técnicos"<sup>860</sup>.

Quanto a isto, é claro, Marcuse situa-se nas antípodas de Heidegger, para quem a ameaça extrema reside já na forma técnica de pensar e de agir encerradas no *Ge-stell* da era tecnológica. Assim, soaria estapafúrdio pretender-se sua suplantação por meio de uma persistência no inevitável tecnológico de uma pregnância de "valores" que apontem para uma ruptura com a racionalidade técnica se dando, todavia, tecnicamente, "como elementos do progresso tecnológico".

Noutras palavras, "as ideias antes metafísicas de libertação podem tornar-se o próprio objeto da ciência e do método científico"<sup>861</sup>. A ciência se ocuparia, então, com a quantificação de valores. O argumento de Marcuse é o de que, mesmo partindo de elementos técnicos, a redefinição de valores transportaria o progresso tecnológico para um novo *desideratum*, propiciador de um tipo diverso de formulação de hipóteses científicas da teoria pura.

Pois bem, mais do que explorar uma espécie de caminho econômico da ontologia de Heidegger, que aponta –na esteira do processo de superação da metafísica– para uma organização econômica calcada numa ecologia profunda, numa outra modalidade de *oikos* ou de relação ontológica do "sujeito econômico" com as coisas mesmas, em sua coisidade, o capítulo III deixa claro que se cumpriu aqui uma outra trajetória, que buscou retratar a equipagem teórica da economia neoclássica como expressão epistemológico-ontológica da essência da técnica moderna em Heidegger. Fez-se isto, note-se, justamente numa vertente teórica apartada das determinações tecnológicas como matriz da dinâmica econômica, mas nem por isto menos entranhada na significação técnica do mundo.

Com base nisso, pôde-se ainda abarcar a modernidade –cujo traço essencial reside na conversão do mundo em imagem– como um evento também configurador de uma

---

<sup>860</sup> MARCUSE, H., 1973 [1964], *op. cit.*, p. 214.

<sup>861</sup> *Ibidem*, p. 215.

“economicidade” mesma da técnica, do ingresso num domínio e do relacionar-se com ele enquanto cumprimento de uma determinação da “causa eficiente” do “fazer” em nome do gigantismo da técnica, à semelhança do admitido na práxis racionalizada da conduta humana da economia neoclássica, através da subjetividade que se quer a si própria como vontade de poder.

A modernidade técnica, por conseguinte, exige não apenas uma *economy* que lhe corresponda, mas também uma *economics* que lhe condiga como língua da técnica, que, enquanto tal, é “produção provocadora”, instrução homogênea e quantificante da uniformização da mundanidade; não é propriamente *comunicativa*, mas uma espécie de “transmissão de dados”, um modelo informacional, contendo instruções acerca de como o usuário da informação tecnocientífica –o sujeito econômico– deve orientar (racionalizar) o curso de sua ação utilitária.

Por certo, trata-se, a esse respeito, da mais técnica episteme do pensamento econômico integrada aos meandros da arquitetura da ciência moderna. Como se sabe agora, a ciência, em si mesma, é uma forma de intervenção no mundo e um modo de desdobramento da essência da técnica. Apenas isto bastaria para fazer do neoclassicismo, na condição de arcabouço científico, um paradigma econômico apuradamente imerso no âmago da técnica, que, no seu caso, toca ao domínio do cálculo condicionador da *forma mentis* de todo proceder planejador da racionalidade maximizadora, posta em consonância com a projeção da realidade infinita “reduzida” matematicamente, isto é, diz respeito à disposição do matemático como modelo de representação do mundo em termos de funções e relações.

Para além disso, ressalte-se que, mais do que simplesmente operar com números, o pensamento que calcula conta sempre com possibilidades novas e mais promissoras, que se desdobram sempre em direção ao mais eficaz, ao economicamente mais vantajoso. Portanto, o pensar técnico lá está, na sistematização que ampara o neoclassicismo como diretiva da atitude humana hedonista enquanto decisão racional e planejada para a extração máxima de utilidade do mundo convertido em recurso.

Essa *economics* das correlações lógicas é ainda a economia da negação da temporalidade da existência do humano como “ser-no-mundo” (*in-der-Welt-sein*), a negação do existir do humano em correspondência a um mundo que ele habita, entrelaçado num todo de relações de interdependência e significação mútua.

O sentido metafísico de estar no mundo e de estabelecer com ele uma relação assimilada ao modo de desvelar ou de instalar a vigência do real como objetividade processável



faz do neoclassicismo uma construção teórica consistente com a “armação da técnica”, em sua propensão a tudo dispor enquanto pronta disponibilidade do desenvolvimentismo ilimitado, vale dizer, da maquinação que explora para o demasiado como estado ótimo das coisas.

O *modus operandi* desse ordenamento revelador e unilateral está a cargo, na economia neoclássica, de um sujeito que é um maximizador mecânico de resultados, instalado no incondicionado de sua “vontade de querer”, como um desejante voraz, privado de toda *Gelassenheit*. Enfim, estamos lidando aqui com a “armação” desafiadora que provoca a atitude humana para todo o “planejar”, “calcular”, “produzir”, “apropriar”, “estocar”, quer dizer, com tudo o que constitui, como *dis-posição* reunidora do *Ge-stell*, uma das razões de ser da onipresença da Economia em nossas vidas, como um imperativo imediato, um *dictum* soberano que é, a bem da verdade, um *locus* de emanção da técnica.

## BIBLIOGRAFIA

ACEVEDO GUERRA, J. *Heidegger y la época técnica*. 2ª ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1999.

ADORNO, T & HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985 [1947: *Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente*].

ALCORN, Stanley & SOLARZ, Ben. “The Autistic Economist”. *Post-autistic economics review*, issue no. 38, July 2006, pp. 13-19.

ANDERS, Günther. *La obsolescencia del hombre* (Vol. I). Traducción: Josep Monter Pérez. Valencia (España): Pré-Textos, 2011 [1956: *Die Antiquiertheit des Menschen I*].

AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Tradução: Cláudio Oliveira. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012 [1970: *L'uomo senza contenuto*].

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Tradução: Antônio Abranches & Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000 [1971: *The life of the mind*].

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução: Roberto Raposo. 10ª ed. São Paulo: Forense Universitária, 2007 [1958: *The human condition*].

ARNSPERGER, Christian & VAROUFAKIS, Yanis. “What Is Neoclassical Economics?”. *Post-autistic economics review*, issue no. 38, July 2006, pp. 02-12.

AVELÃS NUNES, A.J. *Noção e objeto da Economia política*. 3ª ed. Coimbra: Almedina, 2013.

BARASH, J. A. *Heidegger e o seu século: tempo do Ser, tempo de história*. Tradução: André do Nascimento. Lisboa: Piaget, 1997 [1995: *Heidegger et son siècle: temps de l'être, temps de l'histoire*].

BARBOSA DE OLIVEIRA, Marcos. *Da ciência cognitiva à dialética*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

BARBOSA DE OLIVEIRA, Marcos. "Tecnociência, ecologia e capitalismo". In: LOUREIRO, I.; LEITE, J. C. & CEVASCO, M. E. (orgs.). *O espírito de Porto Alegre*. São Paulo: Paz e Terra, 2002, pp. 109-113.

BARBOSA DE OLIVEIRA, Marcos. “Desmercantilizar a tecnociência”. In: SOUZA, Boaventura de S. (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004, pp. 227-248.

BARBOSA, Susana A. “La idea de técnica y tecnología en un escrito temprano de Herbert Marcuse”. *Revista CTS*, Barcelona, Selección, vol. 7, nº 19, 2012, pp. 35-42.

BEARDWORTH, Richard. *Nietzsche*. Tradução: Beatriz Sidou. São Paulo: Estação Liberdade, 2003 [1997: *Nietzsche (Figures Du Savoir)*].

BLAUG, M. *Metodologia da Economia*. Tradução: Afonso L. M. S Lima. 2ª ed. São Paulo: EDUSP, 1993 [1980: *The methodology of economics*].

BORGES-DUARTE, Irene. *Arte e técnica em Heidegger*. Lisboa: Documenta, 2014.

BRANCO, Patrícia C. “Martin Heidegger: a técnica como possibilidade de poiésis”. *A Parte Rei* (Revista de Filosofia). Mayo 2009 [<http://serbal.pntic.mec.es/A Parte Rei>], pp. 1-86.

BORNHEIM, Gerd. “Sobre o estatuto da razão”. In: NOVAES, A. (org.). *A crise da razão*. Curitiba: Editora UFPR, 2000, pp. 189-204.

BRESSER PEREIRA, Luís C. “Os dois métodos e o núcleo duro da teoria econômica”. *Revista de Economia Política*, vol. 29, nº 2 (114), abril-junho/2009, pp. 163-190.

BRITO, Roberto F. *O mundo interior: ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito*. 3ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

BROCKWAY, George P. *The end of economic man*. 3rd ed. New York: Cornelia & Michael Bessie Books, 1991.

BRÜZEKE, Franz J. “Ética e técnica? Dialogando com Marx, Spengler, Jünger, Heidegger e Jonas”. *Ambiente & Sociedade* – Vol. VIII nº. 2 jul./dez. 2005, pp. 1-18.

BUNGE, Mario. *Crisis e Reconstrucción de la filosofía*. Traducción: Rafael González del Solar. Barcelona: Gedisa, 2002.

BUNGE, Mario. *Filosofía Política: Solidaridad, Cooperación y Democracia Integral*. Barcelona: Gedisa, 2009.

CANDILORO, Hermán. “La deconstrucción heideggeriana del sujeto moderno: la menesterosidad de la sustancia”, in: Assalone, E. & Misseri, L. (orgs), *El giro subjetivista de la Filosofía Moderna*. Mar del Plata: Ediciones Cátedra de Filosofía Moderna, 2010, pp. 88-94.

CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1982 [1982: *The turning point. Science, society, and the rising culture*].

CARNEIRO NETO, Dionísio D. “Apresentação”, in: WALRAS, Léon. *Compêndio dos elementos de economia política pura*. Tradução: João G. Vargas Netto. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, pp. 5-19.

CARRASCOSO, José L. A. “Subjectividade racional y cogito cartesiano”, in: *Descartes - reflexão sobre a modernidade* (Actas do Colóquio Internacional, Porto, 18-20 de novembro de 1996), Porto, 1998, pp. 75-94.

CASANOVA, Marco A. “A linguagem do acontecimento apropriativo”. *Natureza Humana* 4(2), jul.-dez. 2002, pp. 315-339.

CASTELFRANCHI, Juri. *Tecnociência, neoliberalismo e inexorabilidade*. Tese de Doutorado (IFCH-UNICAMP). Campinas-SP: 2008.

CEREZO GALÁN, Pedro. “Metafísica, técnica y humanismo en Martin Heidegger”. *TAULA (Revistes Catalanes amb Accés Obert)*, Vols. 13-14, 1990, pp. 13-30.

CHAUVIRÉ, Christiane. *Wittgenstein*. Tradução: Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 1991 [1989: *Wittgenstein*].

CIOLI, R., FACHINI, F. G., MENEGHETTI, F. K. “Reflexões sobre o determinismo tecnológico nos estudos sociais em ciência, tecnologia e sociedade”. In: *VI ESOCITE.BR/TECSOC RIO-2015*, 14 a 16 de outubro, Rio de Janeiro, 2015, pp. 1-18. Disponível em <<http://www.rio2015.esocite.org/resources/anais/5/1440811047>>. Acesso em: 10/03/2017.

COLOMER, Jordi M. “El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer”. *Eikasia (revistadefilosofia.org)*, Mayo 2013, pp. 225-240.

CONSTANTE, Alberto. “Y los hombres se olvidaron de los dioses”, in: XOLOCOTZI, A. & GODINA, C. (coords.). *La Técnica: ¿orden o desmesura?* México: Publidisa Mexicana, 2009, pp. 209-222.

CHRÉTIEN, Claude. *A ciência em ação*. Tradução: Maria Lúcia Pereira. Campinas, SP: Papirus, 1997 [1991: *La science à l'oeuvre*].

D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos e continentais*. Tradução: Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002 [1997: *Analitici e continentali*].

DESCARTES, René. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. Translated by Donald A. Cress. 4th ed. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, Inc, 1998 [1637: *Discours de la méthode*; 1647: *Méditations métaphysiques* (1641: *Meditationes de prima philosophia*)].

DOBB, Maurice. *Political economy and capitalismo: some essays in economic tradition*. London: Routledge, 1946.

DREYFUS, H. & WRATHALL, M. A (orgs.). *A Companion to Heidegger*. Blackwell Publishing Ltd., 2005.

DUCHESNEAU, F. “A filosofia anglo-saxônica de Bentham a William James”. In: CHÂTELET, F (org.). *A filosofia do mundo científico e industrial*. Lisboa: Dom Quixote, 1976, pp. 90-118.

DUQUE, Félix. *Filosofia de la técnica de la naturaleza*. Madrid: Editorial Tecnos, 1986.

DUQUE, Félix. *El mundo por de dentro: ontotecnología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1995.

DUQUE, Félix. *Filosofía para el fin de los tiempos: tecnología y apocalipses*. Madrid: Ediciones Akal, 2000.

DUQUE, Félix. *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Editorial Tecnos, 2002.

DUQUE, Félix. *El cofre de la nada: deriva del nihilismo en la modernidad*. Madrid: Abada Editores, 2006.

DUQUE, Félix. *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología: Heidegger/Levinas, Hölderlin/Celan*. Madrid: Abada Editores, 2010.

ELLUL, Jacques. *The technological society*. Translated by Joachim Neugroschel. New York: The Continuum Publishing Corporation, 1980 [1954: *La technique ou l'enjeu du siècle*].

FABRIS, Adriano & CIMINO, Antonio. *Heidegger*. Roma: Carocci, 2009.

FEYERABEND, Paul. *Against Method*. 4th ed., New York, NY: Verso Books, 2010.

FEENBERG, Andrew. *Questioning technology*. London: Routledge, 1999.

FEENBERG, Andrew. *Transforming Technology: a critical theory revisited*. New York: Oxford University Press, 2002.

FEENBERG, Andrew. *Heidegger and Marcuse: the catastrophe and redemption of History*. New York: Routledge, 2005.

FOLTZ, Bruce V. *Habitar a terra: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza*. Tradução: Jorge Seixas e Souza. Lisboa: Instituto Piaget, 2000 [1995: *Inhabiting the earth*].

FRIEDMAN, Milton. *Essays in positive economics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.

GADAMER, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*. Traducción: Agustín Domingo Moratalla. 3ª ed. Madrid: Tecnos, 2007 [1993: *Le problème de la conscience historique*].

GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e techné: l'uomo nella età della tecnica*. Milão: Feltrinelli, 1999.

GALIMBERTI, Umberto. *Il tramonto dell'Occidente: nella lettura di Heidegger e Jaspers* (Opere I-III). 5ª ed. Milano: Feltrinelli, 2010.

GÉNÉREUX, Jacques. *As verdadeiras leis da economia* (Vol. II). Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006 [2005: *Les vraies lois de l'économie*].

GIACOIA JR., Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GIBU, Ricardo. “Elementos para una hermenêutica de lo artificial”, in: XOLOCOTZI, A. & GODINA, C. (coords.). *La Técnica: ¿orden o desmesura?* México: Publidisa Mexicana, 2009, pp. 237-247.

GILARDI, Pilar. “Prolegómenos a la cuestión de la técnica: la técnica como culminación de la metafísica de la presencia”, in: XOLOCOTZI, A. & GODINA, C. (coords.). *La Técnica: ¿orden o desmesura?* México: Publidisa Mexicana, 2009, pp. 79-86.

GLAZEBROOK, Trish. *Heidegger's philosophy of Science*. New York: Fordham University Press, 2000.

GÓMEZ-ARZAPALO, Francisco. “La técnica moderna en tanto figura acabada de la metafísica”, in: XOLOCOTZI, A. & GODINA, C. (coords.). *La Técnica: ¿orden o desmesura?* México: Publidisa Mexicana, 2009, pp. 153-163.

GUIGNON, Charles (org.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press, 1993.

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Tradução: Ana C. Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997 [1990: *Heidegger et l'essence de l'homme*].

HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Traducción: Manuel J. Redondo. Madrid: Taurus, 1975 [1971: *Philosophisch-politische Profile*].

HABERMAS, Jürgen. “Psychic termidor and the rebirth of rebellious subjectivity”. In: BERSTEIN, Richard. *Habermas and Modernity*. Cambridge: Polity Press-Basil Blackwell, Oxford, 1985, pp. 67-77.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1986 [1968: *Wissenschaft und Technik als “Ideologie”*].

HABERMAS, Jürgen. *On the logic of social Science*. Translated by Shierry Weber Nicholsen and Jerry A. Stark. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1988, pp. 20-21 [1967: *Zur logik der sozialwissenschaften*].

HABERMAS, Jürgen. *Postmetaphysical thinking*. Translated by William M. Hohengarten. Massachusetts: MIT, 1992 [1988: *Nachmetaphysisches Denken: philosophische AufstUze*].

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade: doze lições*. Tradução: Luiz S. Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1985: *Der philosophische Diskurs der Moderne*].

HAMILTON, Clive. *Growth Fetish*. Sydney: Allen and Unwin, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *What is a thing?* Translated by W. B. Barton Jr & Vera Deutsch. Indiana: Gateway Editions, 1967 [1962: *Die Frage nach dem Ding*].

HEIDEGGER, Martin. *The question concerning technology and other essays*. Tradução: William Lovitt. New York & London: Garland Publishing, 1977 [1953: *Die Frage nach der Technik*].

HEIDEGGER, Martin. *On the way to language*. Translated by Peter D. Hertz. New York: Harper & Row, 1982 [1959: *Unterwegs zur Sprache*].

HEIDEGGER, Martin. “Oltrepassamento della metafisica”. Traduzione: Gianni Vattimo. In: *Saggi e discorsi*. Milano: Mursia, 1991 [1951: *Überwindung der Metaphysik*].

HEIDEGGER, Martin. “Logos (Eraclito, frammento 50)”. Traduzione: Gianni Vattimo. In: *Saggi e discorsi*. Milano: Mursia, 1991 [1951: *Logos (Heraklit, Fragment 50)*].

HEIDEGGER, Martin. “Costruire abitare pensare”. Traduzione: Gianni Vattimo. In: *Saggi e discorsi*. Milano: Mursia, 1991 [1951: *Bauen Wohnen Denken*].

HEIDEGGER, Martin. “Che cosa significa pensare”. Traduzione: Gianni Vattimo. In: *Saggi e discorsi*. Milano: Mursia, 1991 [1952: *Was heisst Denken?*].

HEIDEGGER, M., “Moira (Parmenide, VIII, 34-41)”. Traduzione: Gianni Vattimo. In: *Saggi e discorsi*. Milano: Mursia, 1991 [1952: *Moira (Parmenides, fragment 8)*].

HEIDEGGER, Martin. “La questione de la tecnica”. Traduzione: Gianni Vattimo. In: *Saggi e discorsi*. Milano: Mursia, 1991 [1953: *Die Frage nach der Technik*].

HEIDEGGER, Martin. “Scienza e meditazione”. Traduzione: Gianni Vattimo. In: *Saggi e discorsi*. Milano: Mursia, 1991 [1954: *Wissenschaft und Besinnung*].

HEIDEGGER, Martin. *Saggi e discorsi*. Traduzione: Gianni Vattimo. Milano: Mursia, 1991 [1954: *Vorträge und Aufsätze*].

HEIDEGGER, Martin. *Língua de Tradição e Língua Técnica*. Tradução: Mário Botas. Lisboa: Passagens, 1995 [1962: *Überlieferte Sprache und technische Sprache*].

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e Notas: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores), 1999.

HEIDEGGER, Martin. “Identidade e diferença”. Tradução: Ernildo Stein. In: *Conferências e escritos filosóficos*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1999 [1957: *Identität und Differenz*].

HEIDEGGER, M., “Sobre a essência da Verdade”. Tradução: Ernildo Stein. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda (Col. Os Pensadores), 1999 [1930: *Vom Wesen der Wahrheit*].

HEIDEGGER, M., “Que é Metafísica (Posfácio de 1943)”. Tradução: Ernildo Stein. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda (Col. Os Pensadores), 1999 [1943: *Nachwort zu "Was ist Metaphysik"*].

HEIDEGGER, Martin. *Contributions to philosophy (From Enowning)*. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1999 [1989: *Beiträge zur philosophie (Vom Ereignis)*].

HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”. Tradução: Marco A. Werle. *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, 2007, pp. 375-398 [1953: *Die frage nach der Technik*].

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Traducción: Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino, 2000 [1961: *Nietzsche I, II*].

HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Tradução: Maria M. Andrade & Olga Santos. Lisboa: Piaget, 2000 [1959: *Gelassenheit*].

HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*. Traducción: Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa, 2001 [1987: *Einführung in die Metaphysik*].

HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la filosofía*. Traducción: Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 2001 [1996: *Einleitung in die Philosophie*].

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução: E. Carneiro Leão, Gilvan Fogel & Marcia S. C. Schuback. 8ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002 [1954: *Vorträge und Aufsätze*].

HEIDEGGER, Martin. “Ciência e pensamento do sentido”. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Four seminars: Le Thor 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973*. Translated by Andrew Mitchell and François Raffoul. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2003 [1977: *Vier Seminare. Le Thor 1966, 1968, 1969 – Zähringen 1973*].

HEIDEGGER, Martin. *La pobreza*. Traducción: Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2006 [1945: *Die Armut*].

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte. 4ª ed., Madrid: Alianza Editorial, 2006 [1976: *Brief über den Humanismus*].

HEIDEGGER, Martin. *Seminarios de Zollikon* (Edición de Medard Boss). Traducción: Ángel Xolocotzi Yáñez. Morelia-México: Morelia Editorial/Red Utopía, A. C., 2007 [1987: *Zollikoner Seminare*].

HEIDEGGER, Martin. *Já só um Deus nos pode ainda salvar* (Entrevista concedida à Der Spiegel em 23 de setembro 1966). Tradução: Irene Borges-Duarte. Covilhã: Lusosofia.net, 2009 [1976: *Nur noch ein Gott kann uns retten*].

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta* (Org.: Irene Borges-Duarte). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012 [1935-1946: *Holzwege*].



HEIDEGGER, Martin. “O tempo da imagem do mundo”. Tradução: Alexandre F. de Sá. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012 [1938: *Die Zeit des Weltbildes*].

HEIDEGGER, Martin. “A origem da obra de arte”. Tradução: Irene Borges-Duarte & Filipa Pedroso. In: *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012 [1936: *Der Ursprung des Kunstwerkes*].

HEIDEGGER, Martin. “O conceito de experiência em Hegel”. Tradução: Helder Lourenço. In: *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012 [1942: *Hegels Begriff der Erfahrung*].

HEIDEGGER, Martin. “A palavra de Nietzsche «Deus morreu»”. Tradução: Alexandre F. de Sá. In: *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012 [1943: *Nietzsches Wort: "Gott ist tot"*].

HEIDEGGER, Martin. “Para quê poetas?”. Tradução: Bernhard Sylla & Vítor Moura. In: *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012 [1946: *"Wozu Dichter?"*].

HEIDEGGER, Martin. *Bremen and Freiburg lectures*. Translated by Andrew J. Mitchell. Bloomington: Indiana University Press, 2012 [1994: *Bremer und Freiburger vorträge*].

HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Traducción: José Gaoz. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2014 [1927: *Sein und Zeit*].

HEIDEGGER, Martin. “A proveniência da Arte e a determinação do Pensar”. Tradução: I. Borges-Duarte. [http://www.martin-heidegger.net/Textos/html/Athenaer\\_Vortrag-Pt-fin\[1\].pdf](http://www.martin-heidegger.net/Textos/html/Athenaer_Vortrag-Pt-fin[1].pdf), pp.11-12 (Consulta ao sítio: 08/04/2016) [1967: *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*].

HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es metafísica?* Traducción: Xavier Zubiri (www.biblioteca.org.ar/libros/134366) [1943: *Was ist Metaphysik?*].

HELD, Klaus. “La serenidad como virtud de la época de la técnica”, in: XOLOCOTZI, A. & GODINA, C. (Coords.). *La Técnica: ¿orden o desmesura?* México: Publidisa Mexicana, 2009, pp. 15-28.

HERNÁNDEZ, Alejandro, “Descartes: el giro subjetivista o el señorío de la razón”, in: ASSALONE, E. & MISSERI, L. (orgs). *El giro subjetivista de la Filosofía Moderna*. Mar del Plata: Ediciones Cátedra de Filosofía Moderna, 2010, pp. 245-252.

HICKS, John R. *Value and Capital*. Oxford University Press, 1939.

HODGE, Joanna. *Heidegger and Ethics*. London and New York: Routledge, 1995.

HOLLIS, Martin. *O homem econômico racional: uma crítica filosófica da Economia Neoclássica*. Tradução: Alexandre Addor. Rio de Janeiro: Zahar, 1977 [1975: *Rational economic man – a philosophical critique of neo-classical economics*].

- INWOOD, Michael. *A Heidegger dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1999.
- JARROSSON, Bruno. *Humanismo e técnica*. Tradução: Isabel de Almeida Brito. Lisboa: Piaget, 1998 [1996: *Humanisme et technique*].
- JEVONS, William Stanley. *The Theory of Political Economy*. (URL of this E-Book: [http://oll.libertyfund.org/EBooks/Jevons\\_0237.pdf](http://oll.libertyfund.org/EBooks/Jevons_0237.pdf)), 3rd ed. London: Macmillan, 1888.
- JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Traducción: Javier María F. Retenaga. Barcelona: Herder, 1995 [1979: *Das Prinzip Verantwortung*].
- JONAS, Hans. “Por que a técnica moderna é um objeto para a ética”. Tradução: Oswaldo Giacoia Jr. *Natureza Humana* 1(2), 1999, pp. 407-420.
- JÜNGER, Ernst & HEIDEGGER, Martin. *Oltre la linea* (Org.: Franco Volpi). Traduzione: Alvisè La Rocca e Franco Volpi. 2ª ed., Milano: Adelphi, 1990 [1951: *Über die Linie*; 1976: *Zur seinfrage*].
- JÜNGER, Ernst. *El trabajador: dominio y figura*. Traducción: Andrés S. Pascual. 2ª ed. Barcelona: Tusquets, 1993 [1932: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*].
- JÜNGER, Ernst. “A mobilização total”. Tradução: Vicente Sampaio. *Natureza Humana* 4(1): 189-216, jan.-jun. 2002 [1930: *Die totale Mobilmachung*].
- KANT, Immanuel. *Critica de la razón práctica*. Traducción: J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003 [1781: *Kritik der reinen Vernunft*].
- KIDD, Michael. *A Reevaluation of Marcuse's Philosophy of Technology* (Dissertation Submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy). University of Tasmania: July, 2013.
- KING, John. “Ten propositions on neoclassical economics”, in: MORGAN, J. (edt.). *What is neoclassical economics? Debating the origins, meaning and significance*. London and New York: Routledge, 2016, pp. 167-178.
- KOBAYASHI, Michio. *A filosofia natural de Descartes*. Tradução: Maria J. B. Reis. Lisboa: Piaget, 1996 [1993: *La Philosophie Naturelle de Descartes*].
- KOCKELMANS, Joseph. *Heidegger and Science*. Boston: University Press of America, Inc, 1985.
- KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Tradução: Célia Neves & Alderico Toríbio. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002 [1964: *Dialetika Konkrétního*].
- KUHN, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. 3rd ed. Chicago: Chicago University Press, 1996.

LAFONT, Cristina. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Traducción: Pere Fabra i Abat. Madrid: Alianza Editorial, 1977.

LACEY, Hugh. *Is Science Value Free? Values and scientific understanding*. London and New York: Routledge, 1999.

LATOUCHE, Serge. *Os perigos do mercado planetário*. Tradução: Nuno Romano. Lisboa: Piaget, 1999 [1998: *Les dangers du marché planétaire*].

LATOUR, Bruno. *Science in action: How to follow scientists and engineers through society*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1987.

LAWSON, Tony. *Economics and reality*. London and New York: Routledge, 1997.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Descartes. A metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. “Martin Heidegger e a técnica”. *Scientiae Studia* . Vol. 5, n. 3, São Paulo, 2007, pp. 369-374

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. “Ética e Razão”. In: NOVAES, A. (org.), *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 351-365.

LEYTE, Arturo. *Heidegger: el fracaso del ser*. Barcelona: Batiscafo, 2015.

LINARES, Jorge Enrique. *Ética y mundo tecnológico*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

LOSCERBO, John. *Being and Technology: a study in the philosophy of Martin Heidegger*. The Hague (Netherlands): Martinus Nijhoff Publishers, 1981.

LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. Tradução: Juarez Guimarães e Suzane F. Léwy. 7ª ed. São Paulo: Cortez, 2000 [1985: *Paysages de la vérité*].

MANUEL HERNÁNDEZ, Silvestre. “Ciencia y técnica en Heidegger”. *Bajo Palabra*. Revista de Filosofía, II Época, Nº 4 (2009): 87- 96.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Tradução: Giasone Rebuá. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1973 [1964: *One-Dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society*].

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização*. Tradução: Álvaro Cabral. 6ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975 [1955: *Eros and Civilization - a philosophical inquiry into Freud*].

MARCUSE, Herbert. “Some social implications of modern technology”. In: *Technology, War and Fascism* (Collected Papers of Herbert Marcuse, Vol. 1). Edited by Douglas Kellner. London and New York: Routledge, 1998.

MARCUSE, Herbert. “Sobre o caráter afirmativo da cultura”. Tradução: Wolfgang Leo Maar. In: *Cultura e psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2001 [1937: *Über den affirmativen Charakter der Kultur*].

MARCUSE, Herbert. “The Problem of Social Change in the Technological Society”, in: *Towards a critical theory of society* (Collected Papers of Herbert Marcuse, Vol. 2). Edited by Douglas Kellner. London and New York: Routledge, 2001 [1961], pp. 37-57.

MARCUSE, Herbert. “Comentários para uma redefinição da cultura”. Tradução: Robespierre de Oliveira. In: *Cultura e psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2001 [1965: *Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur*].

MARCUSE, Herbert. “German Philosophy, 1871–1933”, in: WOLIN, R. & ABROMEIT, J. (orgs.), *Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse*. Nebraska: University of Nebraska Press, 2005.

MARCUSE, Herbert. “On Concrete Philosophy”, in: WOLIN, R. & ABROMEIT, J. (orgs.), *Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse*. Nebraska: University of Nebraska Press, 2005, pp. 34-52.

MARCUSE, Herbert. “Postscript: my disillusionement with Heidegger”, in: WOLIN, R. & ABROMEIT, J. (orgs.), *Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse*. Nebraska: University of Nebraska Press, 2005.

MARCUSE, Herbert. “New Sources on the Foundation of Historical Materialism”, in: WOLIN, R. & ABROMEIT, J. (orgs.), *Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse*. Nebraska: University of Nebraska Press, 2005.

MARCUSE, Herbert. “Heidegger’s Politics: An Interview”, in: WOLIN, R. & ABROMEIT, J. (orgs.), *Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse*. Nebraska: University of Nebraska Press, 2005.

MARCUSE, Herbert. *Negations: essays in critical theory*. Translated by Jeremy J. Shapiro. London: Mayffybooks, 2009.

MARCUSE, Herbert. “A responsabilidade da ciência”. Tradução: Marília M. Pisan. *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 7, n. 1, 2009, pp. 159-64.

MARIA ESQUIROL, Josep. “Técnica y humanismo: cuatro miradas filosóficas”. *Argumentos de Razón Técnica*, nº 14, Barcelona, 2011, pp. 69-86.

MARITAIN, Jacques. *A filosofia da natureza*. Tradução: Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2003 [1996: *La philosophie de la nature: essai critique sur ses frontières et son objet*].

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da Economia Política*. Tradução: Florestan Fernandes. 2ª ed., São Paulo: Expressão Popular, 2008 [1859: *Kritik der politischen Ökonomie*].

McCLOSKEY, Deirdre. *The Bourgeois Dignity. Why Economics Can't Explain the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

MELLO, Valdir R. *O realismo dos pressupostos em Economia*. Rio de Janeiro: FGV (série teses N° 18), 1990.

MENGER, Carl. *Principles of Economics*. Translated by James Dingwall and Bert F. Hoselitz. Ludwig von Mises Institute (electronic online edition), 2004 [1923: *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*]

MERRIFIELD, Francisco C. *Habitar en la época técnica: Heidegger y su recepción contemporánea*. México, D. F: Plaza y Valdés, 2008, pp. 165-171.

MERRIFIELD, Francisco C. “Técnica y metafísica. El pensamiento ante el límite”, in: XOLOCOTZI, A. & GODINA, C. (Coords.). *La Técnica: ¿orden o desmesura?* México: Publidisa Mexicana, 2009.

MIGLIOLI, Jorge. *Acumulação de capital e demanda efetiva*. São Paulo: T. A Queiroz, 1981.

MILONAKIS, Dimitris & FINE, Ben. *From political economy to Economics. Method, the social and the historical in the evolution of economic theory*. London and New York: Routledge, 2009.

MIROVSKY, Philip. *More heat than light. Economics as social physics: Physics as nature's economics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

MITCHAM, Carl. *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Traducción: César Cuello Nieto y Roberto Méndez Stíngl. Barcelona: Anthropos, 1989 [1972: *Philosophy and technology*].

MITCHAM, Carl. *Thinking through technology: the path between engineering and philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

MORGAN, Jamie (edt.). *What is neoclassical economics? Debating the origins, meaning and significance*. London and New York: Routledge, 2016.

MUMFORD, Lewis. *Técnica y Civilización*. Traducción: Constantino Aznar de Acevedo. 5ª ed. Madrid: Alianza, 1992 [1971: *Technics and Civilization*].

MUÑOZ PÉREZ, Enrique V. “Otra aproximación a la técnica: Max Scheler”, in: XOLOCOTZI, A. & GODINA, C. (coords). *La técnica: ¿orden o desmesura?* México: Publidisa Mexicana, 2009, pp. 275-284.

NASCIMENTO, Antônio J. “Pragmatismo”. *Revista Candeeiro*, Aracaju, Vols. 09-10, 2003, pp. 05-10.

NIETZSCHE, Friedrich. *O crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 [1889: *Götzen-Dämmerung oder wie Man mit dem Hammer philosophiert*].

NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Tradução: Marcos S. P. Fernandes & Francisco J. D. de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008 [1901: *Wille zur Macht*].

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zarathustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2011 [1891: *Also sprach Zarathustra: ein Buch für alle und keinen*].

NORDMANN, Alfred. "Object lessons: towards an epistemology of technoscience". *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 10, special issue, 2012, pp. 11-31.

NOVAES, Adauto. (Org). *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

NUNES, Benedito. "História e ontologia (da essência da técnica)". *Fenomenologia hoje IV* (Orgs.: M. A. Casanova & R. Furtado de Melo. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

O'BRIEN, Denis. P. *The Classical Economists Revisited*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.

PRADO, Eleutério F. S. "A teoria neoclássica (pura) e a teoria neo-austríaca perante o legado cartesiano". *Análise Econômica*, ano 12, nºs 21 e 22, mar/set 1994, pp. 5-23.

PRADO, Eleutério F. S. "A ortodoxia neoclássica". *Estudos Avançados*, vol. 15, nº 41. São Paulo, jan/abril 2001, pp. 9-20.

PRADO, Eleutério F. S. "Dois métodos ou duas antropologias?". *Revista de Economia Política*, vol. 33, nº 4 (133), outubro-dezembro/2013, pp. 649-658.

PÖGELLER, Otto. *Martin Heidegger's path of thinking*. Translated by D. Magurshak & S. Barber. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1990 [1963: *Der Denkweg Martin Heideggers*].

POSSAS, Mario. "A cheia do mainstream: comentário sobre os rumos da ciência econômica". *Economia contemporânea*, nº 1, jan-jun de 1997, pp. 13-37.

POTTS, Jason. "Ontology in Economics" (Chapter 13). In: POLI, R. & SEIBT, J. *Theory and Applications of Ontology: philosophical perspectives*. Netherlands: Springer, 2010, pp. 277-285.

PUTNAM, Hilary. *El Pragmatismo: un debate abierto*. Traducción: Roberto R. Reynolds. Barcelona: Gedisa, 2006 [1995: *Pragmatism: an open question*].

RESWEBER, Jean-Paul. *O Pensamento de Martin Heidegger*. Tradução: João Agostinho A. dos Santos. Coimbra: Almedina, 1979 [1971: *La Pensée de Martin Heidegger*].

RIBEIRO, Caroline V. "O fim da metafísica segundo Habermas: ponderações à luz do pensamento heideggeriano". *Princípios* (v.16, n. 26), Natal, 2009, pp. 107-134.

RICHARDSON, William J. "Heidegger's Critique of Science". *The New Scholasticism*, nº 42, 1968, pp. 511-536.

RICOUER, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de Hermenêutica*. Tradução: Artur Morão. Porto: Rés-Editora, 1989 [1969: *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*].

RIVAS LÓPES, Victor G. “De la dimensión sociocultural de la técnica”, in: XOLOCOTZI, A. & GODINA, C. (Coords.). *La Técnica: ¿orden o desmesura?* México: Publisisa Mexicana, 2009, pp. 225-235.

RODRÍGUEZ, Ramón. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Editorial Síntesis, 2010.

RORTY, Richard. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979.

RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Tradução: Eugénia Antunes. Lisboa: Instituto Piaget, 1999 [1991: *Essays on Heidegger and others: philosophical papers*].

RORTY, Richard. *Para realizar a América: o pensamento de esquerda no século XX na América*. Tradução: Paulo Ghiraldelli Jr. Rio de Janeiro: DP&A, 1999 [1998: *Achieving our Country – leftist thought in twentieth-century America*].

ROUANET, Sérgio Paulo. “Dilemas da moral Iluminista”. In: NOVAES, A. *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992. pp. 149-162.

ROBINSON, Joan. *Economic philosophy*. Great Britain: Penguin Books, 1974.

RÜDIGER, Francisco. *Martin Heidegger e a questão da técnica*. Porto Alegre: Sulina, 2014.

RUIZ de AZUA, Javier B. *De Heidegger a Habermas*. Barcelona: Editorial Erder, 1992.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução: Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000 [1997: *Heidegger: ein Meister aus Deutschland*].

SAMUELSON, Paul A. *Foundations of Economic Analysis*. Cambridge, EUA: Harvard University Press, 1947.

SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Tradução: Heloísa Matias & M. Alice Máximo. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012 [2010: *Justice: what's the right thing to do?*].

SCHUMPETER, Joseph. *Capitalism, Socialism & Democracy*. 5th edition, 3rd. Impres. London and New York: Routledge, 1981.

SEIGFRIED, Hans. "Heidegger's Longest Day: 'Being and Time' and the Sciences". *Philosophy Today*, 22 (1978), pp. 319-331.

SEN, Amartya. *Sobre Ética e Economia*. Tradução: Laura T. Motta. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1999 [1987: *On Ethics & Economics*].

SHOOK, John. *Os Pioneiros do pragmatismo americano*. Tradução: Fábio Said. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002 [2001: *The Pioneering american. Pragmatists*].

SILVA CAMARENA, Juan M. “La técnica da que pensar”, in: XOLOCOTZI, A. & GODINA, C. (coords.). *La Técnica: ¿orden o desmesura?* México: Publidisa Mexicana, 2009, pp. 103-136.

SINI, Carlo. “Il problema della storia e della società nel pragmatismo americano”, in: VIMERCATI, F. *Che Cos'è il Pragmatismo*. Milano: Jaca Book, 2000, pp. 3-22.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradução: José O. A. Castro. São Paulo: Estação Liberdade, 2000 [1999: *Regeln für den Menschenpark: ein Antwortschreiben zu Heidegger Brief über den Humsnismus*].

SOLER, Francisco, “Prólogo”, in: HEIDEGGER, M, *Ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1983.

SPENGLER, Oswald. *La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*. Traducción: Manuel G. Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1966 [1918: *Der Untergang des Abendlandes*].

STEINER, George. *Martin Heidegger*. Tradução: João Paz. Lisboa: Relógio D'água, 2013 [1978: *Martin Heidegger*].

THIELE, Leslie P. *Martin Heidegger e a política pós-moderna: meditações sobre o tempo*. Tradução: Ana Matoso Mendes. Lisboa: Piaget, 1998 [1995: *Timely meditations: Martin Heidegger and postmodern politics*].

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da Modernidade*. Tradução: Fátima Gaspar e Carlos Gaspar. Lisboa: Piaget, 1994 [1992: *Critique de la modernité*].

VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença*. Tradução: José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1980 [1980: *Le avventure della differenza*].

VATTIMO, Gianni. *Introduzione a Heidegger*. 7ª ed. Roma-Bari: Laterza, 1991.

VATTIMO, Gianni. *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Traducción: Juan C. G. Vitale. 2ª ed. Barcelona: Paidós, 1992 [1981: *Al di lá del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*].

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*. Tradução: Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010 [2000: *Dialogo con Nietzsche – saggi 1961-2000*].

VIALE, Guido. *Un mondo usa e getta: la civiltà dei rifiuti e i rifiuti dela civiltà*. Milano: Feltrineli, 2000.

VOLPI, Franco. *El nihilismo*. Traducción: Cristina I. de del Rosso & Alejandro G. Vigo. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005.



VOLPI, Franco. *Oggetto e método dell'economia politica*. Milano: Franco Angeli, 2014.

WALRAS, Léon. *Compêndio dos elementos de economia política pura*. Tradução: João G. Vargas Netto. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996 [1900: *Abrégé des éléments d'économie politique pure*].

WOLIN, Richard. *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Traducción: María Condor. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003, pp. 201-203 [2001: *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*].

WOLIN, R. & ABROMEIT, J. *Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse*. Nebraska: University of Nebraska Press, 2005.

ZIMMERMAN, Michael E. *Heidegger's confrontation with modernity: Technology, Politics, Art*. Ebook [isbn:9780585105314]: Indiana University Press, 1990.



**Contactos:**

Universidade de Évora

**Instituto de Investigação e Formação Avançada - IIFA**

Palácio do Vimioso | Largo Marquês de Marialva, Apart. 94

7002-554 Évora | Portugal

Tel: (+351) 266 706 581