

## Modernidade, técnica e o fim da grande obra<sup>1</sup>

### Resumo

*Com o objetivo de clarificar o argumento principal de Heidegger em “A Origem da Obra de Arte”, o presente artigo analisa e interpreta as principais funções desempenhadas pela obra de arte, a saber: “erigir um mundo”, “trazer a terra à proximidade” e “consumar o conflito entre mundo e terra”. Dado que a ocorrência dessas características consiste em um certo tipo de desvelamento, é investigada essa última noção tal como ela se faz ver na grande obra. É mostrado como a estrutura do ser enquanto tal é aí desvelada. A estrutura do ser é o que possibilita estarmos cientes do que quer que seja. Ao erigir um mundo, a obra realiza nosso copertencimento e adesão a um conjunto de valores e sentidos; ao trazer a terra à proximidade, ela nos torna cientes de que esse conjunto de valores e sentidos não é necessário, mas fortuito; e ao consumar o conflito entre mundo e terra, ela mostra que nosso mundo corre o risco de desaparecer.*

**Palavras-chave:** Heidegger; obra de arte; técnica; modernidade.

### Abstract

*With the aim of clarifying Heidegger’s main argument in “The Origin of the Work of Art”, this paper analyzes and interprets the main functions carried out by the work of art, namely its “setting up a world”, its “setting forth the earth” and its “accomplishing the strife between world and earth”. Since the occurrence of these features amounts to a sort of unconcealedness, it investigates this latter notion*

---

1 O presente texto é resultado de uma série de três cursos em torno do pensamento de Heidegger ministrados conjuntamente pelos dois professores no Departamento de Filosofia da UFRJ.

\* Professores do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ.

*as it is perspicuous in the great art. It shows how the very structure of Being as such is disclosed herein. The structure of Being is what enables us to be aware of anything whatsoever. By setting up a world, the work brings about our belonging and allegiance to a set of values and meanings; by setting forth the earth, it makes us aware that this set of values and meanings are not necessary, but fortuitous; and by accomplishing the strife between world and earth, it shows that our world risks disappearing.*

**Keywords:** Heidegger; work of art; technology; modernity.

Em “A Origem da Obra de Arte”, Heidegger afirma que, no que ele chama de grande obra de arte, ocorreria um tipo de desvelamento no qual um mundo seria erigido (*aufgestellt*), a terra seria trazida à proximidade (*hergestellt*) e seria consumado (*vollbracht*) um conflito entre mundo e terra. Exatamente esse tipo de desvelamento correria o risco de estar cada vez mais ausente na época moderna, i.e. na época da vigência da técnica, o que privaria o homem de um certo tipo de acesso à realidade. O texto que se segue tentará mostrar o que se pode compreender por essas afirmações.

Se na obra ocorre um desvelamento (*Unverborgenheit*), o primeiro ponto a se esclarecer é justamente o que se entende aqui por desvelamento. Uma investigação meramente linguística e etimológica da expressão utilizada por Heidegger, ainda que possa dar um aceno sobre o significado da expressão, não me parece ser suficiente para elucidá-lo. É importante, para tanto, determinar o valor funcional dessa expressão no pensamento de Heidegger, fortemente influenciado por Husserl, como é sabido. Este busca elucidar objetualidades não diretamente, mas sim a partir do modo como se dão à consciência. Objetualidades não seriam algo que estaria aí independentemente de sujeitos pensantes, mas seriam constituídos pela consciência. E por isso faz-se central uma análise da consciência em sua função constituidora. A consciência consistiria em constituir objetualidades como se externas a ela<sup>2</sup>.

---

2. Até mesmo quando a consciência tematiza a si própria, isso só se dá por meio de atos em que o próprio eu é tomado como um objeto, um objeto, é verdade, que realiza atos intencionais. Ao contrário do idealismo alemão e do próprio Heidegger, não há em Husserl espaço para o eu se autotematizar no próprio ato em que visa a um objeto como o autor desse ato, sendo apenas em atos posteriores que ele pode tematizar-se como autor do ato que realizou.

Se se assume a posição husserliana, compromete-se com o fato de que a função basal do eu, da consciência, é teórica, i.e. cognitiva, constituindo objetualidades colocadas diante de si de modo dóxico objetivante<sup>3</sup>. Se, no entanto, não se considera que a função basal da pessoa é teórica, sendo, antes, interessada, então não cabe mais tomar como central a ideia de que o eu é um realizador de atos intencionais cognitivos. A própria noção de eu, pelo fato de estar comprometida com essa função basal constituidora, será posta em questão. A pessoa teria como característica basal não contemplar objetualidades, mas buscar realizar uma vida, inserida em um contexto que a precede, que ela não constitui e de que ela depende. Por mais que essa descrição, servindo-se dos termos “pessoa”, “vida”, “contexto”, possa parecer ôntica, ela não parece apresentar equivocadamente o ponto em que Heidegger se distancia de Husserl. E é esse distanciamento que fará com que certas noções comprometidas em Husserl, com a função basal que esse filósofo atribui ao eu, sejam deixadas de lado por Heidegger. Esse deixar de lado não implica, no entanto, que Heidegger abandone uma investigação em que se tenta falar do que é a partir do modo como ele aparece; o que é não poderá ser compreendido independentemente desse modo. Mas, dado que a pessoa tem por ponto central um interesse em sua vida, não se poderá mais falar de “eu”, “objeto”, “consciência”; termos mais adequados serão utilizados, como “Dasein”, “ente” e “abertura (*Erschlossenheit*)”. No entanto, o valor posicional destas expressões parece corresponder ao valor que aquelas desempenhavam na filosofia de Husserl. Pode-se dizer, então, que, do mesmo modo que Husserl procede a uma análise da consciência intencional como ponto central de sua filosofia, assim também encontrar-se-á no Heidegger de *Ser e Tempo*, como ponto central de sua filosofia, uma análise da abertura.

---

3 Mesmo quando Husserl, em *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, afirma a importância de o fundamento de sentido das ciências naturais e da própria matemática estar no mundo da vida, este mundo da vida continua sendo, de acordo com Husserl, constituído por um eu: “(...) der Seinssinn der vorgegebenen Lebenswelt ist *subjektives Gebilde*, ist Leistung des erfahrenden, vorwissenschaftlichen Lebens” [(...) o sentido de ser do mundo da vida pré-dado é uma formação subjetiva, é um desempenho da vida que experimentadora pré-científica] (HUSSERL, E., 1954, p. 70.); “Nur ein radikales Zurückfragen auf die Subjektivität, und zwar auf die *letztlich* alle Weltgeltung mit ihrem Inhalt, und in allen vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Weisen, zustandbringende Subjektivität, sowie auf das Was und Wie der Vernunftleistungen kann die objektive Wahrheit verständlich machen und den *letzten Seinssinn* der Welt erreichen” [É apenas um questionamento radical que recaia sobre a subjetividade e, mais precisamente, sobre a subjetividade que, em última instância, produz toda a validade do mundo com seu conteúdo – e em todos os modos pré-científicos e científicos – e sobre o quê e o como dos desempenhos racionais que pode tornar compreensível a verdade objetiva e atingir o último sentido de ser do mundo] (*Idem*).

É graças à estrutura da abertura que se mostra como certos entes podem vir ao encontro do Dasein. A abertura é o que determina o que é o Dasein (assim como a consciência intencional determinava o que é eu em Husserl). Mas não apenas o Dasein é sua abertura, mas abertura também parece ser uma noção que só se deixa explicar como sendo a estrutura do próprio Dasein. Sendo assim, haveria uma dependência recíproca não só do Dasein para com a abertura, mas também da abertura para com o Dasein: o ente Dasein explica-se ontologicamente pela abertura e a abertura consiste na estrutura ontológica do ente Dasein.

“Abertura”, assim, apesar de marcar uma ruptura de Heidegger com a filosofia do eu, é um termo que se conecta com o ente Dasein. E será exatamente para evitar que se explique o que aparece em termos da estrutura ontológica do ente Dasein que Heidegger privilegiará posteriormente uma outra noção para assumir o valor posicional da abertura. Só que, agora, não apenas afastando-se de um comprometimento com a filosofia do eu, mas também de um comprometimento com a filosofia do Dasein. O termo “desvelamento” terá essa função.

O termo já aparece em *Ser e Tempo*<sup>4</sup>, mas não possui o valor central que terá nos anos 30 no pensamento de Heidegger. É exatamente pelo fato de Heidegger pretender indicar que o desvelar-se, ainda que tenha de dirigir-se ao Dasein, possui uma estruturação independente deste ente que ele evitará usar o termo abertura<sup>5</sup>. Nesse sentido, retomando a questão inicial, graças à obra de arte, por um lado, algo desvela-se ao Dasein e, por outro, esse desvelamento não se explica a partir de estruturas ontológicas do Dasein. No entanto, assim como, em Husserl, era graças à consciência intencional, i.e. graças a uma estrutura do eu, que algo era visado e aparecia e assim como, em Heidegger de *Ser e Tempo*, era graças à abertura, i.e. graças a uma estrutura do Dasein, que algo vinha ao encontro e aparecia, assim também, no texto de 1935/36, a “Origem da Obra de Arte”, será graças ao desvelamento que algo (e nesse caso esse algo não será meramente um ente) aparecerá. Só que agora o desvelamento independe de estruturas quer do eu, quer do Dasein.

Mas o que é isso que aparece na obra de arte? Heidegger, como se sabe, interpreta desvelamento como o que os gregos compreendiam pela verdade

---

4 “Unverborgenheit” ocorre duas vezes no §44 b, no sentido de “Entdecktheit” (HEIDEGGER, M., 1986, p. 219).

5 Outras expressões parecem possuir essa função de designar fenômenos que, por um lado, não são definidos em termos de estruturas ontológicas do Dasein e, por outro, estão, ontologicamente, direcionados ao Dasein, como *Geschick*, *Geschehnis*, *Ereignis*.

(alétheia). Desvelamento, se se tratar de um desvelamento de entes, dá-se a partir da determinação desses entes e da manutenção de tudo o mais em estado de indeterminação. Isto é: é a partir da clarificação (Lichtung) de um ente e do deixar velado (Verbergung) tudo o mais que há o desvelamento desse ente. No caso do desvelamento produzido na obra de arte, é a própria estrutura do desvelamento que é desvelada. É a estrutura que permite que entes apareçam, a estrutura do ser, que é posta em obra na obra. Heidegger usa as formulações desvelamento do “ente no todo”<sup>6</sup>, desvelamento “enquanto tal em relação ao ente no todo”<sup>7</sup> ou do “ser”<sup>8</sup>.

Dizer que na obra ocorre o desvelamento do ser, o desvelamento daquela estrutura mesma que possibilita que entes sejam desvelados, ainda não é explicar qual é essa estrutura. As questões que, então, se colocam para uma melhor compreensão da noção de desvelamento em “Origem da Obra de Arte” são: (1) qual a estrutura desse desvelamento? e (2) o que é desvelado nesse desvelamento? Essas duas questões não se deixam responder independentemente uma da outra, mas, ao se responder uma, responder-se-á também a outra. Com essas questões retoma-se o ponto inicial deste texto. Tendo sido dito inicialmente que na grande obra ocorre um desvelamento em que se erege um mundo, se traz à proximidade a terra e se consuma o conflito entre ambos e tendo sido elucidado que o desvelamento consiste em estruturas não redutíveis ao ser do Dasein e que é o próprio ser que se desvela na obra, cabe agora mostrar em que consiste o mundo, a terra e o conflito entre ambos.

O ponto de partida da investigação de Heidegger consiste em afirmar que toda obra possui uma base coisal e que, graças a essa base, a obra possui um elemento material e um elemento formal. A matéria remete à indeterminação e a forma, à determinação. Uma matéria pode receber diferentes formas. Sendo assim, um bloco de mármore, enquanto um elemento material, pode ser esculpido de diversos modos. Até aqui, trata-se de afirmações que, sem mais, poderiam ser aceitas. Mas Heidegger continua mostrando que a forma seria responsável por que na obra fosse erigido um mundo e a matéria, por sua vez, faria com que na obra a terra fosse trazida à proximidade. É importante observar que essas funções só ocorrem na obra quando esta se encontra em

---

6 “Das Seiende im Ganzen wird in die Unverborgenheit gebracht und in ihr gehalten” (HEIDEGGER, M., 1980, p. 41); “(...) gelangt das Seiende im Ganzen, Welt und Erde in ihrem Widerspiel, in die Unverborgenheit” (*Idem*).

7 “Unverborgenheit als solche im Bezug auf das Seiende im Ganzen” (*Ibidem*, p. 42).

8 “Unverborgenheit des Seins” (*Ibidem*, p. 62).

um contexto ritualístico, quando ela se mostra como elemento essencial de uma celebração ritualística. Quando se contempla, por exemplo, Altar de Pérgamo no Museu Pergamon em Berlim, não estaria ocorrendo na obra, nesse caso, o tipo de desvelamento que certamente teria ocorrido quando essa mesma peça arquitetônica se encontrava na cidade de Pérgamo no século II a.C. Esse desvelamento não ocorre não apenas por ter havido um deslocamento espaço-temporal das partes do altar enviadas a Berlim; tampouco por se tratar, em grande parte, de uma reconstrução. É pelo fato de não mais serem aí realizados rituais dedicados a Zeus em que os participantes se compreendem como concernidos que o referido desvelamento se perdeu.

O que então, a partir disso, se pode dizer sobre o fato de na obra “se erigir um mundo”, “se trazer à proximidade a terra” e “se consumir um conflito entre mundo e terra” e, com isso, desvelar a própria estrutura do ser. O que no contexto se entende por mundo? Em *Ser e Tempo*, Heidegger distingue entre quatro sentidos da palavra mundo, dois ônticos e dois ontológicos (64s.). Os sentidos ônticos seriam, por um lado, o somatório de entes de tipo objeto e, por outro, o conjunto de entes de tipo utensílio. Os sentidos ontológicos, por sua vez, consistiriam nas condições que possibilitariam que viessem ao encontro do Dasein objetos, por um lado, e utensílios, por outro. Nenhum desses sentidos de mundo parece corresponder exatamente ao que Heidegger tem em vista no texto “A Origem da Obra de Arte”. Que não se trata aqui de nenhum dos sentidos ônticos é claro. Mas tampouco Heidegger tem em vista que “mundo” tenha algum dos sentidos ontológicos presentes em *Ser e Tempo*. “Mundo”, em “A Origem da Obra de Arte” tem claramente um sentido ontológico. Só que não se trata aqui somente de possibilitar que se tenha acesso a objetos ou a utensílios, mas sim, muito antes, de que a realidade em todos os seus âmbitos se abra ao homem a partir da perspectiva de uma dada tradição. É nesse sentido que Heidegger diz que “Mundo é sempre o não-objetual a que estamos sujeitos enquanto as trilhas do nascimento e da morte, da bênção e da maldição nos mantêm transpostos para o ser”<sup>9</sup>. E, um pouco depois, afirma: “Mundo é a abertura [sc. o ser] que se abre das amplas trilhas das decisões simples e essenciais no destino de um povo histórico”<sup>10</sup>. De acordo com essas afirmações, o mundo pode ser entendido como os sentidos e

9 “Welt ist das immer Ungegenständliche, dem wir unterstehen, solange die Bahnen von Geburt und Tod, Segen und Fluch uns in das Sein entrückt halten” (*Ibidem*, p. 30).

10 “Die Welt ist die sich öffnende Offenheit der weiten Bahnen der einfachen und wesentlichen Entscheidungen im Geschick eines geschichtlichen Volkes” (*Ibidem*, p. 34).

valores que constituem o viver daqueles que compartilham de uma dada tradição. Graças ao mundo, não apenas interesses e compreensões nos são legados, mas também nós nos compreendemos como copertencentes a um grupo. Uma obra erige um mundo, portanto constitui uma tradição e uma tradição não se pode formar sem que obras desempenhem essa função. A obra, nesse sentido, só faz sentido no âmbito de uma tradição; por outro lado, é graças às obras que tradições se constituem, pois é pelos rituais que vivenciamos e a nós nos é legado um modo de se ter acesso à realidade, de a realidade se constituir. É pelos sentidos e valores que compõem uma tradição que nos é possibilitada a compreensão.

Vários exemplos podem ser vislumbrados, alguns dos quais oferecidos pelo próprio Heidegger no texto, como é o caso do templo grego. Mas pode-se também pensar em outros exemplos, como o de uma igreja em que, por participarem de rituais, os membros de uma dada comunidade se constituem dando adesão aos valores dessa comunidade.

É importante ressaltar ainda um outro elemento estruturador da visão de realidade proporcionada pelo mundo. Trata-se do sagrado. Os sentidos e valores legados pelo mundo fazem com que a realidade seja compreendida como contendo elementos essenciais para além do que se mostra sensivelmente. Esse elemento não sensível está presente nos rituais que ocorrem na grande obra e que fazem com que ela seja uma grande obra. É assim que a estátua do deus no templo grego não é apenas uma representação do deus, mas a presença do próprio deus quando do ritual. Igualmente, na missa católica, a hóstia e o vinho não são uma representação do corpo e do sangue de Cristo, mas é o próprio corpo e sangue de Cristo que estão ali presentes. O supersensível irrompe no mundo ordinário.

Em suma, “erigir um mundo” consiste em legar às pessoas um conjunto de sentidos e valores pelos quais a realidade se abre a elas. Dado que esse modo de constituir o real não é nem privativo a um indivíduo, nem comum a todo e qualquer indivíduo, mas antes peculiar a e constitutivo de uma dada cultura, as pessoas têm, graças ao mundo, acesso ao real ao participarem de uma cultura, de uma tradição. Dado que, além disso, o mundo é o que permite acesso a toda a realidade, inclusive ao próprio eu, é constitutivo da identidade pessoal o fato de se pertencer a uma dada tradição, a uma dada cultura.

Exposto o que significa “erigir um mundo”, cabe agora considerar o que se compreende pela expressão “trazer à proximidade a terra”. Conforme afirmado acima, pelo fato de toda obra de arte ter um aspecto coisal, ela possui um elemento determinado e um elemento indeterminado. O elemento determinado se fez ver a partir da noção de mundo; o indeterminado, por sua vez,

estará presente na terra, i.e. no fato de a obra trazer a terra à proximidade.

Concretamente a indeterminação se dá devido ao fato de a matéria que serve de base para a produção da obra ser ela própria, até certo ponto indeterminada. Sendo assim, o mármore da estátua admite inúmeros tipos de obra a serem nele talhadas; o espectro sonoro possui infinitas frequências a serem escolhidas por cada sistema musical e, em seguida, mais especificamente, por cada obra musical. Mas o que Heidegger tem em vista não é tão somente esse aspecto concreto do elemento indeterminador da matéria. O que importa é o fato de que a matéria de uma obra que serviu, de fato, para que se erigisse um mundo, um conjunto de sentidos e valores que constituem uma dada cultura, uma dada tradição, poderia ter sido também a base para que um outro mundo, uma outra tradição ocorresse.

Ao trazer à proximidade a terra, o que a obra faz é desvelar às pessoas que se compreendem como copertencentes a um grupo, como tendo como elemento essencial de sua identidade o fato de pertencerem a uma certa cultura, que essa tradição é *uma* entre várias outras possíveis. A possibilidade de que outras culturas venham a se contrapor à tradição de um dado grupo é revelado pelo elemento indeterminador da terra. Sobre a terra erige-se um mundo possível.

O desvelar do mundo e da terra na obra mostra, desse modo, a inexistência de qualquer necessidade de um mundo. Um mundo é uma dentre várias possibilidades. Não há nenhuma relação de necessidade de que um determinado mundo surja a partir da terra. É nesse sentido que se pode dizer que na obra, além de estarem em obra um mundo e a terra, está também desvelado um conflito entre ambos. O conflito consiste nessa ausência de necessidade, levando a que um mundo esteja sempre em risco de desaparecer e, eventualmente, ser substituído por um outro.

Na grande obra, compreende-se que, para que a realidade apareça, para que entes apareçam, é necessário que se dê adesão, uma adesão que, evidentemente, não consiste em uma escolha, em um conjunto de sentidos e valores (a um mundo); por outro lado, compreende-se também que, ao se fazer isso, todos os outros conjuntos de sentidos ficam encobertos, ficam encobertos na terra. Isso não significa simplesmente que mundo ilumina (*lichten*) e terra encobre (*verbergen*). Trata-se aqui de um par conceitual complementar. Só há clareira porque há encobrimento e vice-versa. Só um deus poderia ter total clareira e teria acesso à realidade fora de tradições. Ademais, como dito, a ausência de necessidade de um mundo mostra o constante conflito entre mundo e terra. Essas compreensões que se dão na obra mostram o tipo de estrutura que possibilita o surgimento da realidade, i.e. visualiza-se a estrutura do ser.



Dito em outras palavras, faz parte do modo como a realidade se desvela que, por um lado, as pessoas se autocompreendam como copertinentes a uma mesma tradição e, por outro, como não pertencentes a outras possíveis tradições, que, eventualmente, possam vir a substituir a sua. Faz parte da identidade de uma pessoa, portanto, que ela se compreenda como fazendo parte de um “nós” e como contraposta a um “vós”. Na obra desvelam-se esses dois elementos. As pessoas consideram-se como pertencentes a uma cultura e como opostas a membros de outros povos. Isso não significa necessariamente que tenham de entrar em conflito com esses outros povos, mas sim que são diferentes em pontos centrais do modo como a realidade se abre a elas, diferentes na compreensão do que é a vida, o nascimento, a morte, a natureza, a sociedade. Esses vários itens recebem um sentido peculiar dependendo da tradição a que se pertence. Pertence à identidade de um grego homérico que ele se veja como diferente de um troiano. Isso não significa que tenham de se aniquilar mutuamente, mas apenas que são diferentes.

Passa-se agora a considerar o que, na modernidade, teria ocorrido a possibilidade de um tal desvelamento, de um tal modo de o real se abrir. É frequentemente enfatizada a dificuldade de se encontrarem grandes obras no mundo moderno. Isso não pode significar que não se construam mais obras que poderiam desempenhar a função desveladora acima descrita, mas, muito antes, que talvez não haja mais lugar para o tipo de desvelamento descrito acima. Não que não se tenha mais uma compreensão do que é o nascimento, a morte, a natureza, nós mesmos... O que parece ter desaparecido é, em primeiro lugar, o elemento ritualístico, sagrado; e, em segundo, o fato de se ter perdido a compreensão de que cada um é parte de uma comunidade, que, por sua vez, se distingue de outras comunidades. Quanto a esse segundo ponto, o conceito moderno de indivíduo, segundo o qual a pessoa não se compreende mais como membro de um grupo, mas como contraposta a grupos e, na melhor das hipóteses, como formalmente idêntica a todos os demais indivíduos, seria avesso a essa identidade grupal.

O desaparecimento do elemento sagrado faz com que (a) o padrão que se tenha para classificar e avaliar realidade seja meramente quantitativo; (b) os entes, desse modo, possam ser todos comparados segundo esse critério quantitativo; e (c) eles não tenham fins a serem perseguidos, a partir dos quais possam ser avaliados. Por outro lado, o desaparecimento da identidade grupal faz com que a identidade pessoal restrinja-se à identidade individual. Aplica-se apenas ao indivíduo um conjunto de características que, antes, eram consideradas como aplicáveis também a povos, como autonomia, liberdade, escolha de fins, vontade. Um conjunto de propriedades conectadas à decisão e à ação

passa a ser restrito aos indivíduos. Quando, ocasionalmente, são aplicados a grupo ou povos, essa aplicação é criticada como fruto de uma metafísica infundada<sup>11</sup>. Afinal, reza a crítica, apenas pessoas individuais pensam, decidem, agem. Resumindo, com a modernidade, por um lado, nivelam-se todos os tipos de entes, como Heidegger mostra claramente em seu ensaio “A Questão da Técnica”; por outro lado, atribuem-se apenas ao indivíduo características que, em outras épocas, eram aplicadas a grupos.

A chamada época da técnica parece ser marcada exatamente por esses traços. Heidegger identificou-as de modo perspicaz. No entanto, a pergunta sobre por que um certo modo, como o modo técnico, passou a vigorar em uma dada época parece não ser convincentemente esclarecida por ele. Recorrer à história epocal do ser para explicar a vigência da visão técnica do real não é muito elucidador, a menos que estejamos dispostos a nos comprometer com uma teoria ontológica estranha, para dizer o mínimo. Se, de fato, Heidegger tem razão ao identificar uma mudança no modo como a realidade é desvelada, parece que a explicação dada para essa mudança está longe de ser convincente.

Não cabe aqui tentar responder à questão sobre a origem de termos hoje o modo técnico de desvelar a realidade, mas penso que uma maneira promissora de se chegar a uma resposta seria levar em consideração o sistema de produção e acumulação de bens que passou a vigorar na modernidade. Assim, é bem possível que uma retomada de posições de inspiração marxista sobre as visões de mundo modernas possa contribuir para a compreensão de por que a técnica determina nossa compreensão do real.

---

11 Um exemplo dessa crítica encontra-se em Frege. Em “Über und Bedeutung”, lê-se: “Für mindestens ebenso angebracht halte ich die Warnung vor scheinbaren Eigennamen, die keine Bedeutung haben. Die Geschichte der Mathematik weiß von Irrtümern zu erzählen, die daraus entstanden sind. Der demagogische Mißbrauch liegt hierbei ebenso nahe, vielleicht näher als bei vieldeutigen Wörtern. “Der Wille des Volkes” kann als Beispiel dazu dienen; denn daß es wenigstens keine allgemein angenommene Bedeutung dieses Ausdrucks gibt, wird leicht festzustellen sein” [Considero como, pelo menos, tão apropriada a advertência para que se tome cuidado com os aparentes nomes próprios. A história da matemática sabe narrar os erros que surgiram disso [sc. de se considerarem como nomes próprios apenas nomes próprios aparentes]. O mau uso demagógico é, nesse contexto, também evidente, talvez mais evidente do que no caso de palavras ambíguas. ‘A vontade do povo’ pode servir como exemplo disso; pois poder-se-á facilmente constatar que, pelo menos, não há nenhuma referência aceito no geral dessa expressão] (FREGE, G., 2008, 37).

## Referências bibliográficas

- Frege, G. (1892): “Über Sinn und Bedeutung”. In: *Funktion, Begriff, Bedeutung – Fünf logische Studien*, org. p. G. Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2008.
- Gadamer, H.-G. (2000): “Rituale sind wichtig”. In: *Der Spiegel*, 305, 21.02.2000.
- Heidegger, M. (1927): *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen, 1986.
- \_\_\_\_\_, M. (1935/36): “Der Ursprung des Kunstwerkes”, in: *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1980.
- \_\_\_\_\_, M. (1953): “Die Frage nach der Technik”, in: *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, vol.7, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2000.
- Husserl, E. (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, org. p. W. Biemel, Martinus Nijhoff, Haia, 1954.