

VICTOR HUGO DE OLIVEIRA MARQUES

**POR UMA POÉTICA DO HABITAR:
UMA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA DO
DESENVOLVIMENTO**



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO
LOCAL
MESTRADO/DOUTORADO
CAMPO GRANDE–MS
2020**

VICTOR HUGO DE OLIVEIRA MARQUES

**POR UMA POÉTICA DO HABITAR:
UMA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA DO
DESENVOLVIMENTO**

Tese apresentada à Universidade Católica Dom Bosco, Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Desenvolvimento Local em Contexto de Territorialidade – Mestrado Acadêmico e Doutorado, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Desenvolvimento Local, sob a orientação do Prof. Dr. Josemar de Campos Maciel.

O trabalho foi realizado com apoio da Bolsa Capacitação oferecido pela Universidade Católica Dom Bosco

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO
LOCAL
MESTRADO/DOUTORADO
CAMPO GRANDE–MS
2020**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade Católica Dom Bosco
Bibliotecária Mourâmisse de Moura Viana - CRB-1 3360

Marques, Victor Hugo de Oliveira
Por uma poética do habitar: uma abordagem fenomenológica
do desenvolvimento/ Victor Hugo de Oliveira Marques
sob a orientação do Prof. Dr. Josemar de Campos Maciel.--
Campo Grande, MS: 2020..
229 p.: il.

Bibliografia: p. 216-228.

1. Desenvolvimento Econômico – Aspectos Filosóficos.
2. Desenvolvimento local – Fenomenologia. 3. Maciel,
Josemar de Campos. II. Título.

CDD: 193 21

FOLHA DE APROVAÇÃO

Título: POR UMA POÉTICA DO HABITAR: UMA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA DO DESENVOLVIMENTO.

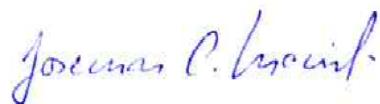
Área de concentração: Desenvolvimento Local em Contexto de Territorialidades.

Linha de pesquisa: Cultura, Identidade e Diversidade na Dinâmica Territorial.

Tese submetida à Comissão Examinadora designada pelo Conselho do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local – Doutorado, da Universidade Católica Dom Bosco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Desenvolvimento Local.

Exame de Tese aprovado em: 13/11/2020

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Josemar de Campos Maciel
Universidade Católica Dom Bosco – Orientador

Prof.^a Dr.^a Anita Guazzelli Bernardes
Universidade Católica Dom Bosco

Prof.^a Dr.^a Arlinda Cantero Dorsa
Universidade Católica Dom Bosco

Prof. Dr. André Brayner de Farias
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Luis Alejandro Lasso Gutierrez
Universidade Federal do Mato Grosso do Sul

Prof. Dr. Marcio Luis Costa
Universidade Católica Dom Bosco

DEDICATÓRIA

Dedico esta Tese aos mais de **100 mil mortos pela COVID-19**,
em um país que preferiu a economia à vida.

AGRADECIMENTO

Nestas páginas, agradeço a cada ente que contribuiu para a construção desta tese. Inicialmente, agradeço ao Planeta, o qual, gentilmente, acolhe-nos todos os dias, para que possamos destruí-lo com a noção de desenvolvimento econômico, sem cobrar aluguel. Se fossemos contar os anos de aluguel que devemos ao Planeta, não haveria dinheiro no mundo que pagaria essa dívida. Se realmente o projeto do desenvolvimento é povoar Marte, temos de saber que sairemos deste Planeta como uma dívida eterna e impagável.

Agradeço à minha amada esposa, a pessoa mais importante nesse processo todo: incentivo, paciência, amor e, principalmente, o “*Geviert*” – o cuidado – possibilitaram que, hoje, eu chegasse a esse momento. Nada seria possível sem a sua doce presença a me incentivar. Mesmo nos meus momentos mais difíceis (como a pandemia), foi sempre a imagem dela que aparecia em meu horizonte. Toda a ideia de cuidado (*Geviert*) desta tese tem por base a experiência com ela. O que vivi nestes quatro anos em termos de cuidado, no local de minha casa, eu acredito ser possível ser experimentado em termos planetários. Sem falar das manhãs de domingo em que ela, carinhosamente, tirou para ler os meus textos.

Não posso deixar de agradecer também à Universidade Católica Dom Bosco, pela Bolsa Capacitação de quatro anos, que favoreceu economicamente a continuidade deste estudo.

Impossível não citar meus companheiros de trabalho do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local, que, como mestres, apoiaram-me em cada passo e tropeço durante os anos do Doutorado. Pessoas e profissionais por quem tenho profunda gratidão.

Por fim, agradeço ao meu companheiro e colega de trabalho, professor doutor Josemar de Campos Maciel. Desde que apresentei meus primeiros delírios, ele jamais pôs empecilho; pelo contrário, foi um grande incentivador. O que admiro na pessoa do prof. Josemar é sua capacidade de transformar ideias loucas em possibilidades acadêmicas. Considero-o um grande erudito e ser humano, que me apoiou, orientou e, mesmo nos momentos de tensões normais do processo de orientação, não desistiu de mim.

EPÍGRAFE

“Ninguém comprehende o que ‘eu’ penso aqui [...]
E aquele que algum dia vier a comprehendê-lo
não precisará de ‘minha’ tentativa;
pois ele precisará ter aberto por si mesmo
o caminho que conduz até aí”
(Heidegger)

Funeral de um Lavrador

*Esta cova em que estás com palmos medida
É a conta menor que tiraste em vida
É a conta menor que tiraste em vida*

*É de bom tamanho nem largo nem fundo
É a parte que te cabe deste latifúndio
É a parte que te cabe deste latifúndio*

*Não é cova grande, é cova medida
É a terra que querias ver dividida
É a terra que querias ver dividida*

*É uma cova grande pra teu pouco defunto
Mas estarás mais ancho que estavas no mundo
Estarás mais ancho que estavas no mundo*

*É uma cova grande pra teu defunto parco
Porém mais que no mundo te sentirás largo
Porém mais que no mundo te sentirás largo*

*É uma cova grande pra tua carne pouca
Mas a terra dada, não se abre a boca
É a conta menor que tiraste em vida
É a parte que te cabe deste latifúndio
É a terra que querias ver dividida
Estarás mais ancho que estavas no mundo
Mas a terra dada, não se abre a boca*

(João Cabral de Melo Neto)

MARQUES, V. H. O. **Por uma poética do Habitar:** Uma abordagem fenomenológica do Desenvolvimento. 223f. 2020. Tese (Programa de Pós-Graduação de Doutoramento em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS.

RESUMO

A tese aqui apresentada diz respeito a uma “discussão filosófica acerca do tema do desenvolvimento”. Esta se caracterizou por uma abordagem que identificasse formalmente os limites dos esforços teóricos existentes sobre o desenvolvimento. Para isso, optou-se pela leitura fenomenológica dos sentidos e significados históricos e semânticos do desenvolvimento desde o pensamento de Heidegger. Com efeito, ela serviu para: diagnosticar os fundamentos do desenvolvimento econômico, denominada como a Questão do Desenvolvimento; e prognosticar uma nova compreensão do desenvolvimento a partir do próprio *locus* (o fenômeno do habitar) da conceitualidade ocidental, ou seja, rever os fundamentos ontológicos para o desenvolvimento. O procedimento utilizado, a fim de descrever o desenvolvimento como um fenômeno, revelou duas estruturas (capítulos): uma ôntica, cujo diagnóstico é o desvelamento do fenômeno do desenraizamento; e uma ontológica, desde a qual o desenvolvimento é intentado em sua possibilidade ontológica, qual seja o desenvolvimento local. Deste modo, a discussão ôntico-ontológica do fenômeno do desenvolvimento permitiu abrir os seguintes problemas, respectivamente: a crítica da ideia de sujeito moderno e o lugar do homem no desenvolvimento, o problema do território (a matematização e a desterritorialização do local) e o problema da erradicação do desenvolvimento por meio da Economia global; e, diante disso, é possível teorizar uma superação do sentido moderno da Economia e recolocá-la, ontologicamente, desde um geodesenvolvimento. Por meio desta realocação, pensa-se ser possível projetar uma ontologia do desenvolvimento.

PALAVRAS-CHAVE Desenvolvimento. Fenomenologia. Heidegger. Era do Desenvolvimento. Modernidade. Habitar. Desenvolvimento Local.

MARQUES, V. H. O. **Por uma poética do Habitar:** Uma abordagem fenomenológica do Desenvolvimento. 223f. 2020. Tese (Programa de Pós-Graduação de Doutoramento em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS.

ABSTRACT

The thesis presented here concerns a “philosophical discussion about the subject of the development”. It was characterized by an approach that formally identified the limits of known theoretical efforts on development. In order, it was decided to read phenomenologically the historical and semantic senses and meanings of development, from Heidegger's thought. Indeed, it served to: diagnose the grounding of economic development, called the Development's Question; and to predict a new understanding of the development from the *locus* himself (dwell phenomenon) of Western conceptuality, that is, to review the ontological grounding for development. The procedure used, in order to describe the development like a phenomenon, revealed two structures (chapters): an ontic structure, whose diagnosis is the uncovering of the uprooting phenomenon; and an ontological structure, from which development is attempted in its ontological possibility, namely, local development. In this way, the ontic-ontological discussion of the phenomenon of development allowed to open the problems, respectively: the criticism of the idea of modern subject and the place of man in development, the problem of territory (the mathematization and deterritorialization of the place) and the problem of eradicating development through the global economy; and in view of this, it is possible to theorize an overcoming of the modern sense of economics and to replace it, ontologically, from a Geo-Development. Through this reallocation, it is thought possible to project ontology of development.

KEY WORDS: Development. Phenomenology. Heidegger. Age of Development. Modernity. Dwell. Local Development.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Infográfico da “Parte ôntica da Tese”.....	58
Figura 2 - Infográfico da “Parte Ontológica da Tese”.....	59
Figura 3 - Infográfico do resultado da Tese a partir da Metodologia	60
Figura 4 - Infográfico da Etimologia latina do termo Desenvolvimento.....	69
Figura 5 - <i>Timeline</i> do aparecer Histórico do Desenvolvimento.....	82

SUMÁRIO

1 EXÓRDIO.....	13
2 PROÉMIO METODOLÓGICO: A NECESSIDADE DE COMPREENSÃO DAS CATEGORIAS FENOMENOLÓGICO-HEIDEGGERIANAS E SUAS POSSÍVEIS APLICAÇÕES AO TEMA DO DESENVOLVIMENTO.....	18
2.1 A GÊNESE DA FENOMENOLOGIA	20
2.2 RAZÕES DA ESCOLHA DA FENOMENOLOGIA HEIDEGGERIANA.....	31
2.3 HEIDEGGER E A FENOMENOLOGIA	35
2.4 A APLICAÇÃO DA FENOMENOLOGIA HEIDEGGERIANA NA TESE	55
3 A QUESTÃO DO DESENVOLVIMENTO.....	62
3.1 A NECESSIDADE DE ABERTURA DA QUESTÃO DO DESENVOLVIMENTO	63
3.2 ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA DO DESENVOLVIMENTO: O “DESENVOLVIMENTO” DO DESENVOLVIMENTO.....	67
3.3 O DESENVOLVIMENTO COMO FENÔMENO	84
4 A ERA DO DESENVOLVIMENTO E O DESVELAMENTO DO DESENRAIZAMENTO	90
4.1 A ERA DO DESENVOLVIMENTO.....	91
4.2 O DISCURSO DE TRUMAN E A ABERTURA DA ERA DO DESENVOLVIMENTO	98
4.3 AS CONSEQUÊNCIAS NÃO INTENCIONAIS DA ERA DO DESENVOLVIMENTO	105
4.4 CONCLUSÕES PRÉVIAS DA LEITURA ÔNTICA DO DESENVOLVIMENTO	127
5 O DESVELAMENTO ONTOLOGICO DA MODERNIDADE COMO HORIZONTE DO DESENVOLVIMENTO	130
5.1 A RELAÇÃO ÔNTICA ENTRE DESENVOLVIMENTO E MODERNIDADE	131

5.2 O DESVELAMENTO ONTOLÓGICO DA MODERNIDADE	142
5.3 AS RELAÇÕES ONTOLÓGICAS ENTRE DESENVOLVIMENTO E MODERNIDADE	172
6. O DESAFIO DE PENSAR O DESVELAMENTO DO DESENVOLVIMENTO	175
6.1 O FENÔMENO DO DESENRAIZAMENTO ONTOLÓGICO	175
6.2 HEIDEGGER, HABITAR E DESENVOLVIMENTO LOCAL	185
6.3 HABITAR COMO LOCAL EM DESENVOLVIMENTO	198
7. EPÍLOGO	207
REFERÊNCIAS	216

1 EXÓRDIO

Discussões filosóficas sobre o tema do desenvolvimento no campo acadêmico não são uma novidade. Estas – independentemente de matriz teórica – são caudatárias dos discursos presentes na fundamentação da mentalidade moderna, cuja importância passou da cronologia histórica, para a configuração de um problema teórico; o que leva a crer que a modernidade pode e deve ser assumida como o horizonte gestor da discussão sobre o desenvolvimento. Os discursos que fundaram a mentalidade moderna do desenvolvimento, em termos teóricos, comungavam de um componente comum: acreditavam ser devedores do *modus vivendi* econômico. Em termos práticos, significaram a instalação de uma dicotomização econômica entre centro/periferia, colonizador/colônia, Ocidente/resto do mundo. Este modo de associação entre desenvolvimento, modernidade e Economia provocou uma série de crises e críticas, respectivamente – pelos seus fundamentos e por aqueles que se encontravam na periferia. **O conjunto de problemas resultantes deste modo de lidar tanto com a teoria quanto com as práticas do desenvolvimento é aqui designado: “a questão do desenvolvimento”.** Levando em consideração que toda e qualquer noção de desenvolvimento deve, necessariamente, remeter a uma intuição moderna, é necessário, caso queira desvendar essa crise de fundamentos, um discurso que vai além de sua análise sócio-histórica. Portanto, pergunta-se: **como interpretar o desenvolvimento em seus fundamentos? Que abordagem teórica seria capaz de superar os limites das dicotomias presentes nas narrativas modernas que fundamentam o desenvolvimento, visando assim seus alicerces?** Objetiva-se, ao tentar dar uma solução à pergunta acima, **submeter a uma abordagem fenomenológica a análise do desenvolvimento, uma vez que ela busca, em seus propósitos, voltar às coisas mesmas; visando evidenciar os limites do campo de questões do desenvolvimento e retorná-lo aos seus fundamentos ontológicos.** A pergunta, o objetivo e a finalidade descritos acima permitem afirmar a seguinte tese: **A abordagem fenomenológica desvela o Desenvolvimento Local como condição para**

uma Ontologia do Desenvolvimento, na medida em que seu modo de ser – o Geodesenvolvimento¹ (ou Desenvolvimento Enraizado) – seja explicitado.

Em virtude dos limites encontrados nas abordagens tradicionais que envolvem Filosofia e desenvolvimento, optou-se – como uma espécie de “virada copernicana no pensamento”, parafraseando o velho iluminista alemão Immanuel Kant – pelo emprego do pensamento de Martin Heidegger, um filósofo fenomenólogo importante para o entendimento da cultura do século XX. Com ela, em vez de ratificar uma ou outra teoria em específico a respeito do desenvolvimento, põe-se em questão o próprio desenvolvimento e suas possibilidades. A justificativa desta virada para uma fenomenologia se dá por meio da pergunta pela **validade das teorias do desenvolvimento e sua suposta naturalidade**. Respostas com viés economicista – dados estatísticos e índices *per capita* – são comumente usadas para exprimir esta validade. Por outro lado, para além dos gráficos, as consequências práticas parecem não dizer o mesmo. As várias crises (ambiental, social, econômica etc.) diretamente ou indiretamente ligadas à questão do desenvolvimento ainda são objetos de denúncia em várias literaturas especializadas, inclusive nas organizações internacionais, como a ONU. Nesse sentido, a importância de uma abordagem fenomenológica para o tema do desenvolvimento está na fronteira que se abre, na qual é possível entender que **não há como separar as crises decorrentes do desenvolvimento econômico, da crise do modelo civilizatório**. A crise do modelo socioeconômico da modernidade é uma crise da construção do conhecimento da modernidade, é uma crise da razão. Deste modo, repensar o desenvolvimento à luz de suas consequências não intencionais não pode prescindir de debater estratégias epistemológicas para aclarar a noção de interdisciplinaridade. Isso significa, em outras palavras, se opor ao positivismo lógico e às tendências reducionistas, como é o caso da Economia.

Heidegger tem uma relação crítica e radical com a Modernidade, questionando-a em seus fundamentos. Este tipo de perspectiva é fundamental para esta proposta. A crítica que Heidegger faz à técnica é, ela mesma, um alerta e uma preocupação com as relações em geral. Sua discussão conduz ao fenômeno do habitar, que é um modo de compreender as relações entre humanos e não humanos, incluindo também a Economia, em sua localidade. Todavia, a reflexão

¹ O termo “Geodesenvolvimento” foi proposto no Brasil pela primeira vez por Cunha (2002), a partir da integração de desafios regionais para um pensamento geográfico mais territorializado. Neste trabalho, essa perspectiva não é desconhecida, mas segue-se um método de análise filosófico, ou seja, a integração acontece na espiral entre o campo ôntico e as ramificações ontogênicas das possibilidades de co-pertencimento, como se verá.

heideggeriana não contradiz o ponto de vista da produção ou mesmo as reflexões que são por ela orientadas. Se as suas respostas e propostas são diferentes, é porque seu modo de lidar e de colocar o sentido das coisas concerne respostas diferentes. O pensamento de Heidegger – pensado como abordagem fenomenológica disposta na tese – serve como matriz hermenêutica para o desenvolvimento, isto é, a realocação do desenvolvimento econômico para o desenvolvimento local em termos ontológicos. Como última relevância, quer-se mostrar a importância desta pesquisa para a instituição universitária que a acolhe. O estudo que compõe esta tese se assenta em um Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local em Contexto de Territorialidades da Universidade Católica Dom Bosco. Este programa interdisciplinar procura, mediante vários olhares, discutir o problema do desenvolvimento local. Esta pesquisa quer abrir um canal de comunicação entre o Curso de Graduação em Filosofia e o Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local. Entende-se por canal a produção de literaturas e grupos de estudo que abordem uma espécie de “filosofia do desenvolvimento”. Este canal, em termos práticos, visa captar acadêmicos oriundos das áreas de humanas, como Filosofia, Assistência Social e História, para este programa, assim como mostrar que as reflexões teóricas neste programa também são fundamentais.

A pesquisa como um todo se configura em uma **abordagem diagnóstica e prognóstica**, na medida em que ela propõe fazer uma análise crítica dos fundamentos do desenvolvimento em geral, cujo problema do desenraizamento aparece como diagnóstico, e, como indicativo prognóstico, afirmar um geodesenvolvimento ou um desenvolvimento enraizado. Do ponto de vista de suas bases lógicas, a pesquisa possui um **método analítico-hermenêutico**, uma vez que procura fragmentar as questões gerais, reorganizá-las e interpretá-las, revelando novas possibilidades de compreensão. Do ponto de vista dos procedimentos, a pesquisa segue protocolo fenomenológico: **partir da realidade dita “ôntica” para desvelar sua base “ontológica”** – procedimento este padrão no pensamento de Heidegger, descrito no Proêmio Metodológico. Estes procedimentos conjecturam a pesquisa num viés ontológico, ou seja, ela tem por natureza o ser do objeto a ser pesquisado. Quanto à coleta de dados, é uma **revisão bibliográfica**, isto é, caracteriza-se por recuperar e revisitar, histórico-semanticamente, textos relevantes tanto da literatura do desenvolvimento quanto da fenomenologia heideggeriana. Levando em consideração a caracterização acima, **a tese, como um todo, deve ser visualizada analogamente como um grande fenômeno dividido em duas “faces”**: uma ôntica e outra

ontológica. Na primeira face, duas estruturas (capítulos) serão desveladas: [1] o aparecimento da Questão do Desenvolvimento e [2] a descrição da Era do Desenvolvimento, cujo desenraizamento poderá ser figurado. Em síntese, elas procurarão delinejar histórico-semanticamente os limites e as reduções dos sentidos, significados e horizontes dos discursos modernos que sustentam o desenvolvimento, tanto em seus aspectos teóricos, quanto práticos. O resultado desta análise é o aparecimento do fenômeno do desenraizamento, oculto pelos sentidos aparentemente suficientes do desenvolvimento. Em conjunto, elas formam a **Face Ôntica do Fenômeno do Desenvolvimento**, cujo problema (a questão do desenvolvimento) latente se torna patente. Em função desta situação ôntica, será possível desvelar suas estruturas ontológicas.

Mais duas camadas/estruturas (capítulos) formarão a **Face Ontológica do Fenômeno do Desenvolvimento**: [1] a compreensão da historicidade da modernidade e [2] a superação da metafísica do desenvolvimento por meio da possibilidade de um geodesenvolvimento (ou desenvolvimento enraizado). Na leitura de Heidegger, o fenômeno do desenraizamento – enquanto determinações do discurso filosófico da modernidade – deve ser questionado, não nos seus efeitos ônticos (econômico ou social), mas em seu “aparecer” histórico e semântico. A Modernidade não é apenas um período histórico, mas é uma determinação do modo de ser e significar os entes. Este questionamento é aquele que conduz o problema aos seus fundamentos, aos quais se revelam os dados ontológicos, haja vista que todo desenvolvimento deve pressupor um campo de interações entre os entes aí existentes (um campo ontológico). Para Heidegger, o fenômeno do desenraizamento é fruto do discurso da Metafísica. Esta comprehende a (pré)determinação do modo de ser dos entes – feita por toda a história da Filosofia –, e permitiu, no mundo moderno, teorizar o discurso da manipulação. Considera-se discurso da manipulação a compreensão do modo de ser dos entes como algo pré-determinado e, portanto, perfeitamente manuseável, manipulável, pois não escapa às mãos. O discurso da manipulação, com efeito, chega ao seu ápice quando toda a expressão moderna significou exploração técnica. A técnica, para Heidegger, é o modo de compreender o ser dos entes (a sua existência) em seu estado mais manipulado, o que, “onticamente”, consentiu o domínio da tecnologia. Técnica e tecnologia, no pensamento de Heidegger, são distintas em seu modo de aparecer. O modo de compreender o ser dos entes como “técnica” conduz as práticas da manipulação para a mentalidade da “disponibilidade”. Tudo o que pode ser manipulado, com efeito, pode ser estocado (está disponível), isto é, está “arranjado” (*Gestell*). Porém, os tempos atuais deixam passar que, para

além da alocução técnica, está à econômica; que potencializa o discurso técnico, tornando-o agendas de interesses globais. Estes assumem o desenraizamento como desenvolvimento e exigem uma nova forma de abordá-lo.

Ambas as “faces” que compõem o fenômeno do desenvolvimento estão “amarradas” por um **Proêmio Metodológico**, que ensina a direcionar o olhar sobre o tema. Neste, está presente: uma breve gênese da fenomenologia enquanto tal, bem como as principais indicações da leitura fenomenológica de Heidegger, cuja importância é basilar para a tese. O pensamento fenomenológico propriamente dito é encontrado na, chamada, “primeira fase” da obra filosófica de Heidegger (a década de 1920). Por outro lado, a importância desse autor não se resume apenas no empréstimo de sua metodologia, mas também como inspiração do movimento da tese, cujo extrapola esse período. Como a tese não tem como escopo o comprometimento com as minúcias das exigências exegéticas que a literatura heideggeriana impõe, muito menos, não se desconsideram as diferenças entre as fases de seu pensamento; portanto, considerar-se-á a presença deste filósofo na tese, como um todo, como uma **espécie de fenomenologia ampliada** ou a possibilidade mesmo do pensar – parafraseando Heidegger –, respeitando sua complexidade e as mudanças engendradas pelo autor ao longo de seu pensamento. De modo geral, a pesquisa guiará o leitor a entender o seguinte Epílogo: **se o desenvolvimento é possível, ele deve ser conduzido por um novo “horizonte”, cuja compreensão deve superar o modo meramente cronológico moderno.** Uma nova indicação para o desenvolvimento econômico o coloca na esteira de um desenvolvimento local desde seus fundamentos. Economia é Desenvolvimento Local quando: o sentido de “eco” recupera o “*oikos*” e o sentido de “*nomos*” recupera o “cuidar” (*Geviert*). Assim, Economia é o “cuidado com a casa”. Cuidar da casa é o mesmo que “desenvolver o local”. Esta nova indicação fenomenológica para o desenvolvimento oferece a estrutura ontológica prévia que é condição para uma posterior Ontologia do desenvolvimento. A caracterização deste Epílogo, ademais, obedece à seguinte categorização: **“relações assimétricas ou funcionais”**. Isso porque o prognóstico da tese – no caso, a proposição de um geodesenvolvimento (desenvolvimento enraizado) como condição para uma Ontologia do desenvolvimento – se mostrará como aquilo pelo qual o objeto avaliado (a questão do desenvolvimento) está em função, como uma pré-condição ou um pré-requisito. Em outras palavras, a proposta da pesquisa é descrever as condições pré-teoréticas de possibilidade para a fundamentação de uma teoria ontológica do desenvolvimento local (geodesenvolvimento).

2 PROÊMIO METODOLÓGICO: A NECESSIDADE DE COMPREENSÃO DAS CATEGORIAS FENOMENOLÓGICO-HEIDEGGERIANAS E SUAS POSSÍVEIS APLICAÇÕES AO TEMA DO DESENVOLVIMENTO

“[...] pode-se repreender a filosofia de girar constantemente em torno de questões preliminares somente se o critério para julgá-la for retirado da ideia das ciências, das quais se exige a solução dos problemas concretos e a construção de uma visão de mundo. Eu quero, em todo caso, que essa necessidade da filosofia de girar em torno de questões preliminares cresça e se mantenha, a ponto de tornar-se uma virtude”
(Heidegger)

Esse proêmio é um capítulo de preparação. Ele visa chamar a atenção do leitor para a diferença que há entre um método costumeiramente acadêmico (positivista) e o método fenomenológico. Não qualquer fenomenologia, mas a desenvolvida por Martin Heidegger. Neste sentido, não se deve esperar encontrar nele um “breve curso de fenomenologia”; no máximo, um pequeno “glossário comentado”. Entre os léxicos da fenomenologia aqui usados, estão: o tema da relação entre ser e fenômeno, a ambígua relação entre velar-desvelar e as indicações formais.

Há várias aproximações entre Filosofia e desenvolvimento, tanto partindo da primeira quanto da segunda². Suas justificativas são bem consolidadas na literatura existente, e a escolha de uma delas seria o mais prudente, senão o mais recomendável. Não obstante, **a originalidade deste estudo se inicia já na escolha de seu método**. O desafio aqui é oferecer uma abordagem não usual para o desenvolvimento. É dentro deste desafio que está localizada a fenomenologia. A “virada fenomenológica” efetuada nesse trabalho é, antes de qualquer coisa, assumir como premissa **a indissociabilidade entre conteúdo e procedimento filosófico**³. Em outros termos, isto significa que o aporte metodológico deste estudo não representa apenas um instrumental de análise – como se o método não fizesse parte do conteúdo a ser delineado –; ele, na verdade, é inerente à solução do problema. As questões e os conteúdos a serem discorridos são “desdobrados” do próprio modo de conduzir a pesquisa, pois seu método é tanto diretivo quanto

² As abordagens filosóficas comumente discutidas sobre o desenvolvimento são: marxistas, liberais, ecofilosóficas, pós-coloniais, geofilosóficas, éticas, entre outras; e os temas no interior das teorias do desenvolvimento, discussão filosófica à qual se volta, geralmente, abrangem: as críticas políticas à economia, a sustentabilidade, a modernização, a aceleração etc. (Nota do A.).

³ A ideia da indissociabilidade entre método e conteúdo sempre esteve presente na fenomenologia de Husserl, em seus termos: “Fenomenologia – designa uma ciência, uma conexão de disciplinas científicas; mas, ao mesmo tempo e acima de tudo, fenomenologia designa um método e uma atitude intelectual: a atitude intelectual especificadamente filosófica, o método especificadamente filosófico” (HUSSERL, 1986, p. 46).

elucidativo. Em suma, o uso da fenomenologia como método é já entender que as respostas são, *per se*, desdobramentos das perguntas.

Sem um entendimento preciso do modo fenomenológico de proceder, torna-se oneroso apreender a proposta desta tese. Em função desta exigência, não bastariam indicações de leituras prévias ou manuais, pois a fenomenologia não é um método de que facilmente se consegue extrair suas ideias centrais sem certo risco. Ela é, na realidade, **uma crítica consolidada à pretensa ideia de neutralidade, cunhada na base de uma abissal separação entre o sujeito pesquisador e seu objeto**⁴. Fazer fenomenologia é, de antemão, admitir um “engajamento” prévio com o mundo, por meio do qual “as coisas mesmas” tendem a aparecer. Estas, em seu “aparecer”, não são neutras – como um objeto para seu sujeito –, mas dependem daquele que é capaz de percebê-las (chamado de pesquisador); e seus resultados não pertencem à ordem da objetividade positivista: “A ideia de conhecimento e conceitos científicos não deve ser trazida para dentro das proposições em geral da Filosofia [fenomenológica] sob o pretexto de uma ampliação dos conceitos das proposições científicas, como se o contexto racional na ciência e na Filosofia [fenomenológica] fosse o mesmo” (HEIDEGGER, 2010, p. 10).

Esse proêmio, portanto, é uma preparação necessária, a fim de chamar a atenção do leitor para uma virada, do método positivista – de base matemática – para o fenomenológico – de base no aparecimento das coisas mesmas. Esta virada, também, implica mudanças na linguagem e na ideia de validade. Neste sentido, ele não é um “breve curso de fenomenologia”; pelo contrário, está mais para um “glossário comentado”, a fim de suprir as possíveis dificuldades de leitura desta tese. De modo mais específico, salienta-se: **o tema da relação ser e fenômeno, a ambiguidade do desvelar-velar como aproximação dos fenômenos e as indicações formais**. A clarificação da fenomenologia, neste proêmio, deverá: **[a] recuperar sua gênese, ainda que breve; [b] indicar as razões da escolha heideggeriana, bem como suas principais peculiaridades; e [c] esclarecer o préstimo fenomenológico na tese.**

⁴ Heidegger (1992, p. 130-133; tradução livre) comenta que “é incrível que o problema [da relação sujeito-objeto] enviesado nessa asserção não possa ser mudado. [...] Assim, o problema foi discutido desde a Antiguidade, na Idade Média e na filosofia moderna, até a dialética de Hegel. [...] Com efeito, é típico de Kant, bem como de seus sucessores, sobretudo seus epígonos contemporâneos, perguntar, também, precipitadamente, sobre o fundamento da possibilidade da relação da consciência com seu objeto. [...] Husserl trouxe o problema na esteira de seu conceito de consciência intencional na quinta de suas Investigações Lógicas. Ele preparou um novo estágio enquanto ele mostrava que a intencionalidade determina a essência da consciência enquanto tal, a essência da razão”.

2.1 A GÊNESE DA FENOMENOLOGIA

A Fenomenologia é tradicionalmente conhecida como um método filosófico abrangente que possui diversas acepções. Em linhas gerais, é o estudo dos fenômenos, sua natureza e seu significado. Embora pareça simples, o que a torna, em muitos casos, hermética e a distingue de outros métodos é: **[1] sua pretensão de “voltar às coisas mesmas” e [2] seu modo próprio de conjecturar o acesso a estas, ao substituir a pergunta do “por que?” pelo “como”** (HEIDEGGER, 2012). A fim de melhor trabalhá-la, Husserl e Heidegger serão revisitados, conquanto seja o segundo aquele que mais interessa a esta pesquisa. Essa retomada a ambos se baseia em uma conhecida expressão que Husserl teria dito: “A fenomenologia sou eu e Heidegger”. Com toda razão e direito, ambos os filósofos devem ser acedidos como parte da primeira geração de fenomenólogos.

A expressão “fenomenologia” é um neologismo oriundo dos termos gregos *φαινόμενον* (que aparece) e *λόγος* (discurso) que remete ao século XVIII. Até onde se sabe, seu primeiro uso foi em língua alemã, em 1764, na obra de Johann Heinrich Lambert – um dos seguidores da escola do filósofo Christian Wolff – intitulada *Neues Organon* e que versava sobre a “teoria da ilusão”. Em 1770, um uso peculiar também foi encontrado. Kant, em uma carta a Lambert, fez menção a uma ciência que precederia a metafísica (o estudo do ser) no sentido de pôr limites aos princípios da sensibilidade. Esta seria uma espécie de *phaenomenologia generalis* (HEIDEGGER, 2005; BENOSSI, s.d.; BERRIOS, 1989). Obviamente que Kant estava preparando seu projeto crítico.

Na segunda metade do século XIX, ela passou a compor não somente o título de uma das maiores obras de Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, como também assumiu a significação que a determinaria radicalmente até os dias de hoje. **Fenomenologia passaria a ser um método de abordagem descritiva em contraposição às hipotético-teóricas e às analíticas** (DREYFUS; WRATHALL, 2012). Tanto Kant quanto Hegel fizeram uso da expressão no sentido de determinar a intuição sensível, nos termos de Hegel (1992, p. 35, grifos do autor): “O que esta ‘Fenomenologia do Espírito’ apresenta é o vir-a-ser da *ciência em geral* ou do *saber*. O saber, como é inicialmente – ou o *espírito imediato* – é algo carente-de-espírito: a *consciência sensível*”. Este modo de determinar o fenômeno – como consciência sensível – ficou também

conhecido mais tarde como **Fenomenalismo**, para diferenciar da Fenomenologia conjecturada por Peirce e, depois, por Husserl. Desde então, ela encontrou amplo espaço no campo filosófico e teológico, em especial na teologia protestante alemã, o que tornou possível a proposição de uma “fenomenologia da religião”. Os teólogos a entendiam como um método de descrição do desenvolvimento histórico da consciência religiosa em seus aspectos imanentes e transcendentais (HEIDEGGER, 1993).

2.1.1 A Era da Psicologia

Paralelamente, neste mesmo século, um novo movimento ganhou força tanto no cenário filosófico quanto no científico. Rudimentos de uma “filosofia científica” emergiram e passaram a representar o modelo epistemológico de todo conhecimento que se pretendia válido. Uma crise de fundamentos para o conhecimento se abria, e a erva daninha do ceticismo – parafraseando Kant – mais uma vez brotava. Ao menos, três razões, justificaram esta ascensão: **[a] a crescente delimitação objetiva dos fatos científicos; [b] a progressiva substituição das “visões de mundo”⁵ pelo rigor metodológico; [c] a pretensão de fundamentação das ciências por meio da psicologia** (HEIDEGGER, 1985). Mac Dowell (1993, p. 27) explicou que:

O ambiente filosófico da segunda metade do século XIX, após a derrocada fulminante dos grandes idealistas, estava impregnado pelo Empirismo positivista. O extraordinário desenvolvimento das ciências gerava uma mentalidade impermeável a tudo o que ultrapassava a experiência sensível. A filosofia reduzia-se quase exclusivamente à crítica do conhecimento.

A eclosão de uma epistemologia empirista e positivista, como exigência para validade do procedimento científico, serviu de base para as críticas ao método especulativo hegeliano. O sujeito que outrora fora visto como sinônimo de “espírito” deveria agora “reencarnar-se” e buscar fundamentações empíricas para sua subjetividade. Esta inflexão epistêmica insurgente influenciou a Psicologia, a Lógica e a Filosofia num retorno aos fundamentos pelo estudo da consciência sob a perspectiva empírica. Mac Dowell (1993, p. 28) escreveu a este respeito:

Onde reina uma mentalidade positivista, é natural que a Psicologia experimental se arvore em intérprete exclusiva dos fenômenos da consciência. A sua rápida penetração

⁵ A ideia de “visão de mundo” (*Weltanschauung*) é uma compreensão da filosofia que se destacou no pensamento alemão do século XIX, com Dilthey. Tendo suas origens já em Bacon, ela seria a ideia de compreender a filosofia como uma ciência universal, que tem por tarefa a unificação, num sistema coerente, dos conhecimentos fornecidos pelas ciências particulares (ABBAGNANO, 2007, p. 447).

em todos os setores da cultura justifica o título de “Era da Psicologia”. [...] A interpretação da verdade através das causas psíquicas, responsáveis pela efetuação do juízo, chama-se Psicologismo⁶.

Entre os anos de 1890 a 1914, a Filosofia germânica foi ocupada pelo *Psychologismus-Streit*, uma disputa psicológica que ganhou amplo espaço e determinou o modo de lidar com as questões deste período. Denominada “Era da Psicologia” ou “Psicologismo”, ela conduziu a fenomenologia nascida no seio do idealismo alemão para o campo empírico. Essa guinada empírico-científica, oriunda de Filosofias francesas e inglesas majoritariamente, implicou em mudanças no modo de realizar as incipientes análises fenomenológicas: **de uma descrição da vida do espírito, próprio do pensamento de Hegel, para uma exposição empírica das vivências psíquicas.** Em outras palavras, de um método especulativo o qual satisfazia propósitos metafísicos e religiosos para uma fundamentação das ciências por uma “Psicologia Descritiva”⁷ de natureza empírica (HEIDEGGER, 2000a).

Em meio a este movimento de retorno à ciência empírica, uma distinta oposição ao hegelianismo surgiu no cenário filosófico do século XIX. Em 1840, um movimento de tradição aristotélica – fundado pelo filósofo alemão e estudioso do platonismo e aristotelismo Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872) –, de modo original, assimilava as pesquisas históricas da Filosofia grega ao estilo do teólogo polonês Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834). Dentro deste movimento, vários filósofos importantes do século XIX estudaram, como W. Dilthey, H. Cohem, L. Feuerbach, K. Marx, S. Kierkegaard, entre outros. **Franz Brentano**, também, fez parte do movimento de Trendelenburg e se tornou um grande estudioso de Aristóteles. Em função de contendas religiosas, Brentano se afastou do horizonte hermenêutico medieval dominado por Tomás de Aquino e levou suas pesquisas em direção à então “filosofia científica” (*Naturwissenschaft*), inflexão esta que definitivamente marcou sua doutrina, resultando na obra *Psicologia desde um ponto de vista empírico*, em 1874 (HEIDEGGER, 1985).

⁶ Quanto a seus objetivos, explica Dartigues (2005, p. 14), “ela busca, de acordo com a tendência positivista em voga, constituir-se como ciência exata conforme o modelo das ciências da natureza, eliminando assim os aspectos subjetivos e, portanto, aparentemente não científicos, que o uso da introspecção comporta”. Heidegger (2007c, p. 33) apresenta um conceito de Psicologismo: “Por psicologismo, de uma maneira geral se entende a primazia dos princípios, métodos e tipos de demonstração próprios da Psicologia no estudo da Lógica. A Lógica trata do pensamento. O pensamento deve ser inserido, sem dúvida alguma, naquele complexo de fatos que se apresenta como o todo dos processos psíquicos. Daí, resulta que a Psicologia, como ciência propriamente fundamental, deve literalmente absorver em si a Lógica”.

⁷ Psicologia descritiva foi o significado usado para designar a pura descrição da aparência psíquica, preliminar à explicação dos fatos psíquicos. Este termo foi usado com frequência pela cultura filosófica alemã da segunda metade do séc. XIX e nos primeiros anos do séc. XX (ABBAGNANO, 2000, p. 438).

De acordo com ele, a Psicologia deveria coroar as ciências e, ao mesmo tempo, ser preparada por elas. Ainda que houvesse uma colaboração mútua entre as ciências e a Psicologia, esta última deveria exercer uma influência “mais poderosa sobre aquelas”, haja vista que “o reino inteiro da verdade pareceria pobre e desdenhável para muitos se não o definisse de modo que incluisse esta esfera de conhecimento” (BRENTANO, 1935, p. 16, tradução livre). Brentano, conjuntamente com outros – como Friedrich Herbart e Albert Lange –, estava na base da discussão científica da psicologia nascente do século XIX. Ela, portanto, tal como Aristóteles já havia descrito, deve abranger o estudo da “alma”, e esta, no entender de Brentano (1935, p. 20, tradução livre), não se subjugaria às questões metafísicas (uma substância), mas aos “substratos substanciais das representações”, ou seja, a estrutura de uma sensação, de uma imagem ou de uma recordação. Destarte, do mesmo modo que as ciências naturais estudam as propriedades e as leis dos corpos físicos que são objetos da percepção externa, a Psicologia cuidaria da intuição interna, descreveria os atributos e as regras dos atos psíquicos (ou da alma). Nos termos de Brentano (1935, p. 45, tradução livre e grifo do autor), “definimos a psicologia como a **ciência dos fenômenos psíquicos**”.

Fenômeno, explica Brentano (1935, p. 65, tradução livre), é **todo ato de “ser expresso” na e para a consciência, pois “nada pode ser julgado, nada tampouco apetecido, nada esperado ou temido, se não é representado”**. Antes de qualquer ato de consciência, ela precisa ser “afetada” de algum modo⁸. O modo de conceber o fenômeno por Brentano assume a importância de realocar a originalidade de acesso às coisas supostamente existentes. A tradição filosófica, seja empírica ou transcendental, entendia que a fonte do conhecimento humano residia nas sensações. É conhecida a expressão de Kant (2004, p. 44): “todo nosso conhecimento principia na experiência”. Porém, à luz de Brentano, pouco se descreveu como se dava o ato de experimentar a experiência. Com efeito, Brentano (1935) pôde distinguir: “atos mentais” (fenômenos psíquicos) e “fenômenos físicos”. Nos termos do autor, pode-se conferir:

El mundo entero de nuestros fenómenos se divide en dos grandes clases: la clase de los fenómenos físicos y la de los fenómenos psíquicos. [...] Toda representación, mediante sensación o fantasía, ofrece un ejemplo de fenómeno psíquico: entendiendo yo aquí por representación, no lo que es representado, sino el acto de representar. [...] Por el contrario, ejemplos de fenómenos físicos son color, una figura, un paisaje que veo; un

⁸ Posteriormente, a partir de 1888, o termo passou a ser identificado ao “que é percebido por nós no sentido estrito da palavra”, ou mesmo “aquilo que é [*in sich sein*]” e distinto de “o que subsiste nele mesmo [*an sich Seienden*]” (BRENTANO, 2002, p. 137, tradução livre).

acorde que oigo; el calor, el frío; el olor que siento, y las cosas semejantes que me aparecen en la fantasía (BRENTANO, 1935, p. 65).

Fenômenos físicos e psíquicos (ou atos mentais) se distinguem de forma análoga às categorias aristotélicas de conteúdo e forma. Considerando suas respectivas diferenças teóricas, os fenômenos psíquicos estão para os físicos do mesmo modo que a forma está para o conteúdo. **Fenômenos psíquicos, com efeito, seriam uma espécie de “forma do fenômeno”, na medida em que eles constituem o ato mesmo de alguma coisa aparecer ou “representar” na consciência.** É o “aparecer” em si mesmo. **Fenômenos físicos, por outro lado, são os conteúdos da representação, é “o que aparece” para a consciência (cor, som, calor, odor etc.).** Os fenômenos psíquicos possuem sua evidência na própria vivência psíquica, enquanto os físicos não subsistem em si mesmos “fora” da vida psíquica. Não é possível julgar com base na existência (ou não) de coisas experimentadas empiricamente, mas apenas pelas manifestações ou afetações (“o que” e “como”) na consciência psíquica.

Mediante esta distinção, **Brentano (1935) permite também inferir a distinção entre “objetos” e “fenômenos”**. Enquanto Brentano afirma que a consciência psíquica é capaz apenas de ser afetada, isto é, entrar em contato com fenômenos (sejam físicos ou psíquicos), as ciências naturais, no que lhes concerne, arguem e defendem a existência de coisas independentes da consciência – conhecido como postura realista –, e que esta é capaz de conhecer a objetividade do que se percebe, ou seja, o objeto. A Fenomenologia, influenciada por Brentano, seguirá na esteira dos fenômenos.

Ademais, fenômenos psíquicos se distinguem dos físicos por uma especificidade ainda mais fundamental: o caráter intencional⁹. Brentano (1935, p. 81) segue explicando:

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente.

⁹ A ideia de intencionalidade em Brentano e, depois, em Husserl pode causar certo desconforto em seu leitor, pois quando se pensa em intenção, normalmente se refere à “vontade” ou “querer” (intuito). Porém, a noção fenomenológica de intencionalidade se aplica primordialmente à teoria do conhecimento e não à teoria das ações humanas (razão prática). Assim, intencionalidade tornou-se muito mais um termo técnico na fenomenologia do que uma palavra engajada no seu uso comum na linguagem. Ela quer dizer que a consciência se refere a um objeto. Cada ato de consciência é direcionado a um tipo de objeto. Mediante essa concepção, toda uma tradição filosófica (cartesiana, hobbesiana, lockeana e, por que não, kantiana) é posta em questão. A intencionalidade reconfigura o modo de pensar a consciência como uma caixa fechada (solipsismo) e se coloca como uma grande relação (SOKOLOWSKI, 2000).

Fenômenos psíquicos ou atos mentais, além de serem distintos dos físicos por serem formais, comportavam-se intencionalmente. A **intencionalidade específica dos fenômenos psíquicos significava sua referência ou direção a um objeto**. Por meio dela, Brentano pôs em questão a radical separação entre consciência imaterial e objeto material, um problema antigo dentro da tradição filosófica. O tema da intencionalidade se mostrou o cerne da teoria de Brentano e foi imortalizado pela ampla tradição fenomenológica que a seguiu. A obra *Psicologia sobre o ponto de vista empírico* tratou com detalhes o movimento que Brentano fez em transpor para uma descrição da vida psíquica tanto o método das ciências naturais quanto a própria Psicologia, realizando uma amalgama entre a tradição escolástico-aristotélica e a Filosofia cartesiana por meio do conceito de intencionalidade. Ela se tornou, com certeza, a obra precursora de vários de seus seguidores, como Meinong, Stumpf, Ehrenfels e a fenomenologia de Husserl (HEIDEGGER, 1985; HARMAN, 2007; ORTEGA Y GASSET, 1935).

2.1.2 A Fenomenologia como Método Filosófico

Embora Brentano já empregasse termos como “fenomênico” e “fenomenologia”¹⁰ para uma crítica consubstanciada ao idealismo hegeliano, foi somente em 1900 que Alexander Pfänder, Theodor Lipps e Edmund Husserl se apropriaram deles com este propósito. Pfänder e Lipps conceberam uma fenomenologia mais próxima à Psicologia Descritiva de Dilthey. Ambos se esforçaram por garantir seus contornos empíricos, afastando-se da especulação idealista hegeliana (HEIDEGGER, 1993). Husserl, de outro lado, era oriundo das matemáticas¹¹, e sua postura se verteu para um viés mais **antinaturalista** (CERBONE, 2014).

O termo fenomenologia apareceu textualmente, pela primeira vez, nos escritos de Husserl, em 1890, nas preleções intituladas *Phänomenologie ein Abschnitt in Brentanos*

¹⁰ Brentano passa a usar, como sinônimo de Psicologia Descritiva, o termo “fenomenologia descritiva” a partir das leituras de 1888 (BRENTANO, 2002).

¹¹ “Ele foi um aluno de Weierstrass e escreveu uma dissertação para sua graduação. O que ele ouviu de Filosofia não foi mais do que qualquer aluno tivesse captado no ciclo de palestras. O que Paulsen disse era confiável e claro, mas nada adequado a inspirar Husserl com respeito à Filosofia como disciplina científica. Foi somente depois que ele graduou, que Husserl frequentou os cursos do então homem mais discutido. A paixão de Brentano pelos questionamentos e pelas reflexões impressionou Husserl tão fortemente, que ele permaneceu com Brentano, por dois anos, de 1884 a 1886. Brentano ofereceu a decisiva virada para a direção científica que a obra de Husserl tomou. Sua hesitação entre Matemática e Filosofia havia sido resolvida” (HEIDEGGER, 1985, p. 104).

Metaphysik (Klärung Von Grundberiffen). Contudo, somente nas *Investigações Lógicas* de 1900 é que uma proposta distinta de seu mestre se consolidou (DREYFUS; WRATHALL, 2012). Ao todo, Husserl gastou doze anos de sua vida para completar esta obra em dois tomos. Não obstante os vários mal-entendidos¹², a partir dela, o filósofo deu à fenomenologia um novo contorno, sendo considerada “o livro básico de fenomenologia” no início do século XX (HEIDEGGER, 1985, p. 106).

Seu interesse pela fenomenologia girava em torno de duas questões: **[1] como a consciência processava a natureza e a compreensão dos números e [2] a desconfiança – influenciado pela crítica diltheyniana ao método das ciências naturais para a descrição da vida do espírito (DREYFUS; WRATHALL, 2012) – de que há verdades e princípios que as ciências naturais pressupõem sem poder explicar, ou seja, nem toda validade é oriunda do campo da experiência empírica.** O que elas não conseguiam explicar era a “idealidade”, isto é, os princípios da Lógica e da Matemática. Qualquer tentativa de verificação empírica incorreria em relativismo (CERBONE, 2014).

Nas chamadas “Cinco Lições”, publicadas sob o título *A ideia da fenomenologia* de 1907, Husserl (1986, p. 26) escreveu: “Abandonamos definitivamente o solo da psicologia, inclusive da psicologia descritiva”. Esta virada antinaturalista de Husserl – que resultou no seu afastamento da Psicologia Empírica de Brentano – teve como motivação, segundo a leitura clássica de Føllesdal, a crítica recebida de Frege. Entretanto, Mohanty e outros defendem que Husserl, independentemente de Frege, teria chegado às bases antipsicologistas (GONZALEZ PORTA, 2013). Seja como for, o importante foi que Husserl acabou por empregar o termo fenomenologia dentro de duas perspectivas: **[1] como uma crítica definitiva ao psicologismo, por um lado, e, por outro, [2] como uma nova forma de compreender a lógica e a ideia de sentido.** Crowell (2012, p. 26) comentou a este respeito:

A rejeição husserliana do psicologismo parece incondicional: as leis lógicas possuem validade ideal; elas são normativas para o pensamento humano pelo fato de serem condições necessárias da verdade enquanto tal. Husserl então impõe duas restrições a toda concepção da validade lógica: em primeiro lugar, é preciso preservar o vínculo entre a lógica e a norma da verdade; em segundo lugar, é preciso que a concepção seja isenta de pressuposições, recusando-se (sob o risco de incorrer em circularidade ou no total ceticismo) derivar a validade lógica de qualquer fato contingente.

¹² Entre 1900 a 1913, Husserl oscilou em relação à identificação da fenomenologia com uma Psicologia Descritiva, incorrendo em psicologismo, o que mostra que a superação do psicologismo não foi tão simples em seu pensamento (ANDRADE, 2013).

Husserl retornava a fenomenologia para um plano mais transcendental, isto é, das condições *a priori* (independente da experiência empírica) de possibilidade da subjetividade, na qual certa “lógica pura” ganhava espaço. **A passagem da Fenomenologia pelo Psicologismo contribuiu para que Husserl pudesse extrair de Brentano suas análises dos atos psíquicos, levando-as de volta ao plano ideal, porém, distinto de Hegel.** O distanciamento do psicologismo, outrossim, não levou Husserl ao extremo oposto, isto é, nem a um logicismo fregeano ou neokantiano, meramente epistemológicos; mas o conduziu a um modo próprio de pensar a questão da consciência desde as vivências intencionais. A discussão e o aprofundamento da ideia brentaniana da intencionalidade e do entendimento fregeano de sentido marcaram toda a discussão fenomenológica em Husserl, levando para um terreno das discussões transcendentais¹³ (CROWELL, 2012; CERBONE, 2014).

Em linhas gerais, a Fenomenologia em Husserl consistiu em uma exigência filosófica cuja tarefa primordial seria a **descrição das estruturas subjetivas da experiência tal como se apresentam para a consciência: sem pressuposições e ligadas diretamente às necessidades das coisas mesmas** (DREYFUS; WRATHALL, 2012). Esta tarefa foi denominada de “Fenomenologia pura”:

A Fenomenologia pura representa um domínio de investigações neutras, no qual diferentes ciências têm as suas raízes. Por um lado, ela presta serviço à Psicologia enquanto ciência empírica. No seu procedimento intuitivo e puro, ela analisa e descreve, numa generalidade essencial – especialmente enquanto fenomenologia do pensamento e do conhecimento – as vivências representativas, judicativas e cognitivas, que, empiricamente apreendidas como classes de acontecimentos reais no quadro de efetividade animal natural, a Psicologia submete a uma investigação científica no elemento da experiência. Por outro lado, a Fenomenologia dá acesso às “fontes” de onde “brotam” os conceitos fundamentais e das leis ideais da Lógica pura, fontes às quais se deve, de novo, fazê-los retornar, se quisermos obter a “clareza e distinção” que é exigível a uma compreensão crítico-gnosiológica da Lógica pura (HUSSERL, 2012, p. 2).

A Fenomenologia teria a difícil tarefa de descrever os atos que compõem as atividades psíquicas, como a representação e o julgamento, e, ao mesmo tempo, evidenciar o ambiente subjetivo das leis ideais da lógica pura. A Fenomenologia faria um papel de “fundamento” para as ciências e para a Filosofia.

¹³ Cerbone (2014, p. 41) explica: “transcendental porque ela torna disponível a possibilidade de perguntar e responder questões do tipo ‘como é possível’ com respeito à intencionalidade da experiência”.

Descrever é, para a Fenomenologia, distinto de explicar ou reconhecer leis explicativas; ela é uma ação de “clarificação” das diferenças inerentes aos fenômenos (CROWELL, 2012). Para tanto, era cogente “transcender” a experiência dita “natural” (própria das ciências naturais), fazendo emergir [1] a consciência intencional – a direcionalidade ao objeto ou a “suposição” deste como a marca do mental (DREYFUS; WRATHALL, 2012) – bem como [2] a constituição do sentido antes pressuposto (CROWELL, 2012). Transcender a experiência seria o mesmo que “suspender”, ou “colocar entre parênteses”, as crenças ou pré-compreensões como: crer ou ter ciência tanto da existência do mundo fora da consciência (Metafísica) quanto da possibilidade de conhecer as coisas em si mesmas (epistemologia). Este procedimento foi denominado **“redução fenomenológica” (*epoché*)**, isto é, sair da **“atitude natural”** – na qual os objetos estão dados como existentes no mundo independentemente do sujeito – para uma **“atitude fenomenológica”** – na qual os fenômenos se dão intencionalmente junto à consciência (KAFLE, 2011; BERIOS, 1989). Husserl (1986, p. 53-54) explicou:

A *éποχή*, que a crítica do conhecimento deve exercitar, não pode ter o sentido de que ela não só comece por, mas também persista em impugnar todos os conhecimentos – *ergo*, também os seus próprios –, não deixando valer dado algum, portanto, também não aqueles que ela própria estabelece. [...] Descartes fez esta consideração em vista de outros fins; podemos, porém, utilizá-la aqui, convenientemente modificada.

A suspensão (*éποχή*) visava, em última análise, alcançar “as coisas mesmas”, ou as “essências”, quais sejam; o aparecer da realidade na sua estrutura básica original: “o que reside no sentido da referência a uma objectalidade que lhe é atribuída e no da validade objectiva ou apreensibilidade, quando deve ser conhecimento na verdadeira acepção” (HUSSERL, 1986, p. 53). Esta referência ou remissão de que fala Husserl, denominada de intencionalidade, não é propriamente uma “relação”, como se a consciência fosse uma coisa, e os objetos outra coisa. Husserl procurou evitar a ideia de “dois elementos” na intencionalidade. **A experiência intencional é uma, uma correlação inseparável na qual o ato de perceber já carrega consigo o que será percebido enquanto “objeto intencional”.** Esta correlação ficou conhecida como *noema-noese*¹⁴ (MOHANTY, 2012).

¹⁴ “Husserl introduziu o termo técnico noema nas *Ideias I* (1913), para denotar o objeto intencional da experiência consciente. Nesse trabalho, ele descreve a intencionalidade da experiência como uma correlação noesis-noema. Enquanto noesis se refere a um conteúdo real (experiência), ou seja, a intenção-significado direcionada a um objeto

Em outras palavras, ao desacreditar da existência das coisas “fora da consciência”, o que resta são as vivências destas. **Tudo que se sabe sobre o mundo advém de uma correlação entre aquilo que se percebe e a condição do perceber.** Uma vez que não se tem certeza de onde as coisas que se percebe vêm (pois já não mais se está considerando um mundo para além da consciência), resta crer que o que se intui é fruto da sensibilidade subjetiva. Isto significa que duas pessoas, ainda que possuam “máquinas” distintas para perceber (sensibilidade física), chegariam às mesmas experiências, pois sua estrutura e programação interna são as mesmas (CERBONE, 2014). Husserl (2014, p. 52) ofereceu um exemplo:

O exemplo das máquinas de calcular torna a diferença inteiramente clara. A ordenação e o enlace dos algarismos resultante são regulados segundo as leis da natureza tal como o exigem os princípios matemáticos para as suas significações. No entanto, para explicar fisicamente o funcionamento da máquina, ninguém apelará para as leis aritméticas, em lugar das leis mecânicas.

Aproveitando-se do exemplo de Husserl: uma calculadora não tem consciência de quem a está usando na hora que executa o cálculo, nem se preocupa de onde vêm – ou mesmo se existem – os dados que lhe chegam, tampouco importa seu tamanho ou estilo. A questão é que todas, de um jeito ou de outro, alcançam o mesmo resultado. Tal como a calculadora, assim é a vida da consciência.

A certeza da experiência ou a validade do conhecimento, portanto, não estão no dado fixo “fora da consciência”, como argumentava a tradição aristotélico-tomista e sustentada pelo positivismo, mas na estrutura da subjetividade. Para a Fenomenologia, não se tem a certeza das coisas, porque elas “existem” para além de um sujeito, e se pode acessá-las tal como são; senão que o *ego* é uma estrutura de organização e programação tal que permite já estar em sintonia com toda a objetividade. **A preocupação fenomenológica de não se ocupar com as propriedades das coisas, senão com suas as estruturas intencionais inerentes que as distinguem de outras, confere ao método seu caráter ideal ou essencial** (CROWELL, 2012).

A descoberta das estruturas intencionais e dos sentidos que compõem a “percepção subjetiva” a configura como ato perceptivo enquanto tal. Junto dele, Husserl descobre uma “percepção não-percebida”, algo que aparece junto à intuição, somente por referência

de maneira determinada e com certa característica posicional ou estética, o noema se refere ao conteúdo intencional da experiência, ‘Objetivo’ se correlaciona, isto é, o objeto intencional ou o objeto como pretendido” (DRUMMOND, 2007, p. 167, tradução livre).

intencional, sem estar no foco do ato perceptivo daquele momento. Toda percepção, assim, não se dá isolada, senão que aparece desde um “horizonte”. O horizonte não é um acompanhante do que aparece na percepção; ele pertence ao dado (está ao redor). Ele é a possibilidade mesma de ser percebido tal como ele é (CROWELL, 2012). Esta percepção não-percebida, mas que se dá ao redor do que aparece, o horizonte fenomenológico, constitui o fenômeno do mundo. Husserl (2001, p. 120, grifos do autor) explicou que:

O fato da experiência do que me é estranho (do *não-eu*) apresenta-se como aquela do mundo objetivo, onde se encontram “outros” *não-eus* sob a forma de outros *eus*; e foi um resultado importante da “redução à vinculação” dessas experiências o de ter colocado em relevo sua camada intencional profunda, em que um “mundo” reduzido revela-se como “transcendência imanente”. Na ordem da constituição de um mundo estranho ao eu, de um mundo “exterior” ao meu eu concreto e próprio (mas exterior num sentido totalmente diferente daquele natural e espacial desse termo), é uma transcendência (ou um mundo) primeira em si, “primordial”. Apesar da idealidade que caracteriza esse mundo como uma unidade sintética de um sistema infinito das minhas possibilidades, ele é ainda um elemento determinante da minha existência própria e concreta como ego.

Para Husserl, o mundo não é aquilo que está fora do sujeito, como um “objeto” a ser percebido; ele deve ser apreendido como todos os vínculos possíveis (as estranhezas) que este indivíduo tem em sua subjetividade que não são ele mesmo. Em toda percepção de si, há sempre dados que não lhe são intrínsecos (transcendentais imanentes). Este estranhamento de ter percebido o que não foi intencionado evidencia os vínculos subjetivos que todo sujeito tem com outros não-eus. É por este sistema de correlação da percepção do sujeito, que o fenômeno do mundo pode ser inferido. Em suma, **descrever o modo como se dá ou ocorre estruturalmente os atos de consciência e suas relações intersubjetivas é o objetivo nuclear de todo método fenomenológico de Husserl.**

O método fenomenológico de Husserl não se manteve intacto. Tanto ele quanto seus seguidores não mediram esforços para fazê-lo sair de seu estado de inércia, alcançando o *status* de um verdadeiro sistema. Com ele, Husserl pretendia resolver todos os problemas, não apenas os epistemológicos, mas, também, os metafísicos¹⁵ (CROWELL, 2012). Contrariando seu idealizador, toda uma linha de sucessores foi paulatinamente aparecendo e assumindo modos

¹⁵ Crowell (2012) comenta que o Husserl ao qual a maioria das pessoas conhece se assustaria com o “novo” Husserl descoberto pelas novas pesquisas. A partir dos Manuscritos de *Nachlass*, uma nova forma de ver o pensamento de Husserl se abriu e deve ponderar, inclusive, as críticas heideggerianas descritas mais adiante.

distintos de fazer Fenomenologia¹⁶. Das várias possibilidades existentes, o presente trabalho optou pela Fenomenologia de Martin Heidegger, e as razões desta escolha, para além de motivações puramente fenomenológicas, devem ser explicitadas a seguir.

2.2 RAZÕES DA ESCOLHA DA FENOMENOLOGIA HEIDEGGERIANA

O fenomenólogo Martin Heidegger não se ocupou especificadamente do tema do desenvolvimento. Tampouco, é um filósofo que tenha uma usual referência nos Estudos do Desenvolvimento. Não obstante, Heidegger vivenciou e produziu sob a influência do que será debatido nesta tese: a Era do Desenvolvimento (a segunda metade do século XX). Em especial, na década de 1950, cujas conferências e outros manuscritos apresentam o seu enfrentamento ao tema da tecnociência, bem como sua proposta de um mundo menos acelerado, marcado pela Serenidade (ou Cuidado)¹⁷.

Em função destes enfrentamentos, nos últimos 30 anos, **a recepção de seu pensamento em áreas não especializadas da Filosofia se mostrou crescente**. Por meio desta, não apenas se tornou possível dialogar com temas que se ligam direta ou indiretamente ao desenvolvimento, como, também, incitar novas perspectivas epistemológicas (PALMER; COOPER; CORCORAN, 2001; LEFF, 2016). É dentro desta gama de recepções, que a relevância da Fenomenologia heideggeriana se destaca perante outras, isto é, pelo caráter interdisciplinar que seu pensamento tem se mostrado, o que é fundamental para um tema como o desenvolvimento. Entre elas, é importante destacar as principais.

A primeira e a mais importante é a recepção do modo como Heidegger desenvolveu a “**questão da técnica**”¹⁸. A recepção desta para uma avaliação crítica ao mundo tecnológico e

¹⁶ “Os primeiros seguidores de Husserl expandiram sua obra para uma variedade de domínios – Max Scheler (1874-1928), por exemplo, estendeu-a a um exame da essência das emoções e a intuição; Roman Ingarden (1893-1970), à arte e à estética; Edith Stein (1891-1942), à natureza da empatia; Karl Jaspers (1883-1969), à psicologia; Martin Heidegger (1889-1976) [...] juntamente com Jaspers, impeliu a fenomenologia em uma nova direção” (DREYFUS; WRATHALL, 2012, p. 16).

¹⁷ A palavra “serenidade” é a tradução para o termo “*Gelassenheit*” usado por Heidegger. De acordo com Inwood (2002, p. 36), “*Gelassenheit* é o remédio para a tecnologia. A tecnologia nos ‘aliena [*entfremdet*]’ de nosso ‘habitat [*Heimat*] nativo’ ao reduzir o tamanho do globo de modo a tornar tudo familiar e sob nosso alcance [...].”

¹⁸ Cf. STATE, S. *A Gespräch with Heidegger on Technology*, 1973; ZIMMERMAN, M. E. *Heidegger on Nihilism and Technique*, 1975; ZIMMERMAN, M. E. *Beyond Humanism: Heidegger's Understanding of Technology*, 1977; ZIMMERMAN, M. E. *Heidegger and Marcuse: Technology as Ideology*; 1978; ZIMMERMAN, M. E. *Marx and Heidegger on the Technological Domination of Nature*, 1979; DREYFUS, H.

para enfrentamento de problemas como meio ambiente, industrialização, tecnologização, modernização etc. tem produzido bastante literatura nesta direção. Os principais autores que se destacam nessa abordagem são: **Michael E. Zimmerman**, filósofo norte-americano oriundo da “Teoria Integral”, estudioso do Budismo e de teóricos como Heidegger, Nietzsche e Ken Wilber, a partir dos quais desenvolveu uma “Ecologia Integral”; e **Hubert L. Dreyfus**, filósofo norte-americano estudioso de fenomenologia e existencialismo, em especial de Heidegger.

O segundo tema é a abordagem **ecológica**¹⁹. A recepção do pensamento heideggeriano para o campo da Ecologia é bem vasta e diversa. Algumas contribuições são relevantes, como: a

L. **Between Techne and Technology: The Ambiguous Place of Technology in Being and Time**, 1984; ZIMMERMAN, M. E. **Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Modernity**, 1990; SMITH, G. B. **Heidegger, Technology and Postmodernity**, 1991; DREYFUS, H. L. **Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics**, 1993; ZIMMERMAN, M. E. **Martin Heidegger: Antinaturalistic Critic of Technological Modernity**, 1993; BOTHA, C. F. **Heidegger, technology and ecology**, 2003; O'BRIEN, M. **Commentary on Heidegger's "The Question Concerning Technology"**, 2004; WILLKERSON, D. A. **The Root of Heidegger's concern for the Earth at the consummation of metaphysics: The Nietzsche Lectures**, 2005; COCCO, R. **A questão da técnica em Heidegger**, 2007; SILVA, F. L. E. **Martin Heidegger e a técnica**, 2007; SANTOS L. A.; NETO, P. S. de R.; RIBEIRO, G. M. F. **A questão da técnica e o pensamento calculador em Heidegger**, 2008; RIIS, S. **The Symmetry Between Bruno Latour and Martin Heidegger The Technique of Turning a Police Officer into a Speed Bump**, 2008; LEITE, M. R. S. **Uma análise ontológica do Gestell**: a problematização da técnica moderna e da entificação do ser, 2009; ARAÚJO, T. A. **O habitar poético na crítica heideggeriana à técnica moderna**: contribuições para uma bioética originária, 2009; IHDE, D. **Heidegger's technologies: Postphenomenological perspectives**, 2010; MOCROSKY, L. F. **Uma compreensão sobre ciência e tecnologia no mundo contemporâneo**, 2011; PESSOA, I. J. S. **O conceito existencial de ciência em ser e tempo de Martin Heidegger**: uma hermenêutica das ciências naturais, 2012; BLITZ, M. **Understanding Heidegger on Technology**, 2014; CORDEIRO, R. C. **Heidegger e a técnica moderna como perigo e como salvação**, 2014; SYLLA, B. **Tecnofobia vs. Tecnofilia – sobre Heidegger e Sloterdijk**, 2015; CRAIA, E. C. P. **A técnica como fenômeno ontológico e político**: uma articulação entre Heidegger, Feenberg e Deleuze; entre outras.

¹⁹ Cf. SEIDEL, G. **Heidegger: Philosopher for ecologists?**, 1971; LACHAPELLE, D. **Earth Wisdom**, 1978; ZIMMERMAN, M. E. **Marx and Heidegger on the Technological Domination of Nature**, 1979; ZIMMERMAN, M. E. **Toward a Heideggerean Ethos for Radical Environmentalism**, 1983; FOLTZ, B. V. **On Heidegger and the Interpretation of Environmental Crisis**, 1984; GRANGE, J. **Being, Feeling, and Environment**, 1985; WESTRA, L. **It Be: Heidegger and Future Generations**, 1985; DEVALL, B.; SESSIONS, G. **Deep Ecology**, 1985; ZIMMERMAN, M. E. **Implications of Heidegger's Thought for Deep Ecology**, 1986; MCWHORTER, L.-D. **Heidegger and the Earth**, 1991; KRELL, D. F. **Daimon life: Heidegger and Life-Philosophy**, 1992; ZIMMERMAN, M. E. **Rethinking the Heidegger-deep ecology relationship**, 1993; ZIMMERMAN, M. E. **Heidegger, Buddhism and Deep Ecology**, 1993; BENNETT, J.; CHALOUPKA, W. **In the nature of things: Language, politics, and the environment**, 1993; HARVEY, D. **The nature of environment: dialectics of social and environmental changes**, 1993; HAAR, M. **The Song of the Earth: Heidegger and the Grounds of the History of Being**, 1993; DOMBROWSKI, D. A. **Heidegger's anti-anthropocentrism**, 1994; HOWARTH, J. M. **The crisis of ecology: a phenomenological perspective**, 1995; FOLTZ, B. V. **Inhabiting the Earth: Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature**, 1995; JAMES, S. P. **"Thing-Centered" Holism in Buddhism, Heidegger, and Deep Ecology**, 2000. BATE, J. **The song of the Earth**, 2000; JAMES, S. P. **Heidegger and environmental ethics**, 2001; JACOBS, D. A. **Alterity and the Environment: Making the Case for Anti-Administration**, 2001; PETERS, M.; IRWIN, R. **Earthsongs: Ecopoetics, Heidegger and Dwelling**, 2002; MORRISON, R. P. **Wilderness and Clearing Thoreau, Heidegger, and the Poetic**, 2003; ANTOLICK, M. **Deep Ecology and heideggerian phenomenology**, 2003; entre outros.

coisificação da natureza, o antropocentrismo, a Filosofia da natureza, a ecologia profunda, a crise ambiental, a ética ambiental, o holismo, a ecopoética, a ecopoiésis, a ética animal, a eco-fenomenologia etc. Seus principais autores são: **Michael E. Zimmerman** (citado acima); **Bruce V. Foltz**, filósofo que se baseia na História da Filosofia (grega, russa e bizantina), por meio da metodologia hermenêutico-fenomenológica, para tratar de questões como Filosofia Ambiental, Filosofia da Religião e Ontologia; **David Harvey**, geógrafo britânico marxista que estuda Geografia Urbana; e **Simon P. James**, biólogo e doutor em Filosofia, que discute questões ligadas à Filosofia Ambiental.

A noção heideggeriana de “**habitar**” no campo da Arquitetura²⁰ é o terceiro tema e tem ganhado bastante espaço nas literaturas especializadas. Algumas contribuições são: Fenomenologia da arquitetura e relações diversas como lugar, construir, cidade e habitar etc. Um dos responsáveis por essa abordagem foi **Christian Norber-Schulz**, arquiteto norueguês oriundo do movimento modernista da arquitetura e estudioso da Fenomenologia Arquitetônica. Outro destaque é a obra do arquiteto **Adam Scharr**²¹: *Heidegger's Hut*, de 2006. Nesta obra, Scharr analisa a arquitetura desde a perspectiva da cabana feita por Heidegger na região da Floresta Negra, na Alemanha.

Um quarto tema é o “**mundo**” que, com as temáticas do espaço e do lugar, foi recepcionado pela **Geografia Física**. A compreensão de Heidegger pode ser a mais fascinante e sedutora das relações do pensamento com a Terra na História da Filosofia (SALDANHA, 2017). É importante lembrar alguns dos teóricos que enveredaram por este caminho: **Stuart Elden**, pesquisador britânico ligado às áreas de Política, Filosofia e Geografia; e **Jeff Malpas**, filósofo australiano que, tradicionalmente, faz cruzamentos entre a Filosofia Continental com a Analítica e tem se dedicado ao estudo do conceito de “lugar”. Dal Gallo e Marandola Jr. (2016, p. 552) acrescentam:

Martin Heidegger [...] tem sido um dos principais fundamentos comuns entre as discussões realizadas na filosofia, envolvendo a filosofia do espaço (Casey, 1993, 1998, 2001; Malpas, 1999, 2008; Saramago, 2008a) e as novas proposições na geografia,

²⁰ Cf. NORBERG-SCHULZ, C. **Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture**, 1993; SEAMON, D. **Dwelling, Seeing, and Designing: Toward a Phenomenological Ecology**, 2003; FURTADO, J. L. **Fenomenologia e crise da arquitetura**, 2006; PATRA, R. **A comparative Study on Vaastu Shastra and Heidegger's Building, Dwelling and Thinking**, 2006; CONNOR, S. **Building breathing space**, 2006; SCHARR, A. **Heidegger for architects**, 2007; entre outros.

²¹ O arquiteto e pesquisador Adam Scharr mantém um *website* com projetos arquitetônicos baseados em Heidegger: <http://www.adamsharr.com/research.php>. Acesso em: 20 jun. 2020.

desde a contribuição seminal de Dardel (1952), resgatada para a construção da abordagem humanista fenomenológica na geografia e o seu adensamento na última década (Relph, 1985; Holzer, 2010; Marandola Jr., 2012a, 2012b, 2013, 2015).

Um quinto tema, recebido pela **Geografia Humana**²², é a relação **território e habitar**. Nela é possível encontrar: Hermenêutica e Geografia; *evental geography*; Ontologia da Geografia; Geopoética etc. Os autores são: **Jeff Malpas**; **Eric Dardel**, geógrafo francês que trabalha com uma leitura subjetiva da relação entre homem e a Terra, a partir da Fenomenologia de Heidegger; **Anne Buttimer**, geógrafa e epistemóloga que fez várias incursões entre o território e o mundo vivido; e **Yi-FuTuan**, geógrafo que trabalha as relações entre espaço, lugar e as experiências humanas. Embora o geógrafo brasileiro **Milton Santos** não mencione, as intuições heideggerianas estão muito presentes em alguns de seus textos.

Uma sexta recepção – e a mais polêmica de todas – é no **campo político**. A aproximação de Heidegger com o Partido Nacional-Socialista alemão, em 1933, colocou-o no patamar dos filósofos mais controversos que a história contemporânea produziu. Sua filosofia foi acusada por vários autores (Hugo Otto, Emanuel Faye, Victor Farias, entre outros) de introduzir o Fascismo e o Antissemitismo para dentro do pensamento filosófico. Os polêmicos *Schwarze Notizbücher* (cadernos negros) de Heidegger publicados recentemente aumentaram esta polêmica. Em outro sentido, a Filosofia Francesa de tendência marxista, nesta mesma década de 1930, tentou fazer aproximar Heidegger e Marx, desde a perspectiva da subjetividade coletiva. São exemplos desta aproximação **Marcuse e Lukács** (OLIVEIRA MARQUES, 2018).

Em 2015, a coletânea publicada pela Springer Indiana, *Contributions to Phenomenology*, dedicou seu 82º volume ao Desenvolvimento, com o título: *Heidegger and Development in the Global South*. George (2015, p. VIII, tradução livre) explica a aproximação:

O filósofo alemão, Martin Heidegger (1889-1976), é o ponto de referência neste livro. Ele esboça uma figura filosófica da metafísica ocidental completando a si própria com a modernidade tecnológica. Neste sentido, para Heidegger, a tecnologia é agressivamente expansionista e pode chegar a termo somente por sua própria consumação planetária. Eu argumento que desenvolvimento como modernização é a consciente concretização da expansão planetária da compreensão tecnológica da realidade. Desenvolvimento, então,

²² Cf. DARDEL, E. **O homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica, 1952; WOLLAN, G. **Heidegger's philosophy of space and place**, 2003; NOGUEIRA, A. R. B. **Uma interpretação fenomenológica na geografia**, 2003; INGOLD, T. **Epilogue: Towards a Politics of Dwelling**, 2005; MALPAS, J. **Heidegger, Geography, Politics**, 2008; LOPEZ, D.; SANCHEZ-CRIADO, T. **Dwelling the Telecare Home Place, Location and Habitability**, 2009; MARANDOLA JR., E; DAL GALLO, P. M. **Ser migrante**: implicações territoriais e existenciais da migração, 2010; MARTINS, G. I. **Existir como natureza, viver numa cultura**: pensar e habitar com novas territorialidades, 2010; BELO, F. **É em comum que nós habitamos**, 2010; entre outros.

é o processo gigantesco do que é meramente europeu e metafisicamente grego se tornando planetário²³.

A obra acima permite ver uma relação direta entre o problema do desenvolvimento e o pensamento de Heidegger quando esta põe em questão o movimento da modernização. Esta é a mediação necessária que permite convergir as temáticas acima dentro da discussão do desenvolvimento. **A partir da recepção do pensamento heideggeriano mediante os temas ligados à questão do desenvolvimento, bem como a ideia de pensar uma relação fenomenológica sobre a modernização (ocidentalização), é que a tese se torna possível, e a escolha justificável.**

2.3 HEIDEGGER E A FENOMENOLOGIA

É a partir do “Grupo de Göttingen”, liderado por Husserl, nesta mesma Universidade, que aparece a figura de Heidegger. O biógrafo de Heidegger, Safranski (2005, p. 116), mencionou que:

Desde que Husserl estava em Freiburg, Heidegger procurava a proximidade do mestre que no começo se mostrava reservado. [...] Essa corte mal-sucedida durou quase um ano, até que finalmente Heidegger conseguiu marcar um encontro pessoal com Husserl. [...] No inverno de 1917/18 finalmente Husserl “descobre” Heidegger.

Heidegger (2009a, p. 3), por outro lado, explicou como surgiu seu interesse por Husserl:

O meu percurso universitário começou no Inverno de 1909/1910 na Faculdade de Teologia da Universidade de Friburgo. Porém, o trabalho central, dedicado à Teologia, deixava espaço suficiente para a Filosofia, também contemplada no plano de estudos. Desse modo, desde o primeiro semestre, estiveram na minha mesa de trabalho, no lar dos teólogos, os dois volumes das *Investigações Lógicas* de Husserl. Pertenciam à Biblioteca da Universidade e podia-se sempre prolongar com facilidade o prazo da requisição. A obra era manifestamente pouco solicitada pelos estudantes. Então, como veio ela justamente parar à minha mesa de trabalho, estranha ao seu ambiente? A partir de algumas indicações extraídas de revistas filosóficas, tinha averiguado que o modo de pensar de Husserl fora bastante influenciado por Franz Brentano, cuja tese de doutoramento intitulada *Da múltipla significação do ente em Aristóteles* (1862) tinha

²³ “The German philosopher, Martin Heidegger (1889–1976), is the point of reference in this book. He paints a philosophical picture of western metaphysics as self-completing itself with technological modernity. In this sense, for Heidegger, technology is aggressively expansionistic and can come to a halt only by its own planetary consummation. I argue that development as modernization is the conspicuous concretion of the planetary expansion of the technological understanding of reality. Development, then, is the gigantic process of what is merely European and metaphysically Greek becoming planetary”.

sido justamente, desde 1907, o guia e o critério das minhas primeiras e desajeitadas tentativas de penetrar na filosofia.

São bem conhecidas da literatura as influências escolásticas do início do pensamento de Heidegger, como o Tomismo de Suarez e depois, as influências do Neokantismo da Escola de Baden, como Rickert, Lask etc. (GADAMER, 2012; MAC DOWELL, 1993). É dentro deste contexto Teológico-escolástico, que o jovem estudante de Teologia, ao buscar mais sobre Aristóteles, encontrou um comentador que tão bem fez este préstimo à Filosofia Antiga quanto influenciou uma das novidades filosóficas da época: a Fenomenologia de Husserl.

Ao se habilitar docente universitário (1915), Heidegger iniciou sua carreira como livre-docente na Universidade de Freiburg. De 1917 a 1923, ele foi assistente de Husserl nesta mesma universidade. Esta aproximação, para além de uma mera assistência, tornou-se uma verdadeira colaboração que duraria até 1927, ano da publicação de *Ser e Tempo*²⁴. Heidegger (2009a, p. 4) comentou sobre suas expectativas com a Fenomenologia de Husserl:

Eu esperava das Investigações Lógicas de Husserl um esclarecimento decisivo para as questões que me suscitara a dissertação de Brentano. Porém, os meus esforços eram vãos, uma vez que, como só muito mais tarde me haveria de dar conta, eu não procurava na direção certa. De qualquer forma, sentia-me tão impressionado pela obra de Husserl que continuei a lê-la, uma e outra vez, nos anos seguintes, sem chegar a alcançar a noção suficiente daquilo que tão fortemente me prendia a ela.

Em 1916, no início de sua assistência em Freiburg, Heidegger encetou seu trabalho fenomenológico sob dois aspectos centrais: **a aplicação do método à religião e seu direcionamento a uma leitura exegética**. Com respeito ao primeiro aspecto, neste mesmo ano, o filósofo deu início, por meio de notas, a uma fenomenologia da religião. Estas resultaram na preleção do semestre de inverno de 1920/21, intitulada *Introdução à fenomenologia da religião*. Neste mesmo ano, o filósofo escreveu uma revisão crítica da obra *Psicologia das Concepções de mundo de Karl Jaspers*. Em seu comentário, Kisiel e Sheehan (2007) chamam a atenção para o fato de que, nesse texto de Heidegger, é possível encontrar uma exegese crítica de qualidade, de modo que: [a] uma dimensão hermenêutica se abria no pensamento do jovem filósofo e [b] um questionamento a respeito do vago tema da vida o conduziria a outro mais radical – o ser. Mac

²⁴ Gadamer (2012, p. 14) recorda: “Hoje eu diria que se pode observar aqui como Heidegger sabia se articular com Husserl e como ele tinha conseguido com grande habilidade diplomática junto a Husserl, apesar da insistência e do desejo desse último, nunca tratar do *Ideias* em seu curso, um livro publicado em 1913 que Heidegger considerava como uma recaída no idealismo transcendental kantiano, mas apenas das *Investigações lógicas*”.

Dowell (1993) mencionou que o aparecimento do tema da vida no programa filosófico de Heidegger, muito provavelmente, remetia às suas leituras de Dilthey. Ademais, Loparic (2004) lembrou que, além de Dilthey, Fichte e Hegel também tiveram seus papéis neste grupo de influenciadores; embora Gadamer (2012) aposte muito mais nas obras tardias de Georg Simmel e de Kierkegaard.

Independentemente, é fato que o primeiro grande tema no qual o jovem Heidegger se debruçou e que, em alguma medida, já o conduziu para um distanciamento de seu mestre foi o da “facticidade”²⁵. Esta, em tese, seria a primeira mudança relevante que Heidegger (2010, p. 25) enxerga ser necessária ao projeto original de Husserl, “[...] a fenomenologia atual não pergunta com suficiente rigor pela validade do estar dado faticamente”. Ela se dará, no que lhe concerne, gradualmente, em seus escritos, até serem ambos integrados em sua obra principal, do final dos anos 1920.

2.3.1 Fenomenologia e Facticidade

Dos anos 1919 a 1923, Heidegger “abriu guerra” contra a objetificação do pensamento filosófico. Sua Fenomenologia, bem como todo seu pensamento, será marcada pela oposição ao discurso positivista e sua validação epistemológica. Em suas notas compostas entre 1916 a 1920, cujo resultado foi sua primeira preleção no semestre de inverno de 1920, na Universidade de Freiburg, Heidegger mostrou sua preocupação em **aproximar os fenômenos genuinamente constituídos na consciência pura e a facticidade histórica** (HEIDEGGER, 2010). Nesta preleção, Heidegger (2010, p. 10) assegurou que a Fenomenologia – “que deve significar, para nós, o mesmo que filosofia” – surge na e para a “experiência fática da vida”. Destarte, a questão fenomenológica do método é “uma questão de acesso que conduz para a senda da experiência fática da vida” (HEIDEGGER, 2010, p. 34, grifo nosso). Duas preocupações, ao menos, são importantes no método fenomenológico desenvolvido por Heidegger, nesse período: **[a] a ideia**

²⁵ Se dermos um passo para frente, avançando das primeiras publicações de Heidegger, até os seminários que ele lecionou depois da Primeira Guerra Mundial [...] então, tornar-se-á evidente um ponto de partida completamente diferente. O discurso do ser, que se encontra em diversos modos da realidade e que deve ser entendido na sua unidade somente por meio das últimas determinações metafísicas, desapareceu. Em questão, encontra-se a vida factual, a vida na sua factualidade (PÖGGELER, 2001, p. 31).

de experiência fática²⁶ e [b] a ideia de acesso a essa experiência. Ambas as preocupações, com suas devidas modificações e empregos, permanecerão como sentidos de referência em todo o pensamento de Heidegger²⁷. Antes de comentar sobre o acesso, é necessário descrever a experiência.

Experiência – o filósofo explica – não é o mesmo que “tomar conhecimento” ou “entrar em contato de modo a tornar-se ciente de”. Este conceito de experiência remete à teoria do conhecimento, cuja razão de ser da experiência é tornar possível o concreto entrar em contato com o abstrato. É opor fato a teórico. Compreendida fenomenologicamente, **experiência é reconhecer como a ‘ocupação que experimenta’, dá-se junto ao ocupado.** Em outras palavras, “experimentar e experimentado” se dão juntos na experiência, é um lidar com algo em profundidade, ou mesmo “confrontar-se com o que é experimentado”²⁸. Nesta interação conjunta, a experiência se faz “fática”. Novamente, o sentido aqui não é o das ciências naturais, que explora a oposição: teoria e prática, concreto e abstrato, a priori e fático. Fático não significa realidade natural, causalidade, concretude, senão **“a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo”, e ela é visualizada “apenas segundo a direção do comportamento que experimenta”** (HEIDEGGER, 2010, p. 16).

Na certeza de que na experiência, experimentado e experimentar se dão em conjunto (como um fenômeno unitário), **o primeiro é, sem dúvida, o “mundo”**. O que é experienciado, enquanto experiência, é mundo – e nunca um objeto. Mundo, enquanto experimentado (experienciado ou vivido), ocorre “articulado”. Esta articulação, no que lhe concerne, é o que o “circunda”. Assim, a experiência fática do homem se dá em um “mundo circundante”, que nada mais é do que “aquilo que nos vem ao encontro” (HEIDEGGER, 2010, p. 16). Este “conteúdo”, experimentado, vivido, mundo articulado, é visível e facilmente exprimível; o que não ocorre

²⁶ “Os títulos usados sucessivamente, por Heidegger, para designar a essência da consciência, ‘lebendiger Geist’, no programa de 1916, ‘faktisches Leben’, por volta de 1921, e ‘faktische Existenz’, em *Sein und Zein*, representam as diversas fases de uma progressiva penetração dos mesmos fenômenos” (MAC DOWELL, 1993, p. 104).

²⁷ Em nosso entender, a preocupação com a experiência fática retornará no texto da Hermenêutica da Facticidade, que, em função do desenvolvimento de seu pensamento, pode ser sugestionada no tratamento da existência fática (*Ser e Tempo*), no tratamento da liberdade como “fundo sem-fundo” [*Abgrund*] (Essência do Fundamento), na defesa do enraizamento em relação à técnica e no fenômeno do habitar. A segunda preocupação, sobre o modo de acesso, pode ser sugestionada no esforço de descrever os indícios formais (*Mundo, finitude e solidão*), bem como nas herméticas interpretações do ser como “acontecimento-apropriador”. (N. do A.).

²⁸ O termo usado por Heidegger é “Sich Auseinander-Setzen mit”. A tradução portuguesa usada nesta tese optou em dizer: “confrontar-se com”. Porém, o Dicionário Duden *on-line* oferece a seguinte opção de tradução: “lidar com algo em profundidade”. Para nós, esta última nos parece mais adequada. Disponível em: <https://www.duden.de/rechtschreibung/auseinandersetzen>. Acesso em: 29 jul. 2020.

com o experimentar, ele é implícito na experiência. Se o experimentado da experiência é o mundo circundante, **o experimentar se mostra na indicação do “como” se experimenta.** Toda experiência é experimentada de um “modo”; este é a via de acesso ao mundo e, portanto, seu sentido. Assim, na experiência, experimenta-se “em função de” um mundo circundante, experimenta-se “em referência a” um mundo circundante, experimenta-se mediante “um sentido que direciona a” um mundo circundante. Nesse sentido, para Heidegger, a experiência nunca se dá sobre as coisas (mundo), mas enviesada e direcionada por uma significância. O fenômeno da experiência fática da vida é “o como [modo de experimentar] eu me coloco diante [experiência] das coisas [experimentado]” (HEIDEGGER, 2010, p. 16).

Na preleção de 1923, intitulada *Ontologia. Hermenêutica da facticidade*, Heidegger (2000a, p. 25) retomou o tema – não mais ligada à vida, senão ao existir ontológico – e explicou que facticidade “é o nome que damos ao caráter de ser de ‘nosso’ existir ‘próprio’. Mais exatamente, a expressão significa: esse existir em cada ocasião (fenômeno da ocasionalidade; veja-se demorar-se, não ter pressa, estar-nele estar-aqui)”. Tomando de empréstimo a “Preleção sobre Leibniz” de 1928, o filósofo detalha o que significa este “existir fático”: “Como fático, o modo de ser do homem [*Dasein*] é, entre outras coisas, em cada caso, disperso num corpo e concomitantemente, entre outras coisas, em cada caso, desunido [*Zwiespältig*] em uma sexualidade particular” (HEIDEGGER, 1992, p. 137, tradução livre). A experiência fática da vida, cujo homem se comportava junto às coisas (mundo), é agora vista desde o ponto de vista do “ser do homem”. O filósofo não quer mais limitar a experiência fática ao “asseguramento” da vida diante do histórico (HEIDEHHER, 2010). A Fenomenologia, com toda razão, deve ser expressão máxima do existir humano, sem se restringir ao meramente biológico e cultural. Se a fenomenologia queria “voltar às coisas mesmas”, deveria se comprometer com a perspetiva desde a qual ela ocorre, qual seja, na existência humana.

Rohr (2020, p. 3, tradução livre) mencionou que:

[...] Heidegger apresenta a visão que encontramos entidades apenas em virtude do mundo desde o qual eles são descobertos. Ademais, a coisa é independente do *Dasein* [ser do homem], mas não no modo de ser independente da estrutura de sentido desde o qual é compreendido. [...] Em Heidegger, o acesso à experiência da coisa revela sua estrutura, para a qual *Dasein* tem uma relação antecipatória²⁹.

²⁹ “[...] Heidegger presents the view that we encounter entities only in virtue of the world within which they can be disclosed. Furthermore, the thing is independent of *Dasein*, but not in such a way as to be independent of the sense

Reconhecer uma existência fática é para Heidegger, **entender que o humano não está desvinculado, em termos de compreensão de sentido, do mundo que vive**. Tampouco, pode-se compreender alguma coisa do cotidiano, sem apreender conjuntamente o modo como este está vinculado em suas relações. A compreensão das coisas em sua cotidianidade, que é seu modo de ser descoberto, ocorre somente quando seu sentido é percebido em meio às possibilidades e os padrões pelos quais as coisas estão ordinariamente vinculadas em seu uso³⁰ (ROHR, 2020). O ser humano deve se descobrir, antes de tudo, como uma relação de sentido, e esta é o que se pode denominar mundo fático.

A existência deve ser questionada com respeito à sua autoevidência, a multiplicidade de sentidos através dos quais a existência percebe entidades deve ser explicitada. É pela múltipla significância das entidades que a constituição da existência vem a ser experiência e, portanto, a experiência vem a ser a possibilidade da relação com o mundo, a possibilidade que determina a perspectiva sob a qual o mundo se revela a mim. Dentro deste círculo de questões, o conhecimento é absorvido como um processo de autocompreensão mediante as coisas. Conhecer “ocorre” por interpretação situada³¹ (OEHLER, 1981, p. 31, tradução livre)

Esta inflexão no pensamento de Heidegger, com respeito à própria Fenomenologia husseriana (da consciência para a existência fática), significou, **por um lado, a continuidade do modo fenomenológico de “tomar nota” (HEIDEGGER, 2010) da subjetividade sem reduzi-la a qualquer tipo de objetivação – característico de Husserl; por outro, incluir nesta descrição sua singularidade histórica à luz das contribuições de alguns historicistas como Dilthey**. Entre a consciência intencional e a singularidade histórica da consciência, Heidegger procura engendrar sua filosofia (MAC DOWELL, 1993), e, nisto, instaurou a renovação da própria fenomenologia (HEIDEGGER, 1993; HARMAN, 2007). A discussão fenomenológica

structure for its understanding. [...] In Heidegger's approach, the experience of a thing reveals its structure, to which Dasein has an anticipatory relation”.

³⁰ Não é de hoje que estudos sobre as semelhanças entre a facticidade heideggeriana e o pragmatismo de Peirce existem. Klaus Oehler, filósofo alemão estudioso do pragmatismo, escreveu que a discussão existencial de Heidegger tem grandes semelhanças com o pragmatismo de Peirce. Estas semelhanças, não infundadas, com efeito, foram as responsáveis pelo sucesso de *Ser e Tempo* na Alemanha. De acordo com Oehler (1981), graças à recepção do pragmatismo peirceano na Alemanha tempos antes de Heidegger é que a ontologia fundamental foi aceita pela filosofia alemã – já que os aspectos da facticidade já eram familiares aos alemães, via Peirce.

³¹ “*Existence must be questioned with regard to its self-evidence, the multiplicity of meanings through which existence perceives entities must be made explicit. It is through the manifold significance of entities that the constitution of existence becomes experience, and hence experience becomes the possibility of relating to the world., the possibility that determines the perspective under which the world reveals itself to me. Within the circle of this questionings, knowledge is absorbed as a process of self-understanding through things. Knowledge ‘occurs’ through interpretation within situations”.*

heideggeriana, com efeito, foi gradativamente se afastando de qualquer pretensão de determinação conceitual que supusesse objetos como referentes. O tema da facticidade, tal como foi visto, serviu de base para que o método fenomenológico renunciasse a dois comportamentos epistemológicos comuns: [1] a inabalável crença da existência de objetos independentes da consciência, cujo esforço teórico sobrepor-se-ia a qualquer realidade, facultando-o discursivamente determiná-la; e [2] às perguntas prévia e irrefletidamente repetidas pelas ciências naturais – a pergunta do que é –, retroalimentando a pretensa crença do conhecimento da objetividade de um objeto. Estas, no fim, enviesam seu método para uma perspectiva mais de “condições de acesso” do que propriamente determinações objetivas.

A segunda preocupação fenomenológica característica do jovem Heidegger surge com o experimentado, mas não é visto ou apreendido; ou seja, é o “modo” de experimentar, a sua “abertura de sentido” visando um referente. Como enunciar a respeito da experiência fática da vida se a teorização ou a tematização estão aquém de poder fazê-lo? Em seus termos: “É um complexo metodológico no sentido de um acesso aos problemas mesmos” (HEIDEGGER, 2010, p. 34). Para solucionar este impasse, Heidegger apresentou um modo de acesso denominado “indícios formais” (*formale Anzeige*), ou “o significado oculto da fenomenologia”³² (HARMAN, 2007, p. 27, tradução livre) – embora Husserl nunca tenha usado esta expressão.

Este procedimento, por assim dizer, aparece na primeira Preleção friburguense do semestre de inverno de 1920/21, intitulada *Introdução à fenomenologia da religião*. Heidegger explica: “[...] chamamos de indício formal o emprego de um sentido que guia a explicação fenomenológica. Aquilo que o sentido formalmente indicado traz consigo constitui o horizonte no qual os fenômenos serão vistos” (HEIDEGGER, 2010b, p. 52). Admitir um sentido como guia da notação não é propriamente acolher prejulgamentos. Harman (2007) comenta que os indícios formais são um tipo de pré-compreensão – dada antes mesmo de qualquer formação judicativa, ou seja, são pré-predicativas – que sugere uma realidade mais profunda das coisas, sem nenhuma pretensão de esgotá-las. Não é a vivência de um conteúdo, mas o sentido a partir do qual o que é vivido se mostra. O vocábulo “formal” aqui – Heidegger

³² “the hidden meaning of phenomenology”.

(2010) prossegue – não significa “geral”, nem diz respeito às generalidades³³. Ele deve ser entendido em sua raiz.

Heidegger (2010) sustentou que os indícios formais só servem ao propósito da Fenomenologia, já que eles fornecem a unidade para o fenômeno. É tarefa de uma Fenomenologia oferecer o “*logos*” que mostre o sentido unitário do fenômeno enquanto tal. **Em função desta exigência, o que caracteriza um fenômeno é o reconhecimento implícito de indicativos de unidade: um “que” originário, um “como” originário e um outro “como” originário.** Em outras palavras, caracterizar algo como fenômeno implica, necessariamente, intuir [1] um “**que**” – “que é experimentado” (um conteúdo ou um significado); [2] um “**como**” – “como ele é referenciado” (um modo de se referir ao conteúdo); e [3] outro “**como**” – “como se dá” (a realização ou efetivação do sentido). Estas três “indicações” ou “direções de sentido” (significado, referência e efetivação) são formais quando, ao serem empregadas, direcionam o acesso ao fenômeno e, em função disso, diferem do modo de apreender uma experiência segundo a teorização (generalização ou formalização)³⁴, própria das ciências naturais. Em outras palavras, apreender uma experiência (enquanto fenômeno) por meio da fenomenologia é pré-visualizá-la desde três diretivas: **[a] “aquilo” (conteúdo) que pode ser vivido em toda e qualquer experiência no mundo da vida; [b] “como” isto que pode ser vivido se refere à experiência no mundo da vida; [c] de que “forma” esta experiência se efetiva.** Neste sentido, eles não

³³ Ele não significa “gênero”, ou “universal”, como teorizou a tradição aristotélico-escolática; nem significa “*a priori*”, no sentido racionalista ou transcendental; mas está mais ligado à ideia de “intuição categorial” de Husserl, mas com reparos. (N. do A.).

³⁴ Heidegger (2010, p. 54) explica: “[generalização] quer dizer *generificação genérica* [*Verallgemeinerung*]. Por exemplo, o vermelho é uma cor, a cor é uma qualidade sensível; ou a alegria é um afeto, o afeto é uma vivência. Ao que parece, é possível continuar: as qualidades em geral, a vivência, o gênero, a espécie, a essência são objetualidades. Em seguida, porém, surge a questão: o trânsito generalizante do ‘vermelho’ para ‘cor’ ou de ‘cor’ para ‘qualidade sensível’ é o mesmo que aquele que vai da ‘essência’ para a ‘objetualidade’? É claro que não! Aqui temos um rompimento: o trânsito de ‘vermelho’ para ‘cor’ e de ‘cor’ para ‘qualidade sensível’ é *generalização* e aquele que vai de ‘qualidade sensível’ para ‘essência’ é *formalização*”. Generalizar é o processo mental de sair dos dados meramente sensíveis (percebidos pelos sentidos, um vermelho, um cheiro de rosa, uma melodia, etc.) para sua “classificação geral” perceptiva. É sair deste vermelho que eu estou vendo agora (numa situação hipotética) e identificá-lo (generalizá-lo) mentalmente como uma cor vermelha em geral. É, com efeito, uma ação sequencial e gradual que vai “generalizando”, por assim dizer, por meio de espécies e gêneros, em função da determinação do percebido. A formalização, por outro lado, acontece de uma maneira diferente. Enquanto a generalização tem relação direta com as coisas ou com o modo como as coisas são captadas em si mesmas, gerando um processo de graduação, a formalização não está ligada diretamente à percepção do objeto. Ela não precisa ser gradual e ocorre em qualquer parte da relação mental com objetos formais. Generalização e Formalização, muito comuns na tradição filosófica, segundo Heidegger (2010), foram explicadas não antes de Husserl. Porém, a fenomenologia deve ter processos distintos delas.

estão simplesmente postos um ao lado do outro, mas constituem o fenômeno enquanto tal em sua vivência fática.

Embora não use o termo “indicadores formais”, Heidegger insiste, na preleção de 1923, na Universidade de Marburg, neste mesmo procedimento, ao explicar a pesquisa fenomenológica. Especificamente no §10, o filósofo apresenta certos indicativos, que ele chama de “clarificação de problemas”; ou seja, ele indica como evidenciar o “fenômeno do problema”. Para tanto, o modo de acesso usado em 1920 se repete, desdobrando em doze os indicadores: [1] o interrogado, [2] o perguntado, [3] o considerado, [4] o como questionar, [5] a conexão entre a questão e o problema, [6] como se encontra, [7] as modificações, [8] o específico do método, [9] o entre (problema e história do problema), [10] o buscado, [11] o cuidado e [12] o possibilitado de ser existente (HEIDEGGER, 2005). Embora seja em maior número, o emprego destes aclaradores do problema é análogo à Preleção de 1920 citada anteriormente, mas também análogo aos elementos que compõe o Questionamento fundamental que aparece sem *Ser e Tempo*, quatro anos mais tarde. Compõe um questionamento, na qualidade da ação do questionar: (a) o Questionado (*Gefragtes*), aquilo que se quer perguntar, o objeto formal da questão; (b) o Interrogado (*Befragtes*), para quem se deve perguntar, o objeto material; e (c) o Perguntado (*Erfragte*), a finalidade da pergunta, a causa final. Tendo presente os momentos que tornam possível o Questionamento, pode-se, então, pensar a questão do ser em sua estrutura básica.

Na década de 1930, Heidegger confere a preleção *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão* e retoma diretamente a temática dos indícios formais. Os conceitos, de modo geral – explica o filósofo –, se querem “trazer à tona”, não deveriam ser entendidos como referências às propriedades ou disposições concretas dos entes. Ao contrário disso, eles devem ser vistos como “indicadores” de desprendimento da apreensão comum ou corriqueira. Eles devem funcionar muito mais como uma “abertura” daquilo que pretende ser conceituado. Eles são indicadores formais porque,

[...] segundo sua essência e em meio a esta indicação, eles sempre apontam em verdade para o interior de uma concreção do ser-aí singular no homem, mas nunca trazem já consigo em seu conteúdo esta concreção [...] eles não apenas não fornecem através daí o que eles designam, mas – o que é propriamente fatídico – se tornam o ponto de partida supostamente autêntico e rigorosamente abrangente para certos modos de colocação das questões desprovidos de solo próprio (HEIDEGGER, 2006, p. 339).

Heidegger explica que estes indicadores de acesso ao fenômeno têm a função de “fazer saltar aos olhos” tanto suas relações intrínsecas de sentido com a existência cotidiana humana (o modo como eles estão enraizados nas vivências humanas) como sua abertura de possibilidade para novos sentidos. Acessar os fenômenos não é torná-los “objetos”: extraí-los de seu modo de aparecer e reconfigurá-los para um método decodificador. É, na verdade, poder estar-junto dele quando ele aparece e, neste estar-junto, ser tomado por ele. A Fenomenologia heideggeriana, tanto em seu caráter de apreender a realidade, a experiência fática, quanto em seu modo de indicar uma conceituação, tendo por base um modo de existir fático, permanece dentro da perspectiva da indicação formal. Os indícios formais estão presentes: **[1] na base do direcionamento da abertura do fenômeno, o sentido pelo qual ele deve ser assumido; e [2] na sustentação de certa relação com o modo de ser do humano, isto é, no modo como o ser humano experimenta o mundo vivido na hora de acesso ao fenômeno.** Esse é o modo como Heidegger comprehende a Fenomenologia como método.

Overgaard (2004) recorda que o problema central da Fenomenologia husserliana foi a questão dos “pressupostos”. Husserl empregou a “redução fenomenológica”³⁵ com interesse de suspender qualquer crença não evidente que pudesse atrapalhar a percepção originária. O “ver” fenomenológico deveria ser limpo, claro, distinto e evidente. Por isso, era necessário sair da “atitude natural” para voltar às “coisas mesmas”. Contudo, Husserl, apesar de todo rigor, não se debruçou sobre a linguagem pela qual os fenômenos deveriam ser descritos. No caso de Heidegger, por outro lado, essa preocupação se manifestou em duas formas: o uso dos neologismos e o questionamento sobre a linguagem conceitual. O uso dos neologismos é contributo, mas não é o mais importante no pensamento de Heidegger. O desenvolvimento dos indícios formais, enquanto método de reconfiguração da linguagem conceitual, seria de fato a proposta de Heidegger para o problema do “*logos*” na Fenomenologia.

³⁵ Comenta Galeffi (2000) que a redução fenomenológica, enquanto atitude filosófica, revela, mediante o retorno à consciência, a constituição dos objetos no seu aparecer para mesma. De outro modo, o retorno à consciência levado a cabo pela suspensão da crença da existência de um mundo transcidente (*éποχή*) desvela o modo como os objetos são constituídos originariamente, na consciência. Husserl (2001, p. 38) afirma que: “[...] essa ‘éποχή’ fenomenológica’, essa ‘colocação entre parênteses’ do mundo objetivo, não nos põe diante de um puro nada”, mas torna manifesto o “eu puro”, “a vida da consciência pura” pela qual o mundo objetivo existe. Este retorno, ainda, “permite dissolver o ser na consciência, isto é, permite que o ser se torne consciência” (GALEFFI, 2000, p. 19). A partir da redução fenomenológica, é possível notar a correlação que há entre os atos de consciência e os objetos nela constituídos.

2.3.2 Fenomenologia e Ontologia

Ainda na primeira metade da década de 1920, no semestre de verão da Universidade de Freiburg, Heidegger ofereceu um curso intitulado *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*. Para Harman (2007), esse curso tornou Heidegger o “filósofo do ser”. Pöggeler (2001) comenta que a discussão heideggeriana da vida fática, desenvolvida até então por complexas interpretações da tradição (Platão, Aristóteles, Tomás, Kant), não mais conduziria seu pensamento a uma nova escolástica. Pelo contrário, essas discussões possuíam um fio condutor: evitar a degeneração da questão do ser.

Nesse curso, Heidegger aproximou Fenomenologia e Ontologia (estudo do ser). O projeto de Husserl, em uma fase preliminar permeada tanto pelas *Investigações Lógicas* quanto pelas *Ideias I* (1900-1913), não pressupunha uma discussão do ser – ao menos no modo como Heidegger o considerava³⁶. O tema do ser, tal como recebera, era visto por Husserl com o mesmo grau de desconfiança a outros temas, conteria o mesmo problema que os objetos existentes independentes da consciência, aos quais deveria suspender (OVERGAARD, 2004).

Todavia, na compreensão de Heidegger, a:

Ontologia moderna não é, sem dúvida, uma disciplina isolada, senão que mantém uma ligação peculiar com aquilo que se entende por fenomenologia em sentido estrito. Só com a fenomenologia surge um conceito apto para a investigação. [...] A fenomenologia em sentido estrito é fenomenologia da constituição. A fenomenologia em sentido amplo inclui também a ontologia (HEIDEGGER, 2000a, p. 18-19, tradução livre)³⁷.

Heidegger admitia que uma aproximação do tema do ser devesse impor certa “amplitude” para o sentido da fenomenologia, já que esta, em sentido estrito, apenas incluía a teoria da consciência husserliana³⁸. Harman (2007) mencionou que Heidegger não poderia concordar com

³⁶ O problema da discussão da questão do ser, em Husserl, não é pacífico. Há, nos dias de hoje, estudos os quais procuram mostrar que existe, sim, uma preocupação com o ser em Husserl, discordando totalmente da crítica mais contundente de Heidegger, que é a negação da questão do ser na fenomenologia de Husserl. O argumento aqui expresso não é uma postura do autor com respeito a essa polêmica, pelo contrário, ele aparece como parte da reconstrução do pensamento fenomenológico de Heidegger. (N. A).

³⁷ “La ontología moderna no es, sin embargo, una disciplina aislada, sino que mantiene un peculiar engarce con aquello que se entiende por fenomenología en sentido estricto. Sólo con la fenomenología surge un concepto apto para la investigación. [...] La fenomenología en sentido estricto es la fenomenología de la constitución. La fenomenología en sentido amplio incluye también la ontología”.

³⁸ Teoria da constituição: “Constitution can be properly understood only within the framework of the **phenomenological reduction**, that is, within the philosophical **attitude**. Insofar as the reduction focuses the

a ideia husserliana de uma Fenomenologia como ciência rigorosa sem pressuposições, ou seja, neutra. Todo filósofo, de modo geral – como foi desenvolvido anteriormente –, não é um observador ausente, mas engajado às diversas situações da vida. Ele faz teoria sem deixar a experiência fática da vida, pois é um existente fático. Nesse sentido, **a questão do ser não é abstrata como aparenta; ela, na verdade, revela de modo mais próprio as relações do homem e o seu meio;** “a ideia que está na base de meu pensamento é precisamente a de que o Ser ou o poder de manifestação do Ser precisa do homem e que, vice-versa, o homem é homem unicamente na medida em que se encontra na abertura (*Offenbarheit*) do Ser” (HEIDEGGER, 1996, p. 12).

Com intuito de clarear o sentido amplo da Fenomenologia e sua relação com o tema do ser, Heidegger procura recuperar as raízes mais profundas da palavra “fenômeno”. Oriunda do termo grego *φαίνομενον*, derivada do verbo *φαίνεσθαι*, ela pode ser traduzida por: “mostrar-se”. Em síntese, **fenômeno é “aquilo” que se mostra, tal “como” se mostra, “em” seu mostrar.** Nos termos do autor:

Isso significa, antes de tudo: está aqui ele mesmo, enquanto tal, não representado, seja como seja, nem considerado de modo indireto, nem tão pouco reconstruído de maneira alguma. Fenômeno é um modo de ser objetivo de algo, um modo certamente determinado: o estar presente de um objeto por si mesmo. Assim, pois, com ele não se decide nada em absoluto sobre o concreto das coisas nem se faz referência alguma a nenhum setor determinado de coisas. “Fenômeno” designa um modo assinalado de ser objeto (HEIDEGGER, 2000a, p. 91-92, tradução livre)³⁹.

Em termos mais específicos, Heidegger rejeita a tradição moderna de considerar as coisas, de modo geral, como uma representação da mente, configurando-se enquanto objeto. O

reflecting philosopher's attention on the correlation of consciousness and the world, the philosopher must give an account of how objects appear to consciousness and of the subjective achievements or syntheses that are at work in bringing these objects to appearance in just the way that they appear. This subjective achievement of bringing objects to appearance in a determinate manner is what Husserl refers to as the 'constitution' of the object. It is to be distinguished from the Kantian and neo-Kantian notions of constitution which are 'constructive' insofar as the achievement of consciousness is to form an object out of unformed materials by the application of a priori categories. The Husserlian notion of constitution, on the other hand, is 'disclosive'. To constitute an object is to disclose it as such-and-such — to give it 'sense', to make sense of it — in those synthetic achievements that bring forth the sense of the object and that are the necessary, but not sufficient, conditions for the emergence of this sense" (DRUMMOND, 2007, p. 54-55, grifos do autor).

³⁹ “*Esto significa ante todo: está aquí él mismo en cuanto tal, no representado, sea como sea, ni considerado de modo indirecto, ni tampoco reconstruido de manera alguna. Fenómeno es el modo de ser objetivo de algo, un modo ciertamente señalado: el estar presente de un objeto por sí mismo. Así pues, con ello no se decide nada en absoluto sobre lo concreto de las cosas, no se hace referencia alguna a ningún sector determinado de cosas. ‘Fenómeno’ designa un modo señalado de ser-objeto*”.

fenômeno é justamente o que permite um conteúdo “ser o que ele é”, na medida em que ele aparece “como é”. **Nesse sentido, o ponto de partida do fenômeno não é a consciência ou qualquer estrutura perceptiva, mas as relações existenciais com-o-mundo.**

Rompendo com certo traço transcendental da filosofia (Kant, Hegel e Husserl) e assumindo toda sua discussão feita até então, sobre a facticidade, **Heidegger chegou à conclusão que os fenômenos ocorriam não apenas para a intuição, mas, também, em sua historicidade.** Nos termos do autor:

A simplicidade com que se normalmente faz é uma mostra da falta de historicidade da fenomenologia: acredita-se chegar ao assunto, a alcançar uma *evidência natural* do assunto, com uma visada qualquer. Também é característica dessa superficialidade com que se aproveitam opiniões extraídas da história para seguir manipulando-as (HEIDEGGER, 2000a, p. 99, grifos do autor, tradução livre)⁴⁰.

A pretensão fenomenológica, enquanto método, de superar a relação sujeito e objeto ficava comprometida e se tornava superficial ao não considerar a historicidade sob os quais os fenômenos estavam imersos. Para não cometer esse equívoco, era necessário questionar a tradição filosófica em suas fontes. Era necessário “desmontar a tradição”. Desmontar não é acabar com ela; tampouco, desprezá-la. É, na verdade, devolver a filosofia (e a fenomenologia) à “posição original” perante seus objetos.

Orientando-se por uma posição radical, Heidegger (2000a, p. 100) percebeu que o problema central da tradição filosófica e fenomenológica enquanto tal é seu modo de acesso aos fenômenos. Estes não levavam em consideração o “ser no modo do encobrir e do velar-se”. Acreditava-se que o fenômeno, em seu mostrar, revelava-se claro e simplesmente o que se é. Contudo, o modo velado do ser não é acidental, mas é um caráter-de-ser⁴¹, ou seja, **faz parte do caráter-de-ser do ser encobrir-se e velar-se.** Vattimo (1996, p. 83) comentou sobre o ocultamento:

⁴⁰ “La simpleza con que se suele hacer es una muestra de la falta de historicidad de la fenomenología: se cree llegar al asunto, a lograr una evidencia natural del asunto, con una ojeada cualquiera. También es característica esa superficialidad con que se aprovechan opiniones extraídas de la historia para seguir manipulándolas”.

⁴¹ “Essa definição [caráter-de-ser] só é simples ao primeiro olhar. [...] À primeira vista, parece não haver dificuldade no termo caráter-de-ser (Seinscharakter). [...] O caráter-de – ser de uma molécula – não são os elementos dos quais ela se constitui, os modos de reação química, a função do organismo etc? [...] Visto dessa maneira, o termo caráter-de-ser empalidece. Então, ele abrange simplesmente tudo que se pode saber de um objeto. Nesse saber, é inevitável que seja, ao mesmo tempo, um saber das diferenças...” (SAFRANSKI, 2005, p. 158-159).

O ocultamento do ente na sua totalidade não é só uma <<consequência do facto de sempre só conhecermos parcialmente o ente. O ocultamento é mais originário porque, como dissemos, só devido a ele os entes singulares podem manifestar-se em primeiro plano e aparecer na sua verdade. Com isto está vinculada a possibilidade do erro, isto é, do disfarce e da deformação do ente: mesmo quando Heidegger não estabelece explicitamente este nexo, é legítimo pensar que o erro depende ou do <<não saber tudo>> (ocultar-se do ente na sua totalidade), ou da sobreposição de um ente aos outros (os erros relacionados com interesse, por exemplo).

Aqui, aparece a tese central de toda a Filosofia heideggeriana: o encobrimento do ser⁴², e que ganhará, durante todo o seu pensamento, vários contornos. **Compreender bem essa tese heideggeriana é compreender a proposta deste estudo.**

2.3.3 A Ontologia Fundamental

Em 1927, Heidegger ofereceu um curso no seminário de verão na Universidade de Marburg; enquanto isso, paralelamente, publicava a obra que o popularizou. A começar pela primeira, *Os problemas básicos da fenomenologia*, um curso em que o filósofo punha à prova os desdobramentos de sua obra, e, mesmo sem ter recebido um acabamento, foi publicada nesse mesmo ano. Nela, Heidegger (2000) afirma: “el ser es el verdadero y el único tema de la filosofía”. Dividido em duas partes, esse curso fazia duas grandes análises. Na primeira parte, Heidegger utilizava a fenomenologia para analisar quatro teses principais sobre o ser (a kantiana, a aristotélica, a cartesiana e a lógica). Já, na segunda, ele apresentou o núcleo de todo o seu pensamento: “a diferença ontológica”, ou seja, o esquecimento ou encobrimento do ser. Esta, no entanto, deveria constituir a futura terceira parte de *Ser e Tempo*, coisa que nunca ocorreu (NORRO, 2000).

Consoante Heidegger (2000b), a Fenomenologia é o “título” para o método da Ontologia, ou seja, qualquer narrativa sobre o ‘ser’ deve, antes de tudo, significar Fenomenologia. Neste

⁴² A tese do esquecimento do ser – que mais adiante no pensamento de Heidegger se tornou a tese da verdade do ser – deve ser entendida da seguinte forma: todo o pensamento ocidental (filosófico, teológico e científico) é devedor das intuições de Platão e Aristóteles, ou seja, não há nada investigado que prescinda de uma tematização prévia dos entes enquanto tais. Estes, por sua vez, só adquirem sentido em seu ser. Porém, o fato de Platão e Aristóteles terem aberto a discussão não significa que ela esteja acabada, ou seja, de todo evidente. O caminho tomado pelo pensamento ocidental de não recolocar a questão do sentido do ser em evidência e aceitar tacitamente o caminho percorrido pela metafísica clássica provocou um verdadeiro esquecimento da questão do sentido do ser. Nesse sentido, Heidegger quer, com a fenomenologia, retomar a discussão do sentido do ser (MAC DOWELL, 1993).

sentido, Heidegger (2000b) explica que a diferença entre sua Fenomenologia e a de seu mestre Husserl é que:

Para *Husserl* la reducción fenomenológica, que por primera vez elaboró de forma expresa en las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), es el método de la reconducción de la mirada fenomenológica desde la actitud natural propia del hombre que vive en el mundo de las cosas y de las personas hasta la vía transcendental de la conciencia y sus vivencias noético-noemáticas, en las cuales se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia. *Para nosotros* la reducción fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de ese ente (proyectada sobre el modo de su estar develado).

A redução fenomenológica, procedimento metodológico característico da Fenomenologia de Husserl, é assumida no pensamento heideggeriano de modo distinto. Enquanto aquela reconduzia o olhar para os modos das coisas se darem para a consciência, aqui ela reconduz o olhar para uma pré-compreensão do ‘ser’, a qual é, por sinal, o ‘modo de ser’ de todo ente humano. Heidegger entende que a redução fenomenológica deve ter por fundamento não mais a consciência, e sim o modo como o ente humano comprehende o próprio ‘ser’.

Esta recondução ao modo de ver os entes desde o modo de ser do ente homem que pré-compreende o ser, prossegue o filósofo, não é o movimento principal da fenomenologia. Ela é, por assim dizer, o procedimento negativo da Fenomenologia e deve ser completado com um positivo. Este se caracteriza pela distinção de que o ‘ser’ não deve significar um ente. O ‘ser’ “não é acessível como o ente, não nos encontramos com facilidade frente a ele [...] deve sempre ser trazido sob o olhar de uma livre projeção [...] um ente, dado previamente, sobre seu ser e suas estruturas...” (HEIDEGGER, 2000b, p. 47).

Comentando esse texto, Overgaard (2004) explica que a preocupação de Heidegger com respeito à ‘questão do ser’ é que a relação intencional, tal como Husserl postulou, não seria tão fundamental assim para resolver, ou ao menos explicar, o problema do transcendente (objetos independentes à consciência). A própria intencionalidade seria possível se uma pré-compreensão do ser estivesse disponível ao ente humano. Heidegger, com efeito, identifica o problema da transcendência em Husserl ao problema da compreensão do ‘ser’, o que – é óbvio – jamais seria aceito por Husserl.

Todo esse itinerário resultou em uma de suas obras mais importantes: *Ser e Tempo*, de 1927. Crowell (2001, p. 116, tradução livre) comenta:

De fato, um resultado importante do tratamento genético é que o livro de Heidegger deixa de ficar em isolamento sistemático e entra em um fluxo de textos, rascunhos, notas e palestras produzidas por Heidegger em resposta a questões determinadas, muitas vezes, pelas contingências de ensino, alinhamentos universitários, palestras, demandas de publicação e outras ocorrências⁴³.

Nesta obra inacabada⁴⁴ – não obstante seu autor reconheça que ela é devedora das investigações de Husserl –, a Fenomenologia não só está mais bem resolvida para seu autor como sua aplicação deixa claro sua total ruptura com seu antigo mestre. Heidegger (2009b, p. 15) comentou:

As diferenças do ponto de vista teórico agudizaram-se. A princípios dos anos trinta, Husserl teve um ajuste de contas público com Max Scheler e comigo, cuja clareza não deixava dúvidas. Nunca cheguei a saber o que levou Husserl a desautorizar assim, publicamente, o meu pensamento.

A intenção de seu autor não é repetir Husserl, nem mesmo meramente refutá-lo, senão abrir novos caminhos por meio dele. Mac Dowell (1993, p. 117) comenta a esse respeito:

Entretanto, nenhuma destas análises de Husserl volta tal qual em *Sein und Zeit*. Trilhando muito embora as estradas já abertas por Husserl, Heidegger deve refazer cada uma das análises dentro da perspectiva inteiramente nova que o orienta, perspectiva que o próprio Husserl não será capaz de entender, e muito menos de acolher, apesar do esforço empreendido nesse sentido nos seus últimos escritos.

A discussão da fenomenologia em *Ser e Tempo* não representou uma mera “orientação” para a Filosofia, mas sim uma possibilidade (HEIDEGGER, 2012). Ela é um método que não diz das atualidades dos entes, mas da possibilidade de os entes serem (OVERGAARD, 2004). Com efeito, para bem compreender o que essa asserção significa, é cogente rastrear seus termos originais. Heidegger aproximou os resultados alcançados de seus cursos (citados anteriormente) sobre a etimologia grega de fenômeno, com o papel da historicidade, da tradição e da negligência do ser.

⁴³ “Indeed, one important result of the genetic treatment is that Heidegger’s book ceases to stand in systematic isolation and enters instead into a flux of texts, drafts, notes, and lectures produced by Heidegger in response to issues determined, as often as not, by the contingencies of teaching, university alignments, speaking engagements, publication demands, and other happenstance”.

⁴⁴ “Só uma pequena parte dela foi publicada [...] para satisfazer exigências curriculares e a de ser nomeado sucessor de Husserl em Freiburg” (LOPARIC, 2004, p. 35).

Heidegger (2012) chegou à conclusão de que “fenômeno” (*Phänomen*) é sempre o eixo: mostrar-se tal como se é e aparentar-se tal como se é⁴⁵. **Isso significa que um fenômeno é sempre um movimento duplo: por um lado, a automostraçāo de si mesmo, em si mesmo e, por outro, este mesmo automostrar-se por meio de algo.** É aparecer e parecer. Neste movimento, Heidegger percebeu que em todo “aparecer” há uma “aparência”, ou seja, a cada vez que “algo se mostra”, “algo se esconde”. O que se mostra acaba escondendo o que deveria aparecer, tornando-se sua aparência. Heidegger (2012) explicou que a cada aparecer fenomenológico, há um parecer, ou seja, a cada mostrar-se, há um ocultar-se, ou mesmo um voltar-se a se encobrir. Este que se mostra escondendo-se não é um ente, mas o “ser do ente”. Nesse sentido, o ser, negligenciado pelo pensamento filosófico ocidental, é, agora, possível de ser tematizado mediante o método fenomenológico.

A Fenomenologia, portanto, é o método capaz de notar essa diferença e fazer aparecer aquilo que não se mostra de pronto. Sobre o modo de conceber a Fenomenologia, Dreyfus (1999, p. 30, tradução livre) comenta:

Heidegger consegue assumir a definição de fenomenologia de Husserl e totalmente transformá-la em função de seus propósitos, conferindo à “fenomenologia” o sentido exatamente oposto ao proposto por Husserl ao decodificar os conteúdos intencionais a partir de seu próprio sistema de crenças e, por conseguinte, fazer surgir uma evidencia indubitável⁴⁶.

Heidegger define:

A fenomenologia é o modo-de-acesso ao que deve se tornar tema da ontologia por determinação demonstrativa. A *ontologia só é possível como fenomenologia*. O conceito fenomenológico de fenômeno designa, como o que se mostra, o ser do ente, seu sentido, suas modificações e derivados. E o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer, nem também algo assim como o aparecer. O ser do ente é o que menos pode ser concebido como algo “atrás” do qual ainda haveria algo que “não aparece” (2012, p. 123, grifo do autor).

⁴⁵ Heidegger faz um jogo de palavras na construção do sentido de fenômeno. Para aquilo que se mostra em si mesmo (*Sich-an-ihm-selbst-zeigende*) e para aquilo que se mostra aparentando ser, o aparente (*Scheinen*), ele usa o mesmo termo: “*Phänomen*”. Porém, para indicar aquilo que “não se mostra” ou “usa outro para se mostrar”, ele usa o termo “*Erscheinung*”, que pode ser traduzido para o Português como: fenômeno, aparência, manifestação. A tradução de Márcia de Sá Cavalcante procura diferenciar o “*Phänomen*” de “*Erscheinung*” com as respectivas traduções: “Mostrar-se” e “Manifestar-se”, respeitando o próprio exemplo que Heidegger oferece da doença que se manifesta. Já Castilho traduz estes mesmos termos respectivamente por: “Mostrar-se” e “Aparecer”, o que causa certa estranheza no entendimento. (N. do A).

⁴⁶ ‘Heidegger succeeds in taking over Husserl’s definition of phenomenology and totally transforming it for his own ends, making ‘phenomenology’ mean exactly the opposite of Husserl’s proposed method for spelling out the intentional contents on his own belief system and thereby arriving at indubitable evidence’.

Para o autor, a Fenomenologia é o único método capaz de realmente evidenciar, fazer aparecer e tematizar o “fenômeno”, isto é, o ser do ente. Mac Dowell (1993, p. 119) comenta: “a nova aspiração a deixar os fenômenos anunciam, por si mesmos, o seu sentido, entendida radicalmente, implica que a verdade, meta de toda a inquirição filosófica, não significa senão aquilo que os gregos chamavam já de *aletheia*, o desocultamento do ente”. O “conceito fenomenológico de fenômeno” permite à fenomenologia ser o método que torna possível a Ontologia, ou seja, torna possível fazer aparecer o ser em sua diferença com os entes. A cada relação que o ente-homem tem com as coisas no mundo, tais relações expressam o aparecimento dos entes em seu ser; em contrapartida, no aparecer do ente, o ser volta a se encobrir. Fazer surgir novamente a questão do ser é tornar significativo o sentido das coisas mesmas (DREYFUS, 1999). Vattimo (1996, p. 82) comentou:

Na análise fenomenológica, a originária conexão de verdade e não-verdade mostra-se no facto de que toda verdade que expressamos ou conhecemos é a manifestação de um ente individual ou de um grupo de entes, mas nunca a manifestação do ente como tal na sua totalidade. Mais ainda, os entes individuais e os grupos de entes aparecem-nos precisamente enquanto a totalidade do ente não aparece em primeiro plano como tal.

Compreender a verdade sobre o fenômeno é fundamental para que se abarque a dinâmica da fenomenologia heideggeriana, bem como a da própria tese em questão.

A questão do **encobrimento, ocultamento, velamento ou esquecimento** do ser é oriunda das reflexões de Heidegger sobre a verdade desde a perspectiva da tradição filosófica metafísica. A palavra verdade, etimologicamente, é oriunda do léxico grego *alétheia*. Este termo originalmente significava “desvelamento”. O prefixo “a-” na palavra significa negação, ou seja, tirar qualquer véu, deixar aparecer o que deve aparecer. Assim, aquilo que sai do véu e se revela é denominado de *alethés*. A romanização histórica da língua grega tornou *alétheia* em “*veritas*”. Porém, *veritas* nada guarda do sentido original grego, representando, agora, apenas o caráter da certeza racional e não mais seu dar-se mediante um movimento de desvelamento. Em função deste tipo de análise, Heidegger não mais considerou a noção de verdade dentro da perspectiva latina, mas retomou seu sentido grego original. Ademais, este retorno recuperava, além da originariedade do termo, algo impensado pelos gregos: “a-” como privação (ZARADER, 1990).

Se *alétheia* significa desvelamento, é porque, antes, algo foi velado. O prefixo “a-” representa a presença de um velamento. Sem muitas delongas, a pretensão de Heidegger, com

esta recuperação etimológica tinha um duplo propósito: [a] só há verdade, desvelamento, se antes ele esteve na condição de velado, ou seja, faz parte do desvelar, já estar velado. Velar não é oposto ao desvelar, mas *conditio sine qua non*; [b] o velamento é preeminente, na relação velar-desvelar. Neste sentido, conclui Zarader (1990, p. 79), “presença e prevalência do velamento na essência do desvelamento, é esta a dupla positividade do *α-* de *ἀλήθεια*”. Com efeito, esta conclusão não é meramente um jogo de linguagem, mas se materializa na perspectiva de que todo manifestar/desvelar é desvelar daquilo que é, das coisas mesmas que se manifestam, é uma necessidade de transcender as armadilhas da linguagem em função de uma necessidade real pela busca das essências (ZARADER, 1990).

Mas como funciona este modo de manifestar da verdade do ser? Zarader (1990) comenta que, para Heidegger, ambos, velamento-desvelamento, funcionam como uma geração: um provém do outro. Isto, em nenhum sentido, quer dizer que há uma “potência” esperando ser atualizada – usando uma linguagem aristotélica. Usando uma metáfora biológica, não significa, tal como uma semente, a qual precisa morrer (planta velada) para que a planta se revele (planta desvelada). Não é neste sentido. Mas, como explicou Zarader (1990), é um desvelamento da própria ocultação. Oliveira Marques (2017, p. 84) comentou:

A questão é que, desde os primórdios do pensamento, os pensadores se vislumbraram/espantaram com o “desvelamento do ser” sem, contudo, levar em consideração, concomitante ao seu des-velar, seu “velamento”. O desdobramento dessa não percepção inicial resultaria em um desenvolvimento histórico do pensamento denominado de “Metafísica”. A essência da metafísica, portanto, é o desenvolvimento histórico do pensamento que não levou em consideração o velamento do ser, ou seja, a verdade do ser. Nos termos de Lyra (2006, p. 344), a metafísica é a “busca renovada pelo ‘desvelado último’ capaz de, subjacentemente, dar conta da totalidade dos entes em seu ser”. Mediante as constatações, fica claro que “o reconhecimento da metafísica como esquecimento do ser e de tal esquecimento como evento que corresponde primordialmente ao próprio ser” (VATTIMO, 1996, p. 89), não dependem da decisão de um filósofo ou de outro, senão que pertence à própria história do ser.

A relação entre a questão do ser e seu encobrimento está ligada ao modo que este se deu para os Gregos. Heidegger (1969, p. 15-16) explica:

[...] os Gregos definiam o Ser como presença (*Anwesenheit*) do que está presente. A noção de presença lembra a de atualidade (*Gegenwart*), a definição do Ser como presença refere-se, pois, ao tempo. Se tento agora, determinar a presença a partir do tempo e se busco, na história do pensamento, o que foi dito sobre o tempo, descubro que desde Aristóteles a essência do tempo é determinada a partir de um Ser já determinado. Então: o conceito tradicional de tempo é inutilizável. E é por esse motivo que tentei desenvolver, em Ser e Tempo, um novo conceito de tempo [...].

O “encobrimento” do ser pode ter diversas razões. Duas delas são importantes destacar: por desconhecimento ou por algum outro motivo. A segunda razão traz um risco iminente: o encobrimento pode se tornar esquecimento. Aquilo que antes fora manifesto e, depois, voltou a ser encoberto por alguma razão (seja ela qual for) incorre no perigo de não mais voltar a ser descoberto, caindo no esquecimento. Esse é o caso o qual Heidegger (2012) crê ter ocorrido com o ‘ser’. Mac Dowell (1993, p. 166-167) comenta:

O que Heidegger afirma é que esta ideia de ser, sobre a qual se baseia a metafísica em toda a sua investigação, não é posta em questão, não constitui assunto de interrogação, de discussão temática. Em vez disso, essa ideia é transmitida, de geração em geração, como um pressuposto evidente, natural, sem que a sua origem e fundamento despertem a menor curiosidade.

Essa é também a importância do método fenomenológico para a tematização do desenvolvimento.

Após a publicação de *Ser e Tempo*, os caminhos de Heidegger se modificaram. Os escritos posteriores à década de 1930 mostram que sua direção sofre inflexões importantes e que as exegeses sobre seu pensamento se abrem em inúmeras perspectivas. Não obstante, Heidegger (2009a, p. 12-13) afirmou:

E hoje? O tempo da filosofia fenomenológica parece ter terminado. Temo-la como algo já passado, referido de uma forma apenas histórica, ao lado de outras tendências da Filosofia. Porém, a Fenomenologia, naquilo que lhe é mais próprio, não é de todo uma tendência. Ela é a possibilidade do pensar, que, indo-se transformando com os tempos, e só por isso, permanece como tal, para corresponder à exigência daquilo que há que pensar-se. Se assim fosse tomada e conservada, então bem pode desaparecer enquanto título, em favor da “coisa do pensar” [Sache des Denkens], cujo estar-revelado continua a ser um mistério.

Com estas palavras, Heidegger quer afirmar que: [a] por um lado, se a Fenomenologia é vista apenas na forma reduzida de uma corrente filosófica ao lado de outras correntes, neste sentido, ela já não mais tem razão de ser, tornou-se obsoleta; [b] por outro, se por Fenomenologia se comprehende “a possibilidade do pensar”; então, ela ainda está viva e, independentemente do título, continua mantendo seu propósito: “voltar às coisas mesmas”, que, nada mais é do que “voltar ao pensar”. É neste sentido que esta tese deve assumir o pensamento de Heidegger. Embora Heidegger não mantenha suas intuições fenomenológicas intactas, o seu pensamento nunca deixou de ter o propósito fenomenológico: permitir a possibilidade da volta do pensar mesmo. Em função desta perspectiva ampla da Fenomenologia oferecida por

Heidegger é que seu pensamento, independentemente de sua fase em específico, será nominado – por propósitos aplicados – de Fenomenologia.

2.4 A APLICAÇÃO DA FENOMENOLOGIA HEIDEGGERIANA⁴⁷ NA TESE

A questão, agora, é: como compreender toda essa construção como método de análise para o tema do desenvolvimento. Em primeiro lugar, é preciso dizer: embora se considere que o método fenomenológico tenha como núcleo as figuras de Husserl e Heidegger (reconhecidos como os fundadores deste método), há uma diferença radical entre a Fenomenologia produzida por Husserl e a produzida por Heidegger – como visto. Com Husserl, foi possível entender que: **[1] a postura realista (objetos independentes do sujeito) deve ser posta em questão; [2] o método fenomenológico não opera com objetos; [3] muito menos necessita da linguagem matemática para sua validação; [4] toda operação metódica se radica no tema da intencionalidade.** Por outro lado, a Fenomenologia heideggeriana se distingue por: **[1] não aceitar a ideia de uma redução sem pressuposições, em todo aparecer do fenômeno uma compreensão de ser já é dada; [2] conceber a Fenomenologia como um método para a Ontologia, cujo ser se mostra dentro da ambiguidade do velar-desvelar; [3] orientar as descrições desde a indicação de um sentido prévio (indícios formais), o que a torna uma hermenêutica; [4] compreender que o método deve levar em consideração as mudanças históricas, deixando-o finito e factível de mudanças.** Nesse sentido, a Fenomenologia heideggeriana, além de se caracterizar como um método descritivo, propõe-se a orientar e indicar sentidos de referência, o que a configura não somente como um método, mas também como uma opção hermenêutica de leitura para o desenvolvimento.

Isto significa, por um lado, um jogo com sentidos e significados, isto é, um cuidado específico com a linguagem. Em outros termos: **a Fenomenologia aqui adotada implica discutir muito mais os “sentidos” das coisas manifestas às próprias coisas.** Por outro lado, não existe “manifestação” (o dar-se das coisas) sem uma rede de relações junto àqueles que as visam ou as utilizam. Uma coisa sempre se apresenta já de antemão dependendo de outra. **A**

⁴⁷ Referiremo-nos ao método onto-fenomenológico hermenêutico de Heidegger, a partir de agora, simplesmente por Fenomenologia ou Análise fenomenológica, a fim de evitar problemas linguísticos. (N. do A.).

Fenomenologia se dá o trabalho de clarear essas relações prévias, aparentemente, não dadas (horizonte), ao permitir o mostrar dos fenômenos “tal como eles são”; por um processo de descobrimento e velamento de sentido. A partir desta abertura de sentido e seu horizonte, ela é capaz de oferecer as possibilidades de acesso à pluralidade de significações vinculada aos diversos sentidos de orientação. Este é o trabalho hermenêutico da Fenomenologia heideggeriana.

Em segundo lugar, é fundamental mencionar que **se considerará o pensamento de Heidegger em bloco, ou seja, sem adentrar nas oscilações filosóficas naturais de qualquer filosofia.** Não é papel deste trabalho se delongar na exegética constituição da “virada” de seu pensamento e suas possíveis incongruências, apenas mencioná-las. Tende-se a considerar seu conjunto de análises (mesmo depois de 1930) como “uma fenomenologia ampla” (ou em sentido amplo), cujas características, em linhas gerais, conservam-se diante de determinadas rupturas. Entre estas, duas podem ser destacadas: **[a] a diferença ontológica (diferença entre ser e ente) nunca foi abandonada por Heidegger, e a questão da “verdade do ser” deve ser vista como a pergunta-guia de seu pensamento; [b] o típico acesso aos fenômenos e a seu modo “circular” é presente em todo seu pensamento.** Heidegger não abandona certa circularidade de compreensão no acesso aos fenômenos. Óntico-ontológico, ser-ente, velamento-desvelamento, doação-retração, maquinção-vivência, perigo-salvação (técnica-habitar); todos estes são exemplos de binômios típicos que o acesso circular fenomenológico provocado pela diferença ontológica produz em seu pensamento. Esta circularidade não é falaciosa; pelo contrário, Heidegger mesmo previu essa crítica e explicou o que ele chamou de “círculo da compreensão” ou “círculo hermenêutico”, o qual não permite maiores delongas neste espaço.

Dito isto, é possível enunciar que a Fenomenologia aqui em questão funcionará tanto no método hermenêutico quanto na proposta de conteúdo. **Enquanto método, ela fará uma abordagem diagnóstica do problema, ou seja, ela levantará os sentidos velados referentes a determinados tipos de comportamento que sustentam práticas de desenvolvimento no mundo moderno. Enquanto proposta de reorientação e prognóstica, ela procurará evidenciar os traços de unidade originários do fenômeno do desenvolvimento.** Ambos, em conjunto, possuem as mesmas exigências metodológicas atribuídas por seu autor: [1] caracterizam-se como uma “Ontologia”, um estudo do ser; bem como [2] se propõem a fazer aparecer no cenário das práticas de desenvolvimento remissões de sentido para uma reorientação.

A Fenomenologia é, para Heidegger, a linguagem metodológica da Ontologia, ou seja, é a aproximação teórica possível do tema mais espinhoso da Filosofia: o ser. Daí, a importância de se compreender o que é um “fenômeno”. Fenômeno é, sempre, e, somente, o que constitui o ser, mas ser é cada vez ser de ente. **Na tese, portanto, compreender algo como fenômeno é trazê-lo para uma discussão que permita questionar o sentido de seu ser.** O tema do ser é o mais caro de toda a História da Filosofia, e, para além dele, nada mais é possível, já que ele diz do que as coisas são e como podem ser. Aqui cabe uma delonga. Parafraseando Leibniz, há uma precedência de tudo existir (ser) ao invés de nada. Para Heidegger, “ser” não é o mesmo que “ente”. Existe uma “diferença ontológica” entre ambos (HEIDEGGER, 2000b, p. 380). **Chamam-se “entes” todas as coisas que estão dadas na existência cotidiana humana e que se determinam por base numa “temporalidade presente”, isto é, estão sempre “aí” presentes.** Eles são de diversas ordens: entes humanos, entes naturais, entes fabricados, entes divinos, entes imateriais etc. Já **o ser**, embora Heidegger varie muito seu lugar privilegiado de acesso – como bem mostrou a tese de Pádua (2005) e a obra de Malpas (2006) –, ele se constitui em todo pensamento heideggeriano como **o que se dá junto ao ente (embora não seja intuído), determinando-o numa unidade básica fundamental, distinguindo-o de outros entes**⁴⁸. Heidegger chega a dizer que o ser é como uma “clareira”, um “rasgo”, uma “abertura” pela qual os entes são revelados. É como uma lanterna, que ao ser ativada sua luz, mostra algo outro de si. Neste sentido, o ser, ao doar-se (abrir-se), esconde-se, aparecendo em seu lugar um ente. Esta retração de si do ser explica porque a diferença ontológica nunca fora identificada e o ser fora tomado pelo ente; o que caracteriza a história do pensamento ocidental enquanto tal, que é a mesma história da metafísica. Deste modo, uma abordagem fenomenológica nos moldes heideggerianos é compreender os entes desde o seu ser.

A dupla função do método fenomenológico na tese (método e conteúdo) implicará dividirla – didaticamente – em duas faces perceptivas⁴⁹: **a primeira diz respeito a uma descrição ôntico-hermenêutica do desenvolvimento (ou parte ôntica), e a segunda, uma descrição hermenêutico-ontológica (parte ontológica).** A primeira parte pode, sem prejuízo, ser designada de **Percepção Ôntica do Desenvolvimento**, restringindo-se a estes. Enquanto a

⁴⁸ Inwood (2000, p. 44) comenta que a diferença ontológica ecoa “a distinção de São Tomás entre esse como actus essendi ‘ato de ser’, e esse como ‘a união mental do predicado ao sujeito em uma proposição’”.

⁴⁹ Na verdade, a divisão é meramente didática, pois ambas as faces correspondem ao fenômeno do desenvolvimento enquanto tal. (N. do. A.).

segunda deve ser designada como **Percepção Ontológica do Desenvolvimento**, cuja descrição tem esta mesma base. Ôntico e ontológico são expressões que Heidegger (2012, p. 57) usa na sua obra *Ser e Tempo*. Ele explica:

O perguntar ontológico é, sem dúvida, mais originário do que o perguntar ôntico das ciências positivas. Ele permanece, todavia, ingênuo e não transparente, se suas pesquisas pelo ser do ente deixam de discutir o sentido de ser em geral. E, precisamente, a tarefa ontológica de uma genealogia dos diversos possíveis modos de ser que não seja construída dedutivamente requer um prévio-entendimento de “o que significamos pois propriamente com esta expressão ser”.

Ontológico é, portanto, um modo de conduzir um tema considerando a pergunta pelo seu ser. E ôntico é o modo de lidar com as coisas tal como fazem as ciências positivas.

Na tese, o que se entende por “parte ôntica” significa **fazer a releitura histórica, fenomenologicamente orientada, do termo desenvolvimento e trazer à tona seus diversos sentidos e significados**. Os significados ou “**preenchimento de significação**” do desenvolvimento são as várias concepções teóricas que este foi recebendo ao longo do pensamento ocidental. Junto de seus significados, aparecem seus sentidos, **indicações formais** empregadas para guiar suas práticas ao longo do pensamento ocidental. Sentidos e significados se dão em conjunto e formam **horizontes**. Horizontes são o espaço de ‘mostração’ do fenômeno, no qual ele se apresenta em suas teias de complexidade fenomenal. Horizonte é, portanto, a abertura do modo de ser de um fenômeno, ou seja, o aparecer de algo com seus sentidos e significados interconectados às suas relações originais.

Aplicação do Método Fenomenológico na Tese

Diagnóstico



Figura 1 – Infográfico da “Parte ôntica da Tese”.

O resultado da releitura ôntica do desenvolvimento apontará que este deve ser assumido muito mais como um fenômeno do que um ente em específico. Assoalhar que o desenvolvimento é um fenômeno significa, em breves palavras: [a] ele não é um ente, uma coisa objetivável, e, desse modo, não é propriedade de nenhuma ciência nem pode se restringir às análises ônticas; [b] ele deve ser desvelado em seu ser; e [c], portanto, ele se caracteriza por um “encobrimento” de si. Diagnosticar e tornar claro como o desenvolvimento, enquanto fenômeno, encobre-se, e o que isto significa onticamente é a tarefa geral da análise ôntica do desenvolvimento.

Compreendida a parte ôntica e suas limitações, é possível abrir a segunda parte da tese, a “parte ontológica”. **A necessidade de fazer revelar o desenvolvimento em seu ser é o que se pode compreender por “parte ontológica” na tese.** A parte ontológica deve reler o desenvolvimento não mais como história ôntica, mas como “História do ser”. Se a história ôntica do desenvolvimento permitiu que ele fosse visto como fenômeno, ou seja, permitiu que se abrissem as condições de possibilidade de vê-lo à luz de seu ser; a história do ser – que é o modo como as mudanças ontológicas ocorrem dentro da temporalidade (épocas históricas) e como os fenômenos vão se formando historicamente – permitirá ver a essência do desenvolvimento. Esta essência, no entanto, apresenta-se sem seu sentido (horizonte) originário. É por meio de um novo horizonte (uma nova indicação formal) que o desenvolvimento pode se dar.

Aplicação do Método Fenomenológico na Tese

Prognóstico



Figura 2 – Infográfico da “Parte Ontológica da Tese”.

O resultado da historicidade do desenvolvimento (seu caráter de “ser” histórico) permitirá ver que: [a] o encobrimento do sentido originário do desenvolvimento promoveu a hegemonização das análises ônticas e sua explícita objetificação; [b] o modo de ser dos entes como objeto permitiu se tornar produto e mercadoria; [c] a liberação de novos horizontes com o fenômeno do desenvolvimento deve abrir para novas formas de significação do desenvolvimento. Apresentar este novo horizonte para entender e guiar as práticas do desenvolvimento é o prognóstico da parte ontológica.

Em síntese, a **Onto-fenomenologia hermenêutica heideggeriana** é oriunda da Fenomenologia husserliana e tem processos históricos distintos de formação e consolidação. Não basta, portanto, reconhecer o uso do método fenomenológico; é importante identificá-lo e saber empregá-lo. Seu emprego não significa dizer que o sucesso é iminente, tal como uma pesquisa de matriz empírica. Por sua própria natureza, o método fenomenológico problematiza a ideia de sucesso, se posicionado como está na soleira da geração de perspectivas, buscando tornar claras estruturas e condições daquilo que se pretende acessar, como um método de abertura de possibilidades, de modos de acesso e de discussão de linguagens, do que um método de respostas objetivas. Isso, de algum modo, já antepõe o resultado desta pesquisa e prepara o leitor que está buscando resultados práticos, objetivos ou conclusões precisas. Com grande certeza, os resultados esperados mediante o uso do método fenomenológico são de caráter estrutural e linguístico, e suas contribuições servirão muito mais para futuras análises teóricas e discussões epistemológicas, do que para uma avaliação sistêmica de impactos de desenvolvimento. É um trabalho de “fundo” que pode ser tomado como uma prévia para qualquer estudo sobre o desenvolvimento.

ONTOLOGIA DO DESENVOLVIMENTO

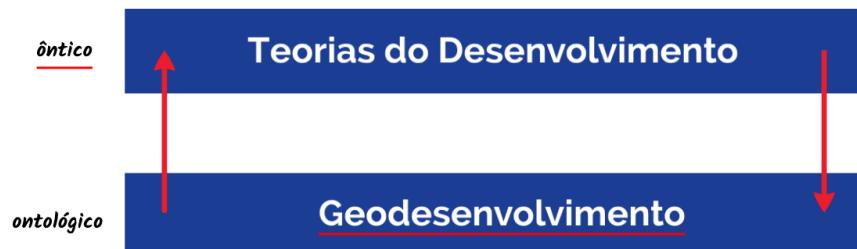


Figura 3 – Infográfico do resultado da Tese a partir da Metodologia

A síntese heideggeriana aqui não foi pensada para agradar seus exegetas. A tese aqui não é simplesmente uma proposta filosófica, mas tem uma pretensão claramente interdisciplinar, tal como é o campo do Programa de Pós-Graduação para o qual ela foi produzida. Destarte, ela foi propositalmente vinculada e intencionalmente colocada em função dos problemas do desenvolvimento. Tem-se ciência dos limites e dos riscos da leitura feita do pensamento de Heidegger e de seu emprego na tese, neste modo de proceder. Com efeito, não foi, em primeiro lugar, pensando em agregar ou enriquecer as exegeses do pensamento do autor que esta tese foi enviesada; e isso explica a ausência dos originais em alemão. Ela se inclina muito mais a mostrar que a plasticidade do pensamento de Heidegger, como as pesquisas já mostraram, dão vazão a novas discussões e que seu pensamento continua muito vivo, profícuo e atual, embora as críticas feitas por seus detratores, como Derrida, Deleuze, Foucault etc., digam o contrário.

Portanto, a Onto-fenomenologia hermenêutica heideggeriana, que doravante será simplesmente tratada pela expressão “Fenomenologia”, tomada como método e proposta desta tese, permitirá que: **uma interpretação histórico-ônica se instale e diagnostique os problemas do desenvolvimento, isto é, que faça aparecer a “questão do desenvolvimento” (Parte Ônica).** A abertura desta questão permitirá que **uma interpretação histórico-ontológica se instale no horizonte principal do desenvolvimento, a modernidade, e consiga desvelar uma nova indicação formal para o desenvolvimento: a partir do fenômeno do habitar (Parte Ontológica).**

3 A QUESTÃO DO DESENVOLVIMENTO

“desenvolvimento é muito mais do que apenas um esforço socioeconômico; é uma percepção que modela a realidade, um mito que conforta as sociedades e uma fantasia que desencadeou paixões”

(Sachs)

Este capítulo pretende abordar fenomenologicamente o desenvolvimento. Isto significa: diagnosticar os limites das leituras ônticas (econômicas) do desenvolvimento, por meio do aparecer semântico e histórico dos sentidos, significados e de seus horizontes. Este diagnóstico, no que lhe concerne: [a] abriu a questão do desenvolvimento e [b] revelou a necessidade de compreendê-lo como o fenômeno, ou seja, fazer ver seu encobrimento.

O termo desenvolvimento não possui uma univocidade original; ele foi e continua sendo apreendido, estruturado e empregado em sentidos diversos. Todavia, grande parte dos estudos que se propõem a explicar este tema tende avê-lo em seus “aspectos ônticos”, ou seja, limita-se a aceitá-lo acriticamente, como uma propriedade da Economia. Logo, o modo de compreender não só o termo, mas suas ações, acaba se limitando a meras “aparências”. Este diagnóstico – o reducionismo econômico do desenvolvimento – é designado como: “a questão do desenvolvimento”.

Com intuito de pôr em questão o desenvolvimento, este capítulo pretende abordar fenomenologicamente⁵⁰ o desenvolvimento. Isto significa encetar uma leitura semântica e histórica, a fim de fazer ver que seu aparecer histórico, por mais paradoxal que seja, implicou num encobrimento. Esta leitura deve: indicar o encobrimento que o desenvolvimento carrega, tanto semanticamente, quanto historicamente. Mediante este procedimento, será possível diagnosticar: **[1] a ruptura entre o sentido do desenvolvimento econômico e seu processo histórico de preenchimento de significados; [2] como o processo histórico de sentido e preenchimento de significação do desenvolvimento permite vê-lo em sua forma mais própria (como fenômeno), abrindo, assim, seus horizontes de sentido; e [3] como a compreensão do desenvolvimento na condição de fenômeno permite reconciliá-lo em sua natural polissemia.**

⁵⁰ O termo **Fenomenologia**, nesta pesquisa, deve levar em consideração o **Proêmio Metodológico**, ou seja, trata-se de uma orientação onto-fenomenológico-hermenêutica heideggeriana que visa compreender o modo de ser (as orientações de sentido e os significados) daquilo que será perscrutado. (N. do A.).

3.1 A NECESSIDADE DE ABERTURA DA QUESTÃO DO DESENVOLVIMENTO

Não é tão simples responder à pergunta “o que é o desenvolvimento?”. Uma simples busca pelo termo mostraria, por resultado, não apenas distintos “conceitos”, como, também, distintos “contextos” (HAAFTEN; KORTHALS; WREN, 1997). A este respeito, Rist (2008, p. 8, tradução livre) teceu alguns comentários:

Quando psicólogos falam de desenvolvimento da inteligência, matemáticos de desenvolvimento de uma equação ou fotógrafos do desenvolvimento de um filme, o sentido que eles dão à palavra “desenvolvimento” é claramente suficiente. A situação é bem diferente, portanto, quando se usa a palavra na linguagem ordinária para denotar ou um estado ou processo associado com tais conceitos como: bem-estar, progresso, justiça social, crescimento econômico, florescimento pessoal ou mesmo equilíbrio ecológico⁵¹.

Rist percebeu que o termo desenvolvimento possui um enigma que lhe é inherente: quando este é conotado (usado em analogias), seu sentido soa claro e sem grandes problemas, coisa que não acontece em sua denotação. Propriamente falando, este étimos se abre, enquanto tal, em nebulosidades, e apenas suas formas de aplicação parecem torná-lo legível. Isto levantaria a suspeita de que o desenvolvimento não é uma significação independente por si mesmo, mas linguisticamente vinculada a outros sentidos.

Além deste “enigma denotativo” levantado por Rist, não se deve perder de vista que o próprio termo desenvolvimento possui seu “desenvolvimento”, tanto do ponto de vista de sua construção linguística quanto de seus significados históricos. Levando-se em consideração o fato de que o desenvolvimento deve ser lido em seu “desenvolvimento”, é possível, hodiernamente, admitir que este termo, ao menos, pode querer dizer: um tema, um esforço teórico de compreensão de uma necessidade social, uma avaliação indicativa de taxas econômicas, uma política social, uma ação de transformação territorial, um critério de avaliação, uma tendência histórica etc. Contudo, nem sempre, estes campos tão distintos são devidamente identificados.

Comumente, o termo é identificado como moderno e com o propósito de intervir na existência humana, crendo ser possível torná-la melhor (PEET; HARTWICK, 2015). O que,

⁵¹ “When psychologists speak of the development of intelligence, mathematicians of the development of an equation or photographers of the development of a film, the sense they give to the word ‘development’ is clear enough. Its definition is shared by everyone working within the same area. The situation is quite different, however, when it comes to the use of the word in ordinary language to denote either a state or a process associated with such concepts as material well-being, progress, social justice, economic growth, personal blossoming, or even ecological equilibrium”.

em tese, aparenta algo simples, de fato, reflete um campo de batalha no qual brigam economistas, revolucionários marxistas, ecologistas, ecofilósofos, pós-modernistas, pós-coloniais, descoloniais, políticos, antropólogos, sociólogos, geógrafos territorialistas e humanistas, biólogos, ONU, ONGs etc. O que não seria diferente, uma vez que a tradição dos estudos éticos já discute sobre a ideia do melhor, desde que a humanidade se assumiu como consciente. Ademais, em nenhum momento se discutiu quando uma pergunta ética se vinculou ao tema do desenvolvimento, se existe uma primazia entre ambos, ou, ainda, se ética e desenvolvimento tocam as questões pertinentes aos dois campos (isso pensando algo como: desenvolver é ético?). Este momento de encontro entre ética e desenvolvimento não é claro. Não obstante, o debate sobre os modos de “melhorar a vida de todos” persistiu e se tornou um campo epistemológico interdisciplinar denominado *Development Studies*:

O que os *Development Studies* representam, tem sido assunto de um significante debate em curso. Em parte, ele é um múltiplo de contestadas teorias, ideias, histórias e suas relações com o desenvolvimento político e práticas que tornam a identidade do desenvolvimento sujeita a estudos tão complicados e disputados. Porém, como Smith (2007) escreve, enquanto os *Development Studies* não são identificados a uma discreta disciplina acadêmica, há uma ampla convergência entre os que circunvizinham, compartilhando preocupações e objetivos (KOTHARI, 2007, p. 28, tradução livre)⁵².

De acordo com Bernstein (2007), os *Development Studies*⁵³ surgiram no contexto dos movimentos de independência das colônias africanas e asiáticas, inspiradas pelas ideias de desenvolvimento nacional vivido pela América Latina.

Teóricos do *Development Studies*, como H. Bernstein, K. Fischer, G. Höld, U. Kothari, entre outros, em linhas gerais, partem de uma dupla afirmação: **[1] o tema do desenvolvimento tem a ver com o melhorar a vida de todos; [2] e isto se dá dentro de uma perspectiva consolidada da Economia. Isto porque, na base de sua teoria, está pressuposta certa**

⁵² “What *Development Studies* is has been subject to significant ongoing debate. In part, it is the multiple and contested theories, ideas and histories and their relationship to development policy and practice that makes the identity of development as a subject of study so complicated and disputed. However, as Smith (2007) writes, while *Development Studies* cannot be identified as a discrete academic discipline, there is a broad convergence amongst those in the ‘community’ around shared concerns and objectives”.

⁵³ “*Development studies*” ou “*Theories of development*” são uma criação acadêmica “estranha” (BERNSTEIN, 2007). Em parte, eles são um conjunto de teorias múltiplas e contestáveis, ideias e histórias associadas às práticas políticas de desenvolvimento, as quais tornam esse assunto um estudo complicado e disputado (KOTHARI, 2007). Quem trabalha com essa área está envolvido em várias atividades: aulas, consultorias, planejamentos, gestão, pesquisa etc. (BERNSTEIN, 2007). Ao mesmo tempo, quem pesquisa nessa área se utiliza de diversos outros campos como a Economia, a Sociologia, a Antropologia, a Política, Relações Internacionais, entre outras (BERNSTEIN, 2007; GEORGE, 2015). Isso significa que essa atividade pode ser trabalhada com certa elasticidade e porosidade, a fim de fazer parte dela uma infinidade de temas.

equalização entre ambos os temas. Ao entrar em contato com a literatura dos *Development Studies*, salta aos olhos a naturalização entre Economia e desenvolvimento, cuja identificação é assumida como evidente e localizada historicamente, por Sachs (2010b), como “**Era do Desenvolvimento**” (SACHS, 2010b). É, também, nesta mesma perspectiva que Peet e Hartwick (2015) ofereceram um estudo sobre as **Teorias do Desenvolvimento**.

Com respeito às Teorias do Desenvolvimento, Peet e Hartwick (2015) partem da vaga, cotidiana e imprecisa ideia de que desenvolvimento é oferecer o melhor. Sem nenhuma explicação a este respeito, ambos comentam que é, no mínimo estranho, pensar que existam “várias” teorias para oferecer “o melhor modo de vida para todos” em vez de apenas uma que simplesmente ofereça o “melhor”. Quando se trata de melhorar a vida, em tese, não se deveria ter várias possibilidades, mas, simplesmente, a melhor delas. De fato, eles têm razão; porém, não é tão simples assim. Os autores mostram que cada uma das teorias do desenvolvimento, ao pensar o melhor modo de vida para todos, o faz de pontos de partida distintos. Mais uma vez, o ponto de vista econômico é eleito como critério último para a judicação do desenvolvimento. Sob este critério, as teorias do desenvolvimento podem ser classificadas em três grandes grupos. As teorias chamadas **Convencionais** ou **Desenvolvimentistas** partem da ideia de que o sistema político-econômico capitalista é o melhor sistema que se pode ter. Estão inclusas as teorias sobre o desenvolvimento econômico clássico e neoclássico, bem como o keynesiano, o neoliberal e a modernização. Estas teorias estão alocadas desde uma perspectiva do “crescimento econômico” e pouco se importam com as consequências sociais e ambientais decorrentes dele (PEET; HARTWICK, 2015).

As **Não Convencionais** ou **Teorias Críticas do Desenvolvimento**, nas quais estão inclusas as teorias marxistas, socialistas, pós-modernas, pós-desenvolvimentistas, pós-colonialistas e feministas, partem da ideia de que o modelo capitalista é falho, eticamente danoso e moralmente perigoso para a existência no planeta⁵⁴. Ele é considerado inherentemente desigual, socialmente injusto e insustentável. O desenvolvimento não pode ser sinônimo de crescimento econômico, pois pode haver desenvolvimento sem crescimento. Estas utilizam de outros matizes para desconstruir o modelo convencional de desenvolvimento, chegando ao ponto de destruí-lo. O último grupo é composto pelas teorias do **Modernismo Crítico**, que aceita em partes as

⁵⁴ Inclui-se aqui o **Grupo Permanente de Trabalho sobre Alternativas ao Desenvolvimento**, que, desde 2010 reúne-se com pessoas de onze países, no escritório regional da Fundação Rosa Luxemburgo em Quito. (N. do A.).

teorias políticas modernas, incluindo um desenvolvimento democrático (PEET; HARTWICK, 2015). Seria uma forma de melhorar a ideia moderna e capitalista de desenvolvimento, tal como pensam Habermas e Touraine.

A respeito desta classificação do desenvolvimento, Schneider (2007, p. 4) comentou que:

Na realidade, da forma como vem sendo utilizado e problematizado, o desenvolvimento é, antes de tudo, uma construção política e ideológica (no sentido genuíno desta palavra) que traz consigo uma arbitrariedade intrínseca que foi historicamente elaborada. Uma situação ou condição de desenvolvimento somente pode existir na medida em que existe seu contrário, o não desenvolvimento.

Consoante Schneider, o modo como o desenvolvimento é classificado não passa de uma arbitrariedade ilusória e ideológica, haja vista que se tende a crer num mesmo ponto de partida: a ideia de melhor, desde que pensada economicamente. A dedução natural destas é a aceitação de localidades não desenvolvidas e fadadas a fracassar. Pensar o desenvolvimento sob a égide do melhor, e prejugar o pior e quem o faz, tem por critério o seu poder econômico. Ao pensar o desenvolvimento desde esta perspectiva, não apenas se busca o melhor, mas, também, instala-se o desequilíbrio. Neste sentido, ele acrescenta:

Mas para ir além destas compreensões, acredita-se que é preciso desconstruir as representações e **atribuir ao desenvolvimento um sentido**. Por isso, é fundamental desvendar as bases sociais, econômicas, políticas e naturais (**entre outras**) que dão suporte a estas elaborações, descortinar e compreender as ações e práticas que decorrem destes valores e entendimentos cognitivos (SCHNEIDER, 2007, p. 4, grifo nosso).

Três coisas ditas são importantes para este projeto: [a] o desenvolvimento é uma “construção” e, como toda construção, há componentes objetivos e subjetivos; e mais do que isso: pode ser desconstruído; [b] a ideia de pensar o desenvolvimento como uma construção abre a perspectiva de lhe conferir um sentido, ou seja, não basta apenas estabelecer as metas econômicas e sociais para o desenvolvimento, se estas não permitem vislumbrar, num horizonte possível, um sentido que as justifique; [c] neste caminho de construção de sentido para o desenvolvimento, novas possibilidades devem ser agregadas, tal como a leitura que a fenomenologia pode oferecer.

Em suma, as limitações dos discursos sobre o desenvolvimento, e que aqui são consideradas ônticas, podem ser assim descritas: [a] **não distinguem os aspectos sob os quais o desenvolvimento é tomado (práticas, teorias, ações políticas, critérios etc.);** [b] **são restritas a uma única e definitiva compreensão, qual seja, a econômica;** [c] **cometem *petitio principii* (argumento circular) quando dão por evidente o que deveriam justificar – a relação entre**

desenvolvimento e Economia; [d] recusam-se a oferecer reflexões de fundo (como o ser do desenvolvimento), justificando sua inutilidade; em função dessas, é que uma “leitura fenomenológica” emerge como suficientemente capaz de propor uma crítica transversal.

3.2 ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA DO DESENVOLVIMENTO: O “DESENVOLVIMENTO” DO DESENVOLVIMENTO

A “questão do desenvolvimento” tal como foi apresentada no início deste capítulo não se resolveria escolhendo uma das teorias, pois:

A fraqueza dessas [...] perspectivas é que elas não nos permitem identificar o “desenvolvimento”: aparece em um caso como um sentimento subjetivo de realização, variando de indivíduo para indivíduo, e no outro como uma série de operações para as quais há nenhuma prova a priori de que eles realmente contribuem para o objetivo declarado (RIST, 2008, p. 11, tradução livre)⁵⁵.

Não obstante a dificuldade exposta, fica evidente algo fundamental: **o fato de não se ter dado, com rigor, as determinações para a definição, a perspectiva e a teorização da ideia de desenvolvimento, permite inferir que a pluralidade seria seu critério mais essencial. Esta, sem dúvida, é a aposta desta tese.**

Deste modo, a abordagem fenomenológica, como opção hermenêutica para o enfrentamento da questão do desenvolvimento, não pretende estar alinhada a nenhuma das alternativas propostas. Ela deve ser entendida como uma “condição prévia” para as próprias teorias. Quer-se compreender como o desenvolvimento é possível. Sachs (2010b, p. XVI, tradução livre) escreveu: “desenvolvimento é muito mais do que apenas um esforço socioeconômico; é uma percepção que modela a realidade, um mito que conforta as sociedades, e uma fantasia que desencadeou paixões”⁵⁶. Onticamente, Sachs (2010b) já oferece a sinalização necessária para esta leitura fenomenológica; qual seja, ela deve **indicar os sentidos e os significados que fizeram o desenvolvimento modelar a realidade.**

⁵⁵ “The weakness of these [...] perspectives is that they do not allow us to identify “development”: it appears in the one case as a subjective feeling of fulfillment varying from individual to individual, and in the other as a series of operations for which there is not a priori proof that they really contribute to the stated objective”.

⁵⁶ “For development is much more than just a socioeconomic endeavour; it is a perception which models reality, a myth which comforts societies, and a fantasy which unleashes passions”.

Sem querer adentrar no mérito da questão das condições de possibilidade de uma definição, o mais importante aqui é compreender como uma abordagem fenomenológica é possível. O emprego de uma Fenomenologia, mais que uma metodologia de produção de determinações, é uma perspectiva hermenêutica, cuja operação se presta em levantar as condições de acesso ao tema a ser considerado ou delineado como fenômeno. Em linhas gerais, é mostrar os “preenchimentos de significação” (os possíveis conceitos) que o termo foi capaz de adquirir, seus diversos “sentidos” (suas possibilidades de remeter às outras significações) e seus horizontes (contextos). Para tanto, dois indicativos formais servirão como direcionadores para a interpretação: o semântico e o histórico.

3.2.1 A originariedade semântica do desenvolvimento

Esteva (2010, p. 3, tradução livre) procurou mostrar que o desenvolvimento “ocupa o centro de uma inacreditável e poderosa constelação semântica”⁵⁷. Em linguagem comum, desenvolvimento descreve um “movimento”, uma ação. Haaften, Korthals e Wren (1997) comentam que ele pertence à família das “palavras-mudança”, como “atualização”, “crescimento”, “maturação”, “evolução”, “autorrealização” e, numa linguagem tecnológica mais atual, *upgrade*. Conquanto tais termos não sejam propriamente sinônimos, conservam algo peculiar: eles são da ordem do “acontecer”, do “ocorrer”. (HAAFTEN, KORTHALS, WREN, 1997).

Na Língua Portuguesa, desenvolvimento vem do verbo “desenvolver”, que, por sua vez, vem do verbo latino “*des-in-volvere*”. *Volvere* significa rolar, fazer girar, ou seja, uma ação de sair de um estado estático e ir para o estado de movimento⁵⁸. Esse, de fato, é o sentido original: “por em movimento”. Porém, o Latim também possui o verbo *in-volvere*. Se *volvere* é um movimento para fora de si, *involvere* é um movimento para dentro de si. Envolver é se-colocar-no-movimento, é movimentar-se, ou ainda, é um movimento engajado, **enraizado**. O prefixo “des-”, originariamente uma negação, assume, na palavra *involvere*, a ideia de que o movimento

⁵⁷ “Development occupies the centre of an incredibly powerful semantic constellation”.

⁵⁸ Este duplo sentido não é diferente com o termo em Inglês *development*, que tem sua raiz do antigo francês. *Development* é o mesmo que “*unwrapping*” (desembrulhar, em Português). “*De-velop*” é o oposto de “*en-velop*”, isto é, *de-velop* é o mesmo que tirar do envelope, e *en-velop* é pôr no envelope (envelopar). Ambos, *de-velop* e *en-velop*, são oriundos da raiz latina *volupare* ou *volopare* (HAAFTEN; KORTHALS; WREN, 1997).

deve negar sua permanência interna, ou voltada para si mesmo, e buscar sair de si. Neste sentido, tem-se o sinônimo de desenvolver como “desenrolar”, sair do rolo, fazer aparecer para fora aquilo que estava enrolado dentro (SANTOS *et al.*, 2012; LUANDA, 2014).

Posto isto, desenvolver possui um duplo sentido: por um lado, é um movimento de envolvimento, um chamado a um enraizamento do eu, do interior, do sujeito e de sua subjetividade. É “**por [a si] em movimento**”. Neste caso, o verbo assume seu dado “intransitivo”: “ele se desenvolveu!”. Este sentido, ainda, está ligado historicamente com o ideal moderno da *Aufklärung* (iluminismo), isto é, autoemancipação. É o momento do sujeito e de sua subjetividade (PEET; HARTWICK, 2015). Por outro lado, desenvolver é negar qualquer subjetivação ou estagnação do eu, é um chamado a sair de si e ir para fora, não é estar preso à contemplação de si, mas “**por [outro] em movimento**”. Já aqui, a “transitividade” do termo aparece: “ele desenvolveu o seu projeto!” (HAAFTEN; KORTHALS; WREN, 1997). Neste caso, o desenvolvimento está ligado historicamente ao Renascimento, isto é, libertação das amarras da natureza e autoafirmação da humanidade. É o homem que avança para fora de sua animalidade, é o provedor da natureza e não aquele que é provido por ela (PEET; HARTWICK, 2015). Em síntese, faz parte do termo desenvolvimento um duplo sentido: movimentar-se e promover o movimento. Ambos os sentidos permitem compreender o termo desenvolvimento em sua totalidade.

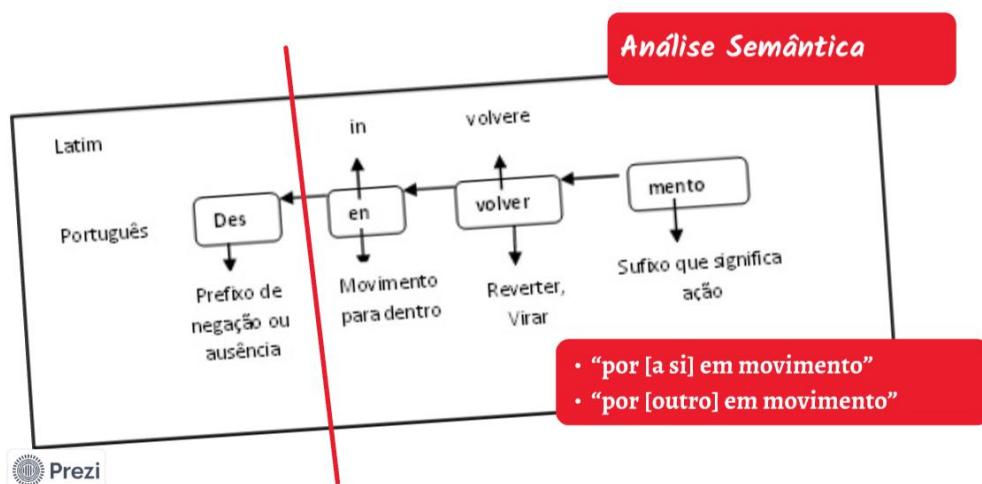


Figura 4 – Infográfico da Etimologia latina do termo Desenvolvimento

Diante deste duplo sentido, a priorização de um em detrimento de outro – que é o caso na Era do Desenvolvimento – retira-lhe seu aspecto fenomenológico. Este fato, com efeito, é predominante dentro do modo de ler e teorizar o desenvolvimento quando, simplesmente, considera-se o fator econômico o único modo de concebê-lo e classificá-lo. Reduzi-lo à Economia é ocultar seu duplo sentido original, é encobrir uma de suas facetas. Assim, é dever da abordagem fenomenológica empregada nesta tese **fazer emergir a questão do desenvolvimento, que, nada mais é do que tornar claro o encobrimento de um dos modos de manifestação do desenvolvimento: o modo do envolvimento como enraizamento.**

3.2.2 A abertura da originalidade histórica do desenvolvimento

O antes exposto seria suficiente para identificar a questão do desenvolvimento: o modo como as Teorias do Desenvolvimento o abordam acometem um encobrimento de sua estrutura fenomenológica original. Elas velam o enraizamento originário e próprio do modo de ser do desenvolvimento em função de seu aspecto desenraizador, que beneficia apenas os que promovem seu movimento. Compreender o desenvolvimento apenas como promoção do movimento implica aceitar que uma arbitrariedade está dada; porém, ela deve ser justificada. Esta ausência prévia de justificação confere à Economia sua hegemonia, e, com ela, seus grupos imperialistas e colonizadores. Embora o que foi exposto – o diagnóstico semântico – seja em si mesmo necessário, ele ainda deve ser considerado preliminar para outras conclusões. Para além de suas origens semânticas, é necessário mostrar que este encobrimento, também, tem raízes históricas.

O termo desenvolvimento, ao que tudo indica, teve seu emprego na modernidade⁵⁹ junto da solidificação do campo epistemológico. Como berço gestor, está o campo biológico, em especial para plantas e animais. Contudo – como toda epistemologia –, esta ambiência não se constituiu sem uma determinação filosófica de fundo. Ela viria do clássico problema metafísico grego do “devir”, que remonta aos primórdios da Filosofia e alcança um grau satisfatório de compreensão em Aristóteles (RIST, 2008). O campo epistêmico da Biologia moderna,

⁵⁹ Como veremos mais adiante, a Modernidade é o **horizonte do desenvolvimento**, e este é, para os modernos sua “crença fundamental” (PEET; HARTWICK, 2015, p. 2).

utilizando-se das intuições de Aristóteles – não sem as contribuições da Física moderna –, designou os primeiros empregos para o termo desenvolvimento.

Deste modo, não se pode negar que toda a discussão do desenvolvimento tem uma dívida com a Filosofia – embora esta seja ignorada pelo horizonte hegemônico dos estudos do desenvolvimento –, de modo especial com os estudos filosóficos sobre o ser (a Metafísica). Recolocar a discussão do desenvolvimento em termos fenomenológicos, tal como esta tese se propõe, não é negar as orientações hodiernas, isto é, construir especulações para além de um pensamento pragmático e utilitarista, como se pensar em desenvolvimento sempre tivesse como significado, índices econômicos. Pelo contrário, é pensar realmente como o desenvolvimento é possível. O desenvolvimento econômico, se se pretende justificável e não arbitrário, deve confrontar com a história das condições do próprio desenvolvimento. Economia e Desenvolvimento devem uma explicação, devem dizer o que os torna capazes do que o são.

Embora os mitos gregos procurassem explicar o movimento ou o devir do cosmo, dentro de uma perspectiva cosmogônica ou teogônica, Aristóteles, por outro lado, encaminhou a questão na perspectiva mais “científica”, ou seja, retomou as discussões de seus antecessores sobre a *physis* e procurou determinar suas causas necessárias (RIST, 2008). Em seu tratado sobre a *Physics*, o reino chamado de natural incluía tudo que sofria a influência de algum tipo de devir (mudança, movimento, transformação etc.). **Isso significava que o reino da natureza era substancialmente “movimento”** (WICKSTEED; CORNFORD, 2005).

Logo no início do Livro II desta mesma obra, Aristóteles (2005) afirmou que há coisas que existem (ou passam a existir) por natureza, ou por outro motivo. Animais e plantas, bem como os inanimados (sem a interferência humana) – chamados por ele de substâncias elementares, como ar, fogo, ar e terra –, existem por natureza. Dizer que “existem por natureza” significa que eles possuem em comum o princípio do movimento e do repouso. Natureza, portanto, nos termos de Aristóteles (2005, p. 109, tradução livre) é “o princípio e a causa do movimento e do repouso para aquelas coisas, e, somente elas, as quais são primariamente inerentes e distintas daquelas incidentalmente”, ou seja, não estão inclusos os “manufaturados”, “nenhum deles tem em si o princípio de fazer a si próprio”.

Com respeito ao conceito de natureza, em Aristóteles, Rist (2008, tradução livre) comentou que

A palavra grega para “natureza”, *physis* ou *φύσις*, é originária do verbo *phuo* (*φύω*), cujo sentido é “crescer” ou “desenvolver”. Assim, enquanto usualmente pensamos a natureza como aquilo que não muda (está na sua natureza!), para Aristóteles “natureza” (*φύσις* ou “desenvolvimento”) significa (I) “a gênese do crescimento das coisas [literalmente: que participa no fenômeno do crescimento]”; e (II) “essa imanente parte de uma coisa crescente, a partir da qual seu crescimento procede primeiro”, [...] a natureza, no primeiro e estrito senso, é a essência das coisas que tem nelas mesmas, tal como uma fonte de movimento [...] e processos de tornar-se e crescer, são chamados naturais por que eles são movimentos procedentes disso⁶⁰.

De fato, Rist tem razão quando faz a crítica sobre a equivocada ideia de que natureza é imutabilidade. É comum ouvir “este menino tem uma natureza difícil!” querendo dizer algo inato e que não muda. Porém, o sentido originário de *physis*, muito antes de Aristóteles, nada diz de imutabilidade; pelo contrário, significa o oposto: movimento. Heidegger, na verdade, foi o primeiro a questionar essa distorção que a romanização da latina promoveu quando traduziu *physis* para *natura*:

O que diz então a palavra *physis*? Evoca o que sai ou brota de dentro de si mesmo (por exemplo, o brotar de uma rosa), o desabrochar, que se abre, o que nesse despregar-se se manifesta e nele se retém e permanece; em síntese, o vigor dominante (Walten) daquilo, que brota e permanece. Lexicalmente “*phyein*” significa crescer, fazer crescer (HEIDEGGER, 1966, p. 52).

Compreender o movimento é fundamental para compreender a natureza. Todo movimento depende de seu agente – no caso, de si mesmo. **Isto significa que ele é condicionado e finito.** Aristóteles (2005, p. 193, tradução livre) escreveu: “Isto, pois, que tem o poder de produzir uma mudança pode somente agir em referência a uma coisa capaz de ser mudada; e aquilo que é capaz de ser mudado pode somente sofrer mudança sob a ação daquilo que tem o poder de mudá-lo”⁶¹. Deste modo, Aristóteles entendia que não existem mudanças aleatórias; as mudanças estão, de algum modo, previstas. E completa:

Reforçando, portanto, para a distinção universal já estabelecida entre “ser-para-seu-fim” na atualidade e “ser-tal-como-é-capaz-de-atualizar-seu-fim” em potencialidade, nós

⁶⁰ “The Greek word for ‘nature’, *physis* or *φύσις*, comes from the verb *phuo* (*φύω*), which means ‘to grow’ or ‘to develop’. So whereas we usually think of ‘nature’ as that which does not change (‘it’s in his nature!’), for Aristotle ‘nature’ (*φύσις* or ‘development’) means (I) ‘the genesis of growing things [literally: which participate in the phenomenon of growth]’; and (II) ‘that immanent part of a growing thing from which its growth first proceeds’... Nature in the primary and strict sense is the essence of things which have in themselves, as such, a source of movement ... and processes of becoming and growing are called nature because they are movements proceeding from this’.

⁶¹ “For that which has the power of producing a change can only act in reference to a thing capable of being changed; and that is capable of being changed can only suffer change under action of that which has the power to change it”.

agora podemos definir o movimento ou a mudança como o progresso de realização de uma potencialidade *qua* potencialidade, isto é, o progresso atual de modificação qualitativa em qualquer coisa modificável *qua* modificável [...] (ARISTÓTELES, 2005, p. 195, tradução livre)⁶².

Do mesmo modo que Aristóteles concebeu o movimento como uma “atualização das propriedades intrínsecas” (potencialidades), assim, também, deram-se as primeiras significações para a ideia de desenvolvimento⁶³. Nos termos de Esteva (2010, p. 3, tradução livre), “o desenvolvimento descreve um processo através do qual as potencialidades de um objeto ou organismo são liberadas, até atingir sua forma natural, completa e por direito. Daí o uso metafórico do termo para explicar o crescimento natural de plantas e animais”⁶⁴. Como exemplo, tem-se o naturalista Buffon e sua *L’ Histoire Naturelle* (1749 a 1789). Por meio de Aristóteles, é possível notar que: [a] há uma originalidade entre o fenômeno do movimento com a natureza; [b] todo movimento é “naturalmente” orientado por potencialidades intrínsecas, as quais evitam que seus resultados sejam estranhos ou desconhecidos e que haja um limite previsto. **É dentro deste campo de compreensão que o movimento pôde assumir, dentro do âmbito da ciência biológica moderna, a ideia de “crescimento”, e esta, por seu turno, foi identificada com desenvolvimento.**

3.2.2.1 Crescimento, Evolução e Progresso: a passagem do biológico para o histórico-social

O uso da noção de crescimento natural no campo biológico permitiu que, aos poucos, desenvolvimento e evolução se tornassem sinônimos. A ideia de evolução, por sua vez, assumiu a função de “termo médio”, para que a noção de progresso despontasse como a nova forma de se referir ao desenvolvimento. Para compreender como crescimento natural deu lugar à de progresso, é necessário recuperar as disjunções que o termo evolução sofreu entre as décadas de

⁶² ‘Reverting, therefore, to the universal distinction already established between ‘being-at-the-goal’ in actuality and being in potentiality ‘such-as-is-capable-of-attaining-the-goal, we can now define motion or change as the progress of the realizing of a potentiality, *qua* potentiality, e.g. the actual progress of qualitative modification in any modifiable thing *qua* modifiable ...’.

⁶³ Não se pode esquecer a influência agostiniana sobre o conceito aristotélico de movimento. Enquanto o filósofo grego compreendia movimento dentro do horizonte natural, isto é, dentro de um panorama cíclico (geração e conflagração), o bispo de Hipona ressignificou a ideia de ciclo, simplificando-o para um único ciclo possível, o que permitiu engendrar a ideia linear de história e, por conseguinte, de um movimento teleológico mais específico (RIST, 2005).

⁶⁴ ‘In common parlance, development describes a process through which the potentialities of an object or organism are released, until it reaches its natural, complete, full-fledged form. Hence the metaphoric use of the term to explain the natural growth of plants and animals’.

1759 a 1859. Primeiramente, a ideia aristotélica de crescimento cedeu espaço à ideia de evolução. Por segundo, evolução, aplicada agora a seres humanos, foi ganhando novos contornos: **perdeu o sentido aristotélico de mudança prevista e teleologicamente dirigida pela própria natureza, para assumir a ideia de transformação, de um estágio inferior para outro superior, configurando-se como avanço** (RIST, 2008). Em outros termos: desenvolvimento deixa de ter o sentido de uma “descrição” previsível e controlável e passa a indicar uma função valorativa – na qual o resultado assume sempre um valor de superioridade em relação ao início. Desenvolver não é mais “desdobrar-se”, senão tornar-se melhor.

A substituição da noção de “atualização” que acompanhava o conceito de crescimento natural, passando pela ideia de evolução, forçou um distanciamento entre o início e o fim do movimento, relocando toda a energia para o resultado e retirando qualquer ideia de limite (ESTEVA, 2010). **A racionalidade teórica característica da metafísica aristotélica é substituída pela razão prática advinda do Iluminismo, que apregoava uma mudança radical da sociedade por uma nova ordem racional.** Vagarosamente, o século XVII, cujas características podem ser sintetizadas pelo nascimento das ciências naturais e seu método empírico como critério de verdade, vai sendo implementado pelas Revoluções Industriais e Ideológicas do XVIII.

A ideia de “progresso” tinha suas particularidades. Wright (2004, p. 10, tradução livre) comenta que:

Apesar de certos eventos do século XX, a maioria das pessoas na tradição cultural ocidental ainda acredita no ideal de progresso vitoriano, uma crença definida de forma sucinta pelo historiador Sidney Pollard em 1968 como “a suposição de que existe um padrão de mudança na história da humanidade [...] que consiste em mudanças irreversíveis em apenas uma direção e que essa direção é para melhoria”. A própria aparência na Terra de criaturas que podem enquadrar esse pensamento sugere que o progresso é uma lei da natureza: o mamífero é mais rápido que o outro réptil, o macaco mais sutil que o boi, e o homem o mais inteligente de todos. Nossa cultura tecnológica mede o progresso humano pela tecnologia: o taco é melhor que o punho, a flecha é melhor que o taco, a bala é melhor que a flecha. Chegamos a essa crença por razões empíricas: porque ela foi entregue⁶⁵.

⁶⁵ “Despite certain events of the twentieth century, most people in the Western cultural tradition still believe in the Victorian ideal of progress, a belief succinctly defined by the historian Sidney Pollard in 1968 as ‘the assumption that a pattern of change exists in the history of mankind ... that it consists of irreversible changes in one direction only, and that this direction is towards improvement’. The very appearance on earth of creatures who can frame such a thought suggests that progress is a law of nature: the mammal is swifter than the reptile, the ape subtler than the ox, and man the cleverest of all. Our technological culture measures human progress by technology: the club is better than the fist, the arrow better than the club, the bullet better than the arrow. We came to this belief for empirical reasons: because it delivered”.

Embora tivesse preenchido de significação o termo desenvolvimento, a partir do final do século XVIII, sem grandes justificações, acreditava-se que a ideia de progresso possuía uma fundamentação natural, pois sugeria que a evolução humana ocorresse como a natureza – por meio de padrões – e que tenderia, inexoravelmente, ao melhor. A emergência do método científico no século XVII e o movimento do Iluminismo no XVIII são marcas históricas e horizontes da ideia “moderna” de progresso – isto se considera que a Filosofia da História agostiniana já se constitui como uma espécie de noção incipiente de progresso (BOWDEN, 2017).

Com o avanço do mundo industrializado e a incidência cada vez mais presente do mecanicismo, este processo de instalação e defesa de um discurso do progresso se volta exclusivamente, para o plano material. Pouco importava se combinado ao avanço material haveria ou não um progresso moral ou humano, muito comum em civilizações gregas antigas ou sociedades medievais – as quais valorizavam o vigor (*areté*) e a honra. **A materialização dos modos de expressão do desenvolvimento se torna ainda mais relevante, e a ideia de melhoria vai se consolidando sem controle.** Rist (2008, p. 37, tradução livre) comentou a respeito da perda de limites do desenvolvimento:

Mesmo que o “desenvolvimento” – e o crescimento – nunca tenham deixado de ser considerados “naturais” e positivos dentro da tradição ocidental, eles permaneceram por muito tempo sob o controle da consciência de um limite, um tipo de nível *optimum* depois que a curva necessariamente descia para cumprir as leis da “natureza” e o plano de Deus. Essa foi a barreira que então entrou em colapso, permitindo a Leibniz (1646 – 1716) colocar o progresso infinito em uma base racional⁶⁶.

O Progresso – seja antropogênico, meramente imanente ou cosmogênico, por meio da Providência Divina (BOWDEN, 2017) – tornou-se sinônimo de “civilização”, e esta, por sua vez, contrapôs-se à selvageria. Contudo, nem sempre o que se compreendeu por civilização realmente assim se configurou. Wright (2004, p. 10, tradução livre) comenta:

Nossa fé prática no progresso se ramificou e endureceu em uma ideologia – uma religião secular que, como as religiões que o progresso desafiou, é cega para certas falhas em suas credenciais. O progresso, portanto, tornou-se “mito” no sentido

⁶⁶ “Even if ‘development’ – and growth – have never ceased to be regarded as ‘natural’ and positive within the Western tradition, they were for long kept in check by the awareness of a limit, of a kind of optimum level after which the curve necessarily moved downward to comply with the laws of ‘nature’ and God’s plan. This was the barrier which then collapsed, allowing Leibniz (1646 – 1716) to place infinite progress on a rational footing”.

antropológico. Com isso, não quero dizer uma crença frágil ou falsa. Os mitos bem-sucedidos são poderosos e geralmente parcialmente verdadeiros. Como já escrevi em outro lugar: “O mito é um arranjo do passado, real ou imaginário, em padrões que reforçam os valores e aspirações mais profundos de uma cultura... Os mitos são tão carregados de significado que vivemos e morremos por eles. São os mapas pelos quais as culturas navegam no tempo”⁶⁷.

A mudança de sentido e de significação do desenvolvimento, de crescimento para progresso, efetuada no século XVIII, não se limitou ao campo semântico, mas modificou, também, seu campo epistemológico. Sob esta mudança, na segunda metade do século XVIII, o termo desenvolvimento avançou do campo biológico (natural), para o campo histórico-social e foi usado, também, para determinar a sociedade humana⁶⁸. Com o termo alemão *Entwicklung*, por exemplo, o iluminista Justus Möser fundou sua história social na sua obra *Osnabriückische Geschichte: allgemeine Einleitung*, em 1768. Sua tese sustentava a ideia de que as sociedades evoluíam (desenvolviam-se) de modo gradual e natural, e que esse desenvolvimento se dava na história⁶⁹. A ideia de uma evolução como “movimento orgânico”, sem intervenção divina, é aplicada ao processo natural de desenvolvimento social, e este começa a ser identificado com a ideia de História (ESTEVA, 2010). Porém, estes elementos foram assumindo forma aos poucos, ou seja, não foram contiguados, como é o caso de Herder.

Em 1774, sua interpretação da história universal, com a publicação da obra *Outra filosofia da história para a educação da humanidade*, marca o início do historicismo e do romantismo alemão, bem como as grandes críticas ao iluminismo francês⁷⁰. Seu ideal, marcado muito fortemente nas suas obras, é defender o “progresso da humanidade”. Para Herder, o ideal

⁶⁷ “Our practical faith in progress has ramified and hardened into an ideology – a secular religion which, like the religions that progress has challenged, is blind to certain flaws in its credentials. Progress, therefore, has become ‘myth’ in the anthropological sense. By this I do not mean a belief that is flimsy or untrue. Successful myths are powerful and often partly true. As I’ve written elsewhere: ‘Myth is an arrangement of the past, whether real or imagined, in patterns that reinforce a culture’s deepest values and aspirations... Myths are so fraught with meaning that we live and die by them. They are the maps by which cultures navigate through time’”.

⁶⁸ “Economics, ‘behavioural science’ and political sociology – which ought, after all, to give greater importance to specificities and contingencies – frequently resort to biological models in support of their demonstrations” (RIST, 2008, p. 28). Cf. Sociologia funcionalista de Spencer, Durkheim, Simmel etc.

⁶⁹ “Na coleção de jornais semanais de Möser, *Patriotische Phantasien* (1774-1776; ‘Ideias Patrióticas’), ele pedia o **desenvolvimento orgânico nacional de um estado**, em vez de um sistema de leis arbitrárias impostas por um soberano” (LUEBERING. Justus Möser. In: **Encyclopaedia Britannica**, 2020. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Justus-Moser>. Acesso em: 23 fev. 2020, grifo nosso).

⁷⁰ “... foi nos escritos de Herder, independentemente de Vico, que se preparou essa tendência particular do pensamento alemão que, criticando expressamente a filosofia francesa das luzes, universalmente difundida, atacou o orgulho da razão e o otimismo do progresso professados pela época” (VV.AA, 1988, p. 102).

kantiano da *Aufklärung* (autoemancipação) não deveria ser visto como um resultado (fechado em si mesmo), e, sim, como um processo, ou seja, a própria história (NICOLAU, 2014).

É na obra *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*, escrita entre 1776 e 1791, que Herder efetiva a aproximação entre desenvolvimento e história. A história seria o plano da providência divina para o progresso humano. Herder acreditava que a sociedade sairia da selvageria e chegaria à civilização, paulatinamente, na busca pela paz e pela felicidade. A história teria um fim definido, e o progresso dependia da onipotência divina. A ideia de “progresso”, para Herder, não perdeu, em certo sentido, a afinidade com a noção de “organismo” herdada da Biologia, senão que constitui o fundamento e a aspiração do espírito humano. A ideia biológica defendida por Herder remete à de “célula viva”, conceito este que, agora, também, aplica-se à natureza humana (VV. AA., 1988).

O progresso humano (a realização da providência divina), contudo, só se dá no tempo e tinha por fim a educação crescente da humanidade desde as modalidades concretas, segundo épocas e lugares, ou seja, ainda que sua origem fosse metafísica (providência), sua efetivação era natural. Nos termos de Herder (2004, p. 272-273, tradução livre e grifos do autor):

Quanto mais a iluminação avança na investigação da história mundial, mais antiga se torna: as migrações dos povos, suas línguas, ética, invenções e tradições, e mais provável, a cada nova descoberta, [se evidencia] *a origem de toda a espécie a partir de um único homem*. Estamos cada vez mais próximos do *clima feliz* em que *um único par de seres humanos*, sob as influências mais suaves da *criação da Providência*, com a *ajuda das dispensações* mais facilitadoras ao seu redor, começou a girar o fio que, desde então, estendeu-se cada vez mais longe desses emaranhados; em que, portanto, também todas as *contingências* iniciais podem ser consideradas arranjos de uma providência materna para o desenvolvimento de uma delicada semente dupla de toda a espécie, com toda a seletividade e todo cuidado que devemos sempre atribuir ao Criador de uma espécie tão nobre e à Sua perspectiva futura sobre milênio e eternidade.

[É] natural que esses primeiros desenvolvimentos tenham sido tão *simples, delicados e milagrosos* quanto os vemos em *todos os produtos da natureza*. A semente cai na terra e morre; o embrião é formado [*gebildet*] escondido, como os óculos do filósofo dificilmente aprovariam *a priori*, e sai completamente formado; portanto, a história dos primeiros desenvolvimentos da espécie humana, como o livro mais antigo descreve, pode parecer tão *curta e apócrifa* que ficamos constrangidos em aparecer com ela diante do espírito filosófico de nosso século, que odeia nada além do que é *milagroso e oculto* – [mas] exatamente por esse motivo, é *verdade*⁷¹.

⁷¹ “The further illumination advances in the investigation of the most ancient world history, its migrations of peoples, its languages, ethics, inventions, and traditions, the more probable becomes, with each new discovery, **the origination of the whole species from a single man** as well. We are getting closer and closer to the **happy clime** where **a single pair of human beings**, under the gentlest influences of **creating Providence**, with the **help** of the most facilitating **dispensations** all around them, began spinning the thread that has since drawn itself out further far

Em suma, Herder acreditava que: [a] o desenvolvimento é sempre pré-determinado não pela potência, mas pela providência divina; porém, [b] essa predeterminação não se “atualizava”, ou seja, saía de seu estado potencial e passava a ato, num salto qualitativo; pelo contrário, ela se dava nos moldes da natureza: no tempo, gradualmente, e dependia do lugar e das épocas em que se dava. Nesse sentido, Herder cria uma espécie de via média entre o modo biológico e o modo iluminista de desenvolvimento (GOMEZ, 2011). Por outro lado: “O desenvolvimento histórico foi a continuação do desenvolvimento natural, consoante ele, ambos eram variantes do desenvolvimento homogêneo do cosmos criado por Deus”⁷² (ESTEVA, 2010, p. 4, tradução livre).

3.2.2.2 Progresso como sinônimo de industrialização: do histórico-social ao social-econômico

No século XIX, duas mudanças importantes ampliaram uma vez mais o sentido de desenvolvimento. É, também, neste século, que o horizonte biológico-histórico do desenvolvimento vai sendo transportado para o socioeconômico. **A primeira mudança é a supressão radical e definitiva de qualquer tipo de teleologia, isto é, a ideia de desenvolvimento (tanto *Evolution*, na tradição inglesa, quanto *Entwicklung*, na tradição alemã) nega suas causas metafísicas ou propósitos divinos e se funda ainda mais nas leis naturais.** Há toda uma tentativa de naturalização do desenvolvimento e sua determinação por leis naturais. Emergem narrativas que buscam recriar mitologicamente a naturalização do processo civilizatório humano. Sobre isso, Rist (2008, p. 39, tradução livre) comenta que:

No coração do pensamento ocidental, então, está a ideia de uma história da humanidade: a saber, que o “desenvolvimento” das sociedades, conhecimento e riqueza corresponde a um princípio “natural” com sua própria fonte de dinamismo, que fundamenta a possibilidade de uma grande narrativa. É com base nessa ideia – às vezes

and wide with such entanglements; where hence also all initial contingencies can be regarded as the arrangements of a maternal Providence for developing a delicate double seed of the whole species with all the selectiveness and care that we must always credit to the Creator of such a noble species and to His outlook ahead over millennium and eternity. [...] [It is] natural that these first developments were as simple, delicate and miraculous as we see them in all of nature's products. The seed falls into the earth and dies; the embryo gets formed [gebildet] hidden away, as the philosopher's spectacles would hardly approve a priori, and comes forth fully formed; hence the history of the human species' earliest developments, as the oldest book describes it, may sound so short and apocryphal that we are embarrassed to appear with it before the philosophical spirit of our century which hates nothing more than what is miraculous and hidden – [but] exactly for that reason it is true”.

⁷² “Historical development was the continuation of natural development, according to him; and both were just variants of the homogeneous development of the cosmos, created by God”.

temporariamente oculta sob práticas ou eventos como guerras – que um discurso totalizante pode ser construído, revelando a continuidade de um único processo, desde as origens até os nossos próprios tempos. É por isso que o texto fundador da economia é chamado *Uma investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*⁷³.

Leituras como as de Hegel, Darwin e, posteriormente, Comte, são bons exemplos desse movimento. Porém, a relevância mais significativa das mudanças de sentido do desenvolvimento não se deu tanto neste aspecto.

A segunda mudança que a noção de desenvolvimento sofreu foi a aproximação da ideia de progresso à segunda fase da industrialização da vida social como ponto de chegada de toda sociedade humana. É a era do carvão que move a sociedade, e uma nova forma de capitalismo desponta: o industrial. Em função desta aproximação, o indício formal que orienta as práticas de desenvolvimento será guiado pelas ideias de produção e de riqueza. O método deixou de ser o termômetro do desenvolvimento e passou a ser o que ele produzia. O fim não teria mais relação nem com o início, nem com os meios; ele seria superior (HAAFTEN; KORTHALS; WREN, 1997). Os fins, finalmente, justificarão os meios. **A identificação entre desenvolvimento e produção/riqueza foi fundamental para a ruptura entre os fundamentos históricos do aparecer do desenvolvimento e o seu modo na Era do Desenvolvimento.** Esta ruptura, com efeito, permite recriar os fundamentos do desenvolvimento e consolidar um novo mito primordial: a Economia como a chave de leitura da sociedade moderna.

Não foi com Adam Smith, nem com os economistas tradicionais, que a ideia de desenvolvimento passou da história humana para a Economia⁷⁴, pois, como escreveu Crespo (2017, p. 1, tradução livre): “O princípio econômico, tradicionalmente considerado como racionalidade econômica, parece ser errôneo, ou, no mínimo, insuficiente para explicar os fatos econômicos”⁷⁵. Smith, Eduard Gibbon, Anne R. J. Turgot, Antoine-Nicolas Condorcet e outros sofisticaram a ideia de progresso utilizada pelos iluministas e historicistas dos séculos XVII e

⁷³ “At the heart of Western thought, then, lies the idea of a natural history of humanity: namely, that the ‘development’ of societies, knowledge and wealth corresponds to a ‘natural’ principle with its own source of dynamism, which grounds the possibility of a grand narrative. It is on the basis of this idea – sometimes temporarily hidden beneath practices or events such as wars – that a totalizing discourse can be constructed which reveals the continuity of a single process, from the origins down to our own times. This is why the founding text of economics is called *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*”.

⁷⁴ “Adam Smith dizia, não de desenvolvimento econômico, mas de ‘o progresso da Inglaterra em direção à opulência e à melhoria’. ‘Progresso material’ foi a expressão quase invariável pelos economistas tradicionais, desde Adam Smith, até a Segunda Guerra...” (ARNDT, 1981, p. 457).

⁷⁵ “The traditionally considered economic rationality, the ‘economic principle’, appears to be erroneous or at least insufficient to explain economic facts”.

XVIII (BOWDEN, 2017), oferecendo as bases fenomenológicas para o que se configurou como desenvolvimento econômico. É, também, por meio destas mesmas modificações, que o desenvolvimento pôde assumir um indicativo de “evolucionismo social”. Este termo, no que lhe concerne, nada tem a ver com o Evolucionismo de Darwin – pois o biólogo inglês está discutindo seleção natural – senão apenas que não há mais uma intervenção divina, e que os mais adaptados à vida econômica, no caso, devem sobreviver. Ele tem por referências muito mais uma filosofia da história do que variabilidade genética. Rist (2008, p. 40, tradução livre) comenta que:

O novo paradigma recebeu os retoques finais no século XIX, quando a doutrina do evolucionismo social firmemente enraizava neles a imaginação popular a suposta superioridade do Ocidente sobre outras sociedades. Havia diferenças em como definir os “estágios” pelos quais toda sociedade tinha que passar, mas havia um consenso geral sobre os três pontos essenciais: que o progresso tem a mesma substância (ou natureza) que a história; que todas as nações percorrem o mesmo caminho; e que tudo não avança na mesma velocidade que a sociedade ocidental, que, portanto, tem um “líder” indiscutível por causa do tamanho maior de sua produção, do papel dominante que a razão desempenha nela e da escala de suas descobertas científicas e tecnológicas. Compartilhando amplamente esses postulados, os vários autores da época relataram a história do mundo de acordo com seu campo específico de interesse cognitivo⁷⁶.

Vários autores procuraram mostrar o progresso da humanidade em sintonia com a sociedade industrial⁷⁷; contudo, Marx é um exemplo mais que suficiente no que tange a descrição do novo modelo de desenvolvimento ligado ao processo de produção de riquezas⁷⁸. Essa transição, em breves linhas, começa a ser delineada em seu texto conjunto com Engels, *A ideologia alemã*. O que ambos os autores pretendiam mostrar com essa obra é que há um

⁷⁶ “The new paradigm was given the finishing touches in the nineteenth century, when the doctrine of social evolutionism firmly rooted in them popular imagination the supposed superiority of the West over other societies. There were differences on how to define the ‘stages’ through which every society had to pass, but there was general agreement on the three essential points: that progress has the same substance (or nature) as history; that all nations travel the same road; and that all do not advance at the same speed as Western society, which therefore has an indisputable ‘lead’ because of the greater size of its production, the dominant role that reason plays within it, and the scale of its scientific and technological discoveries. Largely sharing these postulates, the various authors of the time related the history of the world according to their specific field of cognitive interest”.

⁷⁷ Cf. também: Jean-Batiste Say em seu *Cours complet d'économie politique pratique* (1828-1829); Augusto Comte em seu *Discurso preliminar sobre o espírito positivo* (1844); Lewis Morgan e seu tratado *La società antica, o ricerche sulla linea del progresso umano dallo stato selvaggio, attraverso la barbarie, alla civiltà* (1877).

⁷⁸ Um bom exemplo de uma teoria de desenvolvimento econômico não marxista é o ensaio de W. W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto* (1960). “Rostow estabelece a possibilidade de desenvolvimento econômico em cinco etapas. Trata-se de fases que um país deveria atravessar para atingir o desenvolvimento, o que permitiria classificar as sociedades de acordo com seus estágios econômicos específicos. A passagem de um estágio para outro envolveria alterações nos padrões de produção, a partir do manejo de três fatores principais: poupança, investimento e consumo (demanda)” (CONCEIÇÃO; OLIVEIRA; SOUZA, 2016, p. 12-13).

movimento fundante importante para compreender o desenvolvimento da sociedade capitalista moderna; este se expressa e se justifica racionalmente, por meio da ideia da divisão de trabalho.

Marx e Engels (2001) acreditavam que a divisão de trabalho fora imposta por um “mito primordial”: num passado remoto, havia certa “sociedade natural” que se caracterizava pela separação entre interesses privados de interesses coletivos. Dentro dessa hipotética sociedade natural, explicam os autores, a divisão natural de trabalho contrapunha os interesses coletivos aos interesses privados. Com efeito, o sobrepujar da divisão do trabalho – ao menos em tese – teria determinado não apenas as relações sociais, mas, também, o ritmo e a marcha da humanidade. Ela teria dividido, também, a própria história humana, por meio de fases e etapas. Em outras palavras, a tese da naturalização da divisão do trabalho teria dominado as relações sociais capitalistas, de tal modo, que, em seu processo divisório, interesses privados subjugaram interesses coletivos (a propriedade privada e o Estado) e se impuseram como “desenvolvimento”. Essa subjugação dos indivíduos aos interesses do desenvolvimento, Marx e Engels (2001) intitulam “alienação”. Mais adiante, em especial na obra *O capital*, a alienação ganhará contornos econômicos, deixando-a cada vez mais vinculada ao processo de crítica à Economia capitalista.

Como visto, a ideia de desenvolvimento ganha em Marx e Engels uma nova fundação. O mito da divisão de trabalho primordial é, agora, a explicação para o desenvolvimento, e os problemas deste devem ser resolvidos dentro desta mesma perspectiva. A crítica de Marx e Engels se restringe muito mais à correção do sistema capitalista do que uma crítica ao desenvolvimento. Tal como descreveu Marx, a noção de desenvolvimento aparece na sociedade moderna capitalista como sinônimo de “poder colonizador”. **A passagem do campo historicista para o social-econômico, identificada por Marx, evidencia que o sentido do desenvolvimento deixa de estar associado a toda espécie humana e passa a valer apenas para um sistema econômico. Em outras palavras, o desenvolvimento não é mais da humanidade enquanto tal, mas do capital, e somente aqueles que estão protegidos sob essa égide farão a passagem da barbárie para a civilização.**

Assumido agora, pela Economia, o desenvolvimento é sinônimo de dominação, não no sentido de se tornar melhor ou mais evoluído, mas de subjugação: os desenvolvidos estão licitamente permitidos a subjugar os não desenvolvidos. Cabe notar que, embora distante de suas origens biológicas, o desenvolvimento assumido pelo meio econômico não abandonou a ideia

darwinista de seleção natural pelo “mais apto”. Esteva (2010, p. 4, tradução livre) comenta: “o modo industrial de produção [...] tornou a definição do estágio terminal de um modo unilateral de evolução social. [...] Assim, a história foi reformulada em termos ocidentais”⁷⁹. O desenvolvimento, agora chamado de Desenvolvimento Econômico, é o símbolo máximo daquilo que pode ser identificado como “vida ocidental”. **Desenvolvimento Econômico se identifica com Ocidentalização**⁸⁰.

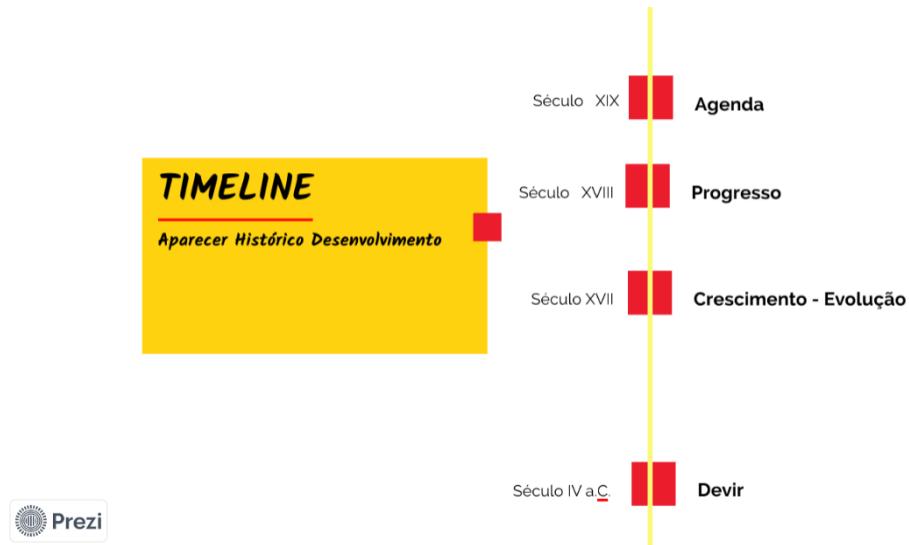


Figura 5 – *Timeline* do aparecer Histórico do Desenvolvimento

No início do século XX, outras aproximações surgiram, como a ideia de “desenvolvimento urbano” e a ideia de desenvolvimento ligado ao bem-estar (*Welfare*) das colônias britânicas. Este tipo de desenvolvimento, por exemplo, significava manter a relação colonialista de uma maneira mais “digna”, por mais irônico que isto pareça. O desenvolvimento

⁷⁹ “The industrial mode of production [...] became the definition of the terminal stage of a unilinear way of social evolution. [...] Thus history was reformulated in Western terms”.

⁸⁰ “[...] o ‘Ocidental’ será o império romano que fala latim (cuja fronteira oriental situa-se aproximadamente entre as atuais Croácia e Sérvia), que, agora, compreende a África do Norte. O ‘Ocidental’ opõe-se ao ‘Oriental’, o império helenista, que fala grego. No ‘Oriental’, estão a Grécia e a ‘Ásia’ (a província Anatolia), e os reinos helenistas até as bordas do Indo, e, também, o Nilo ptolemaico. Não há um conceito relevante do que se chamará de Europa posteriormente. [...] O lugar da futura Europa (a ‘moderna’) era ocupado pelo ‘bárbaro’ por excelência, de maneira que, posteriormente, de certo modo, usurpará um nome que não lhe pertence, porque a Ásia (que será província com esse nome no Império Romano, mas apenas a atual Turquia) e a África (o Egito) são as culturas mais desenvolvidas, e os gregos clássicos têm clara consciência disso. A Ásia e a África não são bárbaras, ainda que não sejam plenamente humanas. O que será a Europa moderna (em direção ao Norte e ao Oeste da Grécia) não é a Grécia originária, está fora de seu horizonte, e é simplesmente o incivilizado, o não humano. Com isso, queremos deixar muito claro que a diacronia unilinear Grécia-Roma-Europa (esquema 2) é um invento ideológico de fins do século XVIII romântico alemão; é, então, uma manipulação conceitual posterior do modelo ariano, racista” (DUSSEL, 2005, p. 24).

econômico se transforma em “discurso econômico” e é usado politicamente, para sensibilizar e manter a colonização, ainda que em outros níveis. Peet e Hartwick (2015, p. 1, tradução livre) escreveram:

O que poderia ser chamado de “discurso do desenvolvimento” (o sistema de declarações feitas sobre o desenvolvimento) tem o poder de mover as pessoas – nos afetar imediatamente e nos mudar para sempre. Portanto, o desenvolvimento pode ser usado para muitos propósitos políticos diferentes, incluindo alguns, e talvez muitos, que conflitem com sua ética essencialmente igualitária (“uma vida melhor para todos”)⁸¹.

E é justamente esta última mudança (biológico – histórico – socioeconômico – político-econômico) que permitirá o alcance e o impacto do discurso de Truman. Esta incitará ainda, sobretudo nos EUA, o que La Follete e Maser (2017) denominam de “otimismo tecnológico”; significa crer que: a junção de tecnologia mais mercado livre (*know-how* técnico) seria suficiente para solucionar qualquer problema indesejado que surgisse durante o processo de desenvolvimento. Enfim, o desenvolvimento se torna um grande “programa” ou “agenda” nas mãos dos países desenvolvidos. **É sob a égide do “discurso econômico” que a Era do Desenvolvimento pôde ser lançada.** O discurso econômico reforça ainda mais o afastamento do desenvolvimento de suas raízes, já que desenvolver, para além das riquezas, vai assumindo cada vez formas mais abstratas, como eficiência, estabilidade financeira etc.; é o que comenta Khan (2014, p. 1, tradução livre):

A microeconomia moderna está primordialmente focada na alocação eficiente dos recursos, e sua unidade de análise é o indivíduo ou as empresas, enquanto a macroeconomia está primordialmente focada na estabilização econômica. Em contraste, muitas das obras dos economistas políticos clássicos focavam no progresso das riquezas das nações, sua natureza e causas e a distribuição destas riquezas entre as classes⁸².

Ao contrário de Rist (2008)⁸³, que vê uma continuidade natural entre os sentidos anteriores de desenvolvimento (nos seus termos, fenômeno natural) para o desenvolvimento

⁸¹ “What might be called the ‘discourse of development’ (the system of statements made about development) has the power to move people – to affect us immediately and to change us forever. Hence, development can be used for many different political purposes, including some, and perhaps most, that conflict with its essentially egalitarian ethic (‘a better life for all’)”.

⁸² “Modern microeconomics is focused primarily on the efficient allocation of resources, and its unit of analysis is the individual or the firm while modern macroeconomics is focused primarily on economic stabilization. By contrast, much of the work of classical political economists focused on the progress of the wealth of nations, its nature and causes, and the distribution of this wealth across classes”.

⁸³ “The fact that ‘development’ already has a range of meanings associated with unfurling and growth makes it especially suited to describe change in society that stems from the economic process. Whereas it is difficult to give a precise account of the many social transformations due to the influence of modernity, everyone knows what is meant

econômico (fenômeno social), o que se percebe é que a ideia de desenvolvimento econômico tal como pensa a Era do Desenvolvimento é muito mais que uma mera continuidade; pelo contrário, é a subsunção da ideia de desenvolvimento pela ideia de desenvolvimento econômico, separando-se radicalmente de seu modo histórico de aparecer e hegemonizando-se como a única forma de compreender o desenvolvimento.

3.3 O DESENVOLVIMENTO COMO FENÔMENO

Até o momento, a discussão sobre os “preenchimentos” de significação da noção de desenvolvimento, suas indicações de sentido e horizontes, serviu para mostrar que: **[a] em termos semânticos, a prática do desenvolvimento se reduziu apenas ao seu sentido transitivo, isto é, ao sentido extrínseco do movimento de desenvolver, caracterizado pela Economia; [b] na historicidade dos sentidos e significados que formam os horizontes do desenvolvimento, há uma descontinuidade que pouco é comentada, qual seja, a identificação do desenvolvimento com a riqueza no horizonte econômico.** Esta intermitência desloca o desenvolvimento de seu próprio desenvolvimento e o apresenta como uma “inovação” no setor econômico, hegemonizando-se na Era do Desenvolvimento.

Não obstante o apresentado, os esforços teóricos sobre o desenvolvimento não conseguiram vê-lo em sua totalidade, mas apenas “definições” (RIST, 2008). A esse respeito, Peet e Hartwick (2015, p. 1-2, tradução livre) comentam: “[...] colocando tudo isso junto, desenvolvimento é uma questão controversa com posições convencionais e inconvencionais dentro dela, em torno da qual se agitam argumentos amargos e debates ferozes”⁸⁴. Tanto a semântica quanto a historicidade dos sentidos e significados do desenvolvimento não conseguiram oferecer uma unidade às questões pertinentes ao desenvolvimento, haja vista que suas transições, simplesmente, o distanciam de qualquer prerrogativa unitária com suas

by the development of a child or a plant. It is an imperceptible process, impossible to grasp at any one moment of time yet clear enough when followed over a period; and despite the appearance of immobility, the way in which it unfolds is both spontaneous and predictable. By means of this analogy, a social phenomenon is related to a natural phenomenon, as if what is true of the one must necessarily be true of the other. It is this metaphor, then, this transfer from the natural to the social, which we have to examine first” (RIST, 2008, p. 26).

⁸⁴ “So, putting all this together, development is a contentious issue with several conventional and unconventional positions within it, around which swirl bitter arguments and fierce debates”.

intuições primordiais e originárias advindas da compreensão aristotélica do devir. Se há certa naturalidade no movimento de desenvolvimento, ele, durante sua historicidade não se evidenciou. Diante deste impasse, alguns comentários merecem ser feitos.

Notou-se que o termo desenvolvimento transita por horizontes diversos; entretanto, estes necessariamente, não conferem ao desenvolvimento os mesmos sentidos e significados. Estes também, implicam resultados distintos. É importante reforçar que: “Não devemos confundir considerações sobre o significado dos termos com observações sobre os processos reais envolvidos”⁸⁵ (HAAFTEN; KORTHALS; WREN, 1997, p. 16, tradução livre). Substituir a causa pelo efeito é um equívoco que, não poucas vezes, esteve presente na história do conceito de desenvolvimento. **Os resultados não podem ser os únicos determinantes para se definir o desenvolvimento.** Isso é o que caracteriza muito propriamente no desenvolvimento econômico. O controle sobre os recursos e a produção de riqueza passa a ser considerado índice de potencial de desenvolvimento. Como alertou Rist (2008), a existência do desenvolvimento econômico, na verdade, muito se deve pelas ações e instituições que o legitimam, tornando-o um verdadeiro “fetiche”, ou, como certa vez escreveu Arrighi (1997), uma ilusão.

Diante disso, há de se perguntar: será que a aposta pelo desenvolvimento foi acertada? Ou será que devemos, tal como Sachs (2010b), pensar em transcender a convencional ideia de desenvolvimento – quem sabe apostar num pós-desenvolvimento? Ou mesmo, como Rist (2008), que ele nunca existiu e nunca existirá? Ou será como indaga Giddens (2000, p. 11): “Nos tempos que correm, é fácil que haja pessoas a pensarem o mesmo [que estamos em crise]. Será que as esperanças e as angústias de cada período não passam de meras cópias a papel químico das eras precedentes? Este mundo em que vivemos, no final do século XX, será realmente diferente do que foi em outras épocas?”.

A ausência de credibilidade no desenvolvimento passa a ser defensável quando seu maior limite se torna sua maior força: a desigualdade. Rist (2008, p. 10, tradução livre) argumentou que:

O principal defeito da maioria das pseudodefinições de “desenvolvimento” é que elas se baseiam na maneira pela qual uma pessoa (ou conjunto de pessoas) retrata as condições ideais da existência social. Certamente, esses mundos imaginados – dispostos de acordo com as predileções pessoais daqueles que os produzem – são frequentemente

⁸⁵ “We must not confuse considerations concerning the meaning of terms with observations regarding the actual processes involved”.

convidativos e desejáveis, e seria uma má forma atacar aqueles que sonham com um mundo mais justo, onde as pessoas são felizes, vivem melhor e por mais tempo e permanecem livres de doenças, pobreza, exploração e violência. Essa maneira de proceder tem a enorme vantagem de reunir um amplo consenso a baixo custo e com base em valores incontestáveis. Mas se “desenvolvimento” é apenas uma palavra útil para a soma de aspirações humanas virtuosas⁸⁶.

Embora o desenvolvimento, nos dias de hoje, muito se baseie em seus resultados para justificá-lo, estes não têm por base a realidade tal como ela é: plural e desigual. As prospectivas do desenvolvimento ou são feitas à luz de modelos ideais, ou, gratuitamente, prescindem seus impactos geradores de mais desigualdades. Isto reflete o fato de que o desenvolvimento, no horizonte econômico, tornou-se o desejo de todos e a realidade de poucos. A produção de riquezas como indicativo formal para o desenvolvimento não permite que todos sejam produtores; é necessário que haja consumidores. **Neste sentido, o desenvolvimento passa a se tornar uma “agenda”, um programa cuja implementação não é discutida com todos, mas só com os donos do capital. Desenvolvimento virou uma agenda pessoal, o que inviabiliza a própria compreensão dele.**

Por outro lado, Sachs (2010a, p. XVI, tradução livre) escreveu “[...] desenvolvimento é muito mais do que apenas um esforço socioeconômico; é uma percepção que modela a realidade”. Esta afirmação, ainda que ôntica, em partes, oferece algumas perspectivas para o impasse, De algum modo, Sachs (2010a) deixa claro que o desenvolvimento não pertence a um horizonte em específico (biológico, histórico, social ou econômico), mas, enquanto “percepção modeladora”, deve ser assumido como uma estrutura articuladora, como uma condição prévia de organização da realidade enquanto tal (com tudo que nela há). Ora, as condições de possibilidade de organização nada mais são do que indicativos formais para pensar a sociedade e efetivá-la. São guias para o emprego dos sentidos e dos significados. Assim, o desenvolvimento, enquanto modelador de realidade, é condição de “aparecimento” da própria organização social. **Ele é, portanto, um fenômeno, um modo pelo qual se garante as condições necessárias para a organização da realidade socioambiental.**

⁸⁶ “The principal defect of most pseudo-definitions of ‘development’ is that they are based upon the way in which one person (or set of persons) pictures the ideal conditions of social existence. Of course, these imagined worlds – laid out according to the personal predilections of those who produce them – are often inviting and desirable, and it would be bad form to attack those who dream of a more just world where people are happy, live better and longer, and remain free of disease, poverty, exploitation and violence. This way of proceeding has the huge advantage of assembling a broad consensus at little cost and on the basis of unchallengeable values. But if ‘development’ is only a useful word for the sum of virtuous human aspirations”.

Em contraposição, a proposta de descartar o desenvolvimento de Sachs, Peet e Hartwick (2015, p. 4- 5, tradução livre e grifo nossos) apresenta outro modo de acessar o problema:

De qualquer maneira, como o melhor ideal de uma humanidade iluminada ou como uma estratégia de controle mental moderno, o desenvolvimento é facilmente simplificado ou rapidamente descartado, especialmente por aqueles que consideram seus benefícios reais, como os cuidados de saúde dos modernos ou água potável e banheiros, como garantido. Em vez disso, **argumentamos neste livro que o desenvolvimento é um fenômeno complexo, contraditório e contencioso, que reflete as melhores aspirações humanas** e, no entanto, exatamente por esse motivo, está sujeito à manipulação mais intensa, passível de ser usada para fins que revertem sua intenção original por pessoas que fingem boas intenções para ganhar maior poder⁸⁷.

Peet e Hartwick compreendem que a questão do desenvolvimento não passa, de modo prioritário, pela decisão de continuá-lo ou retrocedê-lo, tal como Sachs (2010b) sustentou. Não há mais volta no que tange ao desenvolvimento como agenda prioritária do mundo global. Seria ilusão acreditar que haveria uma inflexão em sentido oposto. Conquanto, é possível desde esta realidade, modificar a leitura sobre ela e identificar o desenvolvimento como um fenômeno. Seja como for, ambos Sachs e Peet & Hartwick levam a crer que o desenvolvimento pode ser assumido como um fenômeno.

Percebê-lo como fenômeno não significa um subterfúgio, comumente feito, para fugir da questão. Ao contrário, é avançar nas discussões e nas redes significativas, a fim de alcançar a raiz da questão. Esta é a proposta fenomenológica aqui indicada⁸⁸. Rist (2008, p. I, tradução livre) colabora com a mesma perspectiva fenomenológica: “Como devemos explicar todo esse fenômeno, que mobiliza não apenas as esperanças de milhões, mas também recursos financeiros consideráveis, enquanto parece retroceder como o horizonte justo quando você pensa que está se aproximando?”⁸⁹. Contudo, esta não é a única razão que leva o desenvolvimento para uma abordagem fenomenológica. **A leitura fenomenológica (tanto semântica quanto histórica) do**

⁸⁷ “Either way, as finest ideal of an enlightened humanity or as a strategy of modern mind control, development is too easily simplified or too quickly dismissed, especially by those who take its real benefits, like modern healthcare or clean water and toilets, for granted. Instead, we argue in this book that development is a complex, contradictory, contentious phenomenon, reflective of the best of human aspirations, and yet, exactly for this reason, subject to the most intense manipulation, liable to be used for purposes that reverse its original intent by people who feign good intentions in order to gain greater power”.

⁸⁸ “Frequentemente autores usam palavras como complexas, contraditórias e controverso, eles apenas estão preparando um álibi para se desculpar de, subsequentemente, escrever qualquer coisa substancial” (PEET; HARTWICK, 2015, p. 4, tradução livre). Este não é o caso da palavra “fenômeno”, usada para interpretar o desenvolvimento.

⁸⁹ “How are we to explain this whole phenomenon, which mobilizes not only the hopes of millions but also sizeable financial resources, while appearing to recede like the horizon just as you think you are approaching it?”.

desenvolvimento, feita neste capítulo, mostrou que, além de revelarem seu desprendimento exclusivo a algum horizonte específico (o desenvolvimento tem relações de sentido transversal), elas sustentam um “encobrimento”: o modelo econômico – modelo este que se caracterizou como a Era do Desenvolvimento – se destacou, justamente, subsumindo suas relações históricas e naturais, “desenraizando-se” de seu modo de ser, e promovendo práticas superficiais. Este encobrimento ficará mais claro no próximo capítulo, quando se abordará a Era do Desenvolvimento.

Em função disso, não é difícil sustentar que, originariamente, o desenvolvimento seria um fenômeno, não só no sentido dado pelos autores já mencionados – variabilidade de significações e redes de significados –, mas, também, no sentido dado por Heidegger (2012, p. 121, grifo nosso) em *Ser e Tempo*, ou seja:

[...] se trata do que precisamente **não se manifesta de pronto e, no mais das vezes, do que permanece oculto no que se mostra de pronto** e, no mais das vezes, mas que é ao mesmo tempo algo que pertence essencialmente ao que se mostra de pronto e no mais das vezes, ao ponto de até constituir seu sentido e fundamento.

O desenvolvimento deve ser lido como um fenômeno, tanto pelo seu caráter de recondução da discussão para o tema do ser, quanto pelo seu aspecto encobridor. Se as análises ônticas anteriormente apresentadas já o identificaram como um fenômeno, justamente, por sua complexidade e seus limites, a aproximação ontológica (de seu ser), que seguirá, está garantida. **Isso significa dizer que é possível mostrar por meio da Fenomenologia o solo ontológico do desenvolvimento, a fim de superar as limitações das análises ônticas do desenvolvimento e fazer ver aquilo que foi encoberto: o desenraizamento.** Em outras palavras, o fato de o desenvolvimento “se mostrar” semântico e, historicamente, em horizontes distintos e sem grandes chances de constituí-lo com certa unidade, joga a favor de uma abordagem fenomenológica que busca uma unidade em seu modo de ser.

Não é fácil chegar nem sustentar esta primeira consideração – o “desenvolvimento é um fenômeno” – partindo dos problemas de significação e dos sentidos ônticos que aquele possui. O que se procurou mostrar foi: [a] semanticamente, há um duplo movimento intrínseco ao sentido do desenvolvimento. Com efeito, apenas um deles (pôr em movimento) é efetivado no modo contemporâneo de tratar a temática do desenvolvimento; [b] não apenas semanticamente, mas historicamente, há uma interrupção entre o sentido econômico e seus anteriores, levando aquele a

se sobrepujar sobre estes; [c] ambos os procedimentos revelaram uma ausência: a unidade que permite ver o desenvolvimento como uma prática naturalmente justificada; [d] a hegemonia econômica do desenvolvimento não é suficientemente clara e encobre tanto seu aspecto semântico intransitivo (põe [a si] em movimento) quanto sua lacuna histórica entre o progresso social e progresso econômico (da riqueza).

Para solucionar a questão, é necessário primeiro acessar as narrativas ônticas. A superação necessita destas últimas, pois, em conformidade com o método fenomenológico de Heidegger, o ontológico remete ao ôntico (todo ser o é somente de um ente). E é por meio delas que a própria superação vai se dando. Nesse sentido, há algumas pistas ônticas que a superação necessita para mostrar seu intento. Tendo isso em vista, a Era do Desenvolvimento analisada a seguir, enquanto análise ôntica, reforçará mais ainda a noção de fenômeno para o desenvolvimento, a fim de evidenciar que toda aparência fenomênica é uma forma de ocultação.

4 A ERA DO DESENVOLVIMENTO E O DESVELAMENTO DO DESENRAIZAMENTO

“Desenvolvimento significa tornar melhor a vida de todos. No presente contexto de um mundo altamente desigual em nível de renda, uma vida melhor ainda significa, essencialmente, suprir necessidades básicas”

(Peet e Hartwick)

Este capítulo se ocupará em mostrar: [1] como a Era do Desenvolvimento se hegemonizou depois do discurso de Truman; [2] como esta hegemonização põe em risco a existência do desenvolvimento com seus efeitos não intencionais; e, a partir disso, [3] fazer ver o que foi ocultado, o desenraizamento.

Até agora, foi desvelado que os discursos ônticos sobre o desenvolvimento permitiram vê-lo como um “fenômeno”, ainda que tal constatação seja, ao mesmo tempo, simples e complexa, como Rist (2008, p. 12, tradução livre) já havia afirmado: “Desenvolvimento, pois, [...] é um distinto fenômeno historicamente global, cuja função, primeiro, precisa ser explicada antes de poder detectar sua presença ou ausência”⁹⁰. Ao assumir o caráter de fenômeno, o desenvolvimento é visto como um movimento que revela modos de organização da realidade os quais envolvem tanto a sociedade humana, quanto seu meio biótico e abiótico –, mas, também, encobre um desenraizamento quando afirma existir um único modo de se efetivá-lo. Isso porque, este fenômeno na Era do Desenvolvimento, como qualquer outro, oculta sua “essência”, qual seja, a “Ocidentalização” (enquanto se mostra como “modelo moderno de realidade”). Bernstein (2007) já havia dito que os Estudos do Desenvolvimento não podem ser vistos fora de uma adequada pré-história que dá forma, ainda que contraditória, ao mundo moderno; e que o argumento fundamental a este respeito, formulado por Cowen e Shenton (1995 *apud* BERNSTEIN, 2007), é que o desenvolvimento seria o meio pelo qual o progresso seria subsumido pela ordem.

Grande parte do trabalho dos economistas políticos clássicos se concentrava no progresso da riqueza das nações, sua natureza, e suas causas, e na distribuição dessa riqueza entre as classes (KHAN, 2014). Apesar de pouco comentado, o desenvolvimento econômico engendrado por estes clássicos da Economia Política é fruto de uma vasta e solidificada visão metafísica, ou seja, a Economia tem como sua credora um modo de lidar com o tema do ser. Esta visão

⁹⁰ “For Development [...] it is a global, historically distinctive phenomenon, whose functioning first needs to be explained before it can be detected as either present or absent”.

metafísica é composta de três ideias centrais: uma Ontologia material (Naturalismo em sentido amplo), uma razão prática e uma liberdade material (CRESPO, 2017). Em função desta tríade, o pensamento econômico se tornou o discurso mais relevante de todo o século XX. Não obstante a sua função de fundamentar o modo de organizar os comportamentos sociais, esta visão metafísica deve ser, também, colocada em questão, já que, graças a ela, o encobrimento do desenraizamento ocorre na Era do Desenvolvimento – como se procurará mostrar. Sendo assim, é necessário aprofundar-se nos comportamentos ônticos desta Era para que se perceba quanto desse desenraizamento foi encoberto e como ele ocorreu.

4.1 A ERA DO DESENVOLVIMENTO

É, também, no século XX, que o tema do “Desenvolvimento Econômico” subsumiu qualquer outra significação do desenvolvimento (SOUZA, 2012) e se distanciou de seu aparecer histórico. De acordo com Sachs (2010b), o preenchimento de significação, que o pós-guerra lhe daria, marcaria para sempre a história humana. Rist (2008, p. 43, tradução livre) comenta sobre esse distanciamento:

Há continuidade e um intervalo entre Aristóteles, Agostinho e os modernos. A continuidade reside, em primeiro lugar, na maneira de considerar o “desenvolvimento” como natural e necessário; segundo, na aplicação metafórica dos termos “natureza” e “natural” às instituições sociais e à História, com toda a confusão resultante entre imagem e realidade; e, finalmente, na proximidade da ciência e do mito, que, embora distintos e tratados como tal, conferem um ao outro um grau extra de veracidade favorável à aparência de uma crença compartilhada (ainda repousando sobre uma mistura de verdade e falsidade). Há, também, uma ruptura, no entanto, no abandono da noção de declínio ou decadênciа. Isso remove as teorias cíclicas da imagem, promove uma leitura linear da história do mundo e produz uma nova episteme, um novo conjunto de valores geralmente aceitos⁹¹.

Rist percebe que entre os antigos e os modernos, há continuidades e rupturas. Ele supõe que a consideração de determinado grau de naturalidade e necessidade na concepção de

⁹¹ “There is both continuity and a break between Aristotle, Augustine and the moderns. The continuity lies, first, in the way of considering ‘development’ as natural and necessary; second, in the metaphorical application of the terms ‘nature’ and ‘natural’ to social institutions and history, with all the resulting confusion between image and reality; and, finally, in the proximity of science and myth, which, though distinct and treated as distinct, confer upon each other an extra degree of veracity that is favourable to the appearance of a shared belief (still resting upon a mixture of truth and falsehood). There is also a break, however, in the abandonment of the notion of decline or decay. This removes cyclical theories from the picture, promotes a linear reading of world history, and produces a new episteme, a new set of generally accepted values”.

desenvolvimento moderno, que alcançaria tanto as instituições sociais, quanto a História, dá àquele a conexão histórica necessária. Por outro lado, reconhece que a ideia moderna de desenvolvimento rompe com qualquer sentimento de finitude ou moderação. Embora Rist insista em afirmar certo lastro de continuidade entre o desenvolvimento moderno e sua própria evolução histórica, esta continuidade não parece ser assim tão clara e justificável quanto querem seus proponentes. Como bem ponderou Rist (2008), os modernos **tendem a considerar** o desenvolvimento como natural, porém, os sentidos e os significados que formam o horizonte de aparecimento do desenvolvimento moderno pouco têm de natural. Como ele mesmo admitiu, o desenvolvimento econômico, hegemônico da Era do Desenvolvimento, prescindiu da ideia de declínio ou limites. Este fato instala um processo de exclusão de qualquer forma de desenvolvimento que não esteja em consonância com a norma padrão, consolidando-se como a única e verdadeira forma de existir. Ademais, observa-se uma tentativa quase mitológica de naturalização.

Lang (2016, p. 25) concorda, também, com esta ruptura: “De acordo com esse significado [descrição do estado de uma Economia ou sociedade], o desenvolvimento implica um processo linear e ilimitado”. Quando a Economia assume o horizonte do desenvolvimento e a ideia de limite deixa de estar presente, os lastros com seu passado se rompem radicalmente e são subsumidos na forma de produção de riqueza. A produção não tem limites, e um bom exemplo disto são as usinas siderúrgicas, metalúrgicas ou de beneficiamento de minérios, que funcionam vinte e quatro horas. Suas enormes pilhas de estoque, num processo quase infinito de busca de recursos, garantem que tanto suas máquinas quanto seus lucros não cessem. Tais conclusões são necessárias, mas não suficientes; é importante reconstruir o horizonte a partir do qual a Era do Desenvolvimento foi possível; ou seja, é necessário demonstrar como a Economia concebe o desenvolvimento e como isto implica na instalação fenomenológica de seu encobrimento originário.

4.1.1 O Determinismo econômico e o Desenvolvimento

Desde a última metade do século XIX, a Economia ganhou mais do que um *status epistemológico*, ela ganhou uma posição de poder sobre os demais; ela criou sua própria narrativa e se afirmou como discurso de poder (PEET; HARTWICK, 2015). Recorrendo a uma

metafísica materialista, a Economia redesenhou sua linguagem e, progressivamente, a razão prática tornou-se técnica (CRESPO, 2017) – “razão calculadora”, nos termos de Heidegger (1999), e razão instrumental, nos termos de Adorno e Horkheimer. No cenário epistemológico, “a economia se torna o estudo de todo comportamento humano intencional e seu escopo é, portanto, coincidente com todas as ciências sociais” (CRESPO, 2017, p. 26).

Crespo (2017) comenta que a evolução da Economia seguiu duas tendências: **[a] primeiro seguiu um alargamento do escopo do economista pelos objetos materiais.** Esta primeira tendência está ligada ao modelo imperialista e fez, indiscriminadamente, o uso da razão instrumental. A segunda **[b] consistiu em um interesse mais formal dos objetos materiais, é mais técnica, matemática, analítica e tem suas raízes nas conexões éticas, psicológicas, sociológicas do pensamento de Hume.** A evolução da Economia mostrou que a tendência do uso da razão instrumental sobre objetos materiais sobrepujou a segunda tendência e se hegemonizou. E mais interessante: Adam Smith defendia que a Economia deveria ser uma parte da ciência moral, pois ela deveria, por uma razão prática – e não instrumental –, legislar a prática humana (CRESPO, 2017). Em outras palavras, a Economia se distancia de seus propósitos originários, corroborando para a tese da descontinuidade do desenvolvimento econômico.

As razões dessa ascensão, muito provavelmente, advêm da precarização das bases filosóficas sobre teorias que, constituindo-se de uma ação reacionária da modernidade, assumiam pressupostos altamente duvidosos para combater o sistema de mercado. Esses pressupostos filosóficos enfraquecidos engendraram e justificaram a suposição de que atores econômicos pudessem agir dentro de uma pseudointuição plausível. Tais intuições, de algum modo, universalizaram-se como um discurso válido a todas as realidades. A universalização do discurso econômico se pretendeu “natural” – ainda que com muitos problemas e objeções –; porém, promoveu sua naturalização (PEET; HARTWICK, 2015).

No tocante ao “desenvolvimento econômico”, um importante nome pode ser lembrado: **Joseph Alois Schumpeter.** Enquanto economista, Schumpeter fez respeitáveis contribuições à teoria econômica, bem como à ideia de desenvolvimento. Três obras são particularmente relevantes ao se tentar reconstruir seu pensamento: *Teoria do Desenvolvimento Econômico*, publicada em 1911, quando o autor ainda residia na Áustria, e traduzida para o Inglês apenas em 1934; *Business Cycles*, uma das obras de maior densidade teórica, publicada em 1939, quando

Schumpeter já residia nos Estados Unidos; e, finalmente, *Capitalismo, Socialismo e Democracia*, lançada em 1942, ou seja, três décadas após a primeira.

Duas características podem ser levantadas como uma síntese geral da ideia de desenvolvimento para Schumpeter: **[a] desenvolvimento econômico tem a ver com inovação nos processos e na organização do sistema produtivo; [b] disso resulta que é possível fazer uma distinção, ainda que didática, de desenvolvimento e crescimento.** Este último tem a ver com o resultado de incrementos cumulativos e quantitativos nos sistemas econômicos; já o primeiro está ligado às inovações nos sistemas produtivos. Embora Schumpeter se diferencie de outros economistas no que tange o Desenvolvimento Econômico, os efeitos desse processo colocam sob suspeição a ideia de que ao ação inovadora constitua um parâmetro suficiente para mensurar o desenvolvimento. Não obstante, o discurso da supremacia econômica se mantém hegemônico (PIVOTO; CARUSO; NIEDERLE, 2016).

Na obra *Teoria do Desenvolvimento Econômico*, Schumpeter (1997) afirmou que o campo dos fatos econômicos tem seus fundamentos em comportamentos econômicos, que são aqueles dirigidos para aquisição de bens, por troca ou produção. Estas satisfazem um único propósito: as necessidades pessoais. **Estes que assim agem são denominados “sujeitos econômicos”.** Todo ser humano pode ser um sujeito econômico ou depender de um. Embora Schumpeter (1997) reconheça que todos os membros da sociedade dependam de comportamentos econômicos, **algumas classes que passam a se dedicar à vida econômica começam se destacar.**¹

A produção faz parte da vida econômica a produção. Produção, Schumpeter (1997, p. 30) explica, é **“por um lado, condicionada pelas propriedades físicas dos objetos materiais e dos processos naturais. A esse respeito, como observou John Rae, para a atividade econômica, pode ser apenas uma questão de observar o resultado dos processos naturais e tirar o máximo deles”**. O “aproveitamento” máximo dos processos naturais é o que caracteriza o fluxo circular da vida econômica, haja vista que “não há relação entre a importância de um fato para o bem-estar da humanidade e sua importância dentro do empenho de explanação da teoria econômica” (SCHUMPETER, 1997, p. 30). Portanto, “os fatos da organização social não se situam na mesma classe [econômica]. No entanto, são equivalentes aos fatos técnicos no sentido de que estão fora do domínio da teoria econômica e são, para ela, meros ‘dados’”.

(SCHUMPETER, 1997, p. 30). Em síntese, “todo método de produção em uso num momento dado se curva diante da adequação econômica” (SCHUMPETER, 1997, p. 32).

Toda produção necessita de tecnologias, e esta relação, sustenta Schumpeter (1997, p. 32-33), ainda que em tese não possua finalidade uníssona, imprime um caráter definitivo:

Mas não coincidem as combinações econômicas e as tecnológicas, as primeiras ligadas às necessidades e meios existentes, as últimas, à idéia básica dos métodos. O objetivo da produção tecnológica é na verdade determinado pelo sistema econômico; a tecnologia só desenvolve métodos produtivos para bens procurados. A realidade econômica não executa necessariamente os métodos até que cheguem à sua conclusão lógica com inteireza tecnológica, mas subordina sua execução a pontos de vista econômicos. O ideal tecnológico, que não leva em conta as condições econômicas, é modificado. A lógica econômica prevalece sobre a tecnológica.

A hegemonia econômica, como mencionou o economista, faz-se inclusive sobre a própria produção tecnológica, o que representa uma radical modificação – inovação – na ideia de desenvolvimento. **Schumpeter (1997) sustentou que há uma distância entre o desenvolvimento social e o econômico.** O desenvolvimento social – próprio do final do século XVIII para o XIX – pressupunha um alinhamento progressivo unilinear representado pela busca de sair da barbárie, para alcançar a civilização. Entre estes modos de desenvolvimento social, Schumpeter (1997), acriticamente, incluiu os evolucionismos sociais – como sendo influenciados por Darwin⁹² –, que estariam, segundo ele, caindo no descrédito do misticismo científico e no dilettantismo. Nem mesmo “teorias econômicas clássicas” poderiam contribuir com o desenvolvimento econômico, sendo considerado, também, desenvolvimento social. Este é, na verdade, fruto da história econômica, uma pequena porção da história universal. Isso porque “podemos afirmar que o mundo econômico é relativamente autônomo, pois abrange uma parte tão grande da vida da nação e forma ou condiciona uma grande parte do restante...” (SCHUMPETER, 1997, p. 70).

O Desenvolvimento Econômico, por outro lado, dá-se pela inovação, ou seja, o controle absoluto do fluxo da produção pela Economia. Se a ideia de progresso, caracterizada pela urbanização, industrialização e tecnificação, era o critério de avaliação para o desenvolvimento, com o desenvolvimento econômico, a produção de riqueza é, agora, o novo critério, e o progresso se torna apenas parte do grande processo de desenvolvimento. Neste sentido, o

⁹² A complexa relação entre Darwin e o chamado “Darwinismo social” não pode ser trabalhada aqui, mas há apontamentos históricos no sentido de uma aproximação entre Darwin e Malthus, por exemplo, em Claeys (2000).

interesse de Schumpeter (1997, p. 72) é garantir que o desenvolvimento econômico pouco tenha a ver com sua história, ela é uma inovação; e se há algum elemento histórico envolvido na Economia, este deve ser visto como desdobramento de si mesmo:

Não estamos interessados aqui numa teoria do desenvolvimento nesse sentido. Não será indicado nenhum fator histórico evolutivo – sejam eventos individuais como a aparição da produção americana de ouro na Europa, no século XVI, sejam circunstâncias “mais gerais” como modificações na mentalidade do homem econômico, no âmbito do mundo civilizado, na organização social, nas constelações políticas, na técnica produtiva, e assim por diante – nem serão descritos seus efeitos para casos individuais ou para grupos de casos. Pelo contrário, a teoria econômica, cuja natureza foi suficientemente exposta ao leitor no capítulo I, simplesmente será aperfeiçoada para seus próprios fins, construindo-se a partir dela mesma. Se isso também capacitar essa teoria a executar melhor do que até agora o seu serviço em relação ao outro tipo de teoria do desenvolvimento, ainda restará o fato de que os dois métodos estão em planos diferentes.

Como Schumpeter, uma grande lista de economistas que defenderam e propuseram teorias sobre a hegemonia do desenvolvimento econômico – como Thorstein Veblen, John Commons, Friedrich Hayek, Alfred Marshall, Hebert Simon, Ronald Coase, Hischman, Rostow – caberia muito tranquilamente. Contudo, esse não é o propósito desta tese, mas apenas mostrar como na Era do desenvolvimento a “questão do desenvolvimento” aparece e deve ser explicitada.

Esteva (2010, p. 16, tradução livre) comenta:

Poucos anos antes do discurso de Truman, justamente ao final da Guerra, Karl Polanyi publicou *The Great Transformation*. Convencido que o determinismo econômico foi um fenômeno do século XIX, que este modelo sistêmico violentamente distorceu nossa visão de homem e sociedade, e que esta visão distorcida fora uma prova de um dos principais obstáculos para a solução dos problemas de nossa civilização, Polany cuidadosamente documentou a história econômica da Europa como a história da criação da economia como uma esfera autônoma [...]⁹³.

Muito embora o próprio Schumpeter (1997, p. 17), na sua consagrada obra *Teoria do Desenvolvimento Econômico*, diga: “Um fato nunca é pura ou exclusivamente econômico; sempre existem outros aspectos em geral mais importantes”, o determinismo econômico, que já ganhava espaço ao final do século XIX, não apenas exerceu influência no modo de pensar do

⁹³ “A few years before Truman’s speech, just at the end of the War, Karl Polanyi published *The Great Transformation*. Convinced that economic determinism was a nineteenth-century phenomenon, that the market system violently distorted our views of man and society, and that these distorted views were proving one of the main obstacles to the solution of the problems of our civilization, Polanyi carefully documented the economic history of Europe as the history of the creation of the economy as an autonomous sphere [...]”.

novo século, como modificou todas as relações sociais. No discurso sobre o desenvolvimento sob a égide econômica, a ideia de crescimento é relocada para “a produção de riqueza” (e sem nenhuma pretensão de distribuição), como vai lembrar Lewis, em 1955. Não é mais um crescimento qualitativo, e sim quantitativo. E seu aumento deveria ser visualizado na produção *per capita* de bens materiais, acrescenta Baran (ESTEVA, 2010).

Com efeito, o recurso de convencimento do desenvolvimento se dá como a descrição de Souza (2012, p. XIII) mostrou:

No final do século 19, poucas cidades possuíam abastecimento de água, saneamento e iluminação pública; a saúde pública era precária, as taxas de mortalidade muito altas e as pessoas possuíam baixa expectativa de vida. No século 20, a humanidade conheceu um progresso sem precedentes em todas áreas, com melhorias significativas dos níveis de bem-estar. Novos produtos como eletricidade, petróleo, automóvel e penicilina mudaram radicalmente o sistema produtivo e a vida das pessoas. O surgimento do sistema de contabilidade nacional colocou em evidência os desniveis de desenvolvimento entre os países. Nem todos cresceram no mesmo ritmo e o desenvolvimento de algumas economias aprofundou o subdesenvolvimento de outras.

Ora, “melhorar” é uma ideia muito distinta entre os séculos XIX e XX. No primeiro, ela está ligada à ideia de progresso e incluía o bem-estar social. Com as mudanças nas ciências econômicas no século XX, a ideia de desenvolvimento passa a ser acúmulo de riqueza a grupos dominantes, abrindo os problemas do subdesenvolvimento.

Comentando Costa Pinto, Domingues (1999, p. 83) escreveu:

Ele [o desenvolvimento] se definiria, primeiramente, como “[...] uma série de transformações intencionalmente introduzidas em diferentes esferas e setores daquelas sociedades nacionais que se atrasaram em relação ao ritmo de avanço da ‘revolução industrial’ dos tempos modernos, a fim de atender as crescentes e legítimas aspirações de suas populações e assim superar, em prazo curto, os índices de atraso que caracterizam a sua posição na sociedade internacional”.

Desenvolver, portanto, adquire um novo modo de manifestar: o desenvolvimento não é apenas sinônimo de crescimento social; pelo contrário, é transformação da realidade existente, é a modificação do modo de ser do mundo. **O mundo deixa de ser um local para se viver e passa a ser um local para produzir. Desenvolver é se modernizar, e este é modificar; modificar é produzir, e produzir é riqueza, e riqueza é existir.**

Neste sentido:

[...] a caracterização do “arcaico”, do “tradicional”, é, no mais das vezes, elusiva na pena de Costa Pinto. Entretanto, torna-se claro que ele sustenta que aqueles são

exatamente definidos por seu pertencimento à estrutura agrária latifundiária movida pelo trabalho compulsório, à qual se contraporiam a industrialização, a urbanização e as novas classes sociais: o proletariado industrial, as camadas médias e a burguesia (DOMINGUES, 1999, p. 84).

Assim, desenvolvimento é sinônimo de contraposição a tudo que é “arcaico e tradicional”. Não haveria contradição entre desenvolvimento e cientificismo, tecnicismo, positivismo, linearidade e infinitude (LANG, 2016). É um verdadeiro “otimismo tecnológico”, que por si, é contraditório, pois a tecnologia raramente foi conscientemente direcionada para atender às necessidades dos seres humanos em prol da sustentabilidade ambiental (LA FOLLETTE; MASER, 2017). Esse tipo de associação “desenvolvimento – progresso – melhoria” permite que o desenvolvimento se afirme como fenômeno, no sentido de que ele, ao se mostrar, velará algo de si. Sobre essa associação comentam Silva, Rosini e Rodrigues (2009, p. 183):

O termo “desenvolvimento” sempre foi utilizado para indicar o processo de promoção de melhoria qualitativa das condições de vida da população. Porém, a existência das desigualdades nas condições de vida entre países e regiões fez com que surgissem diversas teorias a esse respeito desde os formuladores da economia clássica. Para muitos cientistas sociais, crescimento e produtividade devem ser vinculados aos investimentos nas áreas sociais, pois somente a partir dessa conscientização é que o desenvolvimento poderá consistir na eliminação das privações que limitam as escolhas e oportunidades das pessoas. O progresso econômico baseado em acumulação capitalista não consegue solucionar os problemas sociais, pois o crescimento econômico demanda também um desenvolvimento social paralelo e equitativo.

Em consonância com os autores, o discurso do desenvolvimento apela para uma formalidade lógico-matemática, sem considerar seu enraizamento. Ao afirmar que o desenvolvimento é sinônimo de melhoria (categoria ética), ele considera o seguinte silogismo: **todo desenvolvimento é sinônimo de melhoria se, e somente se, for efetivado em virtude da produção de riqueza.** Porém, a bicondição que vincula as proposições do argumento não estão materialmente implicadas, o que o torna um discurso formal sem referência na realidade humana.

4.2 O DISCURSO DE TRUMAN E A ABERTURA DA ERA DO DESENVOLVIMENTO

Com o colapso das potências europeias no final da Segunda Grande Guerra, os EUA – como uma formidável e incessante máquina produtiva – encontraram uma forma de aperfeiçoar

aquilo que seus pais fundadores lhe ensinaram: “ser o farol do mundo”. Pois, como comenta Esteva (2010, p. 1, tradução livre), “os americanos queriam algo mais”, qual seja, “eles queriam consolidar esta hegemonia e torná-la permanente”⁹⁴. De acordo com Kilsztajn (1989, p.89), “a supremacia econômica dos Estados Unidos no pós-guerra garantia um superavit estrutural na sua balança comercial e mesmo em contas-correntes, a despeito dos gastos militares e da reconstrução das Economias destruídas pela guerra (Plano Marshall)”.

Para tanto, construíram uma campanha política, em escala global (que, claramente tinha seu selo), lançada cuidadosamente no dia **20 de janeiro de 1949**. A data remonta ao discurso de posse do presidente norte-americano Harry S. Truman, para o segundo mandato à Casa Branca. A partir deste discurso, uma nova era foi lançada: a “Era do Desenvolvimento”. Para Sachs (2010b) e Lang (2016), a abertura desta nova era, vinculada ao discurso de Truman, na verdade correspondeu à polarização do mundo: afirmou-se que o Hemisfério Sul deveria ser considerado uma “área subdesenvolvida”, ainda que este termo em específico não seja original do presidente. Se não bastasse reordenar o sentido do desenvolvimento – de uma compreensão sócio-histórica e econômica das sociedades em geral, para a ideia de uma “agenda” –, o desenvolvimento passou a ser um modo de classificação e modelagem do real, no qual aparecem no horizonte deste sentido a ideia de “subdesenvolvidos”. Foi uma era de “modernização”, tal como preconizou Walt Rostow (BOWDEN, 2017).

Esteva (2010) comenta que Wilfred Benson, um membro formal do Secretariado da Organização Internacional do Trabalho⁹⁵, foi provavelmente a pessoa que teria cunhado o termo “áreas subdesenvolvidas”, à época que escrevia sobre a base econômica para a paz, em 1942. Rosenstein-Rodan, Arthur Lewis e outros – como os cadernos técnicos das Nações Unidas –

⁹⁴ “[...] the Americans wanted something more [...] they wanted to consolidate that hegemony and make it permanent”.

⁹⁵ “Organização de caráter universal, a OIT tem suas origens na matriz social da Europa e da América do Norte do século XIX. Estas regiões assistiram ao nascimento da Revolução Industrial, que gerou um extraordinário desenvolvimento econômico, muitas vezes à custa de um sofrimento humano intolerável e graves problemas sociais. A ideia de uma legislação internacional do trabalho surgiu logo no início do século XIX, em resposta às preocupações de ordem moral e econômica associadas ao custo humano da Revolução Industrial. Alguns industriais notáveis, entre os quais Robert Owen e Daniel Le Grand, apoiaram a ideia de uma legislação progressista no domínio social e laboral. No final do século XIX, os sindicatos começaram a desempenhar um papel decisivo nos países industrializados, reivindicando direitos democráticos e condições de vida dignas para os trabalhadores. Argumentos humanitários, políticos e econômicos a favor da definição de normas internacionais do trabalho levaram à criação da OIT” Cf. OIT-LISBOA. **A história da OIT:** o trabalho não é uma mercadoria. Disponível em: https://www.ilo.org/public/portuguese/region/eurpro/lisbon/html/portugal_visita_guiada_01a_pt.htm. Acesso em: 11 jan. 2019.

também passaram a utilizar o termo, sem grandes expressões no panorama intelectual. Foi somente com Truman que ele foi preenchido de significação. Apenas quando o desenvolvimento se tornou uma “agenda”, é que os que não foram pensados para essa agenda assumiram um modo de ser que não pediram: subdesenvolvidos. Nesse sentido, vale a pena dar uma olhada mais de perto nesse discurso.

A fala de Truman não é um discurso de posse qualquer; ao contrário, é um lançamento de uma campanha econômica global para a humanidade (o que aqui se pode chamar de “agenda”). Truman inicia com agradecimentos e genericamente explora as virtudes como liberdade, justiça, fé, paz e harmonia do povo norte-americano. Em suas palavras:

O povo americano permanece firme na fé que tem inspirado esta Nação desde o início. Acreditamos que todo homem tem direito à igualdade de justiça sob as leis e igual oportunidade para repartir no bem comum. Acreditamos que todo homem tem direito à liberdade de pensamento e expressão. Acreditamos que todo homem é criado igual porque são criados à imagem de Deus [...]”⁹⁶ (TRUMAN, 2017, p. 2, tradução livre).

Na sequência, Truman faz uma longa distinção entre um governo capitalista, que ele chama simplesmente de “*Democracy*”, e a “falsa filosofia”, o Comunismo. Só então, e pensando em salvaguardar a democracia na Europa e o bem-estar no mundo, Truman anuncia seu programa de “paz e liberdade” em quatro ações em curso. A primeira ação tratava de fortalecer o apoio às Nações Unidas e sua agenda. A segunda ação prometia dar prosseguimento ao programa norte-americano de recuperação da Economia mundial, qual seja, concentraria esforços na recuperação da Economia europeia. Em acréscimo, Truman apelava para que aumentasse o volume do comércio mundial, reduzindo as barreiras internacionais, como parte do projeto de recuperação da Economia mundial.

A terceira medida diz respeito ao fortalecimento das nações nãounistas, chamadas por ele de “amantes da liberdade” (*freedom-loving*), contra futuras agressões. Neste ponto, propunha-se fortalecer as relações militares de proteção, tendo como ponto de partida o “Pacto

⁹⁶ “The American people stand firm in the faith which has inspired this Nation from the beginning. We believe that all men have a right to equal justice under law and equal opportunity to share in the common good. We believe that all men have a right to freedom of thought and expression. We believe that all men are created equal because they are created in the image of God”.

para o Hemisfério Ocidental” do tratado do Rio de Janeiro⁹⁷. A quarta ação tocava justamente na questão do desenvolvimento. Truman (2017, p. 5, tradução livre) pronuncia:

Quarta, devemos embarcar um novo programa arrojado para fazer os benefícios de nossos avanços científicos e progresso industrial disponível para a melhoria e crescimento de áreas subdesenvolvidas. Mais da metade das pessoas do mundo estão vivendo em condições miseráveis. Seu alimento é inadequado. Elas são vítimas de enfermidades. Sua vida econômica é primitiva e estagnada. Sua pobreza é uma desvantagem e uma ameaça para ambos: eles e para as áreas mais prósperas⁹⁸.

Na introdução da quarta ação, Truman faz a seguinte aproximação: ele condiciona, quase como uma relação causal, as pessoas que vivem em situação de miséria (sem alimentos adequados e doentes) do planeta àquelas que não gozam dos avanços científicos e nem do progresso industrial. O resultado desta aproximação simplista e sem nenhuma análise recebe o nome de “áreas subdesenvolvidas”. Mas, o foco do problema, para Truman, não são as condições desiguais destas pessoas que vivem uma “vida econômica primitiva”; não é com elas que Truman se preocupa. Seu discurso é claro: elas são uma “desvantagem e uma ameaça” às áreas mais prósperas. Há um problema econômico a ser resolvido: é necessário recuperar a Economia mundial, sobretudo a europeia, e, para tanto, é cogente aumentar o volume do comércio, como ele mesmo já havia levantado no segundo ponto de seu programa de governo. Este entrave econômico implica um obstáculo social: os empobrecidos.

Truman (2017, p. 5, tradução livre) prossegue seu discurso:

Os Estados Unidos são preeminentes entre as nações no desenvolvimento de técnicas científicas e industriais. Os recursos materiais que nós podemos proporcionar para usar como assistência a outras pessoas são limitados. Mas nossos imponderáveis recursos em conhecimento técnico estão constantemente em crescimento e são inexauríveis. Eu acredito que nós deveríamos tornar acessível às pessoas de paz e amor os benefícios de nosso estoque de conhecimento técnico, a fim de ajudá-los a realizar suas aspirações de uma vida melhor. E, em cooperação com outras nações, nós deveríamos alimentar o investimento de capital em áreas que precisam de desenvolvimento. Nossa objetivo deveria ser ajudar as pessoas livres do mundo, por meio dos seus próprios esforços,

⁹⁷ O *Inter-American Treaty of Reciprocal Assistance*, também chamado *Rio Treaty* é um tratado de defesa mútua celebrado em 1947 na cidade do Rio de Janeiro. Em tese, o Tratado diz “*That Resolution VIII of the Inter-American Conference on Problems of War and Peace/ which met in Mexico City, recommended the conclusion of a treaty to prevent and repel threats and acts of aggression against any of the countries of America*”. Maiores informações Cf. RECIPROCAL ASSISTANCE (RIO TREATY) Disponível em: <https://www.loc.gov/law/help/us-treaties/bevans/m-ust000004-0559.pdf> . Acesso em: 04 jan. 2019.

⁹⁸ “*Fourth, we must embark on a bold new program for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of underdeveloped areas. More than half the people of the world are living in conditions approaching misery. Their food is inadequate. They are victims of disease. Their economic life is primitive and stagnant. Their poverty is a handicap and a threat both to them and to more prosperous areas*”.

produzir mais comida, mais roupas, mais materiais para as habitações e mais poder mecânico para aliviar seus fardos⁹⁹.

Truman segue explicando a quarta ação. A solução para o problema econômico mundial – ou seja, os países subdesenvolvidos – é: [1] os EUA poderiam disponibilizar o conhecimento técnico e industrial, já que eles se consideram a nação preeminente em assunto de desenvolvimentos técnicos; [2] uma parceria com outras nações para investimento de capital; [3] incentivar estes países subdesenvolvidos a produzir mais (comidas, roupas etc.). Em outras palavras, há um problema econômico mundial chamado subdesenvolvimento (países que abrigam pessoas que estão em situação de vulnerabilidade) e há uma solução: instrumentalizar e produzir. **Para Truman, o desenvolvimento é um modo de conduzir todas as ações sociais por meio da instrumentalização técnica e industrial para garantir a produtividade. Este é o programa que ele denomina de “programa de desenvolvimento baseado nos conceitos de justiça democrática”**¹⁰⁰.

A compreensão de desenvolvimento, para Truman, implicava quatro premissas. A primeira premissa é que os EUA, sozinhos, deveriam ser considerados o topo da escala evolucionária. A segunda era a ideia que o desenvolvimento deveria prever uma posição mundial natural, e que os EUA deveriam sempre ser os primeiros. A terceira pretendia, com o desenvolvimento, mudar a face da Terra. E, por fim, fazer crescer a suspeita de que o desenvolvimento tenha se tornado uma empresa mal concebida, desde o seu início (SACHS, 2010b).

Esteva (2010) comenta que Truman, ao usar naquele contexto a palavra “subdesenvolvido”, modificou radicalmente a palavra desenvolvimento, preenchendo-a de uma emblemática própria, qual seja, com a noção de hegemonia. Nos termos do autor:

O subdesenvolvimento teve início, então, em 20 de janeiro de 1949. Desde aquele dia, 2 bilhões de pessoas tornaram-se subdesenvolvidas. Em sentido real, a partir daquele momento, elas deixaram de ser o que elas eram, em toda sua diversidade, e foram transmodificadas para dentro de um espelho invertido de outra realidade: um espelho

⁹⁹ “The United States is pre-eminent among nations in the development of industrial and scientific techniques. The material resources which we can afford to use for assistance of other peoples are limited. But our imponderable resources in technical knowledge are constantly growing and are inexhaustible. I believe that we should make available to peace-loving peoples the benefits of our store of technical knowledge in order to help them realize their aspirations for a better life. And, in cooperation with other nations, we should foster capital investment in areas needing development. Our aim should be to help the free peoples of the world, through their own efforts, to produce more food, more clothing, more materials for housing, and more mechanical power to lighten their burdens”.

¹⁰⁰ “program of development based on the concepts of democratic fair-dealing”.

que os desmerecem e os envia fora para o fim da fila, um espelho que define sua identidade, que é realmente a de uma maioria heterogênea e diversa, simplesmente nos termos de uma minoria homogeneizante e limitada¹⁰¹ (ESTEVA, 2010, p. 2, tradução livre).

Para Truman, como comenta Esteva, não existe variedade, mas polaridade. O mundo e tudo que nele existe devem se conformar a duas categorias: os desenvolvidos, que devem mandar no mundo, e os subdesenvolvidos que estão atrapalhando os desenvolvidos. No entender de Esteva (2010, p. 2, tradução livre), então, se Truman está certo, desenvolver é “**escapar da condição indigna chamada subdesenvolvimento**”. Uma verdadeira polaridade de um mundo homogeneizado. Por meio deste rótulo (agenda), preencheu-se o conceito de desenvolvimento, a qual todas as nações deveriam aspirar, seguir e alcançar. Desenvolvimento se tornou mais do que uma simples palavra, mas um modo de ascensão nacional à custa de generosidade, opressão e suborno, notadamente, para os países do Sul – a ponto de justificar os atos intervencionistas do Norte sobre o Sul e a criação de uma “autopiedade” destes últimos¹⁰².

Rist (2008, p. 59 tradução livre) comenta:

O que passa nos dias de hoje pela verdade da história da humanidade (isso é, o acesso progressivo de todas as nações aos benefícios do “desenvolvimento”) é, na verdade, baseado na maneira pela qual a sociedade ocidental – com exclusão de todas as outras – conceituou sua relação com o passado e o futuro. Pois “desenvolvimento” também é uma maneira “profética” de visualizar a história. [...] Em todas as sociedades, é claro, as pessoas tentam melhorar suas condições de existência, e não cabe a ninguém questionar a legitimidade de seus esforços. Não há nada que indique, no entanto, que o “desenvolvimento” é a única maneira de alcançá-los, ou que toda sociedade deseja ter a mesma coisa. O mal-entendido não seria tão problemático se o discurso do “desenvolvimento” não fosse incorporado às relações de poder. Pois, quando se finge que todos agora acreditam nesse discurso, a razão é indubitável de que ninguém tem a opção de fazer o contrário e se distanciar da crença compartilhada. Paradoxalmente, o “desenvolvimento” está se tornando universal, mas não transcultural¹⁰³.

¹⁰¹ “Underdevelopment began, then, on 20 January 1949. On that day, 2 billion people became underdeveloped. In a real sense, from that time on, they ceased being what they were, in all their diversity, and were transmogrified into an inverted mirror of others’ reality: a mirror that belittles them and sends them off to the end of the queue, a mirror that defines their identity, which is really that of a heterogeneous and diverse majority, simply in the terms of a homogenizing and narrow minority”.

¹⁰² “Para el neo-liberalismo, el crecimiento es un fin en si mismo y la concentración se acepta como una consecuencia natural. Para el desarrollismo, el crecimiento es una condición económica que conllevara desarrollo. Ambas suponen que la concentración estimula el crecimiento lo cual es demostrable estadísticamente – pero, mientras el neo-liberalismo no ve necesidad alguna de limitarla, el desarrollismo, que si le reconoce límites, no logra controlarla. El desenlace de esta historia de cuarenta años nos inserta, finalmente, en la situación de perplejidad en que hoy nos encontramos” (MAX-NEEF; ELIZALDE; HOPENHAYN, 1986, p. 13).

¹⁰³ “What passes today for the truth of the history of humankind (that is, progressive access of every nation to the benefits of ‘development’) is actually based upon the way in which Western society – to the exclusion of all others – has conceptualized its relationship to the past and the future. For ‘development’ is also a ‘prophetic’ manner of envisaging history. [...] In every society, of course, people try to improve their conditions of existence, and it is not

Truman, talvez, tenha razão em querer reconstruir e lutar pelo desenvolvimento; talvez seja essa pessoa sobre a qual Rist comentou. Contudo, a reconfiguração da sociedade em desenvolvidos e subdesenvolvidos, a transformação do desenvolvimento em uma agenda “profética” que resolverá todos os problemas, a pressuposição do modo como cada sociedade deve atuar nesse processo e na imposição global de um modo de ser no mundo desde um único ponto de vista, garante que há questões a serem levantadas e as contas precisam ser acertadas.

O crescimento econômico se tornou o objetivo principal da maioria dos países. Sempre se acreditou que o crescimento econômico e a modernização, por si mesmos, seriam suficientes para deter a baixa renda e a desigualdade social. Junto a esta tese, foi pensado o crescimento por meio de um cálculo chamado PIB (produto interno bruto). Sem entrar em detalhes, esta ferramenta para a indicação do crescimento fez parte – e continua fazendo – de um conjunto de teorias que tem seu estado da arte nos anos 1950. Este conjunto de teorias – que defendem o papel de investimentos nas atividades modernas – foi, de modo especial, contribuído pelas teorias do “*big push*” (1943)¹⁰⁴, “*balanced growth*”¹⁰⁵ (1953), “*take-off into sustainain growth*”¹⁰⁶ (1956) e “*critical minimum effort thesis*”¹⁰⁷ (1957) (THORBECKE, 2007).

Todas estas teorias, não obstante seu *background* comum, defendiam a tese de que *desenvolvimento é crescimento*, e, no caso dos países menos desenvolvidos, faltava-lhes um intenso investimento. Aparentemente, a ênfase a um investimento em larga, escala nos anos 1950 deveu-se a fortes influências advindas do sucesso dos modelos soviéticos de desenvolvimento, entre os anos 1928 e 1940. Outras literaturas do mesmo período, também, trazem esta ênfase

for anyone to question the legitimacy of their strivings. There is nothing to indicate, however, that ‘development’ is the only way of achieving them, or that every society wishes to have the same thing. The misunderstanding would not be so troublesome if ‘development’ discourse was not built into relationships of power. For when the pretence is made that everyone now believes in that discourse, the reason is doubtless that no one has the choice of doing otherwise and distancing themselves from the shared belief. Paradoxically, ‘development’ is becoming universal, but not transcultural’.

¹⁰⁴ “The ‘big push’ theory emphasized the importance of economies of scale in overhead facilities and basic industries” (THORBECKE, 2007, p. 5).

¹⁰⁵ “Finally, Nurkse’s (1953) ‘balanced growth’ concept stressed the external economies inherent on the demand side in a mutually reinforcing and simultaneous expansion of a whole set of complementary production activities which combine together to increase the size of the market” (THORBECKE, 2007, p. 6).

¹⁰⁶ “The ‘take-off’ principle was based on the simple Harrod-Domar identity that in order for the growth rate of income to be higher than that of the population (so that per capita income growth is positive), a minimum threshold of the investment to GNP ratio is required, given the prevailing capital–output ratio” (THORBECKE, 2007, p. 5-6).

¹⁰⁷ “In turn, the ‘critical minimum effort thesis’ called for a large discrete addition to investment to trigger a cumulative process within which the induced income-growth forces dominate induced income-depressing forces” (THORBECKE, 2007, p. 6).

como: o *critério da produção sócio-marginal*, de Kahn (1951) e Chenery (1953); o *critério de quotas para investimento per capita marginal*, de Galenson e Leibenstein (1955); e o *critério de contribuições para o crescimento marginal*, de Ericstein (1957), entre outras (THORBECKE, 2007).

4.3 AS CONSEQUÊNCIAS NÃO INTENCIONAIS DA ERA DO DESENVOLVIMENTO

Embora a ideia de desenvolvimento como sinônimo de progresso tenha sido predominante no século XVIII, as primeiras reações a ela nasceram no mesmo período. Entre elas, destaca-se Rousseau, que, depois, influenciou Hume e Adam Ferguson – este último dedicou um capítulo no seu ensaio *História da Sociedade Civil* ao “declínio das nações” (RIST, 2008).

4.3.1 Os problemas da industrialização

Ovidos ou não pelos desenvolvimentistas, a primeira consequência não intencional da Era do Desenvolvimento, obviamente, foi o problema da associação entre desenvolvimento e Economia industrial. O economista italiano Giovanni Arrighi (1997, p. 232) escreveu:

[...] a industrialização da semiperiferia foi parte de uma revolução social mais ampla que mudou radicalmente as condições de acumulação em escala mundial. Como observou Eric Hobsbawm, “O período de 1950 a 1975 ... assistiu à mudança social mais espetacular, rápida, abrangente, profunda e global já registrada na história mundial [...] [Este] é o primeiro período em que o campesinato se tornou uma minoria, não apenas em países industriais desenvolvidos – em vários deles permaneceu muito forte – mas mesmo em países do Terceiro Mundo”.

Nesse trecho, o autor mostra que a Era do Desenvolvimento foi pre eminentemente industrializadora, e justamente por esta razão é que a ilusão se instala. Analisando um caso bem concreto, Arrighi (1997, p. 96, grifo nosso) percebe que “os milagres econômicos do Japão, Coreia do Sul e Taiwan podem ser compreendidos apenas se prestarmos a devida atenção à **unidade e integridade fundamentais do esforço regional** nesse século”. Ou seja:

[...] contrariamente à opinião geral, a expansão industrial enquanto tal é um indicador extremamente falível dos reais avanços na hierarquia de valor agregado da economia capitalista mundial. [...] A rápida industrialização, naturalmente, transformou o Japão numa potência militar mais do que respeitável – que era o real objetivo do impulso de industrialização. [...] O que tornou a expansão econômica do Leste Asiático nos últimos 20-30 anos um verdadeiro sucesso capitalista [...] não foi a rápida industrialização

enquanto tal. [...] Em resumo, a “excepcionalidade” japonesa e leste-asiática em meio à crise econômica mundial das décadas de 70 e 80 não é adequada nem confiavelmente medida pela expansão industrial contínua e sustentada da região. O sinal mais importante da ascensão do Leste Asiático a novo epicentro dos processos sistêmicos de acumulação do capital é que diversas de suas jurisdições fizeram importantes avanços nas hierarquias de valor agregado e financeiras da economia capitalista mundial. [...] Essas jurisdições constituem um “arquipélago capitalista” – um conjunto de “ilhas” de capitalismo que se elevam acima de um “mar” de trocas horizontais, entre mercados locais e mundiais, através da centralização, dentro de seus territórios, de lucros de larga escala e atividades de alto valor agregado (ARRIGHI, 1997, p. 96-101).

Equacionar desenvolvimento e industrialização, tal como foi promovido pela Era do Desenvolvimento, foi uma ilusão. Pois as ações deliberadas tinham como objetivo estreitar as diferenças que, por volta de 1950, separavam a riqueza dos povos situados no lado privilegiado das duas divisões (o Ocidente/Norte) da relativa ou absoluta privação dos povos situados nos lados não privilegiados (o Leste e o Sul). A mais importante dessas ações deliberadas foi a busca do desenvolvimento econômico pelos governos. Esse ponto de vista (industrialização e desenvolvimento serem a mesma coisa) permaneceu intacto, apesar da recente onda de desindustrialização em vários países mais ricos e poderosos do Ocidente. Essas nações continuam a ser identificadas como “industriais”, enquanto a rápida industrialização em países comparativamente pobres é considerada como o equivalente de “desenvolvimento”. Essa visão obscurece o fato de que a industrialização foi perseguida, não como fim em si, mas como um meio de buscar a riqueza. Se a industrialização significou ou não “desenvolvimento”, isso depende de ela ter sido um meio eficaz ou não de alcançar seu objetivo (ARRIGHI, 1997).

Outro exemplo desse tipo de evidência prévia é que explica Dowbor (2009, p. 40):

No plano da desigualdade econômica, o resultado é que “as análises dos padrões de desigualdade sugerem que a desigualdade de renda e consumo entre países se manteve relativamente estável durante os últimos 50 anos”, o que, em si, é impressionante, em face dos imensos avanços nos meios técnicos disponíveis nesse período. Sem dúvida, houve um avanço na situação da parte mais pobre da população. No entanto, “aprofundando a análise”, a imagem que emerge não é tão positiva. Primeiro, a maior parte da melhoria na distribuição de renda no mundo pode ser explicada pelo rápido crescimento econômico da China e, em menor proporção, da Índia, com boa parte da mudança refletindo os ganhos dos segmentos mais pobres da sociedade à custa dos grupos de renda média nesses dois países. Segundo, a participação dos 10% mais ricos da população mundial aumentou de 51,6% para 53,4% do total da renda mundial. Terceiro, quando tiramos a China e a Índia da análise, os dados disponíveis apontam um aumento da desigualdade de renda devido ao efeito combinado de disparidades mais elevadas de renda dentro dos países e do efeito distributivo adverso do aumento mais rápido da população nos países mais pobres. Quarto, o “gap” de renda entre os países mais ricos e os mais pobres aumentou nas décadas recentes.

O discurso moderno baseado na industrialização e na Economia apresenta que, nos últimos 50 anos, a desigualdade social se manteve estável dentro de um quadro econômico de alto desenvolvimento técnico. Contudo, o autor mostra que esse discurso é ilusório quando se analisam em separado a China e a Índia, países de índices de desenvolvimento máximo. Sem esses dois países, a média da desigualdade social mundial se altera, revelando a ilusão. Tanto Arrighi (1997), quanto Dowbor (2009), mostram que, de 1950 a 1970 (início da era do desenvolvimento), a taxa de desigualdade social mundial teve uma queda. Mas, a partir da década de 1980 o declínio da desigualdade social não se manteve, voltando a crescer novamente, desde então.

Alinhada a essa crítica, está um comentário de Lang (2016, p. 26):

[...] há múltiplas razões para se desfazer do “desenvolvimento” como referente positivo. Por um lado, em retrospectiva, sabemos que tem sido uma promessa enganosa para a grande maioria da população de regiões do Sul geopolítico. Até hoje, a chamada “cooperação ao desenvolvimento” transfere muito mais recursos do Sul para o Norte do que vice-versa. Ou seja, é um bom negócio para as economias que supostamente são “doadoras”, não para as que deveriam receber. As “doadoras” exportam tecnologia e “especialistas” aos países pobres e, com isso, geram emprego para os habitantes e renda para a economia de seu próprio país.

Para as “áreas subdesenvolvidas”, sobretudo a América Latina, a Era do Desenvolvimento representou épocas vividas sob forte influência de duas políticas econômicas: o “*desarrollismo*” e o “monetarismo neoliberal”. O *desarrollismo* ou desenvolvimentismo foi uma experiência latino-americana que gerou muitas ideias e correntes de pensamento. Durante este período, surgiram: a Comissão Econômica para a América Latina e Caribe – CEPAL (1948)¹⁰⁸, o Banco Interamericano de Desenvolvimento – BID (1959), a Associação Latino-Americana de Livre Comércio – ALALC (1960), o Pacto Andino (1969), a Aliança para o Progresso (1961), entre outros (MAX-NEEF, M.; ELIZALDE, A.; HOPENHAYN, 1986). Aparecem nos contextos nacionais latino-americanos, as instituições de planificação¹⁰⁹, as corporações de fomento da produção às políticas de incentivo à industrialização, por meio das

¹⁰⁸ “Assim como para os demais intelectuais ligados à CEPAL, também para Celso Furtado as formulações teóricas acerca do subdesenvolvimento são indissociáveis de uma preocupação com a própria superação do fenômeno, de onde emerge simultaneamente a industrialização como paradigma de desenvolvimento e a ação estatal como o modo mais efetivo para se levar adiante esse processo, segundo uma perspectiva ainda próxima à dos teóricos da modernização” (CASSOL; NIERDELE, 2016, p. 31).

¹⁰⁹ A ideia de “planificação” está ligada à ideia de “intencionalidade” da ação. Comenta Domingues (1999, p. 84) sobre isso: “Em outras palavras, uma concentração e centralização da sociedade sobre si mesma era mister para que o processo de desenvolvimento fosse levado a bom termo”.

quais se impulsionou o grande êxodo rural. Pode-se dizer que, neste período, na América Latina, há um verdadeiro pensamento cepalino (MAX-NEEF, M.; ELIZALDE, A.; HOPENHAYN, 1986).

Contudo, por trás dessa aparência fenomênica, a experiência latino-americana do desenvolvimentismo foi um verdadeiro fracasso. Max-Neef, Elizalde e Hopenhayn (1986) apresentam três grandes razões para este fracasso: [1] o desenvolvimento era entendido como crescimento econômico em sentido estrito; [2] a racionalidade econômica mecanicista e industrialista não condizia com as condições socioeconômicas dos países latinos, os quais tiveram como consequência o aumento da pobreza e da marginalização; [3] a presença de mercados restritos e oligopolizadores não permitiam competições entre os grandes grupos, incentivando a especulação e a concentração de renda. Niederle e Radomsky (2016, p. 7) se alinham à ideia da fracassada experiência do desenvolvimento na América Latina:

Na América Latina, o sonho da superação do subdesenvolvimento alimentava expectativas e utopias com o progresso industrial. Mas as escolhas processadas logo se revelaram mais conservadoras do que muitos esperavam. Sob a retórica do combate às ideologias socialistas, utilizada para desencadear as reformas estruturais propostas por alguns governos e setores sociais – principalmente a Reforma Agrária –, a alternativa da expansão capitalista conjugou desenvolvimento industrial, tecnológico e financeiro com um Estado intervencionista e conservador que, em inúmeros países e por longos períodos, também se tornou nacionalista e ditatorial.

Além da própria América Latina, África e Ásia, entre 1950 e 1970, ocorreram as primeiras revoltas generalizadas contra as definições econômicas de desenvolvimento e uma verdadeira efervescência na área do conhecimento. O mundo moderno “recém-globalizado” e ideologicamente polarizado começa já a sentir seu esgotamento: o surgimento de vários movimentos altamente complexos e de contracultura em todas as áreas do conhecimento. Um destes movimentos se caracterizou na luta pela integração de desenvolvimento social à ideia de crescimento econômico. A criação do Instituto de Pesquisa para o Desenvolvimento Social das Nações Unidas, em 1963, produziu, três anos mais tarde, um estudo de reconhecimento da interdependência dos fatores econômicos e sociais e sua necessidade de harmonia para o equilíbrio econômico e o planejamento social (ESTEVA, 2010). Muitos economistas atentaram para o problema; porém, não reconheceram a necessidade de substituir os fundamentos mecanicistas da Teoria Econômica (CECHIN; VEIGA, 2010).

O “destronamento do PIB”¹¹⁰, como ficou conhecido, foi um dos movimentos de crítica ao modelo de desenvolvimento baseado na Economia. Criou-se, então, a consciência de estabelecer projetos com abordagens unificadas, as quais incluíam, no desenvolvimento, o planejamento. Esta abordagem permitiu uma análise mais especializada: o “desenvolvimento participativo” (ESTEVA, 2010).

4.3.2 Os problemas ambientais

Outra questão que igualmente não estava prevista no horizonte do desenvolvimento econômico, senão que rendeu deveras literatura, espalhando-se na qualidade de temática condutora para todas as áreas, foi a discussão ambiental. Em 1962, Rachel Carson publicou *Silent Spring*, uma das primeiras obras que, abertamente, colocava o problema ambiental. Na esteira de Carson, Kenneth Boulding, um economista britânico, publicou *The meaning of the Twentieth Century*, que fazia um balanço sobre o século XX e mostrava as grandes transições que este século já apresentava para a humanidade, como o exagero na extração de recursos naturais, a elevada taxa populacional, a confiança no Estado, entre outras.

O problema ambiental aberto pela Era do desenvolvimento não deve ser visto apenas em seu sentido biológico, mas em seu sentido mais *lato* (MARQUES; MACIEL, 2018). Esta constatação se dá por meio de um fato denominado por Enrique Leff e por Bruce Foltz de “a crise ambiental”. Por crise ambiental, Leff (2016, p. 30) define: “é o sinal e o sintoma mais forte do *limite da Modernidade*”, à medida que esta “esqueceu a natureza”; e para Foltz (1999), é a ameaça real da habitação futura do homem. A crise ambiental – explica Leff (2016) – teria pegado o mundo global de surpresa, à medida que este era regido por práticas de

¹¹⁰ “As análises realizadas através do uso de indicadores vêm ganhando peso nas metodologias utilizadas para resumir a informação de caráter técnico e científico, permitindo sua transmissão de forma sintética, desde que preservada a essência da informação e utilizadas apenas as variáveis que melhor servem os objetivos e não todas as que podem ser medidas ou analisadas. A informação é assim mais facilmente utilizável por tomadores de decisão, gestores, políticos, grupos de interesse ou pelo público em geral. A formulação de indicadores pressupõe a disponibilidade de informações e dados confiáveis e comparáveis num determinado período de tempo. Esse é o principal desafio que se apresenta, ou seja, apontar caminhos para a identificação de parâmetros confiáveis e comparáveis no tempo para a averiguação do cumprimento e do progresso das práticas de gestão sustentável de maneira custo-efetiva. Há grande variabilidade de tipos e qualidade de informações que podem impedir sua comparação, daí ser necessário identificar alguns parâmetros comparáveis, legitimados pelas partes interessadas e convenientes para o sistema em questão. Não se pode deixar de mencionar que a utilização de indicadores e índices não é uma abordagem pacífica. Sempre se recobre de alguma controvérsia, em face das simplificações que são efetuadas na aplicação destas metodologias” (MAZON, 2007, p. 48-49).

desenvolvimento apenas ligadas ao campo econômico. A desigualdade social e o subdesenvolvimento de países do chamado Terceiro Mundo das décadas de 1950 e 1960 causaram grandes impactos na Economia mundial, principalmente a denominada “bomba populacional”, a qual era produtora de proles e de lixo (VEIGA; ZATS, 2008). Ingenuamente, acreditava-se – incluindo pessoas bem instruídas, como o economista John M. Keynes – que a natureza era uma fonte inesgotável de recursos naturais (VEIGA; ZATS, 2008). Contudo, os efeitos da crise ambiental não foram nada animadores, ao contrário do que se previa.

De acordo com a ONUBR (s.d.), pode-se dizer que o movimento ambiental foi uma reação (em forma de resposta) à industrialização. Nos termos de Leff (2000), ele é uma reação à “crise civilizatória”¹¹¹, e, desde o século XIX, pensadores românticos, como Henry David Thoreau (1817-1862)¹¹² e George Perkins Marsch¹¹³ já a prefiguravam. Neste mesmo século ainda, mais precisamente em 1872, nos EUA, foi realizada a primeira iniciativa de preservação: a criação do parque *Yellowstone*, o primeiro parque natural do mundo (VEIGA; ZATS, 2008)¹¹⁴. Com efeito, tais “reações” ou “respostas”, de *per si*, evidenciam que admitir a ideia e certas práticas do desenvolvimento – independentemente de seu conceito e das teorias que o sustentam – como algo “dado”, ou “naturalizado”, ou ainda “consolidado”, sem nenhuma criticidade, corresponde, no mínimo, a um equívoco teórico, quando não, ideológico.

A visão ambiental passou a ser um fenômeno global, e as práticas de vida e os costumes saudáveis invadiram o planeta. Com este avanço do movimento ambiental em todas as áreas da vida humana, a ONU convocou, em 1972, a Conferência das Nações Unidas sobre o Ambiente Humano, na capital sueca, Estocolmo. O evento foi considerado um marco mundial, e sua Declaração final representou um verdadeiro Manifesto Ambiental. Constatou-se que as práticas de desenvolvimento em curso, encetadas irrefletidamente pelo mundo moderno, foram responsáveis, sim, por danos irreparáveis ao meio ambiente, pois

¹¹¹ “Ela [a questão ambiental] compartilha os sintomas da ‘crise de civilização’, tais como: o ‘fracionamento do conhecimento’ e a ‘degradação ambiental’. A questão ambiental tal como a crise de civilização padecem do mal do ‘logocentrismo da ciência moderna’ e do ‘transbordamento da economização do mundo’, pois estes males possuem dois princípios ativos: ‘racionalidade tecnológica’ e ‘livre mercado’ (LEFF, 2000, p. 309).

¹¹² Cf. as obras **Walden** (1854) e **Desobediência Civil** (1849).

¹¹³ Cf. **Man and Nature: Or, Physical Geography as Modified by Human Action** (1864).

¹¹⁴ Veiga e Zats (2008) comentam que, já em 1821, no Brasil, José de Bonifácio se mostrava preocupado com a destruição das matas brasileiras, sugerindo, na época, a criação de um órgão para preservar as florestas. Contudo, o Serviço Florestal, no Brasil, só foi criado em 1921.

Em larga e tortuosa evolução da raça humana neste planeta, chegou-se a uma etapa em que, graças à rápida aceleração da ciência e da tecnologia, o homem adquiriu o poder de transformar, de inúmeras maneiras e em uma escala sem precedentes, tudo que o cerca. [...] Chegamos a um momento da história em que **devemos orientar nossos atos em todo o mundo com particular atenção às consequências que podem ter para o meio ambiente**. Por ignorância ou indiferença, podemos causar danos imensos e irreparáveis ao meio ambiente da terra do qual dependem nossa vida e nosso bem-estar. [...] A defesa e o melhoramento do meio ambiente humano para as gerações presentes e futuras se converteu na meta imperiosa da humanidade, que se deve perseguir, ao mesmo tempo em que se mantêm as metas fundamentais já estabelecidas, da paz e do desenvolvimento econômico e social em todo o mundo, e em conformidade com elas (DECLARAÇÃO DE ESTOCOLMO, s.d., p. 1, grifo nosso).

A declaração entende, portanto, que não se pode mais continuar promovendo o desenvolvimento econômico, sem uma profunda reflexão sobre seus impactos no meio ambiente. A constatação da revisão das práticas de transformação à luz das consequências para o meio ambiente se torna uma meta imperiosa da humanidade. Não se pode mais ignorá-la ou reduzi-la a ideologias políticas. Eventos importantes chamaram a atenção para o problema da adequação da oferta de recursos naturais para sustentar os padrões de consumo e produção. Na verdade, a ideia de “recursos” é fictícia; ela nunca existiu. O que se pode dizer é que os elementos naturais são transformados em valor econômico quando são compreendidos como excedentes desde a perspectiva do desenvolvimento técnico e da situação geográfica do espaço (SILVA, 2009). A questão é: ao focar no crescimento econômico como determinante do desenvolvimento, isto é, na quantidade de materiais e energia processados pela Economia, notou-se que a atividade econômica mundial permitiu o comprometimento das atividades e na própria sobrevivência das gerações futuras. Este é, de maneira mais clara possível, o problema ecológico da humanidade (CECHIN; VEIGA, 2010).

A introdução da discussão ambiental no debate econômico foi um esforço inovador, uma vez que nem a tradição neoclássica – menos ainda o marxismo – conseguiu fazer a crítica ao desenvolvimento (SILVA, 2009). Sachs (2010a) comenta que, para a Conferência das Nações Unidas em Estocolmo (1972) – a primeira que levou a questão ambiental para uma agenda internacional – não foi tão difícil encontrar um problema ambiental global, pois resíduos industriais despejados nos oceanos escapam à soberania quando não aparecem nos portos alfandegários e nem viajam com passaportes, indicando suas nacionalidades. O primeiro relatório enviado à Conferência de Estocolmo de Meadows, em 1973. Nesse, o autor elaborou um modelo para analisar a taxa de esgotamento dos recursos naturais, em função da crescente exploração

humana. Seu prognóstico foi que, no século XXIV, não haveria mais recursos disponíveis (SILVA, 2009).

A partir da Declaração de Estocolmo, a ONU cria o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (chamado, na época, de PNUMA, e atualmente ONU Meio Ambiente), no ano de 1975, e, com ele, lança uma cruzada em favor das questões ambientais. Concomitantemente, este mesmo órgão reconhece a intrínseca relação entre a questão ambiental e a organização do conhecimento. Propõe-se, portanto, a criação de uma “educação ambiental” fundada em novas bases epistemológicas e novos métodos interdisciplinares. É criado, a partir de então, o Programa Internacional de Educação Ambiental (PIEA), patrocinado pela Unesco. Este programa visava incorporar certa “dimensão ambiental” nas diferentes disciplinas, assim como nos modelos de investigação e nos conteúdos de ensino formal e informal. Uma das constatações deste projeto foi o reconhecimento de que os problemas ambientais são complexos e devem envolver diferentes rationalidades (LEFF, 2000).

A este respeito, pouco poderia ser feito se a hegemonia econômica não cedesse algum espaço. Silva (2009, p. 125) comenta:

[...] a solução da produtividade máxima sustentável se mostrava atraente para a questão do esgotamento dos recursos, e o movimento ambientalista estava longe de um consenso, visto que a determinação de uns limites concretos é contraditória com as opções de racionalidade do desenvolvimento econômico clássico, que pregava o crescimento ilimitado da oferta de bens e consumo: a eficiência e a equidade.

A questão ambiental surge inicialmente, dentro da Economia, como um parâmetro regulador da capacidade máxima de produção, reduzindo a ideia de sustentabilidade apenas como um parâmetro de produtividade máxima possível. Em outras palavras, a questão ambiental e a sustentabilidade não passavam apenas de variáveis econômicas. Esse modo de compreender a questão ambiental – como uma variável econômica – é explícita no pensamento de Silva (2009, p. 98):

A inclusão da variável ambiental entre os objetivos da administração amplia substancialmente todo o conceito de gestão. Porém, para que a árvore da sustentabilidade continue crescendo, a comunidade empresarial precisará cuidar de sua alimentação com uma dieta rica em nutrientes, como ecologia industrial, avaliação de ciclo da vida, ecoeficiência, combate à poluição, gestão da cadeia de valor etc. Sistemas de gestão ambiental, como a ISO 14000 e o Environmental Global Report, fornecem diretrizes que permitem que esses nutrientes sejam transferidos e absorvidos.

Um dos primeiros economistas que romperam com o paradigma tradicional e começaram a repensar esta relação entre produção e consumo foi Nicholas Georgescu-Roegen¹¹⁵. Como defendeu Georgescu-Roegen, a Economia não pode lidar com o problema ecológico global, já que restringe sua análise à circulação de valores monetários observáveis. Apesar de nunca ter sido ambientalista ou defender tais ideias, Georgescu-Roegen era favorável a certa demarcação entre os limites da Economia neoclássica e uma nova preocupação ecológica nascente (CECHIN; VEIGA, 2010). É claro que propostas de ambientalistas tradicionais da esteira de Thoreau, Emerson e Muir jamais seriam aceitas pelos que defendem o desenvolvimento. Com efeito, a abordagem ecossistêmica global foi a mais admitida na discussão internacional por sua capacidade de ampliar as possibilidades, em vez de restringir (SACHS, 2010c).

Cechin e Veiga (2010) comentam que:

Para Georgescu-Roegen (1971, p. 228), contudo, apesar de ser uma simplificação bastante útil, a ideia de que tanto os bens de capital quanto a força de trabalho são mantidos constantes não deixa de ser uma ficção, pois o processo econômico muda contínua, quantitativa e qualitativamente máquinas e equipamentos. Além disso, a crítica que faz aos esquemas de reprodução econômica tais como o de Marx é que mesmo uma reprodução simples precisa dos fluxos de entrada da natureza para se manter, senão seria um moto-perpétuo, ou seja, uma máquina capaz de produzir trabalho ininterruptamente utilizando a mesma energia. Tal máquina seria um reciclagem perfeito. Porém, isso contradiz a 2ª Lei da Termodinâmica, a Lei da Entropia.

A partir de sua obra *The Entropy Law and the Economic Process*, publicada em 1971, Georgescu-Roegen conseguiu quebrar a abordagem neoclássica da lei da conservação. Tudo que entra no processo produtivo é transformado; porém, nem tudo que sai é considerado como

¹¹⁵ “O romeno Georgescu-Roegen, matemático e estatístico de formação, iniciou-se em Economia, com Joseph Schumpeter, no período que passou em Harvard, de 1934-36. Nesse tempo, foi membro de um grupo de estudos que reunia economistas como Wassily Leontief, Oskar Lange, Fritz Machlup, Nicholas Kaldor, e Paul Sweezy, além do próprio Schumpeter (Beard & Lozada, 1999; Dragan & Demetrescu, 1986; Maneschi & Zamagni, 1997). Enquanto estava em Harvard, escreveu quatro artigos importantes para a Teoria do Consumidor e para a Teoria da Produção. O artigo ‘The Pure theory of consumer Behaviour’ de 1936 foi considerado um clássico por Paul Samuelson, ao escrever, em 1966, o prefácio do livro-coletânea de Georgescu-Roegen, *Analytical Economics*. O prefácio de Samuelson tinha ainda a seguinte observação sobre o autor: ‘Mesmo sendo um especialista na Matemática, ele é imune aos charmes sedutores desse instrumento, sabendo usá-lo de maneira objetiva e pé no chão’. Chamou-o de ‘professor dos professores’, e de ‘economista dos economistas’. No final do prefácio desafiou qualquer economista informado a permanecer complacente depois de refletir sobre a introdução do livro. Curiosamente, o mesmo Samuelson que elogiou Georgescu-Roegen foi, também, quem o baniu da comunidade dos economistas, dez anos mais tarde, na décima edição do livro-texto *Economics*. Em poucas linhas, professores e estudantes de Economia foram advertidos que ele não podia mais ser aceito porque se embrenhara pela obscura Ecologia, uma disciplina que os economistas ainda, nos dias de hoje acham tão estranha e suspeita quanto a quiromancia. Georgescu-Roegen já havia tentado reformular a Teoria do Consumidor com base em pressupostos de comportamento mais realistas do que a noção de homem econômico agindo mecanicamente. Mas, foi sua crítica à representação convencional do processo produtivo que gerou o anátema com essa comunidade” (CECHIN; VEIGA, 2010, p. 2).

produto. A teoria tradicional não considerava os resíduos como produtos que saem da produção e que não são consumidos. Neste sentido, nem tudo que sai, do que entrou, foi transformado em produtos para serem consumidos. Há elementos que saem na forma de resíduos e que não eram contabilizados. De modo geral, Georgescu-Roegen informa que enquanto a ideia de desenvolvimento econômico estiver ligada à ideia de aumento de produção, mais energia será necessária, e maior será a entropia do sistema ambiental. Entropicamente, qualquer atividade produtiva, ainda que seja sustentável, requererá mais custos que benefícios, pois produzir sempre acelera o déficit entrópico global (FUKS, 2012).

Mudanças interessantes dentro da teoria econômica foram a Economia da Complexidade e a Economia Evolucionária. São propostas de pensar a Economia compostas por seres vivos (os entes humanos) que estão interligados a todo um sistema mais complexo e que precisa ser visto desde uma perspectiva evolutiva. A saída de um lugar estático e apartado da natureza sobre a qual falava a Economia para um lugar dinâmico e interacional, é fundamental para que as questões ligadas ao mercado e à produção possam ser repensadas. A começar pelo tipo de pergunta que este tipo de Economia se propõe a responder. Não mais se trata de saber como os recursos, em determinadas condições, são alocados a fim de favorecer o equilíbrio, dadas as preferências individuais, as tecnologias e as condições institucionais. Seria, no entanto, saber por que e como mudam o conhecimento, as preferências, as tecnologias e as instituições dentro dos processos históricos e quais são os impactos destas mudanças (CECHIN; VEIGA, 2010).

Ora, uma Economia com elementos evolucionários tende a se distanciar de sua matriz física (a Mecânica do século XIX) e se aproximar da Biologia, como explicam Cechin e Veiga (2010, p. 12):

Quando se introduz a diversidade na Economia, esta fica mais parecida com a Biologia moderna do que com a Física do século XIX. Entretanto, a abordagem evolucionaria não pode ser acusada de reducionismo biológico, pois não pretende explicar fenômenos sociais com categorias biológicas. Tampouco afirma que os mecanismos de evolução são semelhantes no mundo social e biológico. Trata-se do estudo de sistemas evolucionários, em que se enquadram tanto os sistemas econômicos quanto os sistemas biológicos [...].

Assim como o mecanicismo responde pelo processo de hegemonização da Economia no final da modernidade – superando até mesmo o sociologismo do início do século XX, o biologismo é o

risco que as tendências futuras devem evitar. Ademais, a compulsão pelo “crescimento”¹¹⁶ só foi reavaliada e posta em questão na chamada “crise do petróleo”, quando as nações perceberam que não bastava capital e mão de obra qualificada, mas, também, recursos disponíveis. Não sem resistências, no final da década de setenta, a ideia de pôr limites ao crescimento começava a ser vista não mais como barreira insuperável, mas como dispositivo que obrigava o uso de alternativas tecnológicas para redirecionar os fluxos de produção (SACHS, 2010b). A incompatibilidade insuperável entre crescimento econômico e conservação do meio ambiente foi sintetizada por Herman Daly, em 1973, com a publicação da Teoria da Economia do Estado Estacionário¹¹⁷ (SILVA, 2009). Em 1987, surgem as teses em favor da sustentabilidade econômica a partir da Conferência Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (CMMAD).

Há, ainda, uma relação bem complicada nas relações entre o meio ambiente e o desenvolvimento: a questão da pobreza. Sachs (2010b, p. 27, tradução livre) escreve:

A pobreza foi longamente reconhecida como independente da degradação ambiental, a qual era atribuída aos impactos do homem industrial; os pobres do mundo entravam na equação apenas como futuros requerentes ao estilo de vida industrial. Mas com a disseminação do desmatamento e da desertificação sobre todo o mundo, os pobres

¹¹⁶ “Não se pode menosprezar a força persuasiva dos argumentos empregados em defesa do capital. Aqueles que lutam por um ‘crescimento constante’, ‘desenvolvimento econômico’ e ‘a subjugação da natureza’ defendem ferreamente suas atitudes e convicções. Essas convicções e atitudes relativas ao lugar que o homem ocupa no mundo natural estão profundamente entrelaçadas no tecido de nossa cultura, em que a maioria das pessoas aceita esses posicionamentos sem críticas e até mesmo inconscientemente. Quais convicções e atitudes têm dominado o pensamento no mundo dos negócios? Basicamente são convicções e atitudes que assumem o significado de uma espécie, homo sapiens, na comunidade natural, como a dominadora, e afirma o direito que essa espécie tem para impor seu lugar como proprietária do mundo natural. É um ponto de vista que não só restringe os interesses dos membros da espécie humana, como também pode limitar as condições e a qualidade de vida das próximas gerações” (SILVA, 2009, p. 101).

¹¹⁷ “Por estado estacionário, entende-se um estoque constante de riqueza física (capital) e um estoque constante de população. Como consequência, os estoques devem se manter com um índice de entradas (nascimentos, produção) igual ao índice de saídas (mortes, consumo). Essa teoria, em vez de partir da premissa de que a eficiência do sistema está na alocação dos recursos materiais e em sua distribuição, tem por fundamento a capacidade de suporte da Terra. As decisões econômicas só seriam eticamente justas do ponto de vista da conservação dos recursos do planeta para as gerações futuras se o processo de desenvolvimento tivesse a submeter as relações do sistema social às leis de funcionamento do sistema natural. Obviamente, a Economia do estado estacionário foi amplamente rejeitada, principalmente pelos países do Terceiro Mundo, em que a obsessão pelo crescimento econômico era sinônimo de desenvolvimento. Nas conferências internacionais, as representações diplomáticas dos países subdesenvolvidos rejeitavam qualquer proposta que buscasse restringir o crescimento. Já os países industrializados tratavam de ‘olhar para o futuro’, buscando enfatizar em seu discurso a preocupação com o processo de desenvolvimento que ‘estava por acontecer’ (em uma clara alusão às responsabilidades dos países pobres) e evitando repensar o que já estava feito” (SILVA, 2009, p. 125).

foram rapidamente identificados como agentes de destruição e tornados alvos de campanhas para promover a consciência ambiental¹¹⁸

Esta estratégia não apenas flexibilizou a responsabilidade ambiental da sociedade industrial, mas, também, permitiu que o crescimento novamente fosse apresentado como solução: se a pobreza produz problemas ambientais (pois não optimiza os recursos), mas o crescimento tem como seus propósitos o combate à pobreza; logo, o crescimento é condição necessária, ainda que não suficiente, para mitigação dos problemas ambientais e deve ser sustentado.

Nasce, assim, a ideia de desenvolvimento sustentável (SACHS, 2010b). Em conformidade com Silva (2009), a introdução do conceito de sustentabilidade, bem como de desenvolvimento sustentável no Rol das discussões internacionais, em especial no campo empresarial, foi o desenvolvimento mais inovador e estratégico nos últimos 20 anos. A razão dessa afirmativa tem por base o fato de que a questão ambiental deixou de ser um modismo e passou a ser uma agenda nas políticas organizacionais. Silva, Rosini e Rodrigues (2009) entendem que a questão ambiental, na realidade, tornou-se uma questão “global” (dentro do espírito da globalização), e isso, em tese, no olhar dos autores, teria um sentido positivo pelo aspecto de que forçaria a abertura do econômico para a biodiversidade.

A ideia de sustentabilidade, comenta Veiga (2007, p. 37), está ligada à ideia de administração mais ou menos eficiente da dimensão da escassez; em suas palavras:

Se os mercados de recursos naturais funcionassem razoavelmente e gerassem seus preços relativos, nem teria surgido preocupação especial com a sustentabilidade ambiental, pois eles estariam sendo alocados de maneira eficiente ao longo do tempo. Como isso não ocorre, o problema foi catalogado entre as “imperfeições de mercado”. E a saída que parece razoável para todos os convencionais é a criação de novos mercados para os bens ambientais, como, por exemplo, mercados de direitos de poluir ou de quotas de emissões. E para que tais mercados possam surgir, são adotados vários expedientes de “precificação”, mais conhecidos como técnicas de valoração.

Por outro lado, cabe a pergunta: será que a importância de um bem natural só é reconhecida quando é sentida no bolso? Ou seja, por que será que o único valor que a sociedade moderna capitalista conhece é o monetário?

¹¹⁸ “Poverty was long regarded as unrelated to environmental degradation, which was attributed to the impact of industrial man; the world’s poor entered the equation only as future claimants to an industrial lifestyle. But with spreading deforestation and desertification all over the world, the poor were quickly identified as agents of destruction and became the targets of campaigns to promote ‘environmental consciousness’”.

Para Mazon (2007, p. 46):

De acordo com Elkington, um empreendimento pode ser considerado sustentável se contribuir para o desenvolvimento sustentável proporcionando simultaneamente benefícios econômicos, sociais e ambientais – o chamado “*triple bottom line*” (www.sustainability.com/home.asp). Reconhecendo que embora a dimensão social tenha entrado em cena em 1987 com o Relatório Brundtland (Nosso Futuro Comum), ela não conquistou imediatamente os cérebros empresariais, e foi só a partir da concepção do termo que essa “*triple bottom line*” linguagem foi incorporada ao mundo dos negócios tratando da sua prestação de contas (“*accountability*”) em termos financeiros, ambientais e sociais.

A partir de 1992, com a Eco-92, a Comissão para o Desenvolvimento Sustentável (CSD) da ONU lançou um movimento que visava construir indicadores¹¹⁹ de sustentabilidade. Em 1996, a CSD publicou o documento *Indicadores de desarrollo sostenible: marco y metodologías*. Conhecido como *Livro Azul*, este documento continha um conjunto de 143 indicadores que, com o tempo, foram reduzidos a uma lista bem menor, com apenas 57 – embora ainda fossem acompanhados de fichas metodológicas e diretrizes de utilização (VEIGA, 2007). Este trabalho, junto à pesquisa do IBGE¹²⁰, no Brasil, ainda que privilegiasse mais o tema do desenvolvimento do que da sustentabilidade nos seus indicadores, não pode ser subestimado. Veiga (2007, p. 22) comenta:

Foi a primeira vez que uma publicação dessa natureza incluiu explicitamente a dimensão ambiental ao lado da social, da econômica e da institucional. Não se deve esquecer que os temas ambientais são mais recentes e por isso não contam com uma larga tradição de produção de estatísticas.

¹¹⁹ ““Indicadores – parâmetros selecionados e considerados isoladamente ou combinados entre si, sendo de especial pertinência para refletir determinadas condições dos sistemas em análise (normalmente são utilizados com pré-tratamento, isto é, são efetuados tratamentos aos dados originais, tais como médias aritméticas simples, percentuais, medianas, entre outros)’. Definidos, aceitos e inseridos nos processos de gestão de uma instituição (governos, empresas ou outras organizações da sociedade civil) um dado conjunto de indicadores pode revelar a situação atual dessa instituição (e daí permitir compará-la com outras de mesma natureza), ou indicar sua evolução em relação à sua própria situação em algum momento anterior. A origem da palavra indicador (do latim *indicare*) representa algo a salientar ou a revelar. Indicadores de qualidade do ar ou da água, via de regra, baseiam-se num conjunto restrito de parâmetros intrinsecamente relevantes, mas que são, também, representativos do conjunto, de forma que, além de servirem para a mensuração e avaliação das concentrações de determinados poluentes no ambiente, comparação dos níveis detectados com os níveis considerados aceitáveis e avaliação de tendências, fornecem evidências ou ‘pistas’ confiáveis da evolução da qualidade ambiental, por exemplo” (MAZON, 2007, p. 49).

¹²⁰ IBGE. (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). **Indicadores de desenvolvimento sustentável**, Brasil 2002. IBGE – Diretoria de Geociências. Rio de Janeiro: IBGE, 2002. (Estudos & Pesquisas – Informação Geográfica, n. 2); e **Indicadores de desenvolvimento sustentável** 2004 Brasil. IBGE – Diretoria de Geociências. Rio de Janeiro: IBGE, 2004. Disponível em: www.ibge.gov.br. Acesso em 14 set. 2020.

A complexidade de se pensar em um índice para avaliar o desenvolvimento sustentável não impediu de se pensar índices de sustentabilidade ambiental, mais do que desenvolvimento sustentável.

O Índice Dow Jones de Sustentabilidade (*Dow Jones Sustainability Index – DJSI*) foi lançado em 1999, em conjunto, pela Dow Jones Indexes e a SAM (*Sustainable Asset Management*), gestora de recursos da Suíça, especializada em empresas comprometidas com responsabilidade social, ambiental e cultural. O DJSI utiliza a metodologia *Best in Class*, por meio da qual são selecionadas as empresas com melhor desempenho em cada um dos setores econômicos, excluindo-se apenas empresas do setor de defesa, com faturamento acima de 50% oriundo da venda de armas (MAZON, 2007).

Os índices para uma sustentabilidade ambiental apareceram em 2002, no Fórum Econômico Mundial; produzidos por pesquisadores de duas universidades americanas e identificados como ESI-2002 (*Environmental Sustainability Index*)¹²¹. Ainda que as iniciativas fossem fundamentais, é imperioso que se continue na busca de alternativas. Veiga (2007, p. 26) comenta:

Muita água ainda vai rolar por baixo das pontes antes que apareça um índice de sustentabilidade ambiental que possa produzir algum consenso internacional. Construir um índice quando se dispõe de razoável matéria-prima (bases de dados) é uma tarefa bem mais fácil do que conseguir legitimá-lo. E a enxurrada de críticas já feitas ao ESI-2002 indica que não está próximo o dia em que um índice de sustentabilidade ambiental possa obter legitimidade comparável, por exemplo, à de que o IDH hoje desfruta.

Outrossim, houve três acontecimentos internacionais que caminharam para o mesmo rumo, para a busca de legitimação de indicadores internacionais: Rio+10 (*World Summit on Sustainable Development*), em Joanesburgo (2002); o encontro *United Nations Convention on Biological Diversity*, ocorrido em Kuala Lumpur (2004); e a assinatura pelos 191 países-membros da ONU das Metas do Milênio.

¹²¹ “Com 68 variáveis referentes a 20 indicadores essenciais, o Índice de Sustentabilidade Ambiental elaborado por pesquisadores de Yale e Columbia, pôde ser calculado para 142 países. Esse índice considera cinco dimensões: sistemas ambientais, estresses, vulnerabilidade humana, capacidade social e institucional, e responsabilidade global. O primeiro envolve quatro sistemas ambientais: ar, água, solo e ecossistemas. O segundo considera estresse algum tipo muito crítico de poluição, ou qualquer nível exorbitante de exploração de recurso natural. No terceiro, a situação nutricional e as doenças relacionadas ao ambiente são entendidas como vulnerabilidades humanas. A quarta dimensão se refere à existência de capacidade socioinstitucional para lidar com os problemas e desafios ambientais. E na quinta entram os esforços e esquemas de cooperação internacional representativos da responsabilidade global” (VEIGA, 2007, p. 23).

O Relatório *Blended Value Map* (2003), no qual foram publicadas as pesquisas de Jed Emerson, identificou cinco tipos de ações ou programas que contribuíram para os avanços do que poderia ser uma agenda compartilhada, incluindo equidade social, sustentabilidade ambiental e desenvolvimento econômico. Os cinco “silos” de Emerson são Responsabilidade Social Corporativa, Empreendimento Social, Investimento Social, Filantropia Estratégica/Efetiva e Desenvolvimento Sustentável.

A partir de 2004, houve um processo de integração dos Indicadores Ethos de RSE com iniciativas similares de grande relevância como o Pacto Global, as Metas do Milênio, as Diretrizes para Relatórios de Sustentabilidade do GRI (*Global Reporting Initiative*), com a Norma SA8000 (*Social Accountability 8000*) do SAI (*Social Accountability International*) e com a Norma AA1000 (*Accountability 1000*) do ISEA (*Institute of Social and Ethical Accountability*). Em 2005, cerca de 600 das maiores empresas do Brasil enviaram seu autodiagnóstico, constando, portanto, do Banco de Dados do Instituto Ethos. A SA8000 foi a primeira norma voltada para a melhoria das condições de trabalho, abrangendo os principais direitos dos trabalhadores, e era passível de certificação quanto ao seu cumprimento por meio de auditores independentes (MAZON, 2007).

A *Global Reporting Initiative* (GRI) lançou, em outubro de 2006, sua terceira versão, conhecida como G-3, dos indicadores para relatórios ou Balanços Sociais – ou ainda, mais precisamente, Balanços de Sustentabilidade. O modelo desenvolvido pelo GRI já é, sem dúvida, o padrão internacional para Balanços Sociais ou de Sustentabilidade. As diretrizes do GRI foram projetadas para incentivar o aprendizado e a responsabilização (*accountability*) (MAZON, 2007).

A relação entre o desenvolvimento e o problema ambiental é clara: o crescimento infinito é uma dedução e não uma realidade, já que o mundo é finito e limitado. A finitude é o grande “calcanhar de Aquiles” pelo qual se abre a questão ambiental. Em termos econômicos, a finitude é conhecida como “lei da escassez”¹²². Pensar o equilíbrio entre a produção e o consumo é tarefa mais que urgente. Outra discussão dentro desta relação entre desenvolvimento e meio ambiente é o recente debate de ultraotimistas de que o crescimento econômico só prejudica o meio ambiente até um determinado patamar de riqueza aferida pela renda *per capita*. Consequentemente, a

¹²² A lei da escassez, formulada por economistas, deve ser interpretada a partir da inequação desejo humano e recurso disponível. Neste sentido, a lei implica escolhas e alocações de recursos. Este é de fato o problema central do desenvolvimento, cuja solução exige um planejamento (ESTEVA, 2010).

partir deste ponto, a situação se inverteria, tornando o crescimento econômico o causador de melhoria de qualidade de vida e subsequente qualidade ambiental. A velha ideia de “fazer o bolo crescer para, depois, repartir”. Veiga (2007, p. 29) comenta este caso:

Quando um grande número de países tiver indicadores confiáveis sobre um leque mais amplo de variáveis ecológicas, constatar-se-á que são tão diversos os estilos de crescimento e as circunstâncias em que ele ocorre que deve ser rejeitada a ideia de tão linear relação entre qualidade ambiental e renda *per capita*.

Diante dessas discussões (crescimento econômico e problema ambiental), não se pode deixar de lembrar algumas ponderações feitas por Veiga (2007). Ele se pergunta: “O crescimento econômico contínuo trará cada vez mais danos ao ambiente da Terra? Ou aumentos da renda e da riqueza jogam as sementes de uma melhora dos problemas ecológicos?” (VEIGA, 2007, p. 29-30). Para responder, o autor consente que, em princípio, se se pensa em crescimento econômico contínuo, entendendo que tal crescimento deva supor mudanças de métodos e tecnologias, logo as respostas surpreendentemente vão de encontro ao que, até agora, sustentou-se. Observe o que Veiga (2007, p. 30) comenta:

[...] muitas sociedades já demonstraram notável talento em introduzir tecnologias que conservam os recursos que lhe são escassos. Em princípio, os fatores que podem levar a mudanças na composição e nas técnicas da produção podem ser suficientemente fortes para que os efeitos ambientalmente adversos do aumento da atividade econômica sejam evitados ou superados. E se houver evidência empírica que confirme essa suposta tendência, será permitido concluir que a recuperação ecológica resultará do próprio crescimento.

De modo geral, pesquisas¹²³ comprovaram que não há evidência significativa de que qualidade ambiental tenda a se deteriorar de modo constante, ou, aceleradamente, por meio do crescimento econômico. Refutando o que se defendeu sempre, tais pesquisas mostram que o decrescimento da qualidade ambiental é presente em uma fase inicial, tendendo com o tempo a se recuperar apresentando uma significativa melhora. O crescimento econômico, portanto, não seria responsável pelos danos irreparáveis à natureza. Segundo estes dados, isso seria consequência de países muito pobres, não existindo em países cuja renda *per capita* chegue ou ultrapasse 8 mil dólares (VEIGA, 2007).

¹²³ “Além das séries publicadas pela Organização Mundial da Saúde (OMS) – o sistema *Global Environmental Monitoring System* (GEMS) – para o período 1977-84, alguns conseguiram dados inéditos para o período 1985-88, junto à Agência Federal dos Estados Unidos para o Meio Ambiente (U.S. *Environmental Protection Agency*, EPA)” (VEIGA, 2007, p. 30).

Para este tipo de pensamento, considerado ultraotimista da tecnologia, é possível dizer:

Qualquer elemento da biosfera que se mostrar limitante ao processo produtivo, cedo ou tarde, acabará substituído, graças a mudanças na combinação entre seus três ingredientes fundamentais: trabalho social, capital produzido e recursos naturais. Isto porque o progresso científico-tecnológico sempre conseguirá introduzir as necessárias alterações que substituam a eventual escassez, ou comprometimento, do terceiro fator, mediante inovações dos outros dois, ou de algum deles (VEIGA, 2007, p. 35).

Isso significa uma coisa bem clara: a responsabilidade ética e social do crescimento econômico não está em preservar recursos específicos da natureza; pelo contrário, recursos são facilmente substituídos ou reproduzidos artificialmente. O que não se pode negligenciar às gerações é deixar de produzir. Para Veiga (2007), este tipo de visão (ultraotimista da tecnologia) desemboca em uma espécie de sustentabilidade fraca¹²⁴, em que toda preocupação de sustentabilidade é subsumida pelo crescimento econômico.

De Estocolmo para cá, não se parou de discutir os problemas ligados ao meio ambiente e ao desenvolvimento. Várias teorias foram conjecturadas (em especial a da sustentabilidade) e a literatura a respeito deste tema deixou seu exclusivismo disciplinar (Economia ou Biologia) e passou a ser vasta. Todas as áreas do conhecimento sentiram a necessidade de pensar a respeito do problema. Várias foram as iniciativas e os projetos¹²⁵ encetados – não só pela ONU – para

¹²⁴ “Os economistas convencionais que não concordam com tal postura também não se preocupam com definições mais precisas para o adjetivo ‘sustentável’. O que os diferencia é que são menos otimistas sobre as possibilidades de troca-troca entre os fatores de produção, preferindo, por isso, propugnar o que chamam de ‘sustentabilidade forte’. Entendem que o critério de justiça intergerações não deve ser a manutenção do capital total, mas, sim, sua parte não reprodutível, que chamam de ‘capital natural’. E por não ignorarem que grande parte desse ‘capital natural’ é exaurível, propõem que os danos ambientais provocados por certas atividades sejam, de alguma forma, compensados por outras” (VEIGA, 2007, p. 36).

¹²⁵ Desde Estocolmo (1972), os projetos ligados ao meio ambiente não pararam: Criação da Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (1983); construção do Relatório “Nosso futuro comum”, no qual se procurou definir o conceito de desenvolvimento sustentável e levá-lo para o âmbito público; Protocolo de Montreal (1987-1999), que concordava em substituir substâncias comprovadas que destruíam a camada de ozônio; realização da Eco 92, ou “Cúpula da Terra”, no Rio de Janeiro, por meio da qual se adotou a Agenda 21 como metas para defender o planeta e pensar o desenvolvimento sustentável; criação da Comissão para o Desenvolvimento Sustentável (1992); criação da Convenção da ONU sobre a Diversidade Biológica (1992) e a Convenção da ONU de Combate à Desertificação (1994); realização da “Cúpula da Terra” +5 para avaliar a implementação da Agenda 21 (1997) e a implementação do Protocolo de Kyoto (1997); realização da Segunda Conferência da ONU sobre Assentamentos Humanos em Istambul (1999) e a Sessão Especial da Assembleia Geral sobre Pequenos Estados Insulares em Desenvolvimento (Nova York, 1999); o encontro da “Cúpula do Milênio” (2000) e o estabelecimento dos Objetivos do Milênio; o encontro da “Cúpula Mundial sobre o Desenvolvimento Sustentável em Joanesburgo para avaliação e reflexão de novos problemas (2002); a reunião da comunidade internacional, nas Ilhas Maurício, para revisar o Programa de Barbados das Nações Unidas e aprovar várias recomendações; estabeleceram várias datas comemorativas, como o Dia Mundial do Meio Ambiente (5 de junho); criação da Assembleia Ambiental das Nações Unidas (UNEA), em 2014; o encontro da Cúpula do Desenvolvimento Sustentável, em Nova York, na sede da ONU, para definir os novos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) como parte de nova Agenda, que

cumprir o que a Declaração de Estocolmo firmou: *transformar a defesa do meio ambiente em uma meta da humanidade*. Haja vista os Objetivos do Milênio, do ano 2000, que tiveram de ser revistos e reprogramados para os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS ou Agenda 2030) como metas imperativas do desenvolvimento¹²⁶, além de várias iniciativas de ONGs e movimentos locais não oficiais.

Observando mais de perto os 17 ODS, nota-se que: [1] eles adotam um tipo específico de compreensão do desenvolvimento, isto é, em vista da sustentabilidade; e que [2] os desafios teóricos e práticos, ao envolverem diversos *stakeholders*, tanto no setor público quanto no privado, revelam sua complexidade. Dos 17, 10 ODS estão *diretamente* ligados ao problema do desenvolvimento sustentável: 2. Fome Zero e Agricultura Sustentável; 6. Água potável e saneamento; 7. Energia acessível e limpa; 8. Trabalho decente e crescimento econômico; 9. Indústria, inovação e infraestrutura; 11. Cidades e comunidades sustentáveis; 12. Consumo e produção responsáveis; 13. Ação contra mudança global do clima; 14. Vida na água; 15. Vida terrestre. Os demais possuem vínculos indiretos.

Da década de 1970, até os dias de hoje, percebeu-se que não é tão simples chegar a um acordo sobre as determinações do desenvolvimento, o que explica sua grande variabilidade teórica. Inclusive há aqueles, não menos renomados¹²⁷ e não menos sem razão, que defendem o desenvolvimento ora como uma mera percepção, ora como uma crença, ora como um mito e ora como uma utopia (SCHNEIDER, 2007). O problema do subdesenvolvimento nos países mais pobres, por exemplo, evidenciou que a questão do desenvolvimento não estava atrelada exclusivamente ao aspecto econômico. Contudo, até hoje o PIB (produto interno bruto) continua sendo o principal meio indicativo de avaliar o desenvolvimento. Conjuntamente, desde a década

finalizará os ODM, a chamada Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável (2015); a Conferência do Clima Paris (CPO21), que procurou discutir os efeitos das alterações climáticas; a realização do 8º Fórum Mundial da Água, em Brasília (2018); a Conferência do Clima da Organização das Nações Unidas (COP-25) terminou sem avanço algum nos acordos para a redução de emissões de gases que causam mudanças climáticas. A edição ocorreu em Madri, na Espanha, e resultou apenas em intenções de ampliação das metas, que serão discutidas somente na próxima edição, em 2020, em Glasgow, na Escócia. Lamentavelmente, o Brasil protagonizou embates constrangedores com a presença de uma das piores delegações dos últimos anos, em virtude de seu governo fascista. Cf. ONUBR. **ONU e o meio ambiente**, s.d.

¹²⁶ Cf. AGENDA 2030. **Plataforma Agenda 2030**, s.d.

¹²⁷ Cf. RIST (1996); ARRIGHI (1997); DUPAS (2006); FURTADO (1974) *apud* SCHNEIDER (2007).

de 1990, o IDH (índice de desenvolvimento humano)¹²⁸ passou a ser utilizado em mais de 177 países, inclusive o Brasil. Há, ainda, o desafio de conseguir encontrar índices para avaliar a sustentabilidade, bem como outras variáveis, como a territorialidade, no caso do desenvolvimento local.

Em última análise, a coisa mais interessante sobre o problema ambiental é sua “obviedade”. Atualmente, é totalmente indiscutível que a questão ambiental é uma questão de fundo de qualquer polêmica. É o horizonte sob o qual qualquer conhecimento deve habitar. Porém, o problema ambiental é tão claro quanto a sua falta de ciência. Todos sabem do drama ambiental e, justamente por saberem, pouco ou nada se faz. Veja o comentário de Fuks, em um artigo de 2012:

Nas últimas décadas, em razão dos graves problemas ambientais de poluição e de exaustão de recursos, tem-se notado uma demanda crescente por profissionais na área de Gestão Ambiental. O mundo acadêmico está ciente dessa tendência, como pode ser observado pelo número cada vez maior de cursos e pela retórica otimista sobre oportunidades de carreira, especialmente nos países desenvolvidos. Entretanto, o número de instituições que ensinam Economia Ecológica e a demanda por esses profissionais ainda são limitados (Viederman, 1994). O primeiro objetivo deste estudo é precisamente chamar a atenção para o hiato entre o crescimento significativo da área de Gestão Ambiental e uma perceptível ausência de conhecimento sobre os conceitos e questões centrais da economia ecológica (2012, p. 105).

De acordo com Fuks, a consciência ambiental na academia, em vez de levar a discussão para novas propostas, transformou a área em um grande negócio. As universidades estão mais preocupadas em criar mercados do que propor modificações reais. Este é um termômetro de como a preocupação ambiental é tão clara, que sua claridade está cegando a sociedade.

Ainda na década de setenta, as preocupações se voltam para o ser humano. Em 1974, a Declaração de Cocoyok enfatizava que qualquer proposta de desenvolvimento não deveria ser o de coisas, mas de seres humanos. A Fundação Dag Hammarskjöld sugeriu, em 1975, um “outro desenvolvimento”, centrado no ser humano. Desde então, várias outras instituições e estudos foram se voltando para este modo de compreender o desenvolvimento. A obra *Desarrollo al*

¹²⁸ “Esse índice é uma simples média aritmética de três indicadores sintéticos considerados indispensáveis para que haja desenvolvimento: a renda por habitante, mas também a saúde e a educação. Sem elas, o acesso a outras dimensões do desenvolvimento não é possível” (VEIGA, 2008, p. 17).

escala humana, una opción para el futuro (1986), organizada por Max-Neef, é um bom exemplo deste novo modelo de desenvolvimento¹²⁹.

Até a Unesco insistiria em um desenvolvimento integrado: a partir das coletividades, das relações com o mundo e de sua própria consciência. Os especialistas da Unesco promoveram um conceito de desenvolvimento endógeno. Ele emerge de uma rigorosa crítica à hipótese do desenvolvimento em estágios. Ele rejeita a necessidade ou possibilidade de imitar uma sociedade industrial. Na década de 1980, o desenvolvimento passa por uma crise, sendo chamada “a década perdida para o desenvolvimento”, diferentemente da década de 1990 (ESTEVA, 2010). A década de 1980 não perdoou nem os países chamados de “desenvolvidos”, como Max-Neef, Elizalde e Hopenhayn (1986, p. 29, tradução livre) comentam: “O presidente do Partido Conservador Britânico, John Gummer, assinalou, no início de 1985: os Estados Unidos importam os estoques do resto do mundo e exportam a inflação. Isso constitui um grave problema”¹³⁰. A América Latina, por sua vez, viveu um dos seus piores momentos: a hiperinflação¹³¹.

A questão que se abre é: será que o sentido preenchido pelo discurso de Truman possui correspondências suficientes com a história deste conceito a ponto de sustentá-lo? E para além de Truman, que sentido teria a questão do desenvolvimento? Sobre o modo como Truman modificou a ideia de desenvolvimento, Sachs (2010a, p. X, tradução livre) certa vez escreveu:

Afinal, o desenvolvimento pode significar qualquer coisa, desde erguer arranha-céus a colocar latrinas, desde a perfuração de petróleo à perfuração de água, desde a criação de uma indústria de softwares a cultivar um viveiro de árvores. É um conceito monumentalmente vazio, com uma conotação vagamente positiva. Por um lado, há aqueles que implicitamente identificam desenvolvimento com crescimento econômico, exigindo mais equidade relativa ao PIB. Seu uso da palavra “desenvolvimento” reforça

¹²⁹ Dentre estes estudos estão as publicações do *Centro de Alternativas de Desarrollo* (CEPAUR) do Chile. “Nació de la necesidad de situar en el contexto latinoamericano y a la luz de los cambios de escenario ocurridos durante el último decenio, la propuesta contenida en el Informe Dag Hammarskjöld de 1975 ‘Que hacer: Otro Desarrollo’. El texto resultante aspira a tener como interlocutores a agentes del desarrollo regional, planificadores y políticos, grupos de desarrollo local, académicos de diferentes disciplinas relevantes para el desarrollo, foros internacionales, y profesionales e intelectuales dedicados a pensar caminos de humanización para un mundo en crisis. La propuesta contenida en este trabajo es, pues, un esfuerzo por integrar líneas de reflexión, de investigación y de acción que puedan constituir un aporte sustancial para la construcción de un nuevo paradigma del desarrollo, menos mecanicista y más humano” (MAX-NEEF; ELIZALDE; HOPENHAYN, 1986, p. 5).

¹³⁰ “El Presidente del Partido Conservador Británico, John Gummer, señalo, a comienzos de 1985: ‘Estados Unidos importa los ahorros del resto del mundo y exporta la inflación. Esto constituye un grave problema’”.

¹³¹ “La problemática de la hiperinflación no solo tiene componentes económicos, sino psicológicos y sociales además. El nuevo concepto de inflación inercial reconoce precisamente que, en parte, la inflación es consecuencia del propia inflación. Es decir, las expectativas inflacionarias determinan que el comportamiento de las personas sea tal, que acaba imprimiendo aun mas aceleración a la espiral inflacionaria, lo que es un ejemplo claro de profecía auto cumplida. De ahí que la única manera eficaz de atacar esta problemática sea atraeris de una coherente estrategia transdisciplinaria” (MAX-NEEF; ELIZALDE; HOPENHAYN, 1986, p. 30).

a hegemonia da visão de mundo econômico. Por outro lado, há aqueles que identificam desenvolvimento com mais direitos e recursos aos pobres e vulneráveis. Seu uso da palavra exige uma não ênfase no crescimento em favor a maior autonomia das comunidades. [...] Colocar ambas as perspectivas em uma concha conceitual é uma receita certa para confusão, se não um encobrimento político¹³².

O modo como Truman preenche de sentido a noção de desenvolvimento, na verdade, põe em questão a própria ideia de desenvolvimento e não faz mostrar seu verdadeiro modo de ser. Nesse sentido, Sachs (2010b) se pergunta o que seria um mundo completamente desenvolvido? E ele responde: ninguém saberia ao certo, mas, muito provavelmente, muito perigoso. Sachs (2010b, p. XVI, tradução livre) afirma:

[...] o desenvolvimento é muito mais do que apenas um esforço socioeconômico; é uma percepção por meio da qual se modela a realidade, um mito que conforta as sociedades, e uma fantasia que desencadeia paixão. Percepções, mitos e fantasias, portanto, levantam e fazem cair, independentemente dos resultados empíricos e conclusões racionais; eles aparecem e saem não porque foram provados corretamente ou incorretamente, mas, ao contrário, porque estão impregnados com promessas ou tornam-se irrelevantes.

O desenvolvimento não se restringe às práticas políticas e econômicas, como a literatura quis passar, mas deve revelar o que de mais essencial subjaz. Sachs, por meio de sua análise pós-desenvolvimentista, já avança em direção a uma determinação mais precisa do desenvolvimento quando consegue notar que ele é uma percepção que **modela** a realidade. O resultado, comenta Sachs (2010b), pode ser visualizado na perda da diversidade. A arquitetura, os objetos cotidianos, a linguagem, os costumes são todos simplificados e padronizados nos subconscientes das sociedades. O *marketing*, o Estado e a ciência são universalizados, e os especialistas têm expandido seu reino. É o imaginário ocidental sendo ocupado em todos os espaços. É o espaço para as monoculturas, cujo “outro” é devastado e a orientação está direcionada para a sociedade

¹³² “After all, development can mean just about everything, from putting up skyscrapers to putting in latrines, from drilling for oil to drilling for water, from setting up software industries to setting up tree nurseries. It is a concept of monumental emptiness, carrying a vaguely positive connotation. For this reason, it can be easily filled with conflicting perspectives. On the one hand, there are those who implicitly identify development with economic growth, calling for more relative equity in GDP. Their use of the word ‘development’ reinforces the hegemony of the economic world-view. On the other hand, there are those who identify development with more rights and resources for the poor and powerless. Their use of the word calls for de-emphasizing growth in favour of greater autonomy of communities. For them, development speech is self-defeating; it distorts their concern and makes them vulnerable to hijack by false friends. Putting both perspectives into one conceptual shell is a sure recipe for confusion, if not a political cover-up”.

industrial do crescimento. E nada disso levaria a crer que seria o potencial da evolução cultural se manifestando; pelo contrário.

O desenvolvimento, portanto, na **Era do Desenvolvimento** tornou-se um “modelo”. O problema do modelo é que

Vivemos e trabalhamos modelos de sociedade que desconhecem a complexidade crescente da sociedade real no qual estamos imersos. Dali que observamos o fazer febril e obcecado dos tecnocratas que desenham soluções antes de ter identificado o âmbito real dos problemas. Buscamos a justificação dos modelos nos modelos mesmos, de maneira que quando as soluções fracassam, não é por falhas do modelo, senão por armadilhas feitas pela realidade. Essa realidade que se tem presente não se percebe como um desafio que há de enfrentar, senão como um obstáculo que há de domesticar imprimindo uma força maior na aplicação reincidente do modelo (MAX-NEEF; ELIZALDE; HOPENHAYN, 1986, p. 18)¹³³

Pensar o desenvolvimento como um modelo é desconhecer a complexidade na qual estamos imersos. Isso significa que um modelo não está em conexão com a realidade, mas está fora dela, e todas as suas propostas não provêm da realidade, mas de outros modelos. Compreender o desenvolvimento como um modelo é sair da realidade, é não mais ter vínculos com ela. Há um desenraizamento presente; porém, oculto.

Com efeito, Sachs (2010b, p. XVIII, tradução livre) chega ao cerne da questão: “[...] a agenda oculta do desenvolvimento não era mais nada do que a Ocidentalização do mundo”¹³⁴. Na mesma direção de Sachs, está a conclusão de Esteva (2010). Em suas palavras: “a metáfora do desenvolvimento ofereceu hegemonia global a uma genealogia da história puramente ocidental, roubando pessoas de diferentes culturas da oportunidade de definir as formas de sua vida social”¹³⁵. A mesma coisa escreveu Domingues (1999, p. 83) “A ‘modernização’ seria etnocentrista, demandando a manutenção de uma parte da população em um ‘nível atrasado e arcaico’, com a contrapartida da ‘ocidentalização’ de uma parcela da sociedade”.

¹³³ “Vivimos y trabajamos modelos de sociedad que desconocen la complejidad creciente de la sociedad real en que estamos inmersos. De allí que observamos el quehacer febril y obsesionado de los tecnócratas que diseñan soluciones antes de haber identificado el ámbito real de los problemas. La justificación de los modelos la buscamos en los modelos mismos, de manera que cuando las soluciones fracasan, no es por fallas del modelo, sino por trampas que hace la realidad. Esa realidad que se hace presente no se percibe como un desafío que hay que enfrentar, sino como un obstáculo que hay que domesticar imprimiendo aun mayor fuerza en la aplicación reincidente del modelo”.

¹³⁴ “From the start, development’s hidden agenda was nothing else than the Westernization of the world”.

¹³⁵ “The metaphor of development gave global hegemony to a purely Western genealogy of history, robbing peoples of different cultures of the opportunity to define the forms of their social life”.

A questão do desenvolvimento – na Era do Desenvolvimento – revelou um sentido encoberto: a ocidentalização do mundo. Esta é, de fato, a “essência” do fenômeno desenvolvimento tal como foi posto na era do desenvolvimento: o projeto de ocidentalização do mundo. Esse projeto, presente, não se revelou enquanto tal. O desenvolvimento enquanto fenômeno se revela, desde seus primórdios, como movimento (atualização, progresso, crescimento econômico), porém, só na Era do desenvolvimento o que lhe era oculto se manifestou: a ocidentalização, e esta se traduz em desenraizamento. O desenvolvimento foi a última tentativa deste grande projeto chamado Modernidade.

4.4 CONCLUSÕES PRÉVIAS DA LEITURA ÔNTICA DO DESENVOLVIMENTO

A título de “resultados prévios” deste capítulo – e desta primeira parte deste estudo –, é importante dizer: **olhando para as literaturas existentes, é fato que o termo desenvolvimento é complexo e equívoco.** Porém, há um modo duplo de acessá-lo: um geral e um específico. **O modo geral de acesso ao desenvolvimento é aquele em que o termo é usado junto a um adjetivo, ou seja, desenvolvimento humano, desenvolvimento psicológico, desenvolvimento de um filme etc.** É o caso em que aquilo que ancora o termo desenvolvimento lhe dá significação. Nesta primeira acepção, desenvolvimento não é uma questão a ser discutida. Já no segundo caso, **quando o desenvolvimento é assumido em uma determinação – no caso, como se viu, desde a Economia –, sua significação se torna altamente problemática.** Em outros termos, o modo geral de desenvolvimento tem “contextos” distintos e apenas um único conceito; já o modo específico tem um único contexto, mas possui variados “conceitos”. O problema não se torna menor quando se busca, por meio de esforços teóricos, apreendê-lo com rigor. As Teorias do Desenvolvimento e suas perspectivas pouco contribuíram para mitigar o problema; ao contrário, elas, em todos os casos, acabam por incentivar os movimentos pós-desenvolvimentistas – uma reação à Era do Desenvolvimento –, pois não conseguem efetivar críticas que não estejam dentro do mesmo critério econômico. Sendo assim, levanta-se a relevância da busca pela unidade do tema do desenvolvimento, como forma de fazer uma virada em seu modo de acesso.

Toda essa discussão implica, para além das significações particulares, uma bifurcação ôntica perigosa: **[a] ou o desenvolvimento é um projeto que deve ser destruído, e isso resultaria faticamente em movimentos armados (pois, como a história mesmo mostrou, só uma revolução seria capaz de inverter radicalmente a ordem social); [b] ou se deveria assentir que o desenvolvimento econômico é o sentido originário do desenvolvimento.** A repulsa imediata de qualquer ausência de paz conduziria imediatamente os teóricos imediatamente, para o segundo polo, afirmando que o desenvolvimento é determinado pela ideia de modelamento, cujo modelo não seria outro senão o Ocidental. Desenvolver significa necessariamente “modificar” o mundo para que ele se “torne melhor”, ocidentalizá-lo. Em função desta fragmentação do tema do desenvolvimento e do risco que a hegemonização econômica representa para a realidade, procurou-se neste estudo **compreender o desenvolvimento não apenas dentro de seus modos específicos ou seu modo geral, mas como um todo, como um fenômeno.** Deste modo, a abordagem fenomenológica procurou mostrar que não se consegue entender o desenvolvimento se não o retomar em seu todo, se não se assimilar como as abordagens gerais se reconnectam com as abordagens econômicas. Acredita-se que quando se comprehende o desenvolvimento como um fenômeno, é possível ver melhor o aparecimento da Era do Desenvolvimento, e esta, por sua vez, incide na necessidade de enxergá-lo. **Por meio da abordagem fenomenológica, o desenvolvimento aparece mais claramente como um fenômeno, ou seja, permite o desvelamento daquilo que foi encoberto pelo modelo econômico de desenvolvimento: o desenraizamento.** Este aparecer do velado permite que as análises ônticas sejam superadas e uma análise ontológica do desenvolvimento seja, ao menos, requerida.

O desafio maior desta parte foi fazer aparecer toda esta gama de problemas – a questão do desenvolvimento –, que só se mostrou mediante a análise fenomenológica. Não que tais problemas já não tivessem sido sinalizados por outras abordagens, senão que o modo de acesso a estes não levasse novamente a uma análise restrita de mera mitigação, como é o caso de propostas como “desenvolvimento sustentável”. As discussões a respeito dos limites da econômica, inclusive os Estudos Críticos do Desenvolvimento, pretendem, na verdade, mitigar as ações desastrosas da econômica, em vez de enfrentá-las em sua raiz. **A abordagem fenomenológica do desenvolvimento não é uma negociação com a Economia, mas é um olhar de fundo para o “fenômeno do desenvolvimento”.** Ela visa emergir os “modos de se

dar” dos sentidos, significados e horizontes (semânticos e históricos) do fenômeno em questão, desde os quais as demandas se dão como elas são; o que não impede de abrir as possibilidades de comportamentos a partir delas. Tal como supõe o método, o fenômeno se dá em contextos, em realidades ônticas. Mostrá-las em sua complexidade (horizontes) de fato foi o maior ganho desta análise prévia. Sem este mergulho na realidade ôntica (semântica e histórica) do desenvolvimento, seria muito difícil poder compreendê-lo como fenômeno, e mais ainda poder intentar qualquer unidade fenomenológica. Agora que é possível, em alguma medida, afirmá-lo como fenômeno desde suas significações ônticas, fica mais fácil poder requerer suas relações ontológicas. É justamente isto que a segunda parte pretende: tendo presente esta abordagem ôntica do fenômeno do desenvolvimento, é possível abrir uma análise ontológica, cujo fim é a busca da unidade fenomenológica.

5 O DESVELAMENTO ONTOLÓGICO DA MODERNIDADE COMO HORIZONTE DO DESENVOLVIMENTO

“E se o desenvolvimento fizer parte de nossa religião moderna?”
(Rist)

“O mundo está se aproximando velozmente do fim”
(Arcebispo Wulfstan, num sermão proferido em York, no ano 1014)

O capítulo abre a face ontológica do fenômeno do desenvolvimento. Nesse sentido, ele precisa mostrar que a história deste fenômeno, como apresentada nos capítulos passados, está fundada na modernidade; isso significa que ela deve ser pensada à luz de seu ser. Diante desta descrição, ficará fácil ver como o desenvolvimento econômico simplesmente reproduz uma estrutura básica de um modo de ser baseado na ideia de objeto, produção e exploração. Mostrar como estes elementos metafísicos se formaram contribuirá para desenvolver uma alternativa de superação de seus limites.

Compreendeu-se, até agora, que: [a] as análises ônticas – semântica e histórica – dos preenchimentos de significação e dos indícios formais (sentidos), pelos quais a história do desenvolvimento o fez aparecer em seus respectivos horizontes, foram insuficientes para visualizá-lo como um fenômeno, tornando-se, portanto, uma exigência da própria “questão do desenvolvimento”; [b] esta é bem mais visível na Era do Desenvolvimento, quando este, ao se mostrar, revela, também, uma ocultação aos moldes fenomenológicos. Diante deste diagnóstico ôntico¹³⁶, abre-se a possibilidade, enquanto intento deste capítulo, de: **[a] reconhecer que, em toda a história do desenvolvimento, há um horizonte último (fundante/radical) que explica todos os contextos descobertos até então, este não é outro que a modernidade; e, [b] para além de seus aspectos ônticos, desvelar as estruturas ontológicas (com respeito ao ser) da modernidade, em que a “essência” do desenvolvimento está dada em sua possibilidade.**

Há uma relação ôntica possível entre o fenômeno do desenvolvimento e a modernidade, na medida em que esta deve ser reconhecida como horizonte último daquele. Contudo, só é possível averiguar tal relação entre desenvolvimento e modernidade quando desta se extrai seus fundamentos ontológicos. Schumpeter (1997, p. 68) já comentava que:

Toda busca de um “sentido” da história, mesmo que em si mesma não seja um preconceito metafísico, está intimamente vinculada ao preconceito metafísico – mais

¹³⁶ Para uma compreensão adequada do termo ôntico, retomar as explicações do Proêmio.

precisamente às ideias que se originam de raízes metafísicas e se tornam preconceitos se fazemos com que realizem o trabalho da ciência empírica, desprezando lacunas intransponíveis.

As “raízes metafísicas” da história de que fala Schumpeter, no caso do desenvolvimento, só se tornam realmente desveladas mediante uma análise fenomenológica, pois as metafísicas anteriores ao modo de compreender o ser de Heidegger (2015, p. 6-7), segundo este, cometem o mesmo erro: ocultam o que devia tematizar – o ser –, “[...] posto que, na era da transição da metafísica para o pensamento da história do seer¹³⁷, só se pode ousar uma tentativa de pensar a partir da posição fundamental mais originária em meio à pergunta sobre a verdade do seer”; pois “No interior de sua história enquanto ‘metafísica’, o ser se restringe a sua verdade (desencobrimento) à entidade no sentido da *ἰδεα* e da *ενεργεια*” (HEIDEGGER, 2007, p. 315). E ao serem desveladas (as raízes metafísicas da Economia), elas tornam claro que o desenvolvimento é **fundado ôntico e ontologicamente pela modernidade**.

5.1 A RELAÇÃO ÔNTICA ENTRE DESENVOLVIMENTO E MODERNIDADE

Sachs (2010b, p. XV, tradução livre) escreveu: “Os últimos quarenta anos podem ser chamados a era do desenvolvimento. Esta época está terminando. O tempo está maduro para escrever seu obituário”¹³⁸. Consoante este autor, a ideia de desenvolvimento permaneceu e se mantém, ainda atualmente, como uma ruína, não só no panorama intelectual. Desilusões, desapontamentos, crimes e fracassos são exemplos dos resultados das tentativas de aplicação desta ideia. Nas palavras do autor, seu resultado pode ser sintetizado na seguinte proposição: “o desenvolvimento tornou-se obsoleto”¹³⁹ (SACHS, 2010b, p. XV, tradução livre). Porém, essa constatação, própria dos movimentos pós-desenvolvimentistas, não resolveria toda a questão sem, antes, compreender-se **o desvelamento do fenômeno do desenvolvimento, que, no capítulo passado, deu-se como “ocidentalização do mundo”**. Essa “essência”, por assim dizer,

¹³⁷ Casanova, tradutor de Heidegger em Língua Portuguesa, explica que o uso da tradução “seer” (com dois Es) é para diferenciar da noção de “ser” tematizada antes de Heidegger. Assim, para não haver confusão entre o que se comprehende por ser antes de Heidegger e ser para Heidegger, o tradutor usa seer. Nós também, quando em vez, faremos uso da expressão seer na tese. (N. do A.).

¹³⁸ “The last forty years can be called the age of development. This epoch is coming to an end. The time is ripe to write its obituary”.

¹³⁹ “[...] development has grown obsolete”.

do fenômeno do desenvolvimento é, ao mesmo tempo, **copertencente** à essência da Modernidade, já que, como escreveu Domingues (1999), modernidade nada mais é do que outra forma de dizer do desenvolvimento.

5.1.1 O Mito da Modernidade

Coincidência ou não, a “Era do Desenvolvimento” eclodiu cronologicamente junto da “era global”¹⁴⁰. Neste período, o fenômeno do desenvolvimento é subsumido pela ideia de “agenda”, e isso significou, em poucas palavras, impor a todos um modelo específico, prescindindo dos demais (colonizar). Com efeito, a naturalização da hegemonia econômica se instala sem preocupação com sua “facticidade”. Este modo de desvelamento na era global assim se mostra, pois, também a modernidade (na qual ela está inserida) se revelou nas mesmas condições: **como um processo de modernização**¹⁴¹. Habermas (2002), mostrou que foi na era global, nas décadas de 1950 e 60, que certa ideia de “modernização” passou a ser introduzida como um termo técnico. Modernização, em realidade:

¹⁴⁰ Não obstante suas críticas, Hist, Thompson e Bromley (2009) lembram que o termo Globalização não diz respeito a uma única coisa. Há uma variedade de referentes que o tornam ainda mais complexo. Segundo os autores, há pelo menos sete caracterizações possíveis para globalização: [1] um termo que desafia as posturas pós-estruturalistas e pós-coloniais – e, por conseguinte, pós-desenvolvimento; [2] um termo que não se refere propriamente ao processo globalizador enquanto tal, mas à apropriação política em particular, isto é, à emergência de um novo império baseado na hegemonia norte-americana; [3] um termo que diz da emergência de um novo cosmopolitismo internacional, rompendo, em definitivo, com o sistema internacional “Westphalian”; [4] um termo que está centrado em uma rede de relações em variados domínios; [5] o termo ainda pode ser lido dentro de uma perspectiva marxista, ou quase marxista, da Análise Sistema-Mundo de Immanuel Wallerstein, que mantém relações de “centro-periferia”; [6] também pode ser sinônimo de blocos econômicos, como NAFTA, EU, MERCOSUL etc.; [7] ou, simplesmente, relações multilaterais de inter-relações econômicas interdependentes entre nações e sociedades.

¹⁴¹ As **teorias da modernização** surgiram na década de 1950. Elas apregoavam e justificavam o desenvolvimento como um **percurso histórico unidirecional, integral e evolutivo**, em cujo fim encontra-se a experiência social da modernidade. “**Tradicional**” e “**moderno**” se tornaram **núcleos hermenêuticos do processo de modernização**, cuja comparação possibilitou classificar as múltiplas experiências históricas **em uma escala universal de desenvolvimento**. W.W. Rostow, um dos clássicos dessa abordagem teórica, encetou **um dos primeiros modelos de compreensão dessa linha de desenvolvimento universal**. Ele descreve, segundo aspectos econômicos, cinco categorias evolutivas, a partir das quais todas as sociedades podem ser enquadradas: sociedade tradicional, precondições para o arranço, arranço, marcha para a maturidade e era do consumo em massa. Talcott Parsons, outra figura representativa desse movimento, afirmava que todas as **sociedades definidas como modernas são caudatárias de uma mesma experiência histórica: a europeia ocidental**. Apenas na Europa, herdeira do Império Romano Ocidental, verificou-se, pela primeira vez, uma combinação de circunstâncias que a possibilitou dar saltos em sua capacidade adaptativa, tornando-se difusora de aspectos estruturais posteriormente assimilados pelos quatro cantos do mundo. (N. do A.)

[...] refere-se a um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo: à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento de forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas etc. [...] Ela separa a modernidade de suas origens – a Europa dos tempos modernos – para estilizá-la em um padrão, neutralizando no tempo e no espaço, de processos de desenvolvimento social em geral. Além disso, rompe os vínculos internos entre a modernidade e o contexto histórico do racionalismo ocidental, de tal modo que os processos de modernização já não podem mais ser compreendidos como racionalização, como objetivação histórica de estruturas racionais (HABERMAS, 2002, p. 5).

Aos moldes da modernidade, a ideia de desenvolvimento representou tanto este estado de “modelamento” do modo de existir das sociedades, quanto este sentimento de separação de seu passado. Esta constatação é conhecida na literatura. Embora tenha propósitos muito distintos e posturas bem antagônicas em relação à modernidade, o modo de conceber a modernidade de Mignolo (2007, p. 17) faz eco ao que Habermas compreendeu por modernização: “[...] para excavar la colonialidad, es imprescindible referirse al proyecto de la modernidad, pero no a la inversa, porque la colonialidad señala las ausencias que se producen en los relatos de la modernidad”. A modernização, tal como pensa Habermas, ainda que possa ser lida fora de uma perspectiva ética, não deixa de ter os mesmos efeitos da colonialidade. Mignolo (2007, p. 18) é taxativo: “No existe modernidad sin colonialidad, ya que esta es parte indispensable de la modernidad”. Com respeito a este tema, Bowden (2017, p. 72, tradução livre) parece ter o mesmo sentimento: “a ideia de modernidade e tornar-se moderno [modernização] é intrínseca ao discurso do desenvolvimento, e ambos se vinculam à ideia de progresso”¹⁴². Não muito diferente se encaminha a tese de Quijano e Wallerstein sobre o sistema-mundo. Mignolo (2005, p. 34, grifos nosso) comentou:

[...] o artigo escrito a quatro mãos com Wallerstein (Quijano e Wallerstein, 1992) representa um giro teórico fundamental ao traçar **as condições sob as quais a colonialidade do poder (Quijano, 1997; 1998)** foi e continua sendo uma estratégia da modernidade desde o momento da expansão da cristandade para além do Mediterrâneo (América, Ásia), que contribuiu para a autodefinição da Europa, e foi parte indissociável do capitalismo, desde o século XVI. Este momento na construção do imaginário colonial, que será mais tarde retomado e transformado pela Inglaterra e pela França no projeto da missão civilizadora. [...] A consequência é que o capitalismo, como a modernidade, aparece como um fenômeno europeu e não planetário, do qual todo o mundo é partícipe, mas com distintas posições de poder. Isto é, a colonialidade do poder é o eixo que organizou e continua organizando a diferença colonial, a periferia

¹⁴²“The idea of modernity and becoming modern is intrinsic to development discourse; both of which are entangled with the idea of progress”.

como natureza. [...] fato é que a economia capitalista mudou de rumo e acelerou seu processo com a emergência do circuito comercial do Atlântico, a transformação da concepção aristotélica da escravidão exigida tanto pelas novas condições históricas quanto pelo tipo humano (por ex.: negro, africano) que se identificou a partir desse momento com a escravidão e estabeleceu novas relações entre raça e trabalho. **A partir deste momento, do momento de emergência e consolidação do circuito comercial do Atlântico, já não é possível conceber a modernidade sem a colonialidade**, o lado silenciado pela imagem reflexiva que a modernidade (por ex.: os intelectuais, o discurso oficial do Estado) construiu de si mesma e que o discurso pós-moderno criticou do interior da modernidade como autoimagem do poder.

Seja como for, a modernização, tal como indicou Habermas, pressupõe mudanças radicais no modo de constituir o cotidiano, não só da sociedade, mas no modo de vida de toda ambientes alcançada pela vida humana – rompendo com os próprios fundamentos da racionalidade moderna. Ela recoloca e reinstala, inclusive a si, em novas perspectivas.

O desejo pelo estado também assume a forma de uma demanda generalizada por modernidade. A atração do progresso técnico, dos avanços tecnológicos expressões materiais e simbólicas do conhecimento científico, é também um vetor de dominação. Embora seja generalizada, a afinidade entre os processos de legitimação e o processo de modernização é, no entanto, complexo. Depende simultaneamente do período, do histórico geral contexto nacional e os modos nacionais de integração neste contexto, por trajetórias próprias de cada sociedade, a natureza e a velocidade do trânsito urbano, demográfico, transformações educacionais e econômicas e diferentes temporalidades regionais. Como resultado, a relação entre estado e sociedade, as expectativas colocadas na modernização e os *imaginários* sociais em jogo são altamente diferenciados de uma situação para outra, moldando a natureza da relação entre modernização, legitimação e exercício da dominação (HIBOU, 2017, p. 155).

Contudo, o que torna a era moderna, mais notadamente a era global, tão especial a ponto de produzir um dos conceitos mais impactantes de toda a história da realidade humana? Em linhas gerais, Weber continua sendo uma das autoridades quando o assunto é a modernidade. Para ele, a modernidade emerge de uma combinação de fatores e circunstâncias que compuseram o desenvolvimento específico da Civilização Ocidental. É peculiar da constituição da cultura do Ocidente **a adoção generalizada de uma conduta racional**, que retrai as representações mágico-religiosas próprias das sociedades tradicionais. A incorporação de princípios racionais à ação social se torna um dos traços formativos da conduta moderna (WEBER, 2004).

Rist (2008) comentou ser muito comum “crer” que há um abismo entre a tradição e a modernidade, baseado na ideia de que esta última se distanciou de sociedades míticas e não racionais. Contudo, isto seria, na verdade, o grande “mito” moderno, fruto de certa pré-

compreensão Ocidental. É, portanto, “necessário rejeitar o ‘grande abismo’ entre ‘tradição’ e ‘modernidade’, pois a própria modernidade vive dentro de certa tradição”¹⁴³ (RIST, 2008, p.21).

Reconhecer certa continuidade não significa defender, por outro lado, a ideia de uma história universal, na qual a modernidade é vista como o fim inevitável de toda a evolução humana (BOWDEN, 2017). Hegel (2005, p. 9-10) foi o primeiro moderno que, no início do século XIX, já tinha esta visão:

Ora, visto que a torrente da realidade efetiva sofreu uma interrupção [...] é-nos lícito esperar que além do Estado, que absolvera todos os interesses, também a Igreja venha a soerguer-se [...] floresça também de novo a ciência pura, o livre e racional mundo do espírito. [...] Recebemos da natureza a sublime vocação de ser os guardas deste fogo sagrado, tal como à família dos Eumólpidas em Atenas foi confiada a conservação dos mistérios de Elêusis e, aos habitantes de Samotrácia, a manutenção e o exercício de um culto mais elevado, do mesmo modo que o espírito do mundo reservara anteriormente a nação judaica para altíssima consciência de ele surgir, a partir dela, como um novo espírito.

Hegel acreditava que o espírito haveria atingido seu ápice com a modernidade, ou seja, que haveria uma identidade entre racionalidade e modernidade nunca vista, e que, depois dela, nada melhor seria possível. A história da razão e das ideias haveria se encerrado, seria uma espécie de momento “pós-histórico” (GEHLEN *apud* HABERMAS, 2002, p. 7). Como vai lembrar Dussel (2005, p. 27, grifo nosso),

Propomos uma segunda visão da “Modernidade”, num sentido mundial, e consistiria em definir como determinação fundamental do mundo *moderno* o fato de ser (seus Estados, exércitos, economia, filosofia etc.) “centro” da História Mundial. Ou seja, **empiricamente nunca houve História Mundial até 1492** (como data de início da operação do “Sistema-mundo”). Antes dessa data, os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si. Apenas com a expansão portuguesa desde o século XV, que atinge o extremo oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta se torna o “lugar” de “uma só” *História Mundial* (Magalhães-Elcano realiza a circunavegação da Terra, em 1521).

Diante desses argumentos, é mais que necessário compreender a modernidade em seu devido lugar para poder desencobrir propriamente o fenômeno do desenvolvimento.

A modernidade nasce como uma grande promessa: transformar o lento progresso da humanidade, por meio do governo da razão. Uma promessa que tem como pano de fundo a ideia de controle (BOWDEN, 2017), um verdadeiro “espírito de uma concepção científica de mundo”

¹⁴³ “It is necessary to reject the ‘great divide’ between ‘tradition’ and ‘modernity’, for modernity itself lies within a certain tradition”.

(HAHN; NEURATH; CARNAP, 1986, p. 5). Hibou (2017, p. 155, tradução livre) comenta: “a atração do progresso técnico, dos avanços tecnológicos e das expressões materiais e simbólicas do conhecimento científico é, também, um vetor de dominação”¹⁴⁴. A crença moderna sobre si mesma (como um ente separado, um projeto, uma “benção” para a humanidade) deve ser exposta, haja vista sua relação direta com o fenômeno do desenvolvimento – aliás, é neste ponto que ela se torna seu horizonte. Para Dussel (2005, p. 28),

A Modernidade, como novo “paradigma” de vida cotidiana, de compreensão da história, da ciência, da religião, surge ao final do século XV e com a conquista do Atlântico. O século XVII já é fruto do século XVI; Holanda, França e Inglaterra representam o desenvolvimento posterior no horizonte aberto por Portugal e Espanha. A América Latina entra na Modernidade (muito antes que a América do Norte) como a “outra face”, dominada, explorada, encoberta.

A Modernidade se torna paradigmática. Isto devido ao processo de conquista monopolizador do Atlântico, a partir do século XVI, produzindo, desta forma, seu mito originário. A tese do mito da Modernidade, ou de uma compreensão ideológica, ou mesmo de um posicionamento crítico diante da modernidade, não é nova e já é consolidada na literatura (ADORNO & HORKHEIMER, 1983; HABERMAS, 1983; LATOUR, 2016; RIST 2008). Contudo, não há descrição melhor deste mito, do que a feita por Dussel (2005); vale a pena gastar mais umas linhas citando esta descrição:

Se a Modernidade tem um núcleo racional *ad intra* forte, como saída da humanidade de um estado de imaturidade regional, provinciana, não planetária, essa mesma Modernidade, por outro lado, *ad extra*, realiza um processo irracional que se oculta a seus próprios olhos. Ou seja, por seu conteúdo secundário e negativo *mítico*, a “Modernidade” é justificativa de uma práxis irracional de violência. O *mito* poderia ser assim descrito:

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).
2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.
3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à europeia o que determina, novamente de modo inconsciente, a falácia desenvolvimentista.).
4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial).

¹⁴⁴“The attraction of technical progress, of technological advances and material and symbolic expressions of scientific knowledge, is also a vector of domination”.

5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, et cetera).

6. Para o moderno, o bárbaro tem uma culpa (por opor-se ao processo civilizador) que permite à modernidade apresentar-se não apenas como inocente, mas como emancipadora dessa culpa de suas próprias vítimas.

7. Por último, e pelo caráter civilizatório da modernidade, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da modernização dos outros povos atrasados (imatuuros), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, et cetera (DUSSEL, 2005, p. 29).

Assim como a modernidade, o desenvolvimento (já preenchido de seu significado último de desenvolvimento econômico e baseado na ideia de progresso tratada por Spencer e Marx nos últimos anos do século XIX) terá, também, o caráter mitológico. Rist (2008, p. 22) explicou:

Por mais que se duvide em particular sobre se o crescimento econômico pode criar empregos para todos que estão desempregados, é necessário agir como se isso fosse, se não verdadeiro, então pelo menos plausível, sob pena de ser tratado como mau cidadão. O ato de crer é performativo, e se é necessário que as pessoas acreditem, é para que elas possam agir de uma certa maneira. De fato, a ação determinada pela crença é obrigatória e não repousa sobre nenhuma escolha¹⁴⁵.

É “necessário crer” que o desenvolvimento (econômico) seja a solução para todos os problemas, no sentido de “é assim, e não pode ser outro”, haja vista que a crença moderna se impõe e performa a realidade. Seus ritos e suas maldições devem ser aceitos sem nenhum questionamento, pois o destino (a agenda econômica) já foi traçado. Resta aos mortais (países subdesenvolvidos) submeter-se aos deuses (Mercado) e agradecer a eles por terem lhes dado mais um dia de vida.

Se o desenvolvimento pode ser visto como uma religião moderna, a crença de que a modernidade é “especial” ou, no mínimo, “diferente e separada” das outras tradições cai por terra. Rist (2008, p. 23, tradução livre) comentou:

Assim como os cristãos sabem tudo sobre os numerosos crimes cometidos em nome de sua fé, mas continuam a defendê-la, os especialistas em “desenvolvimento” reconhecem cada vez mais os erros sem questionar suas razões para continuarem combatendo. A

¹⁴⁵ “However many doubts one may express in private about whether economic growth can create jobs for everyone who is out of work, it is necessary to act as if that were, if not true, then at least plausible, on pain of being treated as a bad citizen. The act of belief is performative, and if people must be made to believe, it is so that they can be made to act in a certain way. Indeed, the action determined by the belief is obligatory, and does not rest upon any choice”.

crença é feita de tal forma que pode facilmente tolerar contradições – especialmente porque, diferentemente das teorias científicas, não pode ser refutada. É por isso que a ciência muda mais rapidamente do que a crença, que tem imunidade contra qualquer coisa que possa colocá-la em questão. A Verdade não pode mentir; portanto mentiras – ou erros – sempre são atribuídas a falhas de interpretação, falhas humanas ou falta de informação¹⁴⁶.

Em seguida, acrescentou:

‘Desenvolvimento’, portanto, parece ser uma crença e uma série de práticas que formam um todo, apesar das contradições entre elas. A crença não é menos real que as práticas, porque elas estão indissoluvelmente ligadas entre si. Juntas, elas refletem a lógica de uma sociedade em processo de globalização que – para realizar o programa ao qual se propôs (cujas consequências não são igualmente animadoras para todos) – deve tirar sua legitimidade de uma série de verdades amplamente compartilhadas e indiscutíveis que têm o caráter de mito¹⁴⁷ (RIST, 2008, p. 24, tradução livre).

Desde a perspectiva do fenômeno do desenvolvimento, este na Era do desenvolvimento se impõe como uma agenda, sobretudo depois do discurso de Truman na era Global. Essa imposição, onticamente, não se mostra mais que uma crença. Contudo, ontologicamente (desde a perspectiva de sua condição de ser), como se verá a seguir, ela “esconde um perigo” – parafraseando Heidegger –, qual seja, **o velamento do desenraizamento em conjunto com o projeto da Ocidentalização (ou modernização)**.

A Ocidentalização:

[...] poderia ter sido empregada para destacar as origens do modelo implícito; o conceito aparentemente neutro de “modernização” também teve seus apoiadores; e em uma perspectiva militante, a “libertaçāo” poderia ter sido favorecida em referência à vida da sociedade (RIST, 2008, p. 25, tradução livre)¹⁴⁸.

¹⁴⁶ “Just as Christians know all about the numerous crimes committed in the name of their faith, yet continue to uphold it, so do the ‘development’ experts increasingly recognize the mistakes without questioning their reasons for soldiering on. Belief is so made that it can easily tolerate contradictions – especially as, unlike scientific theories, it cannot be refuted. This is why science changes faster than belief, which has immunity against anything that might place it in question. The Truth cannot lie, so lies – or mistakes – are always attributed to faulty interpretation, human failings, or lack of information”.

¹⁴⁷ “‘Development’ thus appears to be a belief and a series of practices which form a single whole in spite of contradictions between them. The belief is no less real than the practices, because they are indissolubly linked to each other. Together, they reflect the logic of a society undergoing globalization which – in order to accomplish the programme it has set itself (whose consequences are not equally heartening for all) – has to draw its legitimacy from a number of widely shared, indisputable truths that have the character of myth”.

¹⁴⁸ “‘Westernization’ could have been employed to highlight the origins of the implicit model; the seemingly neutral concept of ‘modernization’ also had its supporters; and in a militant perspective, ‘liberation’ could have been favoured in reference to the life of society as a whole”.

Compreender a modernidade como horizonte do desenvolvimento é muito mais do que apresentar um contexto histórico-filosófico. É perceber que, neste horizonte, as interações fenomenológicas se comprometem a tal ponto que reorganizam a existência das pessoas por meio de “modelos” que se hegemonizam e “modelos” que se velam.

5.1.2 A necessidade de desconstrução da narrativa mitológica moderna

Giddens (1987, p. 238) afirmava: “A Sociologia é, em meu entender, o discurso da modernidade, o discurso da interpretação reflexiva de nós próprios emergentes da cisão radical que separou nossas vidas da vida das gerações anteriores”. Para Touraine (2012), a modernidade simplesmente substituiu, aos poucos, certa visão racionalista e voluntarista do universo (como a ideia de Deus e de todo o finalismo religioso), e, dentro dele, a ação humana, por uma concepção mais modesta, imanente e instrumental da racionalidade – o que Weber denominou de “racionalização” –, e que ocasionou uma submissão cada vez mais constante, intensa da necessidade das massas consumidoras e acumuladoras. Nesse sentido, deve-se questionar qualquer visão que tanto lê a modernidade como um “salto”, quanto como fruto de mudanças sucessivas e inevitáveis. Touraine (2012) comenta que a modernidade não criou um único modelo de modernização; não existiria propriamente uma modernidade, mas modos de modernização¹⁴⁹ (BOWDEN, 2017; TOURNAINE, 2007; EISENSTADT, 2000).

Se Giddens, Touraine, Eisenstadt, Habermas, entre outros, têm razão, a análise sociológica seria suficiente para dar conta da modernidade e de seus problemas. Sem dúvida, as contribuições ônticas destas análises foram e são importantes até os dias atuais para o

¹⁴⁹ As teorias clássicas da modernidade e, principalmente, as teorias da modernização foram criticadas no que se refere a sua falta de perspectiva histórica comparada. A noção de **múltiplas modernidades** supõe **não ter a realidade emergente acompanhado as previsões homogeneizadoras desse discurso hegemônico da modernidade**. Eisenstadt (2000), principal teórico dessa abordagem, discute que a modernidade é, de fato, um evento cuja origem está associada à experiência europeia, mas, à medida que se dissemina para as demais regiões do globo, ela **adquire novas configurações**. Com o **imperialismo econômico e militar**, o colonialismo da modernidade transpõe as fronteiras europeias alcançando, primeiramente, as Américas, onde, segundo Eisenstadt (2000), já se **desenvolveu uma considerável transformação das premissas europeias** (é o que Mignolo chamou de colonialidade). Se, por um lado, isso permitiu que elas aderissem ao modo de vida moderna, por outro, enfraqueceu seus valores e suas tradições políticas e culturais. As múltiplas modernidades buscam revelar que a ideia de uma ‘modernidade autêntica’ não é exclusivamente ocidental, ou seja, que **modernização e ocidentalização não são um mesmo processo** e que, portanto, modelos de sociabilidade não-ocidentais também podem ser uma referência de organização social moderna. Em geral, o uso desse conceito de modernidades múltiplas envolve uma tomada de posição **contra a ocidentalização, a globalização e o capitalismo neoliberal**, apontando para a necessidade de **reconhecer a existência e dar voz a modernidades “alternativas”**. (N. do A.)

desvelamento da “questão do desenvolvimento”. Esta contribuição não deixa de ser visível, ao se extrair, da pena de Marx, certa mentalidade sobre o discurso moderno. Não obstante, Leff (2000, p. 313) pondera que:

Marx afirmava que os filósofos haviam se preocupado em entender o mundo e anunciou a hora de transformá-lo. No entanto, o projeto revolucionário socialista, que desmascarou a ideologia burguesa e o socialismo utópico – que procurou construir um *socialismo científico* fundado em um materialismo dialético –, não chegou a questionar as formas históricas do conhecimento como raiz e causa de exploração da natureza e da submissão das culturas. O conhecimento científico continuou sendo a alavanca do progresso econômico, a pedra de toque para a construção de um socialismo – inclusive de rosto humano – que permitiria transcender o mundo da necessidade e abrir o reino da liberdade e bem-estar para todos. O socialismo científico não questionou o vínculo do ser ao conhecimento e sua dominação da natureza.

Em outras palavras, o excerto defende que, não obstante Marx tenha realmente feito um questionamento à representação social burguesa capitalista e tenha proposto uma alternativa de mudança – o que implica um questionamento e uma alternativa à própria representação social moderna –, esta mudança, por seu turno, alinhada a uma perspectiva histórico-dialética, não conseguiu ser radical, isto é, **não proporcionou uma crítica à ideia de progresso calcada nas ciências modernas.**

O socialismo científico de Marx e Engels, **ainda que crítico o suficiente para conduzir a análise para o problema nucelar dessa tese, a questão do desenraizamento**, por outro lado, **não conseguiu aprofundar sua crítica para dentro das bases fundantes da epistemologia moderna, haja vista que ambos tomavam o modelo econômico de desenvolvimento como fundamento (estrutura) da sociedade moderna**. Criticamente, Bonilla (2007, p. 112) afirma que: “*Talvez, el propio Marx, concentrándose exageradamente en el Homo economicus y olvidándose del Homo homus, preparó esas mentes para su actual estado de petrificación*”. A ausência desta crítica de fundo (ontológica), de alguma maneira, reforçou os modelos teóricos do desenvolvimento econômico moderno, prescindindo da pluralidade de seus impactos na realidade. Ainda que Marx tenha em mente uma sociedade que erradicasse as diferenças sociais, estas assumidas acriticamente dentro do paradigma de desenvolvimento, ele restringiu sua análise ao meramente econômico e se calou no que diz respeito às diferenças entre seres humanos e natureza (LEFF, 2000). Marx oferece um passo importante para a crítica ao desenvolvimento, e suas leituras geraram frutíferas literaturas nessa direção crítica, mas para quando se limita à crítica voltada apenas à luta de classes.

Em contrapartida:

Foram Nietzsche e Heidegger – e mais tarde os filósofos da Escola de Frankfurt – que traçaram o perfil de uma crítica radical das raízes do pensamento metafísico, da ciência positivista e da racionalidade tecnológica em sua vontade de universalidade, homogeneidade e unidade do conhecimento, de objetivação e coisificação do ser, que geraram a atual globalização unidimensional, regida e valorizada pelo modelo econômico: a “sobreconomização” do mundo (LEFF, 2000, p. 213).

Ao contrário de Marx, Nietzsche e Heidegger – e, depois, também, a escola de Frankfurt – teriam engendrado uma preocupação “mais radical” com respeito às críticas da modernidade. **Eles teriam colocado em questão não um aspecto ou outro deste período, mas a própria validade desta época. São filósofos que, em linhas gerais, propõem-se a pensar e analisar criticamente a modernidade em bloco, fazendo saltar aos olhos seus fundamentos, aclarando seu fracasso e evidenciando a necessidade de superação.** Habermas (2002, p. 7-8) também concorda: “A força subversiva de uma crítica à la Heidegger ou à la Bataille, que arranca o véu da razão para exibir a pura vontade de poder, deve simultaneamente abalar a redoma de aço na qual se objetivou socialmente o espírito da modernidade”.

Em vista disso – seguindo a intuição de Leff (2000) e de Habermas (2002) – é que esta pesquisa quer seguir: sem uma radical e incisiva discussão com os fundamentos da modernidade, não se conseguiria atingir o “fenômeno do desenvolvimento”. Acredita-se que esta leitura (desde o ponto de vista do fenômeno do desenvolvimento) seria de fato uma leitura estritamente filosófica do problema do desenvolvimento. Heidegger (1996, p. 12 e 15) mesmo evidencia os limites sociológicos das leituras de Marx:

Se se quer responder a esta questão [sobre a missão social da filosofia], deve-se de início perguntar “o que é a sociedade?” e refletir sobre o fato de que a sociedade de hoje é apenas a absolutização da subjetividade moderna e que, a partir daí, uma filosofia que ultrapassou o ponto de vista da subjetividade não tem, de todo, o direito de exprimir-se no mesmo tom. [...]

[...] Porém, trata-se de compreender a essência do mundo técnico. Na minha opinião, isso não pode ser feito enquanto nos movermos, no plano filosófico, dentro da relação sujeito-objeto. Isso significa: a *essência* da técnica não pode ser compreendida a partir do marxismo.

A transformação que pretende Marx, segundo Heidegger, não implica morte da Filosofia; pelo contrário, deve-se justamente pôr em questão a “representação do mundo” vigente. Para transformar a sociedade, deve-se, antes, compreender suas imagens.

5.2 O DESVELAMENTO ONTOLÓGICO DA MODERNIDADE

Ficou claro até então que: [1] a questão do desenvolvimento precisa ser desvelada; [2] uma vez identificada, ela conduz à temática da modernidade; [3] as teorias ônticas da modernidade necessitam também ser desveladas ontologicamente; [4] este desvelar ontológico da modernidade é oferecido pela fenomenologia de Heidegger. Neste sentido, as próximas páginas procurarão contemplar como Heidegger oferece para a discussão do fenômeno do desenvolvimento o desvelamento ontológico da modernidade.

5.2.1 Heidegger e a Modernidade

Zimmerman (1990) comentou que a crítica à vida conduzida pelo modo pragmático do fazer, característico da modernidade, remete a *Ser e Tempo*. Dal Gallo e Marandola comentam:

Em primeiro lugar, implica compreender o sentido da busca heideggeriana de superação da metafísica ocidental promotora do ocultamento do ser. Isso significa que, para o filósofo, conforme desenvolveu amplamente em sua grande obra *Ser e tempo* e em reflexões posteriores (Heidegger, 2001; 2008; 2012a), a metafísica, a técnica, a linguagem e a ciência modernas contribuíram para que a verdade, entendida como o sentido do ser, não pudesse ser enunciada. Sem nem mesmo podermos enunciar a pergunta pelo ser, estaríamos vivendo em um mundo representacional, inautêntico. Essa é a maneira heideggeriana de compreender, ontologicamente, o afastamento do mundo-da-vida husserliano e a exortação “às coisas mesmas”, máxima da atitude fenomenológica [...] (DAL GALLO, P. M.; MARANDOLA JR., E., 2016, p. 552).

Desde *Ser e Tempo* (1927), o anticartesianismo é um dos traços evidentes de seu pensamento, colocando-o na esteira daqueles que fazem crítica à modernidade (HEIDEGGER, 2012). Porém, é somente com o Terceiro Reich que suas críticas irão da periferia de seu pensamento, para o centro.

George (2015, p. 1-2, tradução livre) escreveu: “O olhar crítico-filosófico de Heidegger sobre a tradição que deu origem à modernidade se seguiu imediatamente à sua desconcertante intimidade com o nacional-socialismo”¹⁵⁰. Desde que Heidegger era vivo até os dias atuais, sua controvertida participação no movimento Nazista na Alemanha da Segunda Grande Guerra

¹⁵⁰ “Heidegger’s critical-philosophical look at the tradition that gave rise to modernity immediately followed his disconcerting hobnobbing with the national socialists”.

rendeu muitas páginas¹⁵¹. *The Banality of Heidegger*, publicado em 2017 por Jean-Luc Nancy, é um desses conjuntos de páginas. Nancy, nesse texto, procura analisar um conjunto de textos dos *Schwarze Hefte* publicados em alemão (mais de 1.800 páginas) e comentá-los. Há vários outros teóricos que condenam o pensamento de Heidegger, de transformar a Filosofia em uma filosofia nazista. George (2015, p. 20, tradução livre) escreveu:

Após os exames polêmicos de críticos como Victor Farias, Tom Rockmore e Emmanuel Faye, e as reflexões mais consideradas de Hugo Ott, Otto Pöggeler, Habermas, Derrida, Levinas e Julian Young, o nazismo de Heidegger agora é entendido como sendo mais profundo do que se pensava ser¹⁵².

De fato, Heidegger pode ser considerado um “reacionário político”,

A consciência reacionária se rebela contra a solidão e a anomia, contra o racionalismo e o materialismo e contra os artifícios do progresso e da tecnologia humanos. Ao procurar melhorar a condição de empobrecimento espiritual e emocional provocada pela vida moderna nas sociedades industriais, a consciência reacionária marca uma fuga atávica de praticamente qualquer aspecto da experiência que possa ser chamado de moderno. Nesse voo, a busca por um retorno à natureza, ou o abraço do instinto sobre a razão, ou a busca de reconhecer vínculos entre pessoas que são raciais e não históricas, são comuns (ZIMMERMAN, 1990, p. 79-81, tradução livre)¹⁵³.

Nesse sentido, ele se coliga à esfera de sentimento nacionalista que se posiciona como um ego ferido, devido às perdas da Primeira Grande Guerra, e se recoloca como alguém que tem certa aversão ao mundo produzido pelo modo de vida pós-guerra. Suas críticas ao mundo moderno, como os valores econômicos iluministas e o ideal de progresso por meio da objetivação e tecnologização, ao contrário, não o levaram a uma radical rejeição, tal como outros reacionários. Ele se posicionava muito mais desde uma ordem mundial na qual os alemães pudessem estabelecer um novo modo de trabalhar e produzir. Enquanto ansiava por uma renovação de *Volksgeist* (ZIMMERMAN, 1990).

¹⁵¹ Heidegger permaneceu filiado ao partido nazista, mesmo depois de 1945, e não se pronunciou com respeito aos horrores do Holocausto (GEORGE, 2015).

¹⁵² “After the polemical examinations of critics like Victor Farias, Tom Rockmore and Emmanuel Faye, and the more considered reflections of Hugo Ott, Otto Pöggeler, Habermas, Derrida, Levinas and Julian Young, Heidegger’s Nazism is now understood to have been deeper than it was at first thought to be”.

¹⁵³ “Reactionary consciousness rebels against loneliness and anomie, against rationalism and materialism, and against the artifices of human progress and technology. In seeking to ameliorate the condition of spiritual and emotional impoverishment brought on by modern life in industrial societies, reactionary consciousness marks an atavistic flight from nearly any aspect of experience that may be called modern. In this flight, the pursuit of a return to nature, or the embrace of instinct over reason, or the quest to recognize links between people which are racial rather than historical, are common”.

A crise da Alemanha vivida no pós-Grande Guerra, pela imposição dos tratados, leva Heidegger, em 1930, a perceber que os encaminhamentos da nação alemã necessitavam de uma “revolução”, um novo pensar, entendido como um novo começo. Na entrevista dada à revista alemã *Spiegel*, em 1966, Heidegger (2009b, p. 13) afirmou: “Eu, nessa altura, acreditava que da discussão com o nacional-socialismo, podia se abrir uma nova via, a única via de renovação ainda possível”. **É neste modo de pensar reacionário, que Heidegger reconhece que o modelo de desenvolvimento assumido pelo capitalismo no qual a Alemanha estava subjugada se revelava “desenraizado”, e suas críticas, desde então, voltam-se contra o pensamento moderno:**

Entretanto, de há 30 anos para cá, tem vindo a tornar-se mais claro que o movimento planetário da técnica moderna constitui um poder cuja grandeza historicamente determinada dificilmente pode sobrevalorizar-se. Hoje, é para mim uma questão decisiva saber em que medida é que um sistema político (e qual) pode realmente ser conforme a era técnica. Não tenho nenhuma resposta para tal pergunta. Não estou convencido que seja a democracia (HEIDEGGER, 2009b, p. 26).

Zimmerman (1990, p. 85, tradução livre) comenta que:

Em sua busca pela renovação da Alemanha, Heidegger usou quase todos os termos importantes – incluindo degeneração, niilismo, declínio, necessidade de raízes, *volksgeist*, decisão, transformação espiritual, martírio, revelação, renovação, conquista da salvação da Alemanha – e debateu com as obras de muitos dos autores importantes – incluindo Spengler, Jünger e Klages – do movimento político reacionário que ajudou a levar Hitler ao poder¹⁵⁴.

Há um estado de decadência da cultura e do modo de viver provocado pelo pensamento degenerado da modernidade e da tecnologia. O encontro grego primordial com o ser de entidades rapidamente degenerou na metafísica produtivista, culminando na tecnologia moderna. O que a Alemanha exigia em seu tempo de crise, na opinião de Heidegger, não era um cultivo superficial dos clássicos gregos, mas um novo encontro com o ser das entidades, um encontro que surgiria em uma era radicalmente nova e não metafísica para Alemanha e oeste.

Nos anos 1930, ele concluiu que seu pensamento poderia fornecer a liderança espiritual necessária para o sucesso da “revolução” nacional-socialista, a qual prometia iniciar um novo

¹⁵⁴ “In his quest to renew Germany, Heidegger used almost all of the important terms – including degeneration, nihilism, decline, the need for rooted-ness, *Volksgeist*, decision, spiritual transformation, martyrdom, revelation, renewal, achievement of Germany's salvific mission – and debated with the works of many of the important authors – including Spengler, Jünger, and Klages – of the reactionary political movement which helped bring Hitler to power”.

começo. A missão e a oportunidade da Alemanha “era passar por uma transformação que tornaria possível um novo relacionamento com a tecnologia, um relacionamento em que o trabalhador não fosse mais escravo de suas demandas, mas se tornaria um autêntico produtor de coisas”¹⁵⁵ (ZIMMERMAN, 1990, p. 134, tradução livre).

O que parece ter ocorrido, ainda que para os críticos mais radicais não se justifique, é uma certa decepção de Heidegger com a proposta desenvolvimentista dos Nazi. O que seria uma alternativa para o desenvolvimento, tornou-se a própria afirmação do desenvolvimento, cuja tecnologia moderna deve guiar a existência. Essa decepção pode ser sentida nos textos que seguem o final da década de 1930 e toda década de 1940¹⁵⁶, desembocando, por sua vez, nos textos altamente críticos da década de 1950. De algum modo, essa fracassada experiência política, se assim se pode ler a experiência de Heidegger com o Nazismo, não o afastou dos movimentos internos que radicam o mundo moderno tecnológico. Ao contrário, sua experiência o faz mergulhar no pensamento moderno, tentando entender radicalmente seu limite, inclusive os limites de suas próprias experiências (GEORGE, 2015).

De acordo com Zimmerman (1990), há, ao menos, três “sentidos” pelos quais a modernidade é pensada em Heidegger: [a] o aspecto industrial (instrumentalidade); [b] o aspecto da racionalidade moderna (razão calculadora); e [c] a narrativa moderna (era da técnica). O primeiro aspecto apareceu na sua obra *Ser e Tempo* (1927). Embora esta não seja necessariamente uma crítica à modernidade, seu modo de conceber o cotidiano da existência humana, ligada à instrumentalidade, denuncia a predominância da técnica (do fazer/produzir) no modo de compreender a Ontologia. A segunda aparecerá nos anos 1950, em discussões ligadas à crítica ao Positivismo, às ciências e à racionalidade analítica. Contudo, as duas primeiras são sintomas da terceira. A terceira, a narrativa moderna, tem a ver com a determinação exclusiva das coisas existentes como “matéria bruta” ou “recurso”; é a explicação de por que a existência humana – bem como sua linguagem – está limitada ao meramente técnico e pragmático. Ela

¹⁵⁵ “Germany’s mission and opportunity, so he argued, was to undergo a transformation that would make possible a new relationship to technology, a relationship in which the worker was no longer a slave to its demands, but instead became an authentic producer of things”.

¹⁵⁶ “Then, and soon, there is a tone of distress and disappointment. Right through the mystifying private philosophical musings, starting with *Contributions to Philosophy* (1936–38), and including *Mindfulness* (1938–39), *The Event* (1941–42) and the Nietzsche lectures of the same period, we hear in his thinking a profound distress about the impossibility of options, of distresslessness despite distress, of the deep entrenchment of the technological understanding of Being, of the abandonment of beings by Being and so on” (GEORGE, 2015, p.23).

aparece, também, a partir dos anos 1950, e procura dar sentido às duas primeiras. Essa determinação, por seu turno, não é uma decisão meramente humana; ao contrário, é uma determinação da própria “História do ser” (*Seinsgeschichte*). A história do ser é um termo técnico no modo como Heidegger concebe a historicidade. Compreendê-la é necessário antes de se entrar na questão da modernidade.

5.2.1.1 A Compreensão de História para Heidegger

Embora Husserl procurasse eliminar, do método fenomenológico, a historicidade (em função de críticas ao historicismo), a compreensão temporal e histórica fez parte do pensamento de Heidegger, desde muito cedo. Em 1916, o ensaio *O conceito de tempo nas ciências históricas* já denunciava textualmente esta preocupação. Todavia, foi somente na preleção de 1925, intitulada *Prolegômeno para uma História do conceito de tempo*, que o filósofo delineou, com mais rigor, dois modos de conceber a ideia de “história”. Nos termos do autor: “Proporcional ao significado fundamental de tempo e seu conceito, a história (*Geschichte*) do conceito de tempo não é, por sua vez, uma reflexão historiológica (*historische*) arbitrária. Esta distinção, com efeito, sugere o modo desta reflexão fundamental sobre a história do conceito de tempo.”¹⁵⁷ (HEIDEGGER, 1985, p. 74, tradução livre). Ainda que, neste texto, a distinção no modo de entender a história esteja diretamente ligada ao problema do conceito de tempo¹⁵⁸, esta perdurou no seu pensamento por um bom tempo – o que implica dizer que é importante delineá-la.

Sobre esta distinção, Clark (2011, p. 29-30, tradução livre), aclarou:

Historie diz respeito ao sentido familiar de história enquanto estudo e narrativa do passado, também concebida como historiografia ou historiologia – a sequência de eventos e fatos que têm ocorrido. [...] *Geschichte*, por outro lado, quer dizer alguma coisa menos familiar e mais profunda. *Geschichte* significa “história” quando, em inglês, dizemos que tal evento ou decisão foi “histórica”, isto é, [quando] ela alterou as coisas de tal modo que ainda vivemos dentro deste espaço aberto, por exemplo, o

¹⁵⁷ “Commensurate with the fundamental significance of time and its concept, the history [*Geschichte*] of the concept of time is in turn no arbitrary historiological [*historische*] reflection. This distinction in turn suggests the manner of this fundamental reflection on the history of the concept of time”.

¹⁵⁸ Não haverá espaço nesta tese para uma discussão radical da temporalidade em Heidegger. Embora seja um tema fulcral para a própria compreensão do pensamento heideggeriano, dar-se-ão por compreendida as minúcias desta tratativa. (N. do A.).

Ocidente moderno ainda habita um mundo em que o Cristianismo tem sido uma força “histórica” decisiva, independentemente de alguém acreditar em Jesus ou não¹⁵⁹.

Utilizando-se das flexibilidades da língua alemã, Heidegger indicou que o uso do termo “*Historie*” (“histórico”, em tradução livre) diz respeito ao que mais tarde a obra *Ser e Tempo* designou “entendimento vulgar da história”¹⁶⁰. **“Histórico”, portanto, é o conhecimento produzido pelo historiador e pelas ciências históricas de modo geral.** Seu resultado é ôntico, ou seja, ele se atenta para a sucessão de fatos “no tempo”.

Por outro lado, há um modo fenomenológico de fazer história. Para este, Heidegger emprega o vocábulo alemão *Geschichte*, que está ligado à historicidade (*Geschichtlichkeit*), o caráter-de-ser-histórico (ontológico). **Historicidade, então, é o conhecimento fenomenológico da história.** Zimmerman (1990) explicou que a forma fenomenológica de encarar a história não é estranha ao pensamento idealista alemão, notadamente de Kant e Hegel. Semelhante a Kant – tal como também pode ser observado em Husserl¹⁶¹ –, Heidegger quer descobrir, à luz das leituras feitas por Dilthey, **as condições de possibilidade para que a experiência histórica seja possível.** Nesse caso, mais importante que os fatos históricos e suas propriedades, é o modo como eles são possíveis. É necessário evidenciar as condições de seu aparecer histórico, ou seja, as condições que permitem as coisas existentes *ser-históricas* por si mesmas. Essa condição, no que lhe tange, não pode se esquivar da condição última e radical de todas as coisas: a “questão do ser” (*Seinsfrage*), pois “‘Ser’ significa que o ente é e não antes não é. ‘Ser’ denominamos esse ‘que’ enquanto a decisão própria ao levante contra o nada” (HEIDEGGER, 2007, p. 307).

A questão do ser não significa “uma questão de fundamento” ou “razões últimas”, no sentido de que existe uma substância (*οὐσία*), uma razão (*ratio*) ou uma causa (*αἰτία*) para tudo. Não se trata de um mecanismo causal ou de uma fundamentação teológica (a existência

¹⁵⁹ “*Historie* names the familiar sense of history as the study and narrating of the past, as conceived by historiography or historiology – the sequence of events and facts that have come and gone. [...] *Geschichte*, on the other hand, names something less familiar and more profound. *Geschichte* means ‘history’ as when we say in English that such or such an event or decision was ‘historical’: i.e. it altered things in such a way that we are still living inside the space it opened up, just as, say, the modern West still inhabits a world in which Christianity has been a decisive, ‘historical’ force, whether one believes in Jesus or not.”

¹⁶⁰ Em *Ser e Tempo*, dois anos depois dessa preleção, Heidegger retoma essa distinção e a aprofunda em conjunto com a questão central desse tratado, com a “questão do esquecimento do sentido de ser”. Cf. § 6, 72 e 73. (N. do A.).

¹⁶¹ “Husserl, nesta época (1906), ocupou-se detidamente de Kant; desta ocupação veio-lhe a ideia da fenomenologia como filosofia transcendental, como idealismo transcendental, e a ideia da redução fenomenológica” (BIEMEL, 1986, p. 12).

de uma entidade imutável por trás de tudo). Ela sempre foi e será a **interrogação que interpela a existência humana, uma espécie de dúvida primordial ou guia que põe o humano e seu pensar/existir em ação**. Nos termos do autor: “Ser é o *transcendens* pura e simplesmente [...] é conhecimento transcendental” (HEIDEGGER, 2012, p. 129), isto é, o ser é a **questão que abre o humano e o põe em contato com suas possibilidades mais próprias, ela o transcende, retira-lhe de sua mera animalidade, condição social, instrumentalidade, e o põe defronte de si mesmo como um existente**¹⁶². É por meio da pergunta pelo ser, que o humano se vê enquanto alguém que “existe”, distinto, único e intransponível, para além de suas condicionantes. Esta mesma função da questão do ser permanece em textos mais tardios do autor, como se vê nesse trecho escrito na segunda metade da década de 1930:

A pergunta sobre o “sentido do seer” é a pergunta de todas as perguntas. Na execução de seu desdobramento determina-se a essência do que denominamos aí “sentido”; determina-se o lugar em que a pergunta se retém como mediação, o que ela abre como pergunta: a abertura para o encobrir-se, isto é, a verdade (HEIDEGGER, 2015, p. 15).

Não há a menor dúvida, pois, de que a questão do ser foi o que moveu todo o pensamento de Heidegger. Sua fenomenologia – como vista no Proêmio – é uma Ontologia (HEIDEGGER, 2012). Em virtude desta questão, **os fatos históricos, tal como os descreve um historiador, não lhe interessam a priori, mas uma leitura ontológica dos fatos, a historicidade**. Isto porque só se entenderão os fatos históricos, quando se entender por que eles “são” históricos. Em seus termos: “[...] o conhecimento-histórico (*Historie*) – mais precisamente, o próprio do conhecimento-histórico (*genauer Historizität*) –, como modo-de-ser do *Dasein* [do homem] perguntante, só é possível porque este é determinado pela historicidade (*Geschichtlichkeit*) no fundamento do seu ser” (HEIDEGGER, 2012, p.83). O homem “é” histórico e não “está” na história.

Uma vez compreendida a diferença entre histórico e historicidade, no pensamento de Heidegger, é necessário mostrar, agora, como estas se efetivam diante das mudanças de seu pensamento. De modo esquemático, esta discussão tem dois momentos: **[a] a descoberta fenomenológica da historicidade e [b] a “ampliação fenomenológica” do horizonte histórico**. O que aqui se designa “descoberta fenomenológica da historicidade” são as discussões

¹⁶² Para explorar melhor esse tema do transcendental em Heidegger Cf. MARQUES, V. H. O. de. **O problema do fundamento nos escritos de Heidegger de 1927 a 1930**. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tde/788/1/Dissertacao%20Fundamento%20Heidegger.pdf>.

encontradas em textos (1920-1927) em que Heidegger comenta sobre **historicidade vinculada a uma fenomenologia existencial que preconiza os modos de ser humano, chamados *Dasein***. O tratado *Ser e Tempo* é a obra-referência para este momento da discussão. O humano é aqui encarado com uma “existência aberta”¹⁶³ que pertence a uma teia significativa chamada mundo (*das In-der-Welt-sein*)¹⁶⁴. Cabe a este humano, caso queira se apropriar de si, de modo autêntico, deixar-se interpelar pelo ser. Esse despertar para a questão de ser tem a ver com a descoberta cotidiana de sua própria finitude e, assim, de sua historicidade. Nos termos de Heidegger,

Se a pergunta pela historicidade (*Geschichtlichkeit*) faz remontar a essas “origens”, então já fica por aí decidido qual é o lugar do problema da história. Este não deve ser buscado no conhecimento-histórico (*Historie*), como ciência da história [...]mas] deve ela mesma [ser] elucidada a partir da temporalidade [...] própria [... isto é] uma construção fenomenológica. [...] O fio condutor para a construção existenciária da historicidade é dado pela interpretação completa do poder-ser-um-todo próprio do *Dasein* e pela análise dela resultante da preocupação como temporalidade. (HEIDEGGER, 2012, p. 1019).

A descoberta da historicidade coincide com o desvelamento do si-mesmo humano, ou seja, uma autopercepção. É somente quando o humano se assume como existencialmente finito e “pronto para morrer”, que sua existência se desperta para o fato de que “é” histórica. Sua história é o que ele se-faz enquanto história.

Com efeito, é somente em seus escritos mais tardios (a partir da década de 1930), que a questão da historicidade tocará com mais propriedade no problema da modernidade. À medida que o filósofo elabora a *Seinsgeschichte* (História do ser), a dimensão histórica alcança sua complexidade no seu pensamento. Clark (2011, p. 29, tradução livre) comenta a respeito desta transição:

A declaração sumária de Heidegger de que “a essência do *Dasein* está em sua existência” (BT: 67) significa que nossas vidas não expressam alguma natureza humana atemporal e predeterminada. Somos, essencialmente, o nexo de práticas, suposições, preconceitos, hábitos e tradições que compõem as experiências e ações cotidianas nas quais nos encontramos: “Um é o que se faz” (BT: 283). Mas o “mundo” em que achamos nossa existência não é estático: atitudes e suposições básicas se alteram. Eles

¹⁶³ A ideia de existência aqui não está ligada à tradição metafísica aristotélica. Significa que o homem nunca “é” alguma coisa, nunca tem uma predeterminação (uma essência); significa que o humano está sempre, a cada situação concreta de sua vida, podendo compreender a si mesmo, desde aquilo que ele pode explorar de si. (HEIDEGGER, 2012).

¹⁶⁴ Heidegger (2012, §18) explica que o humano vive em meio a uma “estrutura familiar” não teórica, mas significativa, desvelada como mundo; ou seja, num todo de relações que são remissivas e são descobertas pelo humano quando este se entende em seu ser. Mundo não é o lugar no qual o ser humano vive, mas é a significatividade das relações possíveis aos quais os entes humanos estão inseridos e remetidos em seu ser.

se alteram de maneiras que não podem ser calculadas ou previstas. Isso compõe a noção crucial de Heidegger, “a história do ser” (*Seinsgeschichte*). Ela pode ser convenientemente expressa pela frase “história profunda”.¹⁶⁵

A historicidade descoberta pelas vias existenciais de remissão ao sentido de mundo parecia torná-lo um lugar um tanto quanto “previsível” e sem uma liga realmente histórica. O que Heidegger tentou evitar da fenomenologia de Husserl – um pensamento centrado no paradigma da subjetividade – se repetiu com sua onto-fenomenologia existencial. O mundo por meio do qual o homem se descobre histórico se tornou, em outros termos, uma subjetividade ampliada calcada pela temporalidade. Deste modo, o caos pertencente à realidade levou Heidegger a perceber que o “mundo” em que está inserida a humanidade está longe de ser fenomenologicamente descoberto e preenchido de sentido. É um mundo que não está “às mãos” (*Zuhandenheit*) e, necessariamente, não se consegue cuidá-lo (*Sorge*). Em virtude desta incongruência no seu pensamento inicial, Heidegger passa a investir suas energias no afastamento de qualquer pretensão de fundamentação. Este momento, denominado Metafísica do Dasein (1928-1930), lidou com ideias como a “existência jogada” (*Geworfenheit*), o “nada” (*das Nichts*) e o “sem-fundamento” (*Abgrund*) (GUIGNON, 2005; OLIVEIRA MARQUES, 2012). Era necessário alargar os horizontes em função de uma historicidade mais originária (própria), pois não mais se tratava “de um fenômeno qualquer, mas de um evento especial, que chamamos um acontecimento [*Ereignis*¹⁶⁶]” (HEIDEGGER, 1966, p. 41).

O que aqui se nomeia por “alargamento” corresponde ao que os estudiosos de Heidegger chamam de “*Kehre*”, a virada¹⁶⁷. Por meio desta virada (ou viragem), a “fenomenologia

¹⁶⁵ “Heidegger’s summary statement that ‘The essence of Dasein lies in its existence’ (BT: 67) means that our lives do not express some pre-given, timeless human nature. We are, essentially, that nexus of practices, assumptions, prejudices, habits and traditions that make up the everyday experiences and actions in which we find ourselves: ‘One is what one does’ (BT: 283). But that ‘world’ in which we find our existence is not static: basic attitudes and assumptions alter. They alter in ways that cannot be calculated or predicted. This makes up Heidegger’s crucial notion, ‘the history of being’ (*Seinsgeschichte*). It can conveniently be expressed by the phrase ‘deep history’.”

¹⁶⁶ Em alemão, *Ereignis* significa, de modo geral e literal, “acontecimento”. Segundo Inwood (2002), no seu dicionário sobre Heidegger, as palavras “*Ereignis*” e “*sich ereignen*” – que significam “acontecer”, “ocorrer” – vêm da palavra “Auge”, que significa “olho”. Até o século XVIII, grafava-se *Ereignis* e *ereignen* assim: “*Eräugnis*”, “*eräugnen*”, que significava, literalmente: “colocadas diante do olho” ou “tornam-se visíveis”. Heidegger procura associar *sich eignen* (“ser apropriado para”, “que serve para”, “que dá para”), *sich aneignen* (adquirir, apossar-se, apropriar-se) e *eigen* (o seu próprio). Nesse sentido, as versões inglesas traduzem por “Appropriating”, que, literalmente, significa “apropriando-se”. Schuback (*mainstream* de Heidegger no Brasil) traduz por “acontecimento apropriador”. Nós preferimos manter o termo original: “*Er-eignis*”, tal como ocorre com *Dasein*, pela dificuldade de se obter, pela tradução, uma fidelidade de sentido. (N. do T.).

¹⁶⁷ Não queremos aqui abrir a discussão da existência ou não de um “primeiro Heidegger” e um “segundo Heidegger”; ou que seu pensamento tem um caminho comum (via de pensamento), tal como se digladiam os

heideggeriana” deixa de ter como o horizonte fundante as aberturas existenciais possíveis de serem descritas desde o cotidiano humano e passa a considerar “horizontes mais amplos”¹⁶⁸. Vallega-Neu (2003, p. 30, tradução livre) comenta:

O “não”-ser que permeia o *Dasein* não se refere apenas à possibilidade da morte de cada ser humano, mas abre a história do ser, para ser mais preciso, a historicidade do ser. Ser não é mais articulado, como em *Ser e Tempo*, desde uma estrutura ontológica que sustenta a história (em *Ser e Tempo*, Heidegger pensa a história como um ser fundado na temporalidade do *Dasein*). Pelo contrário, o ser se abre como uma ocorrência histórica e o pensamento se descobre participando em sua ocorrência, neste fundamento abissal é que um mundo se abre historicamente. Heidegger chama este modo de pensar “pensamento-histórico-do-ser” (*seynsgeschichtliches Denken*)¹⁶⁹.

É dentro desta nova perspectiva (pensar o pensamento histórico do ser) que a ideia de historicidade é tratada por Heidegger. **O horizonte fenomenológico de compreensão dos modos históricos do ser próprios da condição existencial é alargado para outro bem mais complexo, no qual estão não apenas o modo cotidiano do mundo da vida, mas o modo como a própria temporalidade se posiciona em relação às épocas históricas.**

Heidegger deixa uma fenomenologia mais transcendental¹⁷⁰, das condições de possibilidade do aparecimento da “questão do ser”, e desenvolve uma “via de pensamento”, um pensamento em “curso”¹⁷¹, que busca os fundamentos das próprias condições de possibilidade da história ontológica, desde a “verdade do ser”, desde o “acontecimento apropriador” (*Ereignis*) (GUIGNON, 2005). É como se Heidegger percebesse que ainda não tivesse atingido “a coisa mesma” e que precisasse ir mais além. Era necessário alcançar a “coisa mesma em sua condição

comentadores. O uso do termo “ampliar” para *Kehre* não quer seguir nenhuma ideologia hermenêutica sobre Heidegger, mas apenas mostrar que o “movimento fenomenológico” pode ser observado no pensamento de Heidegger em meio às rupturas e continuidades. (N. do A.).

¹⁶⁸ Em sua obra Contribuições à Filosofia: do acontecimento apropriador, de 1936-1940, ou seja, dentro da virada de seu pensamento, Heidegger escreve justificando o título: “Mas o título publicado também corresponde à ‘coisa mesma’ [...]” (HEIDEGGER, 2015, p. 6). Em outro lugar, ele afirma: “A pergunta sobre o ‘sentido’, ou seja, segundo a explicação presente em *Ser e Tempo*, a pergunta sobre a fundação do âmbito do projeto, em suma, a pergunta sobre a verdade do ser é e continua sendo minha pergunta”. Em ambas as passagens, a nosso ver, há uma alusão, ainda que muito escusa, ao método fenomenológico. (N. do A.).

¹⁶⁹ “The ‘not’-being that permeates *Dasein* does not refer only to the possibility of the death of each human being, but opens up the history of *be-ing*, or, to be more precise, *be-ing*’s historicity. *Be-ing* is no longer articulated, as in *Being and Time*, by means of an ontological structure which underlies history (in *Being and Time* Heidegger thinks history as being grounded in *Dasein*’s temporality). Instead, *be-ing* itself opens as a historical occurrence, and thinking finds itself partaking in this occurrence, in this abysmal grounding in which a world opens historically. Heidegger calls this way of thinking ‘*be-ing-historical thinking*’ (*seynsgeschichtliches Denken*)”.

¹⁷⁰ Heidegger explica que transcendental aqui “não é o da consciência subjetiva, mas se determina pela temporalidade ekstático-existencial da existência humana (*Da-sein*)” (1966, p. 57).

¹⁷¹ Preservando, em alguma medida, traços de uma fenomenologia mais ampla, como foi explicado no Proêmio.

histórica mesma". Nos termos do filósofo: "Cada questionar essencial precisa se transformar desde o fundamento todas as vezes em que ele pergunta de maneira mais originária. Não há aqui nenhum 'desenvolvimento' gradual [...] as reviravoltas [Kehre] são aqui por assim dizer a regra!" (HEIDEGGER, 2015, p. 86).

Esta amplitude ou esse alargamento fenomenológico se inicia nos anos 1930, quando o filósofo se envolve com as questões políticas do nacional-socialismo alemão. Com ascensão de Hitler, em 1933, Heidegger entende que a "questão do ser", atrelada à finitude existencial humana, ganharia um novo começo: "o ser finalmente chegou, estamos sob a força de comando de uma nova realidade" (HEIDEGGER apud SAFRANSKI, 2005, p. 280). Nos seus termos,

Somente se nos colocarmos novamente sob o poder do começo do nosso ser histórico-espiritual (*Dasein*). Este começo é o início da filosofia grega. Aqui, pela primeira vez, o homem ocidental eleva-se de uma base popular e, em virtude de sua linguagem, resiste à totalidade do que é, o qual ele questiona e concebe como o ser. Toda ciência é filosofia, se ela sabe e deseja – ou não. Toda a ciência permanece ligada a esse começo da filosofia. A partir dele, extraí a força de sua essência, supondo que ainda permaneça igual a este começo (HEIDEGGER, 2003, p. 36, tradução livre)¹⁷².

Heidegger, admirado com o novo regime, volta-se para o espírito histórico humano e percebe que há uma decadência fundamental a qual deve ser reparada e iniciada novamente. É o novo início, como intuição para a nova forma de pensar a historicidade: **a História do ser.**

Com a nova ideia de História do ser, haveria, portanto, a necessidade de superação do pensamento filosófico produzido até então. Nesse sentido, a radicalidade desse novo início, essa nova forma de pensar o pensamento, não poderia estar "contaminada" com o que havia sido produzido até então, pois este, em sua integralidade, deveria ser julgado como "metafísico". Heidegger (2015, p. 6-7) escreveu: "na era da transição da metafísica para o pensamento da história do ser, só se pode ousar uma tentativa de pensar". **A historicidade neste segundo momento do pensamento de Heidegger se dá por meio de uma transição: substituir a metafísica pela história do ser (ser).** Essa transição se justifica pelo "simples" fato de que a

¹⁷² "Only if we again place ourselves under the power of the beginning of our spiritual-historical being (*Dasein*). This beginning is the setting out of Greek philosophy. Here, for the first time, western man raises himself up from a popular base and, by virtue of his language, stands up to the totality of what is, which he questions and conceives as the being that it is. All science is philosophy, whether it knows and wills it – or not. All science remains bound to that beginning of philosophy. From it it draws the strength of its essence, supposing that it still remains equal to this beginning".

metafísica¹⁷³, ao querer perguntar pelo ser, restringiu-se ao “ente” (aos fatos), o que a torna “sem condições de voltar o homem para as ligações fundamentais com o ente” (HEIDEGGER, 2015, p.16). Nos termos de Heidegger (2000c, p. 69, tradução livre e grifos nossos),

O que *se quer dizer* [quando se diz] “superação da metafísica”? No pensar histórico do ser, [o uso d] esse título é apenas *provisória*¹⁷⁴ a fim de que ele possa se tornar compreensível de modo geral. Na verdade, esse título dá motivos para mal-entendidos, pois ele não deixa a experiência chegar ao fundo, a partir do qual apenas a história do ser revela sua essência. Ela [a sua essência] é o *Er-eignis*, a qual *se desfere*¹⁷⁵ o próprio ser. Superação não quer dizer, acima de tudo, *retirar do caminho* uma disciplina fora do *horizonte* da “formação” filosófica. “Metafísica” já é pensada, enquanto *envio*¹⁷⁶ da verdade dos entes, ou seja, da entidade, *como* um ainda oculto, mas notável “*Ereignung*”¹⁷⁷, que é o esquecimento do ser¹⁷⁸.

Assim, para compreender este novo modo de pensar a historicidade, é necessário contrapô-la à “metafísica”, ou seja, um modo “viciado” de compreender os fatos históricos desde suas aparências e sem uma radicação própria.

O termo ‘História do ser’ foi usado pela primeira vez, na sua obra dos anos 1930 *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Neste novo modo de enviesar o pensamento, como interpretou Zimmerman (1990), também não escapou da grande tradição

¹⁷³ Para uma maior compreensão sobre essa questão da metafísica, conferir: “O retorno ao fundamento da Metafísica”, texto de 1949 que foi posto como Introdução ao ensaio “Que é Metafísica” (1929).

¹⁷⁴ Heidegger usa o termo “*behelfsmässig*”, que literalmente significa “provisório”, “temporário”. As traduções para a língua inglesa usam o mesmo termo por “*aid*”, que significa literalmente “auxílio”, “ajuda”, “apoio”. Schuback, a tradutora “*mainstream*” de Heidegger no Brasil, prefere usar: “precário”. Nós preferimos manter o sentido heideggeriano de “temporário”. (N. do T.).

¹⁷⁵ Heidegger diz: “*Es ist das Er-eignis, in dem das Sein selbst verwunden wird*”. A tradução inglesa utiliza o termo “*overcome*”, que literalmente significa “superar”, para traduzir o verbo “*verwunden wird*”. Schuback traduz esse mesmo verbo por “sustentar”. Literalmente, *verwunden* significa “ferir”, “magoar”. Não há uma convergência de sentido. O adjetivo *wind* significa ferido; levando em consideração que o prefixo “*ver*” é essencialmente modificação, opta-se por traduzir *verwunden* por “desferir”. (N. do T.).

¹⁷⁶ Para Heidegger, *Geschick* e *Schicksal* são próximas. Ambas denotam tanto o poder que determina os acontecimentos quanto a efetivação do acontecimento. Elas são oriundas de “*schicken*”, que significa “enviar”, mas originalmente significava “arranjar, ordenar, preparar, expelir”. Isso torna *schicken* correlata de “*geschehen*”, que significa “apressar, correr, acontecer”. *Geschick* também significa “destreza ou habilidade”. Tanto os *mainstream* brasileiros e ingleses traduzem por “destino”. Nós preferimos o termo “envio” para evitar equívocos quanto à perspectiva determinista do termo destino. (N. do T.)

¹⁷⁷ *Ereignung* Heidegger emprega com o mesmo sentido de *Ereignis*. Nós preferimos não o traduzir.

¹⁷⁸ “Was heißt »Überwindung der Metaphysik«? Im seinsgeschichtlichen Denken ist dieser Titel nur behelfsmäßig gebraucht, damit es sich überhaupt verständlich machen kann. In Wahrheit gibt dieser Titel zu vielen Mißverständnissen Anlaß; denn er lässt die Erfahrung nicht auf den Grund kommen, von dem aus erst die Geschichte des Seins ihr Wesen offenbart. Es ist das Er-eignis, in dem das Sein selbst verwunden wird. Überwindung meint vor allem nicht das Wegdrängen einer Disziplin aus dem Gesichtskreis der philosophischen »Bildung«. »Metaphysik« ist schon als Geschick der Wahrheit des Seienden gedacht, d.h. der Seiendheit, als einer noch verborgenen, aber ausgezeichneten Ereignung, nämlich der Vergessenheit des Seins”. Esta tradução está publicada em: DE OLIVEIRA MARQUES, V. H. Comentários sobre a perspectiva do conceito de “superação” no aforismo I das notas heideggerianas intituladas Superação da Metafísica. *Synesis*, 2017.

filosófica alemã, representada por Hegel e Herder: **a história como um “jogo” de linguagens e conceitos que determinam uma época sem nenhum controle do ser humano.** Tais jogos de determinações linguísticas e conceituais seriam capazes de articular as condições de possibilidade para que as coisas, uma vez reveladas, sejam compreendidas à luz de seu tempo. Independentemente do movimento dialético, Heidegger, assim como Hegel, sustenta que a humanidade está “lançada” num movimento histórico que se abre enquanto condição epocal para uma determinada forma de existência (ZIMMERMAN, 1990). Como bem percebeu Guignon (2005), Herder¹⁷⁹ teria sustentado que cada nação teria seu próprio centro de gravidade, sua própria natureza, que se manifestaria e só seria percebida no curso de seu desenvolvimento. À luz do pensamento de Herder, o ser de um povo ou nação não é definido por uma semente ou germe original presente desde o início, senão que ele é definido pelo curso real da história que se desenrola à medida que essa comunidade passa a realizar uma forma específica ao longo do tempo (GUIGNON, 2005). Semelhante a Herder, a historicidade consoante Heidegger é um movimento ontológico e conceitual que cria as condições epochais de determinação do ser. Heidegger (2007, p.371) afirmou: “A lembrança da história do ser pensa a história como a chegada cada vez distante de uma missão relativa à essência da verdade, em cuja essência o ser mesmo acontece apropriativamente de maneira inicial”.

No tocante à História do ser, é necessário, de antemão, compreender que relações há entre a questão do ser e a história. Na preleção de 1935, em Freiburg, *Introdução à metafísica*, Heidegger oferece alguns delineamentos sobre esta relação. Em primeiro lugar, **a questão do ser é autenticamente uma questão histórica**, não no sentido vulgar da história: de que a questão do ser tem uma temporalidade e uma historiografia. Em segundo, a questão do ser é questão histórica em um duplo sentido: [a] todo ente, sobretudo o ente humano, ocorre existencialmente como um acontecimento (abertura), um ente lançado (vir-a-ser) em um agora (presença), carregando previamente as limitações de sua existência (ter-sido). Isso significa que a base existencial do ser do humano tem como fundo uma abertura temporal. Este modo-de-ser abertura existencial temporal permite que seu caráter-de-ser-histórico possa ser reconhecido. Ademais, [b] tanto os entes humanos, quanto os demais entes, em conjunto, são expressões do modo como o

¹⁷⁹ “Para entender a perspectiva básica que informa as Contribuições à Filosofia, pode ser útil relembrar a discussão de Heidegger sobre Herder em suas palestras de 1919. A ‘visão decisiva’ de Herder no desenvolvimento da consciência histórica, segundo Heidegger, era: reconhecer ‘o valor autônomo e único de cada nação e idade, cada manifestação histórica’ (GA 56/57: 133)” (GUIGNON, 2005, p. 399).

ser “joga” na hora de se dar enquanto história universal. As épocas históricas são fruto de o modo como ser, ao se velar, revela os entes e suas relações determinando todas as características daquele momento. O reconhecimento da história universal ou mesmo da história do ocidente se dá graças ao movimento pelo qual o ser se essencializa (HEIDEGGER, 1966).

Ademais, outras relações devem ser sublinhadas. **Em primeiro lugar, a distinção entre *Historie* e *Geschichte* empregada nos textos iniciais, é mantida, também, para a história do ser:**

História aqui não concebida como um âmbito do ente entre outros, mas unicamente com vistas à essencialização do seer mesmo. Assim, já em Ser e Tempo, a historicidade do ser-ai precisa ser compreendida a partir da intenção ontológico-fundamental e não como uma contribuição para a filosofia da história presente à vista (HEIDEGGER, 2015, p. 36).

Historicidade (*Geschichtlichkeit*), aqui, não é sinônimo de presentidade, do que ocorre (ente) e permanece no tempo, mas significa “plena essenciação do a-bismo tempo-espacial e, com isto, da verdade” (HEIDEGGER, 2015, p. 36). Em outros termos, *ser-histórico* é um movimento conjunto de preparação do ambiente (a-bismo) social, cultural e temporal (tempo-espacial), no qual as relações se organizarão, aparecerão (ganharão uma forma de ente) e modelarão os comportamentos do humano ao derredor, em função de um jogo aleatório.

Em segundo lugar, a linguagem deve também ser mudada. Ela não “se reduz a um fazer de um indivíduo com vistas a um fim, nem ao cálculo circunscrito de uma comunidade, mas que se mostra antes de tudo isso como o prosseguimento do aceno de um aceno que provém do que é maximamente digno de questão” (HEIDEGGER, 2015, p.08). Muito menos se deve usar de uma linguagem proposicional, pois demonstrações propositivas não exigem mudanças daquele que as utiliza. A compreensão da historicidade, dentro da história do ser, deve ter uma linguagem que não seja conceitual de determinante, mas uma linguagem “de aceno”, qual seja, uma linguagem que apenas indique a manifestação das coisas. A indicação é apenas um modo de chamar a “atenção para” e nunca “dizer por”. Foltz (2000, p.80) comenta:

Nos seus últimos escritos, Heidegger repensa continuamente esse tema de como o ser deve ser entendido como ocorrente. [...] A questão do ser é deste modo [a partir da mudança do sentido para a verdade do ser] posta como a questão de como o próprio ser se torna des-vendado ou des-coberto sem renunciar à prioridade do fechamento e ocultação. O ser também é compreendido sob a rubrica da *phusis* grega como o auto-emergir para fora de si mesmo que volta a si mesmo. Na Carta sobre o Humanismo, o ser é a “dispensação” (*Schikung*), uma “disposição” (*Geschick*) que tem lugar como um envio (*Schicken*) da clareira (*Lichtung*) na qual os entes podem ser desocultados. No

ensaio “Moira”, o ser é entendido como desdobramento, obtido através do desdobramento da dobra (*Zweifalt*) da diferença ontológica entre os seres e os entes. Em O Princípio da Identidade, o ser é apresentado como lançando-se do evento (*Ereignis*) apropriador que entrega tanto o ser como o pensar à sua “pertença-em-conjunto” (*Zusammengehörigkeit*) primordial. Em Tempo e Ser, é compreendido como o presente de um “dar” permanente, pelo qual o próprio ser é “enviado” (*Schicken*) e o tempo é “estendido” (*Reichen*).

O cuidado e, ao mesmo tempo, a dificuldade de “acenar” o acontecimento apropriador do ser levam Heidegger a ter que criar uma verdadeira polissemia em seus textos. Por isso a importância da pergunta e daqueles que perguntam; eles antecipam a saída de uma mera posição de estabilidade no acesso às coisas e colocam o próprio pensamento em marcha. O pensar que deixa claro a inclinação do ser em se ocultar é um pensar histórico (HEIDEGGER, 2015).

Em terceiro, a relação entre historicidade e a verdade. Na década de 1930, Heidegger proferiu um conjunto de conferências, que foram publicadas em uma obra no ano de 1943 sob o título *Vom Wesen der Wahrheit* (Sobre a essência da verdade). O §9 desta obra, porém, é uma releitura do próprio autor de suas considerações anteriores e um ajuste de contas com sua nova perspectiva: a história do ser. Neste parágrafo em específico, o autor vincula a ideia de história à ideia de “verdade” (LYRA, 2006, p. 342). *Wahrheit*, neste texto, “significa o velar iluminador enquanto traço essencial do ser (*Seyn*)” (HEIDEGGER, 1979a, p. 45). Portanto, ela é delineada como a revelação de um dado originário do ser, isto é, atrelado ao ser há uma recusa original de si mesmo, uma “retração que dissimula” (HEIDEGGER, 1979a, p. 45) de modo originário, a qual Heidegger chama de *alétheia*. É isto que o filósofo quer entender por “verdade do ser”: o fato de o ser, originariamente, velar-se e provocar, historialmente, o seu esquecimento.

Nesse sentido, a História, vista à luz da verdade do ser, passa a assumir o caráter de “errância” (LYRA, 2006, p. 342). Errância, Lyra comenta (2006, p. 342), “é a palavra que define o acontecer histórico do homem”, e para que esse homem seja assim compreendido – enquanto “homem historial” em termos de errância –, é necessário comprehendê-lo, preparatoriamente, como *Dasein*, como afirma Heidegger (1979a, p. 45): “[...] somente a partir do ser-aí, no qual o homem pode penetrar, se prepara, para o homem historial, uma proximidade com a verdade do ser”. Esta preparação, para Heidegger (1979a), implica abandonar todas as antropologias e toda a espécie de subjetividade do homem enquanto sujeito – ou seja, rejeitar toda e qualquer compreensão transcendental do homem – e ir à busca da verdade do ser como um fundamento de

uma nova posição historial. Assim, a verdade do ser – essa recusa dissimuladora intrínseca ao ser, essa total indeterminação e concomitante liberdade do ser – que é tomada como um “fundamento” para um novo modo de entender as relações entre homem e história, que é “a resposta à questão da essência da verdade”, isto é, é “a dicção”, mais precisamente, a expressão de uma “viravolta no seio da história do ser” (HEIDEGGER, 1979a, p. 45). A história do ser, desse modo, é uma “*Kehre*”, uma viravolta sobre o pensamento metafísico. Essa viravolta é, segundo Heidegger (1979a), uma “revolução na interrogação”, e tal revolução “já pertence à superação da metafísica”.

A verdade do ser que caracteriza essa nova historicidade é o intrínseco ocultamento do ser, chamado por Heidegger, aqui, de “essenciação do seer”. Pela essenciação do seer, a historicidade é concebida como uma “verdade”. Heidegger (2015, p. 11) explica:

[...] o ente é voltado para o interior de sua *constância* por meio do *ocaso* dos fundadores da verdade do seer. Tal movimento é exigido pelo próprio seer mesmo. Ele precisa dos que experimentam o ocase; e, onde quer que um ente apareça, o seer já sempre se *a-propriou* desses fundadores que pertencem em meio ao acontecimento, já sempre os atribuiu a si mesmo. Essa é a essencialização do seer mesmo: nós a denominamos o *acontecimento apropriador*.

Em outras palavras, para Heidegger, o ser não é uma coisa (nem material nem espiritual); porém, ele é a condição histórica das coisas “serem”, ele permite que as coisas se mostrem não apenas para um sujeito ou uma comunidade de entes humanos faticamente organizados em meio a um mundo. Mas ele permite que as coisas sejam dispostas de tal modo que todas as relações sejam remanejadas e significadas desde essa organização primordial, determinando uma “época”. O que ocorre é que, em cada época, o mostrar-se do ser aparece como ocultamento; o ser se mostra se escondendo, e isto é a verdade do ser. E nesse ocultamento, na verdade do ser, o ente é o que é visto. O ente visto como duradouro é tomado como ser pelos “fundadores”, ou seja, pelos filósofos, e esse equívoco não é percebido por eles. A ausência de conhecimento desse equívoco entre ser e ente (diferença ontológica), seja por desconhecimento, seja por esquecimento, Heidegger chama de essenciação do ser. Embora os filósofos continuamente promovam a essenciação do ser, este fenômeno não é culpa deles, mas é o ser mesmo que os apropria e os destina a essencialização. Esta inclinação histórica do ser de se apropriar das condições para se ocultar é denominada acontecimento apropriador.

Por fim, o papel da história do ser, em tese, seria: “preparar o tempo-espacó da última decisão – se e como nós experimentamos e fundamos esse pertencimento” (HEIDEGGER, 2015, p. 17). Esta preparação pressuporia que teríamos posse do modo como as mudanças ontológicas ocorrem na história (ZIMMERMAN, 1990). Como, segundo Heidegger, essa preparação “tempo-espacial” não é uma decisão nossa, mas do próprio “destino do ser”, cabe, ao menos à reflexão histórica, compreender como o ser se deu apropriativamente em épocas passadas. De modo sintético, Foltz (2000, p. 24) apresenta as apropriações do ser durante a história do ser:

Numa exegese subtil e complexa, Heidegger mostrou a elaboração contínua de tal “metafísica da presença” na progressão a partir da ideia e da substância em Platão e Aristóteles através da objectividade, do espírito absoluto e da vontade-de-poder na era moderna. Mas acima de tudo, esta “história do ser” implica a elaboração da “presença constante” como o término da apreensão e do saber (*noêsis*) para a “disponibilidade constante” como o material do domínio total. É apenas neste sentido que Heidegger pode chamar tecnologia à completação da metafísica. [...] Como completação da metafísica, e portanto como algo que é essencialmente metafísico, a tecnologia específica e estabelece o ser de qualquer coisa que possa ser tida como um ente: instituindo este fundamento, a tecnologia determina a base ontológica para uma era inteira – neste caso, a nossa era. Além disso, a tecnologia prescreve uma “compreensão específica da verdade”. [...] Se a tecnologia delimita o caráter da verdade na nossa época, fá-lo por que define o modo preeminente no qual o ser dos entes – e assim das próprias coisas – pode ser encontrado.

Muito embora os que estão por vir, de posse desse pensamento histórico, devam “estar preparados”, devem “criar os novos postos no próprio ser, postos esses a partir dos quais acontece uma vez mais apropriadamente uma constância na contenda entre terra e mundo” (HEIDEGGER, 2015, p.64). Isto é possível, pois o pensar histórico é experimentado por pressentimentos, ou seja, acenos da verdade do ser.

Neste momento de seu pensamento, Heidegger entende por “ser” **o próprio modo histórico de formação das condições de possibilidades de revelação dos entes em si mesmos**. Deste modo, “o seer não pode mais ser pensado a partir do ente: ele precisa ser descoberto pelo pensamento a partir dele mesmo” (HEIDEGGER, 2015, p. 10), portanto, “[a] questão do ser é o salto para o interior do seer” (HEIDEGGER, 2015, p. 15), já que “o seer, porém, não é algo anterior – subsistindo por si, em si –, mas o acontecimento apropriador é a coetaneidade tempo-espacial para o seer e o ente” (HEIDEGGER, 2015, p. 17). Em outras palavras, há uma relação intrínseca entre o dar-se do ser e o modo como as épocas históricas se constituem. Uma época não é um modo cronológico de lidar com a história, ou mesmo, não se mede um período pelos

seus fatos. Historialmente – desde o caráter-de-ser – uma época é uma articulação prévia, um arranjo de linguagem e conceitos autorreferenciáveis que abrem as condições da existência. Este modo de se articular permite um “evento”, um acontecimento apropriador, que são na verdade as possibilidades que se abrirão naquele tempo e, ao mesmo tempo, seus limites. Este evento constituidor, desde o qual os fatos se efetivarão, é o que Heidegger comprehende por historicidade ou História do ser.

Nesse sentido, a determinação de ser é o mesmo que “fazer-se descobrir historialmente como” ou “tornar-se historicamente visível por” (ZIMMERMAN, 1990). Uma vez que as condições de apreensão estão dadas (determinação epocal), os modos de agir passam a gravitar aquelas e os comportamentos são emoldurados por estas condições ontológicas previamente dadas. Heidegger (2007, p. 374) explicou:

A historicidade de um pensador (o modo como ele é requisitado pela história e corresponde a essa requisição) nunca pode ser medida segundo o papel historiologicamente calculável, que as suas opiniões, em seu tempo incessante e necessariamente mal interpretadas, desempenham em sua circulação pública. A historicidade do pensador, uma historicidade que não visa a ele, mas ao ser, possui a sua medida na fidelidade originária do pensador ao seu limite interno. Não conhecer esse limite, e, em verdade não conhecê-lo graças à proximidade do indizível não dito, é o presente velado do ser para indivíduos raros, que são chamados à senda do pensamento. O mero cálculo historiológico busca o limite interno de um pensador no fato de ele ainda não ter sido instruído sobre as coisas alheias, que foram assumidas mais tarde como verdade por outros depois dele e por vezes mesmo apenas através de sua mediação.

Um período histórico e seus indivíduos não devem ser medidos ou calculados linearmente ou pelos seus feitos imortalizados. Ler a história deste modo, pela mera interpretação pública, implica em se limitar a arbitrariedades, tal como ocorre com a Era do Desenvolvimento. Pelo contrário, a historicidade de um período e a de seus indivíduos deve ser visualizada desde a sua “fidelidade ao ser”, desde os vínculos com as possibilidades e limites inerentes ao seu tempo sob os quais aquele tempo foi historicizado. Assim, não saber tudo ou limitar-se ao seu tempo é ser fiel a ele. Somente quem reconhece que seu tempo esconde coisas as quais não podem ser ditas está apto a dizê-las. Enfim, é mediante este modo de conceber a historicidade que Heidegger teceu suas considerações críticas à modernidade.

5.2.1.2 A Modernidade como Metafísica: Visão de Mundo

Como já mencionado, a partir de 1935, influenciado pelas leituras de Nietzsche e por certa decepção com o nazismo, **Heidegger passa a ver que a metafísica é muito mais problemática do que ele imaginava. Ela, em certa medida, corresponderia ao discurso Ocidental dominante, qual seja, o discurso tecnológico.** A metafísica ocidental, portanto, dentro deste entendimento, teria alcançado o *status* planetário no exato momento de sua dissolução e superação (GEORGE, 2015). Portanto, a compreensão da História do ser se torna, no pensamento de Heidegger, uma crítica à modernidade, por julgá-la como metafísica.

Segundo o filósofo, nas *Contribuições à filosofia*, “‘Visão de mundo’, exatamente como o domínio de ‘imagem de mundo’, é uma planta da Modernidade, uma consequência da metafísica moderna” (HEIDEGGER, 2015, p. 41). Zimmerman (1990, p.70, tradução livre) comentou que “Para Martin Heidegger, a ‘modernidade’ constituiu o estágio final da história do declínio do Ocidente, desde a grande era dos gregos, até o niilismo tecnológico do século XX”¹⁸⁰. **Por conseguinte, a modernidade é o domínio de uma imagem de mundo, ou seja, a hegemonia de um modelo idealizado da realidade (o modelo tecnológico) e, em função disso, ela revela o declínio desta Era Ocidental chamada Metafísica.** Mas qual é o verdadeiro problema das “imagens de mundo” que justifica uma condenação da modernidade? E como o problema da modernidade vista como imagem de mundo se relaciona com o problema do desvelamento do fenômeno do desenvolvimento?

Nas *Contribuições à Filosofia*, Heidegger faz uma extensa comparação entre a “Visão de Mundo” e a “Filosofia”¹⁸¹ e aponta o problema de uma visão de mundo: “A visão de mundo dirige a experiência para uma via determinada e para a sua esfera, até o ponto sempre em que a visão de mundo nunca é colocada em questão: a visão de mundo estreita impede, por isto, a experiência propriamente dita. Esta é sua força, visto a partir dela” (HEIDEGGER, 2015, p. 40). **Neste trecho, Heidegger vai desvelando o ponto chave do problema da modernidade, que é**

¹⁸⁰ “For Martin Heidegger, ‘modernity’ constituted the final stage in the history of the decline of the West from the great age of the Greeks to the technological nihilism of the twentieth century”

¹⁸¹ Desde seus escritos iniciais, Heidegger vem travando brigas homéricas contra as “visões de mundo” em favor do que ele chama de “filosofia científica”. Naqueles, a questão era contribuir com Husserl, para o rigor da Filosofia e da fenomenologia, contra leituras subjetivantes de Dilthey. Agora, a questão é outra: o ataque é contra Nietzsche, que, segundo Heidegger, abandonou a Filosofia “erudita” e, ao fazê-lo, entregou-a às visões subjetivas da Arte. Cf. HEIDEGGER, *Contribuições*, 2015, p. 41-42.

o mesmo do desenvolvimento: negar o direito à experiência. Esta negação é discutida pelo filósofo, de forma radical, por meio da indicação formal da “maquinação” (*Machenschaft*).

Maquinação é, em linhas gerais, o domínio do fazer (*ποίησις, τέχνη*). Não o fazer diário, cotidiano ou a capacidade natural de poder fazer ou empreender coisas, mas é o fazer como ato hegemônico que determina o modo como as pessoas são. Segundo Heidegger (2015), desde os primórdios do pensamento ocidental, o ente humano teve contato com a ideia de “fazer-por-si”, “autofazeção” que aprendeu com a natureza (*φύσις*). Uma vez que essa ideia é assumida, nasce a maquinação, a capacidade de modificar e determinar todas as coisas em seu ser pela automação. Essa é observada, segundo ele, já na ideia judaico-cristã da criação: ora, um Deus criador, que faz tudo por si mesmo, realmente determina o modo de ser das coisas com sua natureza. Posteriormente, na Modernidade, pelo mecanicismo físico (autômatos) e o organicismo biológico (evolução). Zimmerman (1990, p.79, tradução livre) comenta:

Ele [Heidegger] acreditava que os gregos iniciaram a “metafísica produtivista” quando concluíram que para uma entidade “ser” significava ser produzida. Enquanto o que eles queriam dizer com “produção” e “fabricação”, para Heidegger, diferia dos processos de produção envolvidos na tecnologia industrial, ainda assim era a compreensão grega do ser das entidades que eventualmente levou à tecnologia moderna¹⁸².

A questão que intriga o filósofo é: por que, nunca, ninguém percebeu a maquinação? Para responder, Heidegger (2015) comenta que a maquinação tem três leis, percebidas desde a História do ser (o seu modo de compreender a historicidade): **[1] à medida que a maquinação se aprofunda na história do ser, ou seja, à medida que as épocas vão sendo formadas pela ideia do fazer-se, cada vez mais ela se invisibiliza.** Heidegger (2015) dá dois exemplos: [a] ninguém questionaria a “ideia da criação” (autofazeção), pois as analogias do ser (Tomás de Aquino) são muito bem articuladas com as questões lógico-argumentativas; e [b] ninguém questionaria a ideia da objetividade científica, pois ninguém renunciaria aos confortos das tecnologias; **[2] quanto mais a maquinação se invisibiliza, mais o seu oposto, a “vivência” (a intensa experiência da realidade), também se invabiliza.** Isto significa que, quanto mais se está diante de uma maquinação invisível – submeter-se a uma metafísica da criação ou a uma

¹⁸² “He believed that the Greeks initiated ‘productionist metaphysics’ when they concluded that for an entity ‘to be’ meant for it to be produced. While what they meant by ‘production’ and ‘making’, for Heidegger, differed from the production processes involved in industrial technology, still it was the Greek understanding of the being of entities which eventually led to modern technology”.

metafísica instrumental –, menos se tem capacidade de ver que é possível pensar outros modos de viver; [3] quanto mais se combate a maquinção com sua experiência totalmente oposta, a vivência, mais se mergulha na maquinção.

Esta ambiguidade constatada na maquinção/vivência, na qual se apresenta como velamento/desvelamento será mais bem explicada adiante, com a questão da técnica. Antes, outras implicações entre Modernidade e Visão de mundo serão apresentadas. A relação entre Modernidade e Visão de mundo é, também, explorada em uma conferência dada em 1938, na Universidade de Freiburg, intitulada *Die Zeit des Weltbildes* e traduzida para o Português como A época das imagens de mundo¹⁸³. A intuição básica sobre a maquinção exposta no texto das *Contribuições* aqui se mantém, a diferença é que, nesta conferência, Heidegger explica como a maquinção se efetiva na Modernidade. Heidegger (1977) inicia oferecendo cinco grandes características da manifestação essencial da “época moderna”. **A primeira delas é a sua vinculação à história do ser.** A “época” moderna é assim chamada, pois ela nada mais é do que um modo de as visões de mundo se instalarem, ou mesmo, a modernidade não é um projeto de salvação da humanidade, retirando-a das trevas mediante o Iluminismo e o Positivismo. Não é o que a modernidade produziu que a tornou moderna, mas a concretização do modo de ser que dominou e hegemonizou por uma organização bio-sócio-espacotemporal. Em outras palavras, a modernidade, se quiser ser compreendida, deve superar a historiografia e revelar sua historicidade, desde o modo de desvelamento do ser.

A segunda característica é a presença da ciência técnica. Em certa conferência na Universidade de Freiburg, Heidegger afirmou que “a ciência não pensa”. Esta afirmação, ele explicou anos mais tarde, significa dizer que ela não se move na mesma dimensão que a Filosofia. Utilizando seu exemplo, a pergunta pela definição do que é Física não terá como resposta uma metodologia física. Nesse sentido, as ciências não produzem seus conceitos, não dizem o que as coisas “são”, mas dizem como elas funcionam (HEIDEGGER, 1996). Esta característica foi mais bem tratada em seu ensaio sobre a “Ciência e Pensamento de Sentido”, de 1954. Nesta, Heidegger (2006b) afirma que aquilo que faz com que a ciência ultrapasse a mera vontade humana de conhecer (curiosidade antropológica) foi encoberto por uma falsa concepção que a insere na cultura. Esta leitura do conhecimento científico tem por base a ideia de “essência

¹⁸³ Tradução para o português da prof. Dr.^a Claudia Drucker. (N. do A.)

da ciência”¹⁸⁴, que nada tem a ver com o amor pelo conhecimento. Em outras palavras, quando a ciência foi vista à luz da cultura, pôde-se, enfim, **encobrir certa compreensão de ciência que a designa como pura vontade de dominação**, um encobrimento da metafísica criada por Nietzsche que será discutida mais adiante.

Segundo o filósofo, para bem entender o que é ciência, é preciso vê-la no sentido mais próprio, ou seja, como ‘**teoria do real**’. Partindo deste conceito, deve-se compreender que tipo de *logos* sustenta as ideias de teoria e de real. A compreensão moderna de real o coloca desde a perspectiva do sujeito que age, pois, real é o limítrofe territorial ou não determinado por uma percepção (HEIDEGGER, 2006b). Mas, nem sempre, a significação de real foi esta. O modo da discussão de Heidegger, a partir da *busca pela originalidade da linguagem* (ligada às relações originais da Grécia Antiga), é, aqui, assumido como uma verdadeira crítica ao processo de desenvolvimento moderno o qual funda-se em um modo de fazer ciência, em um discurso epistemológico, distante da realidade. Mediante esta via de análise, utilizada não somente aqui, mas em vários de seus textos, o autor quer encontrar a originariedade do termo em sua própria “territorialidade” (no caso aqui, dos gregos clássicos) e deixar que esta fale por si. (OLIVEIRA MARQUES, MACIEL; 2018).

Por força da originariedade da palavra grega real, esta significa “operar” (*wirken*) e este significa crescimento, ou ainda, vigência. Então, o real é o “vigente”, aquilo que se desenvolve por si só (HEIDEGGER, 2006b), muito distinto daquilo que as ciências modernas postulam. Heidegger (2006b) constata que, por um lado, operar foi compreendido pelos latinos como causalidade, e seu resultado (o efeito) seria o real. Por outro, está o nascimento das ciências do século XVII, que significou real como “certo”, “seguro”, “de fato”. Em suma: o que não é real é uma aparência ou ideia mental. Esta posição se configura, sobretudo, a partir do pensamento de Descartes. **O real se mostra, então, como ob-jeto** (*Gegen-stand*¹⁸⁵) (HEIDEGGER, 2006b).

¹⁸⁴ Por “Essência”, Heidegger, não está se referindo ao conceito medieval de *essentia*, como generalidade. Mas: “É do verbo <<*wesen*>>, viger, que provém o substantivo vigência. *Wesen*, essência, em sentido verbal de vigência, é o mesmo que <<*wählen*>>, durar, e não apenas no sentido semântico como também na formação fonológica. Já Sócrates e Platão pensaram a essência de uma coisa como a vigência, no sentido de duração. Mas eles pensaram o duradouro, como o que sempre é e perdura (’*αει* ’*όν*). O que sempre perdura, eles o encontraram no que permanece em tudo o que ocorre e se dá. (...)” (HEIDEGGER, 2006b, p. 33).

¹⁸⁵ “A palavra alemã *Gegen-stand* é traduzida para o latim por *objiectum* e tem origem no século XVIII. A partir desta significação latina é que as ciências modernas se consideram aquelas capazes de dominar o real como objetividade. Seguindo o pensamento heideggeriano, ‘a ciência põe o real’ (HEIDEGGER, 2006, p.48, grifo nosso). Ao fazê-lo, ela o ‘dis-põe’ em conjuntos e processamentos reduzindo-o a uma mera relação de causalidade

Por outro lado, força originária do termo “teoria” – enquanto sinônimo de racionalidade – guardaria a verdade. Mas, o que no fundo se vê na modernidade é um distanciamento entre teoria e verdade, da sua acepção originária. Na visão de Heidegger (2006b), teoria passou a ser uma percepção que intervém no real, firmando-se como algo separado daquele. Teoria, que outrora retinha em si a própria verdade no modo de vislumbrar o real, figura, agora, em conhecimento, distanciado da verdade que se dá no real.

A racionalidade moderna (seu *logos*), na medida em que se expressa como uma teoria para as ciências, acaba por negligenciar a sua própria relação com a verdade, quando ela divide, setoriza e interfere na realidade. Elas, as ciências, apresentam-se separadas e distantes como aquela instância que garante a própria realidade. A ciência moderna não sabe dizer de si mesma em sua essência, apenas se refere a si como recursos, procedimentos, metodologias. Teorizar é processar, é medir, é apenas um procedimento. E, neste procedimento deve caber toda a realidade. (OLIVEIRA; MACIEL, 2018).

Mutatis Mutendis, retornando ao texto *A época das imagens de mundo, a terceira característica de concretização da Modernidade é estetização da arte, para a qual esta última vira um domínio do ente humano enquanto estética, passando a fazer parte da cultura*¹⁸⁶. A quarta, no que lhe concerne, é a elevação da cultura como fonte única de explicação dos comportamentos humanos. E a quinta é o desendeusamento: a troca feita entre o mundo moderno e cristianismo¹⁸⁷. O cristianismo empresta ao mundo moderno a ideia de infinitude, e o mundo moderno oferece em troca a centralidade para a organização social. É uma permuta que dá ao mundo moderno a sensação de eternidade e ao Cristianismo o poder de controle. O Cristianismo se torna secular e a modernidade se torna desencantada (HEIDEGGER, 1977). Sobre estas três últimas características, não há espaço nesta tese, para seu tratamento.

Todas essas caracterizações implicam uma discussão importante da época moderna: o que a ideia de “imagem” – já que toda “visão de mundo” implica uma imagem de mundo – importa para sua caracterização da época moderna enquanto maquinção. É essa relação que Heidegger aprofunda em sua conferência: **o modo como a imagem se faz maquinção moderna**. Nos termos de Heidegger (1977, p. 7):

pretensamente prevista. E, neste caráter, pode-se tranquilamente ver e prever tornando-o algo perseguido em suas consequências. É a manipulação do real que o garante como objetividade” (OLIVEIRA; MACIEL, 2018, p. 82).

¹⁸⁶ Para esta discussão, ver o texto *A origem da obra de arte*, de Heidegger. (N. do A.).

¹⁸⁷ Para esta discussão, ver o texto *Identidade e Diferença*, de Heidegger. (N. do A.).

A princípio, com a palavra “imagem” pensa-se na afiguração [Abbild] de alguma coisa. Por conseguinte, a imagem de mundo seria um retrato do ente em sua totalidade. Todavia, a imagem de mundo diz mais. Com ela, queremos dar a entender o próprio mundo, o ente em sua totalidade, na medida em que ele nos dá critérios e impõe obrigações. A imagem não significa aqui um simples decalque, mas aquilo que sobressai na expressão coloquial alemã “*wir sind über etwas im Bilde*”, literalmente: “nós estamos na imagem a respeito de algo”. Isto significa que a própria coisa é da forma como aparece diante de nós. Pôr-se na imagem de alguma coisa significa estabelecer diante de si o próprio ente, como ele mesmo é, e fixá-lo como algo permanente diante de si.

Heidegger explica que entender a modernidade como uma visão de mundo é de alguma forma produzir uma imagem de mundo. Dizer imagem de mundo não é simplesmente dizer que o mundo pode ser representado por uma imagem. Significa mais do que isso: **é dizer que o mundo só é mundo se ele for uma imagem**. Os entes (humanos e não humanos) adquirem uma forma de ser específica: a da representação. Descartes e Kant são lembrados por Heidegger como contribuidores desse mundo que “é” mundo de representação. A ideia da maquinção moderna passa pela ideia da representação:

O ente em sua totalidade agora é tomado de tal forma que ele só passa a ser na medida em que é posto por um homem que o representa e produz. Quando surge uma imagem de mundo, uma decisão essencial se consuma a respeito do ente em sua totalidade. O ser é buscado e encontrado na representabilidade do ente (HEIDEGGER, 1977, p. 7).

Os entes (humanos e não humanos) não são mais entes, são representações para um “sujeito”. **A Modernidade é uma “época das imagens”, é uma época em que o humano é transformado em sujeito**. Enquanto sujeito, o homem pode cair nas “aberrações” do subjetivismo no sentido do individualismo, próprio do humanismo¹⁸⁸. O individualismo humanista, em última instância, conduz a reflexão para o seguinte argumento: **um indivíduo que se assume como sujeito e passa a representar a si e aos outros por meio de suas representações, ele se torna um “produtor de imagens”**. Uma época das imagens é, em última instância, uma “época dos produtos”¹⁸⁹, uma época da produção. **Um mundo cuja forma de**

¹⁸⁸ Heidegger tem severas críticas ao humanismo. Por impossibilidade de tempo, espaço e objetivo, não nos deteremos nessa contenda. Para mais detalhes, conferir: “Carta ao Humanismo”. (N. do A.).

¹⁸⁹ Heidegger faz um jogo de palavras: “imagem” em alemão é “*Bild*”. O particípio perfeito do verbo bilden (formar, construir, modelar, produzir) é gebildet. A palavra “produto” em alemão se diz: “*Gebilde*”. Ou seja, Heidegger mostra que há uma raiz conjunta entre a ideia de imagem e a ideia de produto. Nesse sentido, a Modernidade continua sendo uma maquinção, pois ela se forma pela autoprodução tanto científica (representação como objetividade) quanto tecnológica (produtos industrializados). (N. do A.).

lidar básica é a representação (imagem) não deixa de ser um mundo que continua sendo guiado pelo fazer (produzir). Na sustentação de James (2001, p.190, tradução livre),

Heidegger argumenta que no mundo moderno nós estamos, cada vez mais, percebendo que as coisas vêm a se revelar “tecnologicamente”. À revelação tecnológica Heidegger associa uma disposição ou um desafio da natureza. Ele nos diz que ela faz a “irrazoável demanda” que toda a natureza se submeta aos fins humanos, que todas as coisas se revelem como “estoque permanente” (*Bestand*), como recurso para nosso uso¹⁹⁰.

A questão maquinadora que torna a imagem uma maquinação é sua pretensão objetificante. **Em uma época dos produtos, o que impera é um “sistema” e não um sujeito.** Heidegger (1977, p. 9) alerta: “O processo básico da época moderna é a conquista do mundo como imagem. A palavra ‘imagem’ significa agora o produto [*Gebild*] do produzir representacional. O homem luta aí por uma posição em que possa ser o ente que dá a norma a todos os outros e estabelece parâmetros”. A luta pelo homem por uma posição, a de sujeito, justifica-se, pois ele também é uma representação para algum outro sujeito. Este outro sujeito é o sistema. **O mundo moderno é governado pelo sistema.** Esta é a maquinação essencial do mundo moderno, que o torna essencialmente uma visão de mundo pertencente à história do ser. O sistema controla tudo. Nem a Antiguidade, nem a Idade Média conseguiram se instalar enquanto sistema. Embora a Idade média admitisse a maquinação do *ens criatum*, não conseguiu se consolidar como um sistema. Nos termos de Heidegger (1977, p. 12)

À essência da imagem de mundo corresponde a conexão recíproca, o sistema. Não se quer dar a entender aqui nem a simplificação artificial e externa, nem a justaposição dos dados, mas a unidade do instalado no re-presentar enquanto tal, unidade que se desdobra a partir do projeto da objetividade enquanto tal. Na Idade Média, um sistema é impossível; pois então somente o ordenamento segundo correspondências é essencial e, de fato, somente é essencial o ordenamento do ente no sentido da criação divina, e considerado enquanto um produto. Ainda mais distante do mundo grego é o sistema, mesmo quando se fala modernamente, embora de modo totalmente inadequado, em um sistema platônico e aristotélico. O organizacionismo dentro da pesquisa é uma execução e instalação dentro do sistemático, o qual, reciprocamente, também determina a instalação. O sistema não predomina apenas no pensamento, quando o mundo se transforma em imagem. Onde, porém, o sistema tem um papel condutor, persiste sempre a possibilidade da desfiguração e desvirtuação nos termos de um sistema artificial e amontoado.

¹⁹⁰ “Heidegger contends that in the modern world we are increasingly finding that things come to reveal themselves ‘technologically’. Technological revealing Heidegger associates with a ‘setting upon’ or ‘challenging’ of nature. He tells us that it makes the ‘unreasonable demand’ that all nature submit to human ends, that all things reveal themselves as ‘standing reserve’ (*Bestand*), as resources for our use”.

De modo geral, a época moderna é época das imagens, por isso, é época dos produtos e, por fim, época dos sistemas. Todas essas determinações advêm de uma maquinção própria: a objetificação. Objetificar, em consonância com o que foi discutido sobre a ciência moderna, é tornar o ente um objeto. Os entes (humanos e não humanos) são vistos em seu ser como objetos. Objetos nada mais são que frutos da representação de um sujeito. Ora, mas uma mera representação, tal como uma percepção, não é o que está se compreendendo por representação. Representação é re-apresentar, é estabelecer previamente o que se quer ver. **Os entes não são vistos, eles não aparecem (fenômenos), eles são “re-apresentados” à luz daquilo que os vai re-apresentar.** É esta ideia de antecipação prévia diante dos entes que é a representação moderna.

Nem Aristóteles, nem Tomás compreendiam a representação dessa maneira. Ambos buscavam “extrair” a essência, por meio de uma imagem, que estava nos próprios entes. Contudo, a representação moderna é um “olhar prévio” sobre os entes. O mundo é dado como “re-apresentação”, não como pensou Schopenhauer, mas como um núcleo de determinação do ser do ente. Esse núcleo pré-determinado é o caráter da disposição (*Gestell*).

A questão da “maquinção/vivência” como concretização da modernidade, desenvolvida por Heidegger, durante a Segunda Grande Guerra, levou ao problema da objetificação. A objetificação como um modelo de percepção e compreensão da existência humana e suas relações atingiu seu ápice, como foi mostrado na parte ôntica desta tese, a partir de 1949, com o discurso de Truman, pelo qual se abriu a Era do Desenvolvimento. É neste período, também, que a tese da maquinção retorna com mais força. Em 1953, Heidegger fez uma conferência intitulada *A questão da técnica*. Todavia, aquilo que ele já prenunciava na década de 1940, em termos de objetificação, retorna nesta conferência, dentro do espírito da Era do Desenvolvimento, isso porque, como já dizia Schumpeter (1997), a questão do desenvolvimento não se restringe apenas à produção, mas aos modos inovadores de produzir. Em outras palavras, o desenvolvimento econômico que dividiu o mundo em desenvolvidos e subdesenvolvidos se fez às custas de um novo modo de medir o mundo, qual seja, pela tecnologia. Truman (2017, p. 5, tradução livre) afirmava em seu discurso: “Os Estados Unidos são preeminentes entre as nações no **desenvolvimento de técnicas científicas** e industriais [...].” Desenvolver é um projeto (uma agenda) de produção de tecnologias, com intuito de aumentar não só controle da produção, mas da dominação e da permanência do *status* econômico.

Na conferência *A questão da técnica*, o filósofo deixou claro que seu posicionamento crítico não é contra a tecnologia (o produto), mas a “essência da técnica”.

A técnica não é igual à essência da técnica. [...] Assim também a essência da técnica não é, de forma alguma, nada de técnico. Por isso nunca faremos a experiência de nosso relacionamento com a essência da técnica enquanto concebermos e lidarmos apenas com o que é técnico, enquanto a ele nos moldarmos ou dele nos afastarmos. [...] A maneira mais teimosa, porém, de nos entregarmos à técnica é considerá-la neutra, pois essa concepção, que hoje goza de um favor especial, nos torna inteiramente cegos para a essência da técnica (HEIDEGGER, 2006a, p. 11).

Tal como já havia tratado sobre a maquinção, a questão da técnica não é uma crítica direta à produção ou ao uso de tecnologias. Não existe em Heidegger um pensamento de volta à “barbárie” ou contra o desenvolvimento: “não sou contra a técnica e tampouco contra o que se chama de caráter ‘demoníaco’ da técnica” (HEIDEGGER, 1996, p. 14). Sua crítica está além disso; ela se ocupa com o modo como a hegemonia deste uso impacta a existência humana e sua época histórica enquanto tal, embora esta compreensão nunca fora bem-aceita: “No que concerne à técnica, minha definição da essência da técnica [...] até agora não foi aceita em parte alguma...” (HEIDEGGER, 1996, p. 14).

“Técnica”, que condiciona a própria tecnologia, nada mais é do que uma atividade humana e, portanto, um instrumento da ação. Isso significa que “técnica” é mediação e, enquanto tal, um componente antropológico. Desde que o homem é homem, a “técnica” sempre foi seu diferencial em relação aos animais. Ela o fez e o faz humano. Não obstante, Heidegger (2006a) chama a atenção para o fato de que **a imagem (representação) que o humano tem da técnica é ôntica e não ontológica**. O humano se relaciona com os produtos tecnológicos como meros resultados, crendo que estes estão sob o controle de sua “vontade”. Ao olhar o fim, crê-se que o meio é controlável, e o é por meio de uma “vontade de controle”: “[...] pois, do meu ponto de vista, ainda partem da concepção de que a técnica, na sua essência, é algo que o homem tem na mão. Na minha opinião, isto não é possível. A técnica, na sua essência, é algo que o homem por si mesmo não domina”, pois “[...] a técnica moderna não é um ‘instrumento’, nem tem já nada que ver com instrumentos” (HEIDEGGER, 2009b, p. 27 e 30).

Para explicar esta compreensão ôntica sobre a técnica que troca o efeito pela causa, Heidegger mostra dois movimentos: [1] é necessário compreender o que é realmente a “técnica”; [2] é necessário superar o último movimento metafísico promovido por Nietzsche: a vontade de poder.

Com respeito ao primeiro movimento, Heidegger explica que a ideia de “técnica” tem sua origem na experiência grega. Os gregos usavam dois termos para dizer da mesma experiência: *ποίησις* e *τέχνη*. Consoante o filósofo, ambos dizem respeito à ideia do ato criativo artístico; é o fazer do artista ao produzir uma obra de arte. Nesse sentido, a produção não é um efeito meramente causal, mas é um verdadeiro “desvelamento”. O resultado de *ποίησις* e *τέχνη* não é um produto, mas uma verdade (*αλήθεια*), um desvelamento. Com efeito, entender a técnica como uma **mediação deslocada de seu fim** é compreendê-la fora da sua originalidade (aquilo que lhe é próprio). O resultado da técnica não é o produto, mas seu desdobramento. Entretanto, o desvelamento da técnica moderna – acrescenta o autor – não tem o mesmo sentido da *ποίησις*. O desvelamento que rege a técnica moderna “é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada” (HEIDEGGER, 2006a, p. 19). Por meio deste modo de conceber a técnica moderna, é que Heidegger (2006a, p.19) afirmou: “uma região se desenvolve na exploração de carvão e minérios”.

A técnica moderna, segundo Heidegger (2006a), desvela-se e se efetiva como um desenvolvimento que significa “exploração”. “Hoje em dia” – ele prossegue – “[...] uma outra posição também absorveu a lavra do campo, a saber, a posição que dis-põe da natureza. Ela dis-põe, no sentido de uma exploração” (HEIDEGGER, 2006a, p. 19). Exploração é dis-ponibilidade (*Bestand*), ou seja, o modo de encarar as coisas como “objeto” e, em função disso, podem ser “postas” (HEIDEGGER, 2006a) O que está dis-ponível pode ser “usado” e se torna um “recurso”. Por conseguinte, o mundo que rodeia o humano se torna um grande recurso: natural e humano. Heidegger dá um exemplo:

Para se avaliar, mesmo à distância, o extraordinário aqui vigente, prestemos atenção por alguns instantes no contraste das duas expressões: “o Reno” instalado na obra de engenharia da usina elétrica e o “Reno” evocado pela obra de arte do poema de mesmo nome, “o Reno”, de Hölderlin. E não obstante, há de se objetar: o Reno continua, de fato, sendo o rio da paisagem. Pode ser. Mas de que maneira? – À maneira de um objeto dis-posto à visitação turística por uma agência de viagens, por sua vez, dis-posta por uma indústria de férias (HEIDEGGER, 2006a, p. 20).

O Reno é o Reno, na obra de arte e na usina hidrelétrica, se, e somente se, olha-se o rio como um objeto. O modo de compreender o ser do rio Reno define quem é o Reno. Se percebido como um objeto, ele sempre será o mesmo, esta leitura ôntica é a leitura da técnica moderna e de todo modo de compreender da modernidade. Porém, quando se pergunta “quem é o Reno”,

aludindo seu modo de ser, as respostas mudam. O quadro evoca a força e a beleza da natureza; a usina, ao contrário, evoca o modo de produzir riqueza. Este modo de compreender a técnica, modelando a compreensão do ser das coisas, é chamado de *Ges-tell* (com-posição): “Chamamos aqui de com-posição (*Ges-tell*) o apelo de exploração que reúne o homem a dis-por do que se des-encobre como dis-ponilidade” (HEIDEGGER, 2006a, p. 23). A *Ges-tell* é o modo como o mundo moderno se organiza, é a imagem de mundo que organiza toda era moderna.

A Metafísica é, em sua visibilidade não aparente e em sua paradoxal ressurreição global, a própria tecnologia.

A tecnologia, como o avatar planetário da metafísica ocidental, significa a própria desintegração de sua história iniciada com o primeiro filósofo grego, Thales. A dissolução da metafísica, argumenta Heidegger, exige um segundo começo da história intelectual ocidental, que, no mínimo, deve ser essencialmente não-tecnológica (GEORGE, 2015, p.02, tradução livre)¹⁹¹.

Heidegger (2000, p.79, tradução livre) escreve: “O nome ‘técnica’, aqui, é compreendido essencialmente assim, cuja significação se intitula como: o acabamento da metafísica”¹⁹². Acabamento, por sua vez, não tem o sentido moral de destruir ou demonizar a metafísica; acabamento, como, também, declínio, deve ser entendido no contexto de que o ser, uma vez manifesto entre os gregos, afastou-se dessa, retirando-se cada vez mais do contato humano, chegando ao ponto de ser meramente objetificado, na era da técnica, como reserva. **Acabamento ou declínio da metafísica é o histórico destino do ser se ocultar** (HEIDEGGER, 1996).

Neste sentido, esta leitura ontológica da técnica está dentro da “História do Ser”, e é dentro dessa, também, que as contribuições para o desenvolvimento (tanto as críticas à modernidade, quanto sua proposta de recuperar o pertencer com a Terra) desse filósofo aparecerão. George (2015, p.24, tradução livre) comenta sobre isso:

Como a Filosofia poderia fazer esse questionamento é uma temática curiosa, pois a Filosofia prospera com a razão pura, abstrata, eficiente no seu melhor lógico e analítico, e o *telos* orientado pela eficiência dessa mesma razão, na leitura de Heidegger, é atualizado na modernidade. Ele olha para a possibilidade de uma renovação, um recomeço, um segundo começo da tradição, não olhando para fora no Budismo, o Hinduísmo, o Taoísmo ou uma romantização da existência primitiva e imaculada, mas diretamente da tradição ocidental e da herança intelectual. Como a modernidade é o culminar dessa herança e, em seu sentido histórico, é um transporte da Europa, para a

¹⁹¹ “Technology as the planetary avatar of Western metaphysics means the very disintegration of its story begun with the first ever Greek philosopher, Thales. The dissolution of metaphysics, Heidegger argues, calls for a second beginning of Western intellectual history, which at the very least ought to be non-technological in essence”.

¹⁹² “Der Name »die Technik« ist hier so wesentlich verstanden, daß er sich in seiner Bedeutung deckt mit dem Titel: die vollendete Metaphysik”.

não Europa, não há lugar melhor para enfrentar a permanência planetária da compreensão tecnológica de Ser concretizado como desenvolvimento e progresso, acredito firmemente, que, nos textos de Heidegger. É assim que Heidegger e desenvolvimento se atam neste estudo¹⁹³.

Heidegger percebe que existe um discurso racional que dominou não só o pensamento filosófico, mas todo e qualquer discurso. Esse discurso não é apenas um discurso, ele é um projeto de vida para toda a humanidade. Esse projeto é a ocidentalização, que está na base do fenômeno do desenvolvimento em sintonia com a modernidade. Desde que Heidegger percebe que o discurso moderno, ocidental e desenvolvimentista não tem mais volta, a solução é encarar a própria tradição ocidental de modo a produzir um “novo começo”.

Mas, como esse desvelamento da técnica moderna se distanciou tanto da *ποίησις*? Para teorizar esta questão, é necessário discutir o segundo movimento citado anteriormente: **a metafísica da vontade de poder**. Vontade de poder é um termo usado por Nietzsche como forma de questionamento à metafísica, que, segundo ele, nunca deixou de ser platônica. Heidegger, em seu curso sobre Nietzsche, lembra ter escrito que vontade de poder é a essência mais íntima do ser (HEIDEGGER, 2007b). Contudo, Para Heidegger (2007b), a vontade de poder também é metafísica, tal como toda modernidade. Na ótica heideggeriana, o poder é o que determina a vontade enquanto vontade. No tocante à vontade, ela é essencialmente “comando”. Em consonância com Nietzsche, a vontade só pode obedecer a si mesmo se ela quer escapar do platonismo metafísico que nega o amor fati. Neste obedecer a si mesma, a vontade se torna vontade da vontade. Assim, Heidegger (2007b) entende que a vontade, além de ser o ato de comandar, é também dispor sobre as possibilidades de efetivação. Ora, o sentido de dis-posição já fora desvelado. Ademais, vontade de poder, ao ser vontade da vontade, quer valores, o que remete à ideia problemática de sujeito pertencente ao pensamento metafísico.

Enfim, a pretensão de “controlar a técnica” está calcada na ideia de vontade de poder, e esta se funda no modo de ser humano como sujeito, pois em virtude desta compreensão: [1] o

¹⁹³ “How philosophy could do this questioning is a curious matter, for philosophy thrives on pure reason, abstract reason, efficient reason at its logical, analytical best, and the efficiency-driven telos of this very reason, in Heidegger’s reading, is actualized in modernity. He looks at the possibility of a renewal, a starting anew, a second beginning of the tradition, not by looking outside into Buddhism, Hinduism, Taoism or a romanticization of the primitive, unsullied existence, but from right within the Western tradition and intellectual heritage. Since modernity is the culmination of this heritage and since modernity, in its historical sense, is a transport of Europe to the non-Europe, there is no better place to confront the planetary sojourn of the technological understanding of Being concretized as development and progress, I firmly believe, than in the texts of Heidegger. This is how Heidegger and development get knotted in this study”.

humano se vê fora da realidade, como uma entidade pensante; [2] a ação humana representa a realidade por meio de uma operação causal; [3] a realidade se restringe a ser um objeto para a racionalidade deste sujeito; [4] o sujeito é tão objetivável quanto qualquer objeto, uma vez que sua vontade é seguir a si mesmo, e seguir a si é disponibilizar-se como objeto para um sistema. O sistema se fecha e toda pretensão de controle se torna ser-controlado.

Como uma primeira síntese, para Heidegger, a Modernidade deve ser entendida, antes de tudo, por meio da historicidade (pelo seu **caráter-de-“ser”-histórico**), no sentido ontológico discutido anteriormente. Esta historicidade é a compreensão da História do ser, o modo como o ser ocorre (se dá) por meio de si mesmo, e por meio desta “ocorrência” condiciona a manifestação e a vivência dos entes (humanos e não humanos) nos diversos tempos históricos. Estes tempos históricos (épocas) permitem manifestar as visões de mundo. Uma visão de mundo é uma organização sócio-espaço-temporal que tem por núcleo um modo de ser e viver autônomo. Com a nucleação deste modo de ser, deste “viver autônomo” historicamente constituído, todos os entes (humanos e não humanos) acabam por depender sua existência dele. A consequência disto é a negação do direito de uma experiência. Logo, a Modernidade é a nucleação da maquinção – que será chamada tarde de técnica –, ou seja, um modo de ser e existir condicionado pelo produzir: quem não produz ou não estiver na dinâmica da produção não existe. Contudo, há de se aprofundar essa noção prévia.

5.3 AS RELAÇÕES ONTOLÓGICAS ENTRE DESENVOLVIMENTO E MODERNIDADE

Diante do exposto, a modernidade é mais do que uma fase histórica, é uma epocalidade. Dizer isso significa que ela possui, além do caráter historiográfico (caráter ôntico), um caráter ontológico. **Restringir-se ao caráter histórico da modernidade revela apenas seus aspectos enobrecedores que justificaram os discursos sobre o desenvolvimento – notadamente, o econômico. Todavia, seu aspecto ontológico lhe propicia desvelar, mediante a leitura fenomenológica do desenvolvimento, o que foi encoberto: o desenraizamento ontológico encoberto pela naturalização da exploração produzida pelo desenvolvimento econômico.**

O caráter ontológico da modernidade foi desvelado primeiramente pela maquinção, ou seja, pelo modo de organizar as relações mais fundamentais entre humanos e não humanos desde

o manifestar histórico do ser (acontecimento apropriador), que permitiu ver toda a construção da “realidade” (objetificação); e, posteriormente, como técnica, que revelou o modo configurador do ser se dar em toda a modernidade enquanto *Ges-tell* (exploração). A imagem que a visão de mundo moderno produz é a objetificação da realidade, por meio de um modo de ser explorador e dominador. A modernidade é uma organização epocal (um modo histórico do ser se destinar) que com-põe (*Ges-tell*) a realidade como objeto (maquinção). Mediante esta metafísica da representação e da vontade de poder, a hegemonia assume o comando e se funda como desenvolvimento. A Era do desenvolvimento coincide com a Era dos produtos.

Este modo ontológico da modernidade, “época dos produtos” ou “época dos sistemas”, ou ainda “a era da técnica”, como vai denominar mais tarde Heidegger, define ontologicamente o fenômeno do desenvolvimento. O desenvolvimento, como fora visto, atinge seu auge e homogenização ôntica na modernidade, historiograficamente falando. E sob esta perspectiva, a modernidade já se deu como horizonte fenomenológico para o desenvolvimento; ela se deu como “Era do desenvolvimento”.

Porém, há um segundo aspecto que merece atenção. Heidegger havia alertado que toda maquinção, bem como toda técnica, ao se dar, esconde-se, pois ela é fruto da doação espontânea do movimento apropriador histórico do ser. Este movimento de doação e retração também se desvela no desenvolvimento. Onticamente falando, foi percebido que o desenvolvimento, uma vez revelado como fenômeno, dava-se como ocidentalização, modernização e progresso, porém não se doar dessa forma retraia seu aspecto desenraizador. Da mesma forma, ontologicamente, o fenômeno do desenvolvimento, ao se dar como modo-de-produzir – desdobramento já analisado anteriormente –, retraía seu próprio ser. O modo-de-produzir (ser-produção), ao se doar, pela verdade do ser, essencializa-se, e seu ser recua, sobrando apenas o ente-em-seu-produzir.

Em outras palavras, o fenômeno do desenvolvimento deve ser visto a partir de sua característica mais própria: é um fenômeno que se manifesta e, ao mesmo tempo, esconde-se. Do ponto de vista ôntico, do modo ordinário, historiográfico e “vulgar”, o desenvolvimento aparece como um movimento que produz progresso para as sociedades. Porém, ao se mostrar como progresso, ao efetivar o progresso, por meio de práticas, produz imediatamente um recuo: as relações sociais, culturais e ambientais tornam-se artificiais. Um desenraizamento e uma perda de contato com as coisas em sua naturalidade se instalam e nossas relações se tornam mediadas por tecnologias. Essa mediação instrumental e tecnológica é aqui designada: desenraizamento.

Por outro lado, ontologicamente, o mesmo movimento de doação e retração ocorre: enquanto o ser histórico próprio da era moderna (o ser-produção) prepara as condições para que o fenômeno do desenvolvimento se doe como progresso; ao se doar, imediatamente, recua-se, deixando que o progresso se instale e substitua qualquer outro movimento que possa modificá-lo. Esse recuo do ser do fenômeno do desenvolvimento promove o desenraizamento: aparentemente só vemos uma única forma de desenvolvimento, pois as condições para que o desenvolvimento ganhe novos contornos, o seu, já não estão mais lá.

Essa explicação não é ainda de toda suficiente. É necessário compreender as grandes questões ontológicas da modernidade que jogam com o problema do fenômeno do desenvolvimento para, só, depois, conseguir pensar em novos modos de ser do fenômeno do desenvolvimento.

6. O DESAFIO DE PENSAR O DESVELAMENTO DO DESENVOLVIMENTO

“Para todos nós, os arranjos, dispositivos, e máquinas de tecnologia são, em maior ou menor medida, indispensáveis. Seria tolice atacar a tecnologia cegamente. Seria míope condená-la como o trabalho do diabo”
(Heidegger)

O capítulo que segue é uma propositiva prognóstica. Ela deverá, em primeiro lugar, apresentar algumas perspectivas sobre o desenraizamento ontológico, deixando-o mais claro para a temática do desenvolvimento. Na sequência, será discutido como o pensamento heideggeriano, além de crítico, deve também apontar caminhos para o tema do desenraizamento e que possibilidades ele abre para que as pesquisas possam ser continuadas.

A questão do desenvolvimento tal como foi trabalhada na parte ôntica desta tese permitiu o desvelamento do fenômeno do desenraizamento. Desenvolver em grande parte da literatura ôntica significou ou indicou uma relação de modelamento da realidade socioambiental por meio da mediação tecnológica visando a dominação. A racionalidade moderna se instalou e fez predominar o modo de dar-se das coisas como recurso (disponibilidade), o que significou, em termos mais sociopolíticos, “uma agenda a cumprir” (dominar). Pelas análises fenomenológicas de Heidegger, foi possível indicar um corolário comum: **o modo de organização onto-histórica do mundo moderno, conduzido pelo fenômeno do desenvolvimento, desencadeou uma perda de referência, um desenraizamento ontológico**. Em virtude deste diagnóstico, é cogente apresentar certo prognóstico. O desafio deste pode ser assim sintetizado: [1] discutir o desenraizamento ontológico; [2] apresentar que contribuições a fenomenologia heideggeriana pode oferecer para o problema do desenraizamento; e [3] que sentidos e significados podem ser indicados para o desenvolvimento.

6.1 O FENÔMENO DO DESENRAIZAMENTO ONTOLÓGICO

Atentou-se até agora para o fato de que a historicidade moderna se instalou epocalmente, modelou e articulou a linguagem necessária, uma razão calculadora (HEIDEGGER, 1969), para que sua exploração se efetivasse. Esse horizonte produziu o fenômeno do Desenvolvimento e a

hegemonização econômica. Diante disso, foi desvelado o fenômeno do desenraizamento ontológico, a face oculta deste único e necessário modo de desenvolvimento. Contudo, ainda se faz necessário ampliar esse fenômeno. Em uns manuscritos da segunda metade da década de 1940 até a segunda metade da década de 1950, Heidegger dialogou sobre o tema o “desenraizamento”.

No primeiro discurso, denominado *Memória de um Endereço*¹⁹⁴, Heidegger (1969) comenta sobre o processo de migração que muitos alemães têm feito, deixando sua terra natal (*homeland*) e indo morar nas grandes cidades.

Muitos alemães perderam sua terra natal, tiveram de deixar suas aldeias e cidades, foram expulsos de seu solo nativo. Inúmeros outros, cuja pátria foi salva, ainda se afastaram. Eles foram pegos na turbulência das grandes cidades e foram reassentados nos terrenos baldios dos distritos industriais. Eles são estranhos agora à sua antiga pátria. E aqueles que permaneceram em sua terra natal? Muitas vezes, eles ainda são mais desabrigados do que aqueles que foram expulsos de sua terra natal¹⁹⁵ (HEIDEGGER, 1969, p. 48, tradução livre).

A migração – Heidegger não chega a comentar, mas – muito provavelmente, é motivada pela busca de condições econômicas mais confortáveis. O imperativo econômico e o modo de vida moderno obrigam muitos a deixar seu estilo de vida e sua pertença territorial para poder preservar o que de sua existência ainda sobra.

Neste processo de migração, o novo estilo de vida coloca o humano em contato com aquilo que ele, acreditando ser o melhor, ilude-o desde o ponto de vista da tecnologia moderna.

Semana após semana, os filmes os levam a reinos incomuns, mas frequentemente meramente comuns, da imaginação e dão a ilusão de um mundo que não é comum. Revistas de imagens estão disponíveis em todos os lugares. Tudo aquilo com o que as modernas técnicas de comunicação estimulam, atacam e dirigem o homem – tudo que já está muito mais próximo do homem nos dias de hoje do que seus campos ao redor de sua fazenda¹⁹⁶ [...] (HEIDEGGER, 1969, p. 48, tradução livre).

¹⁹⁴ O texto tem como título original *Gelassenheit*, que literalmente significa “serenidade”. Contudo, pelo contexto da tese, optou-se pela tradução inglesa *Memorial Adress*, que traduzimos livremente por Memórias de um Endereço. (N. do A).

¹⁹⁵ “Many Germans have lost their homeland, have had to leave their villages and towns, have been driven from their native soil. Countless others whose homeland was saved, have yet wandered off. They have been caught up in the turmoil of the big cities, and have resettled in the wastelands of industrial districts. They are strangers now to their former homeland. And those who have stayed on in their homeland? Often they are still more homeless than those who have been driven from their homeland”.

¹⁹⁶ “Week after week the movies carry them off into uncommon, but often merely common, realms of the imagination, and give the illusion of a world that is no world. Picture magazines are everywhere available. All that with which modern techniques of communication stimulate, assail, and drive man – all that is already much closer to man today than his fields around his farmstead [...]”.

Com efeito, as questões da migração e da mudança do estilo de vida não devem ser tomadas como as responsáveis pelos problemas – e nem são os maiores problemas. Na verdade, elas são consequências de um horizonte maior.

Ficamos mais pensativos e perguntamos: O que está acontecendo aqui – com os expulsos de sua terra natal, não menos do que com aqueles que permaneceram? Resposta: o enraizamento, a *autochthony*, do homem está atualmente ameaçado no seu âmago! Ainda mais: a perda do enraizamento é causada não apenas pelas circunstâncias e pela fortuna, nem resulta apenas da negligência e da superficialidade do modo de vida do homem. A perda de *autochthony* nasce do espírito da época em que todos nós nascemos (HEIDEGGER, 1969, p. 48-49, tradução livre)¹⁹⁷.

Heidegger percebe que a migração e os problemas econômicos, mesmo daqueles que ainda se mantêm em suas terras, remetem ao **fenômeno do abalo do “enraizamento”** – do “ser-autóctone” – provocado pelo “espírito da época”, ou seja, a “era atômica”; em função das novas descobertas da energia nuclear para alimentar as indústrias e se tornar o novo modelo de “felicidade”. A relação entre o “espírito do tempo” (era atômica) e perda do enraizamento, para Heidegger, não é simples. Em uma entrevista oferecida à TV alemã Z. D. F. em 1969, ele ressaltou que o problema do enraizamento afeta inclusive às ciências: “o enraizamento das ciências em seu fundamento essencial está bem morto” (HEIDEGGER, 1996, p. 11).

Ademais, em outra entrevista da mesma década, agora para a revista alemã *Spiegel*, ele comentou:

Tudo funciona. É precisamente isso que é inquietante: tudo funciona, e **o funcionar arrasta sempre consigo o continuar a funcionar, e a técnica arranca o homem da terra e desenraíza-o cada vez mais**. Eu não sei se não os assusta – seja como for, a mim assusta-me – ver agora as fotografias da Terra feitas da Lua. **Não é preciso nenhuma bomba atômica: o desenraizamento do homem já está aí**. Nós já só temos relações puramente técnicas. Já não é na Terra que o homem hoje vive. Há pouco tempo, tive uma longa conversa, na Provença, com o poeta e combatente da resistência René Char. Estão a construir bases para mísseis na Provença e a região desertiza-se de uma maneira inimaginável. O poeta – que, com certeza, não é suspeito de sentimentalismo, nem de uma adoração tola do idílio – dizia-me que **se o pensar e o poesar não conseguem alcançar o poder da não-violência, o desenraizamento que se está a dar do homem será o fim**. (HEIDEGGER, 2009b, p. 29, grifo nosso).

A produção gera produção, esse é o problema do modo de ser do mundo movido pela essência da técnica; esse é o modo da Era do Desenvolvimento. É a pretensão de um circuito

¹⁹⁷ “We grow more thoughtful and ask: What is happening here – with those driven from their homeland no less than with those who have remained? Answer: the rootedness, the autochthony, of man is threatened today at its core! Even more: The loss of rootedness is caused not merely by circumstance and fortune, nor does it stem only from the negligence and the superficiality of man’s way of life. The loss of autochthony springs from the spirit of the age into which all of us were born”.

fechado infinito, que reconfigura o tempo, o espaço e todos que estão debaixo dele. Sob o sistema fechado da técnica, os existentes são arrancados de seu modo de vida e postos na circulação fabril eterna. Não há variedade, apenas produção predeterminada. Este modo de pensar o mundo e os existentes cometem violência com qualquer tipo de anomalia que ouse sair do circuito.

A modernidade, mais do que sua cronologia, é uma construção filosófica que recoloca a relação entre homem e mundo dentro do modelo sujeito e objeto, cujo sujeito é uma razão calculadora, planejadora, que manipula o mundo como objeto. “A natureza se torna um gigantesco posto de gasolina, uma fonte de energia para a tecnologia moderna e indústria. Essa relação do homem com o mundo como tal, em princípio técnica, desenvolveu-se no século XVII, primeiro e apenas na Europa”¹⁹⁸ (HEIDEGGER, 1969, p. 50, tradução livre). A objetificação, muito presente em todo mundo moderno, torna-se mais evidente na Era do Desenvolvimento, aqui identificada pelo filósofo como a era atômica. É na era atômica que o desvelamento do desenraizamento se dá com mais clareza. Essa evidência é mostrada pelo uso indiscriminado da energia nuclear. Dois símbolos desse fenômeno são lembrados pelo autor: a bomba atômica e as viagens espaciais. A bomba atômica e seu perigo de autodestruição e as corridas espaciais denotam a total perda do sentimento de pertença humana ao Planeta Terra. Com as energias naturais, o desenvolvimento ainda se sentia obrigado a uma relação com o Planeta; o humano ainda se sentia “terráqueo”. Com a energia nuclear, o desenvolvimento vislumbra ampliar sua dominação para além das fronteiras do próprio Planeta. “Em breve, a aquisição das novas energias não mais estará vinculada a certos países e continentes, como ocorre com carvão, petróleo e madeira. No previsível futuro, será possível construir usinas atômicas em qualquer lugar da terra”¹⁹⁹ (HEIDEGGER, 1969, p. 50-51, tradução livre) – e, por que não, em qualquer lugar da galáxia.

A perda de qualquer ligação ontológica com o Planeta modifica as perguntas para o desenvolvimento: já não mais se deve questionar se haverá recursos para toda a ambição econômica, mas se sobrará Planeta depois das catástrofes nucleares. Diante desta realidade,

¹⁹⁸ “Nature becomes a gigantic gasoline station, an energy source for modern technology and industry. This relation of man to the world as such, in principle a technical one, developed in the seventeenth century first and only in Europe”.

¹⁹⁹ “Soon the procurement of the new energies will no longer be tied to certain countries and continents, as is the occurrence of coal, oil, and timber. In the foreseeable future it will be possible to build atomic power stations anywhere on earth”.

como já foi salientado no capítulo passado, a posição de Heidegger não é a negação da técnica ou de um mundo movido pelo desenvolvimento econômico, mas

[...] não é que o mundo esteja se tornando inteiramente técnico o que é realmente estranho. Muito mais estranho é o nosso ser despreparado para essa transformação, nossa incapacidade de enfrentar meditativamente o que realmente está surgindo nesta era. Nenhum homem sozinho, nenhum grupo de homens, nenhuma comissão de estadistas, cientistas e técnicos proeminentes, nenhuma conferência de líderes do comércio e da indústria, pode frear ou dirigir o progresso da história na era atômica. Nenhuma organização meramente humana é capaz de ganhar domínio sobre ela²⁰⁰ (HEIDEGGER, 1969, p. 52, tradução livre).

Heidegger tem claro que o movimento econômico por meio da tecnologia e suas fontes de energia alternativa são inevitáveis. Ele completa: “Para todos nós, os arranjos, dispositivos e máquinas de tecnologia são, em maior ou menor medida, indispensáveis. Seria tolice atacar a tecnologia cegamente. Seria míope condená-lo como o trabalho do diabo”²⁰¹ (HEIDEGGER, 1969, p. 53, tradução livre). A alternativa não é uma recusa ao movimento, senão que o processo tem se dado de forma – sem dúvida, bem acelerada – que não há quem possa estar preparado para controlá-lo. Na entrevista para revista alemã Spiegel dez anos mais tarde, Heidegger (2009b, p.28) chegou a comentar: “Eu não digo subjugados [pela técnica]. O que eu digo é que ainda não encontramos um caminho que corresponda à essência da técnica”.

O confrontamento do desenraizamento produzido pelo espírito da era moderna, a era atômica (que coincide com a Era do Desenvolvimento), segundo Heidegger (1969), dá-se inicialmente ao confrontar a racionalidade calculadora, a linguagem da modernidade. Nisso, a literatura moderna também é acusada: “Se estou bem informado, de acordo com a nossa experiência e história humanas, tudo o que é essencial, tudo o que é grandeza surgiu de o homem ter uma pátria e estar enraizado numa tradição. A literatura contemporânea, por exemplo, é excessivamente destrutiva” (HEIDEGGER, 2009b, p. 29). Contra ela, Heidegger está propondo uma linguagem “meditativa”, isto é, a serenidade (*Gelassenheit*). Serenidade ou Pensamento Meditativo “exige que não nos apeguemos unilateralmente a uma única ideia, nem decifremos

²⁰⁰ “Yet it is not that the world is becoming entirely technical which is really uncanny. Far more uncanny is our being unprepared for this transformation, our inability to confront meditatively what is really dawning in this age. No single man, no group of men, no commission of prominent statesmen, scientists, and technicians, no conference of leaders of commerce and industry, can brake or direct the progress of history in the atomic age. No merely human organization is capable of gaining dominion over it”.

²⁰¹ “For all of us, the arrangements, devices, and machinery of technology are to a greater or lesser extent indispensable. It would be foolish to attack technology blindly. It would be shortsighted to condemn it as the work of the devil”.

um curso de ideias únicas: o pensamento meditativo exige de nós que nos envolvamos com o que, à primeira vista, não dá certo de maneira alguma”²⁰² (HEIDEGGER, 1969, p. 53, tradução livre). O pensamento meditativo deve estar aberto às possibilidades, retirando da linguagem seu excesso de exatidão própria da linguagem analítica “[o pensamento meditativo] exige um novo cuidado com a linguagem, e não a invenção de termos novos como eu pensava outrora; muito mais um retorno ao conteúdo originário da linguagem [...]” (HEIDEGGER, 1996, p. 17). Heidegger sabe que a Era do Desenvolvimento é guiada pela linguagem analítica que rege o modo de ser da Economia. Sem um confronto de linguagem, não será possível abrir uma via de acesso para um novo enraizamento. Este novo enraizamento não é recuperar o que foi perdido, mas é fazer aparecer, desvelar, desde o próprio fenômeno do desenvolvimento, um novo enraizar.

Na citação a seguir, quer-se mostrar como Heidegger (1969, p. 54, tradução livre) está entendendo o pensamento meditativo.

Nós podemos usar dispositivos técnicos, e, no entanto, com o uso adequado, também nos mantermos livres deles, para que possamos soltá-los a qualquer momento. Nós podemos usar dispositivos técnicos como devem ser usados, e também deixá-los em paz como algo que não afeta nosso núcleo interno e real. Podemos afirmar o uso inevitável de dispositivos técnicos e também negar a eles o direito de nos dominar e, assim, deformar, confundir e desperdiçar nossa natureza. [...] Nossa relação com a tecnologia se tornará maravilhosamente simples e relaxada. Nós deixamos os dispositivos técnicos entrarem em nossa vida diária e ao mesmo tempo os deixamos do lado de fora, ou seja, deixamo-lo em paz, como coisas que não são absolutas, mas permanecem dependentes de algo superior. Eu chamaria esse comportamento em relação à tecnologia, que expressa “sim” e ao mesmo tempo “não”, por uma palavra antiga, liberação para as coisas.²⁰³

Heidegger comprehende que os dispositivos técnicos devem ser percebidos como dispositivos técnicos, tal como sempre foi desde que a humanidade necessitou de instrumentos para sobreviver nos primórdios. O modo como o mundo moderno assume a técnica, dentro de

²⁰² “Meditative thinking demands of us not to cling one-sidedly to a single idea, nor to run down a one-track course of ideas: Meditative thinking demands of us that we engage ourselves with what at first sight does not go together at all”.

²⁰³ “We can use technical devices, and yet with proper use also keep ourselves so free of them, that we may let go of them any time. We can use technical devices as they ought to be used, and also let them alone as something which does not affect our inner and real core. We can affirm the unavoidable use of technical devices, and also deny them the right to dominate us, and so to warp, confuse, and lay waste our nature. [...] Our relation to technology will become wonderfully simple and relaxed. We let technical devices enter our daily life, and at the same time leave them outside, that is, let them alone, as things which are nothing absolute but remain dependent upon something higher. I would call this comportment toward technology which expresses ‘yes’ and at the same time ‘no’, by an old word, *releasement toward things*”.

uma perspectiva metafísica de dominação e velamento do ser, transformou a técnica em um sistema, um modo de dominação e exploração. Esse modo moderno de desvelar a técnica também pertence ao desenvolvimento econômico, pois aquele, como já foi mostrado, é o horizonte fenomenológico deste. Os dispositivos técnicos vistos desde a perspectiva originária, instrumentais, conservam a mediação necessária para com a realidade sem a necessidade da hegemonização. A técnica deve pertencer ao nosso modo de lidar com mundo e não dar o sentido a este. O humano deve ser capaz de entrar e sair, de forma serena, numa relação com a técnica. Nem o humano deve dominar os dispositivos técnicos, como eles também não devem dominá-lo. É necessário pensar uma linguagem, como uma forma de dar sentido e significado ao contato com os dispositivos técnicos, que expresse a copertença entre ambos.

Na técnica, a saber, em sua essência, eu vejo que o homem é posto sob o domínio de uma potência que o leva a revelar seus desafios e diante da qual ele não é mais livre – eu vejo que algo se anuncia aqui, a saber, uma relação, que se dissimula na essência da técnica, poderia um dia desvelar-se com toda clareza (HEIDEGGER, 1996, p. 15).

Mediante uma linguagem serena (*Gelassenheit*), o sentido do mundo não é dado pelo modo de ser da dominação. As coisas são devolvidas a si mesmas e as relações podem ser reencaminhadas para um novo enraizar. Isso não é uma forma romântica de encarar a técnica, pois como foi delineado no capítulo passado: a técnica continua sendo um perigo ao modo humano, uma vez que ela vela o desenraizamento. Por outro lado, tendo em mente a fenomenologia do desenvolvimento: que desvela a produção técnica como dominação e vela o desenraizamento, o modo de percepção e contato com esse fenômeno tem condições de se preparar para seus efeitos.

O significado que permeia a tecnologia se esconde. Mas se explicitamente e continuamente nos atentarmos ao fato de que tal significado oculto nos toca em todo o mundo de tecnologia, estamos ao mesmo tempo dentro do domínio que se esconde de nós e se esconde apenas ao se aproximar de nós. Aquilo que se mostra e ao mesmo tempo se retira é a característica essencial do que chamamos de mistério. Eu chamo o comportamento que nos permite manter aberto ao significado oculto na tecnologia, abertura ao mistério²⁰⁴ (HEIDEGGER, 1969, p.55, tradução livre).

²⁰⁴ “The meaning pervading technology hides itself. But if we explicitly and continuously heed the fact that such hidden meaning touches us everywhere in the world of technology, we stand at once within the realm of that which hides itself from us, and hides itself just in approaching us. That which shows itself and at the same time withdraws is the essential trait of what we call the mystery. I call the comportment which enables us to keep open to the meaning hidden in technology, openness to the mystery”.

Heidegger, ao discutir o problema da técnica, propõe, sim, um “novo começo”, mas este novo começo não é do “zero”. Heidegger entendeu que existe um “simples” que se perdeu com o desenraizamento, ou seja, enraizar não é a volta ao começo quando não existia tecnologia; ao contrário, é reconectar-se a um “ponto específico de convivência”. Para Heidegger, a natureza já não é somente o mundo biótico, mas natureza ou o ser da natureza é uma relação. A natureza é tudo aquilo que pode ser reunido de modo a manter-se no simples. Neste sentido, a tecnologia faz parte do ser da natureza, a questão é como as relações entre os meios bióticos e tecnóticos estão se dando?

6.1.1 A concretização ôntica do Desenraizamento Ontológico

O fenômeno do desenraizamento ontológico foi desvelado. É inegável que o desenvolvimento econômico, em suas raízes ontológicas, vela o desenraizamento, encobrindo-o por meio do discurso do “melhor”. As análises anteriores mostraram essa ambiguidade existente no fenômeno do desenvolvimento quando ele, na era econômica, rompeu com suas origens significativas e deixou entrever algo de velado. O desenvolvimento econômico chegou ao seu ápice do velamento e, em função disso, o que estava velado não pode mais ser ocultado. Foi papel desta tese diagnosticar esse velamento. Mas como o desenraizamento ontológico deve ser compreendido onticamente? Ele pode ser visualizado em sua concretude? Ou somente as análises fenomenológicas são capazes de evidenciá-lo? Para ser coerente com o método fenomenológico adotado na tese, todo modo de se dar do ser (ontológico) está concretizado nos entes (fatos ônticos) e vice-versa. Como já foi explicado no Proêmio, ôntico e ontológico são faces de um mesmo e único fenômeno. Por meio dos fatos, visualizo seu ser; e ao visualizá-lo, devo voltar à sua experiência fática.

Tendo por base as análises de Heidegger sobre o desenraizamento ontológico, Moreira (2008) comentou sobre três “leis” geográficas (ônticas) que podem ser reconhecidas: a desnaturização, a desterração e a desterritorialização²⁰⁵. A **desnaturização** é “a quebra do elo

²⁰⁵ De modo geral, pode-se considerar a análise de Moreira (2008) em nível ôntico. A **desnaturização**, em certa medida, é uma ruptura “metafísica” – mas não ontológica –, na qual os entes ainda são vistos desde suas categorias ônticas (como alma e trabalhador). A **desterração** é a ruptura sócio-histórica e, por fim, a **desterritorialização** é a ruptura geográfica com espaço. Tais rupturas não tiram a relevância da tese ao tentar mostrar como tais fenômenos

do homem com a natureza que se instaura através do mito bíblico da expulsão do paraíso e que ganha foro de filosofia desde o seu nascimento na Antiguidade” (MOREIRA, 2008, p. 135). A ideia judaico-cristã de “queda” produziu na antropologia filosófica uma predominância da interioridade sobre a materialidade. O humano, para recuperar sua “essência” (paraíso), deveria se ver fora do mundo e da natureza que está condenada ao pecado. Esta ideia que se hegemonizou nas formas de cristianismo (catolicismo e protestantismo) chegou à modernidade vinculada à ideia de trabalho. Weber já mostrou como o esforço capitalista era uma forma de manter a moral cristã em perfeita sintonia com a vontade de Deus. O corpo e a natureza só poderiam servir ao projeto de salvação se seu esforço (trabalho e produção) elevasse seu espírito a Deus. O homem visto ora como alma (antigo e medieval), ora como trabalhador (moderno) o condena a um modo de ser alienado de sua relação com os outros modos de ser. Ou ele está muito além da natureza, e por isso pode explorá-la, ou ele está muito aquém, podendo como ela ser explorado. (MOREIRA, 2008).

A desterração é “o movimento histórico que expropria e expulsa o campesinato de sua relação orgânica com a terra. E que radicaliza a descorporeidade instituída pela desnaturalização ao cortar o último elo que o homem mantinha com a natureza” (MOREIRA, 2008, p. 136) A desnaturalização rompeu os laços cosmológicos e encetou um novo simbólico entre homem e natureza, retirando seu sentimento de pertença. Já a desterração compromete a relação geográfica humana por meio da perda da identificação territorial. O movimento histórico de ruptura com seu “habitar” natural (em sua grande maioria o campo) e sua migração forçada para outros espaços que não são seus (a cidade) o transformam em um des-habituado. Heidegger também parte deste movimento como consequência do desenraizamento. Se na desnaturalização, seu mundo simbólico foi modificado, na desterração sua condição econômica é modificada (MOREIRA, 2008). Ele passa de autoprodutor para “heteroprodutor”, ou seja, ele passa a ser um objeto na linha de produção e sua vida se modela pelo modo de ser da modernidade.

Por fim, a **desterritorialização** é

[...] a quebra definitiva da relação de corpo que o homem mantinha com o chão e o cosmos, levando a níveis ainda mais profundos a alienação corpórea trazida pela desnaturalização e o desenraizamento trazido pela desterração, quebrando literalmente a relação identitária que mantinha o homem como habitante da superfície terrestre

ônticos estão estruturados em uma perspectiva ontológica, densamente engajada no discurso metafísico moderno. (N. do A.).

através do seu lugar de morada, tornando-o um migrante permanente (MOREIRA, 2008, p. 137).

A desterritorialização significou um total desenraizamento do homem com o espaço ou com qualquer tipo de espaço. Ele se torna o migrante, o sem-lugar, aquele que não tem uma habitação no mundo da vida. Como nada lhe cabe, ele se torna produto e subproduto.

Para Moreira (2008), **as três leis geográficas acima expostas evidenciam o processo de: perda do sentimento de pertença (mundo simbólico), perda de seu território e perda de seu lugar no mundo**. Contudo, o autor chama atenção para o fato de que essas três perdas não são exclusivas do humano; não é apenas o humano que se desenraíza, mas toda a dimensão territorial: espaço, tempo e natureza. Estas três perdas estão fundadas sobre o desenraizamento ontológico, velado e promovido pela Era do desenvolvimento. A constatação do desenraizamento ontológico implica nos questionamentos seguintes. De acordo com Heidegger, o enfrentamento da questão do desenvolvimento se dá, inicialmente, por meio da superação da racionalidade calculadora. Em seu lugar, ele propõe uma linguagem serena, meditativa, que permite uma relação com o mundo moderno desprovida de uma dominação desenvolvimentista, mas não ausente dela. Deveria haver uma espécie de co-pertença entre mundo econômico e mundo não econômico, de modo que um necessitasse do outro sem dependência. A proposta de Heidegger vai além das teorias críticas do desenvolvimento, das teorias pós-desenvolvimentistas e das teorias da sustentabilidade.

Posto isto, deve-se ponderar: é possível um desenvolvimento econômico sem dominação? Cabe, dentro da perspectiva moderna, como quer Heidegger, a co-existência entre os dois mundos (econômico e não-econômico)? Será que o mundo que se vive tem espaço para todos? Será que todos os entes (os existentes) têm “o seu lugar”? Ou o modelamento moderno (desenvolvimento econômico), ao ser tomado por natural, tem o direito de reforçar a seleção natural dentro de uma agenda dominante, permitindo que apenas os mais aptos devam ter o seu lugar? O evolucionismo social é justificável? Sabe-se que o mundo é finito e a matéria não é eterna como se imaginava. A consideração da finitude do mundo deve ser pensada como um questionamento ao desenvolvimento econômico ou um indicador de que não há um “habitar” para todos?

6.2 HEIDEGGER, HABITAR E DESENVOLVIMENTO LOCAL

Como reverter a situação acima problematizada? Haveria nas teses fenomenológicas proposta para o desvelado? Segundo Heidegger, há, e esta se dá pelo fenômeno do habitar, ou seja, o grande problema desvelado em Heidegger é o da “co-pertença”. Entender como é possível “co-pertencer” é aclarar o fenômeno do habitar: um lugar para todos. Para compreender como o habitar desvela o que estava encoberto, é necessário retomar a questão da técnica. Na conferência *A questão da técnica em Heidegger* (2006a, p. 37), foi sintetizada na máxima de Hölderlin:

Ora, onde mora o perigo
é lá que também cresce
o que salva

Esta típica característica heideggeriana de acessar os fenômenos em seu aparecer bifacetado não deixa de estar dentro de uma grande tradição fenomenológica que remonta a Husserl, desde as descrições noéticas e noemáticas. Óntico/ontológico, aparição/retração, velamento/ desvelamento, maquinção/vivência, todos como faces de um e mesmo fenômeno, seriam exemplos desta “fenomenologia ampla” do pensamento de Heidegger a qual se assume na tese. Sobre o problema da técnica, o fenômeno mais uma vez se bifurca: perigo-salvação. Os perigos foram vistos no capítulo passado (*Ges-tell*), resta agora pensar na “salvação”.

Heidegger (2006a, p. 31) explica o que significa “salvar”.

Salvar diz: chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho. Se a essência da técnica, a com-posição [*Gestell*], constitui o perigo extremo e se também é verdadeira a palavra de Hölderlin, então o domínio da com-posição não se poderá exaurir simplesmente porque ela de-põe a fulguração de todo descobrimento, não poderá deturpar todo brilho da verdade. Ao invés, a essência da técnica há de guardar em si a medrança do que salva.

Salvar é poder “ver” o fenômeno como um todo, sem encobrimentos. Quando a aproximação se dá de modo fenomenológico, quando se propõe ver as coisas não apenas em seus discursos ônticos (meramente econômico), o que parece ser ameaçador pode ser a oportunidade.

Sobre isso, Heidegger (2006a, p. 35) comenta:

De um lado, a com-posição impede a fúria do dispor que destrói toda visão do que o descobrimento faz acontecer de próprio e, assim, em princípio, põe em perigo qualquer relacionamento com a essência da verdade. De outro lado, a com-posição se dá, por sua vez, em sua propriedade na sua concessão que deixa o homem continuar a ser – até agora sem experiência nenhuma mas talvez no porvir com mais experiência – o

encarecido pela verificação da essência da verdade. Nestas condições é que surge e aparece a aurora do que salva.

Um fenômeno como a técnica, por ser um fenômeno desencobridor – ou seja, que faz ver que o ser historial na era da técnica é encoberto pela com-posição –, guarda na sua essência, como uma espécie de “outra face”, o habitar poético. Esta intuição, com efeito, também é extraída de Hölderlin.

Em termos ônticos, o habitar não é algo estranho ao fenômeno do desenvolvimento. Ele pode ser vinculado à ideia de “Desenvolvimento Local”. De acordo com Ávila (2000), uma noção como essa não surgiria antes do final da década de 1990, com um programa do Governo Federal Brasileiro. Após o fracasso dos programas desenvolvimentistas na América Latina das décadas de 1970 e 80, o Governo federal lança o *Programa Comunidade Ativa*, que seria uma espécie de incentivo à autonomia às comunidades locais. Dentro deste projeto deflagrou-se o Desenvolvimento Local Integrado e Sustentável (DLIS). Em 1996, a USP encampa essa discussão em âmbito acadêmico dentro do Mestrado de Geografia e posteriormente o tema alcança a Europa pelas universidades da Espanha. Nos termos de Martín (*apud* ÁVILA, 2000, p, 68):

El desarrollo local es el proceso reactivador de la economía y dinamizador de la sociedad local, mediante el aprovechamiento eficiente de los recursos endógenos existentes en una determinada zona, capaz de estimular y diversificar su crecimiento económico, crear empleo y mejorar la calidad de vida de la comunidad local, siendo el resultado de un compromiso por el que se entiende el espacio como lugar de solidaridad activa, lo que implica cambios de actitudes y comportamientos de grupos e individuos.

A ideia do desenvolvimento local parte de alguns pressupostos fundamentais: [1] defende que é necessário supor uma comunidade local e que esta possui uma originariedade (endógena); [2] defende que, embora endógena, esta localidade deve ser estimulada em sua diversidade; [3] defende uma dinâmica que evita estagnação e hegemônias; [4] defende uma integração entre comunidade e seu espaço; [5] defende que as atividades não devem prescindir do crescimento econômico, porém ele não é hegemônico; e, por fim, [6] defende a solidariedade como elo entre seus indivíduos.

A proposta do Desenvolvimento Local quer ser uma indicação alternativa para o desenvolvimento econômico na Era do Desenvolvimento. Porém, corre o risco de se tornar um

micro desenvolvimento econômico, como Ávila (2000) mesmo chama atenção para as ideias de Desenvolvimento “no” local ou Desenvolvimento “para o” local. Em função destes possíveis equívocos, salta aos olhos a ideia de “local”. Sem um aprofundamento sobre a noção de local e pertencimento a ele, todo esforço pode ser infrutífero.

6.2.1 Local e Habitar

Local ou lugar é um tema que tem aparecido fortemente na literatura, na política e na música popular. O lugar foi deixando de ser meramente um conceito geográfico e passou por mudanças significativas. Ele assumiu formas: simbólicas, emocionais, culturais, políticas etc. A “perda de lugar” indica muitas vezes uma perda muito mais que cultural, mas identitária. Esta foi muito comum no movimento romântico alemão do final do século XVIII, que procurou entender o lugar não mais sob os ditames mecanicistas do mundo construído por Newton (BUTTIMER, 2015). Não é estranho, portanto, que Heidegger tire sua intuição de Hölderlin.

A questão da técnica, como foi visto, abriu-se mostrando que a modernidade foi a condição ontológica da instalação de um modo de ser, o modo da com-posição, ou seja, um modo de tornar o ente em um mero estoque ou matéria-prima para a indústria. Em outros termos, a questão da técnica em Heidegger abre o problema do enraizamento, ou seja, o problema do lugar. Do mesmo modo ocorre com a questão do desenvolvimento. Como pôde ser visto anteriormente, *des-involvere* significa sair de si e por algo em movimento. Este modo de traduzir o sentido do fenômeno do desenvolvimento foi modo que imperou em toda a história do aparecimento do desenvolvimento até a Era do Desenvolvimento. Desenvolver sempre foi visto como um movimento extrínseco que impulsionou, modificou, transformou; ou seja, produziu. O desenvolvimento como negação do involvere requereu o máximo da doação do ser como disposição. Era necessário que os entes (humanos ou não) perdessem totalmente qualquer vínculo com seu ser ou modos de ser e se entregassem avidamente, como matéria bruta, à produção industrial – e hoje, ao capital de mercado.

Mas a história do aparecer do desenvolvimento, bem como a Era do Desenvolvimento, encobriu sua outra face: o des-“*involvere*”. O “pôr” em movimento precisa antes de um estado de “repouso” e precisa, no ato de “pôr” em movimento, de um pôr-“se” em movimento. O movimento necessita de algo ou alguém que o segure no movimento. Assim, desenvolvimento

não é só saída, mas é também ter um ponto de partida. Desenvolvimento também significa “envolvimento”, significa colaboração, participação, coparticipar, sentir-se participante, estar-involto, estar-junto, coabitar. Se o aparecer histórico do desenvolvimento e a hegemonia da Era do desenvolvimento foram vistos desde uma face do fenômeno – a negação do envolver para que o movimento ocorra, doando-se como progresso e escondendo o desenraizamento –, uma nova ocorrência pode ser proposta, a face oculta da face oculta: o enraizamento.

Para discutir o (des)-involver, para discutir o envolvimento, a outra face do fenômeno do desenvolvimento, a fenomenologia heideggeriana, que mostrou o perigo e propõe “salvação”. Na mesma década de 1950, década em que ele discutiu a técnica como *Gestell*, (essência da exploração), Heidegger propôs o fenômeno do habitar. A ideia de habitar não é uma novidade no pensamento de Heidegger. Todo pensamento do filósofo da década de 1920 está voltado para um pensamento “situado”, desde a indicação da hermenêutica da facticidade até sua “analítica existencial” de *Ser e Tempo*²⁰⁶. Para Heidegger (2012), **habitar não é alguma coisa outra que uma estrutura ontológica daquele que habita**, ou ainda, que é o mesmo, **tratar do habitar é, em primeiro, tratar do modo de ser daquele que habita**. O modo de ser daquele que habita Heidegger (2012) chama de “ser-no-mundo”, e entender este modo de ser é perceber aquele que habita já em relação ao lugar que habita.

Este vínculo ontológico entre aquele que habita e seu habitat (mundo) aparece na obra *Ser e Tempo* quando Heidegger explica o que significa o “em” na estrutura “ser-no-mundo” (já que para “ser-no-mundo” é preciso, antes mesmo, ser-*em*-um-mundo, ou ainda, mostrar as relações de um “ser”, de um “em” e de um “mundo”). Para Heidegger (2012), o “em” intrínseco àquele que habita como ser-no-mundo não tem como origem o prefixo latino “in”, que significa “dentro”, mas remete à locução germânica “an”, que significa “junto-a-...”. Assim, ser-no-mundo não significa ser *dentro* do mundo, mas ser-*junto*-ao-mundo. E “ser-junto” é o mesmo que estar-acostumado, estar-habituado, familiarizado, que cultiva com; enfim, é habitar. Quem habita “é-*em*-relação-ao-mundo”; quem habita é-habitante, pois se ocupa junto às coisas, está

²⁰⁶ O modo de ser no mundo do humano descrito por Heidegger em *Ser e Tempo*, está pautada na ideia da instrumentalidade e ocupação do mundo. Este modo hermenêutico de ler a existência humana no mundo não deixa de ter referência ao problema do mundo técnico. De algum modo, Heidegger descreve o mundo dentro do espírito do desenvolvimento técnico. Por outro lado, queremos apresentar que há um modo de ler esta mesma obra como abertura para o questionamento do mundo técnico, desde o ponto de vista da ‘mundanidade’, o modo de o humano ser mundo. A ocupação, agora lida na perspectiva do fenômeno do habitar, não se reduz à instrumentalidade do mundo técnico, mas é justamente escapar do modo objetivador do mundo moderno (N. do A.)

envolvido. A partir desta relação, reconhece-se que ser o que se é, dizer “eu sou”, na realidade, é dizer “eu sou-em-relação-a”; é dizer que habito. Com efeito, na perspectiva daquele que habita, habitar é estar empenhado no mundo, é tocar e ser tocado pelo mundo, é estar sempre ocupado com.

Esta prévia relação entre habitar e ser-no-mundo, desde a perspectiva do “ser-em” (aquele que habita) que Heidegger (2012) procura evidenciar, tem por objetivo negar qualquer tematização daquele que habita como alguém que está alheio à sua própria habitação. Aquele que habita é um ser-junto-à-sua-habitação. Desde este olhar, tudo que se relaciona ao habitante implica também seu “lugar” de habitação e vice-versa. Com efeito, ela não é uma mera “relação”, como outras possíveis, tal como alguém que se liga a outra pessoa em casamento ou se vincula a um partido político, ou mesmo a uma ideologia. Ao afirmar que aquele que habita é um ser-em, Heidegger, afinal, pretende mostrar que não existe o habitante sem sua habitação, ambos estão implicados em seu ser. Mas para melhor compreender esta bi-implicação ou copertença (habitante e habitação), é necessário mostrar como esta relação está montada dentro de sua analítica existencial.

Para Heidegger (1979b), aquele que habita em tênue relação com sua habitação é como um *eksistente*, e tal determinação já produz uma ruptura. Esta acontece quando se olha para a tradição do pensamento moderno ocidental que reservou um espaço privilegiado na discussão sobre o habitante para o sujeito, centrando-o na consciência. Na intuição heideggeriana, pois, eksistir remete a um “para-fora”, “em-direção-ao-mundo”, e não a um para dentro. Assim, aquele que habita não pode ser visto como um sujeito privilegiado que se caracteriza pela sua distância em relação ao objeto. Eksistência advém do verbo latino *existere* e literalmente significa “dar um passo à frente, para fora” (TEIXEIRA, 2006, p. 23). Com ele, Heidegger (1979b) intenta recuperar o sentido original do prefixo grego “ek” (bem como o “ex” em latim), que está diretamente ligado ao movimento do ser de não se movimentar para dentro, mas estar já disposto para fora. É o caráter ontológico chamado por Heidegger (1979b) de “abertura” ou “clareira do ser”.

Aquele que habita é ser-junto-ao-mundo (ser-em) porque justamente o seu ser acontece como um movimento que o coloca previamente diante de suas possibilidades. Quem habita é possibilidade, contrário de determinação ou modelamento. Entretanto, o termo possibilidade, assim como eksistência, não está no seu sentido comum ou usual, ou seja, possibilidade aqui não

significa aquilo que ainda não é ou aquilo que há-de-vir (potência). Pelo contrário, possibilidade são os modos pelos quais aquele que habita junto sua habitação, enquanto ser-para-fora-de-si-mesmo, o faz sair de si para ser a si mesmo. Em outros termos, possibilidade não é tornar-se o que já estava previamente determinado, mas é nunca ser determinável, é estar sempre em atualização.

As possibilidades ou aberturas são as articulações fundamentais que permitem o movimento de sair-de-si, que permite estar-junto. Estas articulações fundamentais são chamadas de *existenciais* (HEIDEGGER, 2012). **Os existenciais que formam o habitante são: a compreensão, a disposição e o discurso.** A **compreensão** é justamente aquele estado de estar já projetado para fora, aberto às novidades. Heidegger (2012) também denomina este movimento de “projeto” ou projeção. Enquanto projeto, aquele que habita já está sempre presente na habitação que lhe pertence antes mesmo de lá estar fisicamente falando. Seja onde estiver, aquele que habita sempre revelará seu habitat em seu modo de ser e agir. A **disposição**, por sua vez, é o existencial que permite, neste estar-fora-de-si, afetar e ser afetado pela habitação. Mediante ela, aquele que habita está sempre envolvido diretamente com aquilo que ele já está implicado, pois diz respeito àquilo que lhe toca diretamente. E por fim, aquele habita se abre e desvela um **discurso** que emite e remete sua territorialidade (habitat). O que se fala e como se fala é fruto deste vínculo habitacional.

Ora, onde “aquele que habita” habita? A resposta heideggeriana a esta pergunta encontrada em *Ser e Tempo* não pode ser outra que não o “mundo”. Aquele que habita só pode ser compreendido em seu ser quando ele é um *eksistente*, o que implica em já estar ocupado e empenhado junto a tudo que o circunda. **Esta bi-implicação ou copertença que permeia tanto aquele que existe quanto tudo no qual ele está implicado acontece, agora do ponto de vista de seu habitar, porque ela não se dá no plano da teoria, mas no plano da ocupação** (TEIXEIRA, 2006). Esta é uma diferença importante: para Heidegger (2012), aquele que habita não está para sua habitação como o pensamento está para seus objetos, isto é, no plano da representação. Pelo contrário, habitante e habitação estão implicados por uma relação de **empenho, de ocupação**. Em outras palavras, a relação se dá no plano da **corresponsividade**. O modo de ser dos entes que podem ser lidados por aqueles que habitam Heidegger (2012) denomina de instrumento (*Vorhandenheit*), pois eles estão disponíveis, dados à mão. Uma vez que eles “vêm ao nosso encontro”, que sua disponibilidade é ocupada a partir de sua

possibilidade instrumental, ou seja, que se lida com os instrumentos, eles tornam-se manuais (*Zuhandenheit*), pois já estão *sendo*. Neste sentido, para Heidegger (2012), o lidar com as coisas em sua instrumentalidade **libera** seu ser, o “ser-para”, pois estes só podem ser quando estão sem suas respectivas utilidades.

O lidar com os entes, a manualidade, implica uma cadeia de ações ligadas a ele. As ações subjacentes à ocupação dos instrumentos revelam que existe uma “rede de referências”, o que delinea, por meio destas, uma “totalidade instrumental”. O conjunto de instrumentos que se vinculam por meio desta rede de referências em função de seu ser-para mostram ainda que existe uma espécie de “lógica” agindo neste todo. Ontologicamente falando, Heidegger denomina esta lógica, esse modo de as coisas estarem referenciadas em suas utilidades, **circunvisão**.

A **referência** não é um mero vínculo externo entre coisas por mera necessidade prática. Ela é, em realidade, a designação ontológica das diferenças entre as relações que compõem as remissões na totalidade instrumental. Ou seja, a **referência** é a **determinação das especificidades dos nexos ontológicos entre os vários instrumentos**. Contudo, o que permite a referência ser o que é ou determinar o que ela determina é a **conjuntura**. Por Conjuntura, Heidegger (2012) entende a capacidade ontológica dos entes de “deixar-se e fazer junto”, qual seja, é sua necessidade de ter-de-ser o que ele realmente é, ser um manual.

As descrições ontológicas acima permitem mostrar que as relações entre aquele que habita e onde habita não podem ser desinteressadas ou meramente especulativas (como pensavam os antigos) nem meramente pragmáticas ou utilitárias (como pensam os modernos). **O lugar onde habitam aqueles que habitam é uma representação**. O lugar da habitação primordialmente não é para os seus habitantes uma ideia pré-determinada à luz da compreensão racional (uma criação divina, como pensa a tradição judaico-cristã; uma perfeição, como pensam os gregos; um recurso natural para a produção, como pensam os modernos). Bem da verdade, para Heidegger (2012), o lugar da habitação é desvelado aos seus habitantes, de modo primordial, pelas **necessidades inerentes ao seu modo de ser de “ocupar-se” com os entes**. São tais necessidades de ocupação, de lidar com os instrumentos, que colocam o habitante em contato com as referências possíveis de cada instrumento e com as conjunturas necessárias que, aos poucos, vão se abrindo como totalidades instrumentais. A perda da conjuntura, da complexa circunvisão que organiza e referencia os instrumentos na sua manualidade, consequentemente, leva aquele que habita a se desabituar e perder sua referência de habitante.

Portanto, a pergunta onde habita aquele que habita, a partir das considerações acima, na perspectiva heideggeriana, tem por resposta o “mundo”. Mundo não é uma coisa à parte, nem a totalidade cosmológica das coisas; mundo é onde “o que habita” habita. **Isto quer dizer que a “habitação” é a totalidade das referências significativas conjunturalmente copartencentes às necessidades de ocupação daquele que habita e que são reveladas pela circunvisão.** Esta definição técnica quer dizer simplesmente que o mundo (a essência do lugar) não está separado de seus habitantes, nem pode ser reduzido à somatória de todas as coisas que rodeiam os habitantes, mas é o sentido e o significado da relação humana com seu lugar. Embora tenha ficado clara essa modificação nas relações entre homem e lugar, não mais desde a representação teórica, e sim pela ocupação (remissões significativas) que há entre ambos, como entender os vínculos ontológicos da ocupação? Em que sentido há uma copartença entre os seres humanos e seu habitar?

O texto *Construir Habitar Pensar*²⁰⁷, escrito em 1951 pelo filósofo Martin Heidegger, tem a mesma intenção de seu sugestivo – e não tão óbvio assim – título: tratar desta copartença. Quando se fala em “construir” (*Bauen*) – indica o filósofo –, logo se imagina alguma referência às teorias da edificação (construção civil) ou ainda aos complicados processos de produção tecnológica (as tecno ciências). Construir é comumente significada desde a era moderna como produção. Contudo, nenhuma dessas áreas propriamente é o interesse do filósofo quando este pensa no construir; senão reconduzi-lo ao âmbito do ser de todas as coisas, como é de seu costume. Construir é, portanto, na perspectiva fenomenológica de Heidegger, um modo de ser pelo qual o homem está dado no mundo. Mas não é justamente isso que significa habitar?

Neste sentido, questiona Heidegger (2018), “o que é o habitar?”, ou “até que ponto construir pertence ao habitar?”. Heidegger (2018, p. 280) chegou a esta mútua implicação desde a história do ser, nos seus termos:

O sentido original de construir, enquanto habitar, cai no esquecimento. Este *Ereignis* parece, em primeiro lugar, como se fosse simplesmente um caso dentro das mudanças semânticas de meras palavras. Na verdade, porém, algo decisivo se esconde lá dentro, a saber: a vivência do habitar não se dá como ser do homem; o habitar nunca se dá por completo quando se pensam as características fundamentais do ser do homem.

²⁰⁷ Tradução e publicação pelo autor, em função da pesquisa. (N. do A.).

As relações entre construir e habitar não são meramente comportamentos humanos, mas, tal como a técnica, são *Ereignis*, modos como o ser historicamente se articula em uma época. Em outros termos, construir e habitar são modos de organização espaço-temporal expressos pelo próprio doar-se do ser no seu acontecimento histórico e, como tal, ao se doarem, caem no esquecimento.

Heidegger (2018) nota: **para habitar, é necessário construir**, ou seja, uma habitação é fruto de uma construção. Esta afirmação só tem sentido quando construir é o ato de edificar, levantar prédios ou estruturas, e habitar é residir fisicamente em um lugar. Esta talvez seja a única explicação dada pelo filósofo de porquê relacionar construir e habitar: o caráter meramente simplista, aquilo que se dá de modo corriqueiro. Dentro desta descrição ainda, percebe-se que nem toda construção tem por fim ser uma habitação, como é o caso das pontes, dos estádios, das usinas elétricas etc. Em compensação, tais construções, de algum modo, abrigam os homens. Elas fazem parte de nosso viver, vivemos nelas, pois este viver não se reduz à mera espacialidade, como exemplifica o filósofo: o autopista abriga os caminhoneiros, sem que eles ali residam; a fábrica de tecelagem abriga as operárias, sem terem elas ali sua residência.

Com tais exemplos de construções residenciais que abrigam e construções não residenciais, mas que também abrigam, Heidegger (2018) quer mostrar que **há uma diferença entre o habitar enquanto residir e o habitar enquanto modo de abrigar**. Construções que têm por fim serem residenciais, sem dúvida, abrigam os homens, e, como todos sabem, são difíceis de consegui-las; mas não do mesmo modo como as construções não residenciais. A questão, pergunta o filósofo, é saber se as residências enquanto construções têm as mesmas garantias, enquanto abrigo, das construções não habitacionais. Seja como for, tanto as construções que têm por fim a habitação ou as que não têm por fim a habitação – mas que, ainda assim, abrigam –, ambas estão dadas em uma relação de meio-fim. Constrói **a fim de** habitar (fisicamente ou intencionalmente) e habita-se **por meio** de construções. Uma relação desta configuração, meio-fim, supõe que construir e habitar se dão de modo separado, e assim descrevê-la, confirma Heidegger (2018), não tem nada de errado. Fato é que: mantendo esta descrição, perde-se outra: a que remete às suas estruturas mais originárias.

Heidegger (2018) afirma que, essencialmente, construir e habitar não se reduzem às relações instrumentais (meio-fim), pois elas coparticipam. Quando elas assim são reduzidas, caem no problema da técnica já delineado no capítulo passado. O construir está para o habitar

como este está para aquele. E para assegurar esta coparticipação, Heidegger (2018) tem de apresentar o horizonte que a fundamenta. Este horizonte é de onde todas as essências são exigidas. **Heidegger (2018) faz constar que um modo de linguagem é este horizonte, desde que se respeite sua própria essência.** “Respeitar sua essência” significa reconhecer que não é o homem que constitui e assenhoreia a linguagem, pelo contrário, é ela que é senhora do homem. O humano é uma expressão, é linguagem. Tal inversão de poderes, de senhora para servidora, é meramente instrumental e coloca o homem a se equivocar quanto à sua posição no discurso. É cogente reconhecer a verdadeira essência da linguagem: como anterior e primeira em relação ao homem.

O que dizer então sobre o “construir”? – pergunta-se o filósofo. Como já indicado, a resposta deve vir de um horizonte exigente, que exige nada mais que a essência das coisas. Este horizonte, por sua vez, é a linguagem, e no caso do filósofo, ela se materializa em certa territorialidade. Para ir ao encontro desta exigência da linguagem, Heidegger (2018) remonta às origens de sua língua, como se o constituir da língua alemã também fosse responsável pelo constituir da cultura, dos comportamentos, mas, sobretudo, do modo de ser do homem. Para tanto, Heidegger (2018) retoma os inícios da formação do germânico, em especial, retoma o dialeto alto-alemão em sua primeira fase – o antigo alto-alemão (século VIII), que deu origem ao alemão moderno.

Em alemão a palavra construir (*Bauen*) é originária da palavra habitar (*Wohnen*) do antigo alto-alemão, no sentido de residir fisicamente em algum lugar. Contudo, esta originariedade se perdeu com a evolução do antigo alto-alemão para o alemão moderno. Com esta informação dada pelo antigo alto-alemão, não só apenas se sabe que construir é habitar, mas ela ainda oferece a indicação de como, a partir deste residir fisicamente, pode-se pensar o habitar no sentido de abrigar. Para chegar neste ponto, é necessário explorar um pouco mais o sentido original do construir, pois – diz Heidegger – de onde fala o construir, ao mesmo tempo, fala-se também até onde chega a essência do habitar.

Cavando mais fundo nas origens do construir, Heidegger encontra que o vocábulo construir também tem uma relação com o verbo ser do alemão, pois *Bauen* (construir em alemão) tem as mesmas raízes semânticas do germânico *Bin* (“sou” em alemão). Neste sentido, originariamente a palavra construir refere-se tanto a habitar quanto a ser. Em uma lógica simples, seria dizer: se construir é habitar e construir é ser, logo habitar é ser. Contudo, não é somente no

plano lógico que a constatação do filósofo pretende ir. Construir é tanto o ato de residir fisicamente em algum lugar quanto um modo de ser. Esta última referência permite ao filósofo encontrar no construir uma designação não física, mas ontológica. Construir é também um “modo de ser” e, com tal designação, ele pode inferir um habitar que não é somente residir espacialmente em um lugar, pois habitar acaba sendo também um modo de ser.

Se Heidegger (2018) já tinha aludido um modo de habitar presente em construções não residenciais, agora, explorando o construir em sua originariedade, é possível mostrar como elas são possíveis. As construções abrigam, ainda que não residenciais, pois na constituição original da palavra “construir” em alemão (no antigo alto-alemão, como vimos) já era presente tanto o sentido de habitar físico quanto o de habitar como modo de ser. Por essa razão, Heidegger (2018) pode dizer: o ser do homem constituído conjuntamente em referência à linguagem, quando esta diz “construir”, refere-se tanto quanto e de imediato a um “estar abrigado”, um habitar enquanto modo de ser. Em outras palavras, o homem só o é como habitar, como um ser que habita mortalmente a terra.

Mas de que modo este “que habita a terra” a habita? Para responder a esta questão, Heidegger continua explorando os sentidos originais de *Bauen*. Além de habitar (*Wohnen*) e sou (*Bin*), Heidegger encontra que *Bauen* tem uma referência às atividades agrícolas. Quem “é” e “habita” sobre a terra a lavra (*hegen*) e a cultiva (*pflegen*). Construir querendo dizer lavrar e cultivar é o modo de ser que “guarda” [*hütet*] o crescimento dos frutos. Aquele que constrói, quando este significa cultivar, não efetiva uma produção, mas protege aquilo que cresce por si mesmo. É um modo de ser que se torna guardião (protetor) do crescimento natural, não produtivo. Por outro lado, construir, enquanto modo de ser e habitar, também se refere ao edificar. Não se pode negar que o construir tenha em sua essência o modo de ser do edificar, do levantar prédios e construções. E, neste sentido em específico, o construir não mais se refere a um “guardar”, e sim a um “produzir”, e o crescimento deixa de ser natural, por si mesmo, e passa a ser algo efetivado, de modo mediato, pelo produzir.

Assim, a pergunta “de quantos modos o homem, referido em seu ser como construir, pode habitar?” tem uma dupla resposta: ele pode habitar como “produzir” ou pode habitar como “guardar”. Ambos os modos são originários da palavra germânica *Bauen* e pertencem essencialmente às exigências linguísticas de constituição do modo de ser do homem. Porém, diferentemente das gêneses do sentido de construir no antigo alto-alemão, hoje, a única forma de

visualizar o sentido de habitar no construir – e, por conseguinte, estes dois modos de habitar do homem – é por meio de sua materialização não linguística, ou seja, por meio das atividades de construir e cultivar. Somente por meio destas duas atividades cotidianas é que há possibilidades de visualizar o construir como habitar, pois produzir e guardar ocorrem, por sua vez, por detrás das atividades de construir e cultivar que são modos de habitar cotidianamente do homem. Esta ocorrência não linguística de produzir e guardar incrustada nas atividades cotidianas de edificar e cultivar contribui para que o sentido de habitar do construir seja esquecido.

Para Heidegger (2018), este esquecimento do sentido original de construir como habitar não é meramente uma evolução linguística; é mais do que isto. O fato é que as constituições essenciais da linguagem também são do homem, e, no cotidiano, a linguagem que expressa o habitar já não mais se refere a esta relação essencial entre linguagem e ser do homem. Por isso o habitar acaba ficando preso aos aspectos físicos e não revelando seu modo de ser. Que a exigência da linguagem é suficiente para reconhecer o significado original do construir, isso é fato – o mesmo foi mostrado pelo filósofo na digressão anterior –, contudo, ainda assim, esta originalidade é esquecida. Tal esquecimento, diz o filósofo, é um mistério que o homem ainda não ponderou. Por outro lado, ele não anula a exigência da linguagem, apenas a silencia, e o homem, por seu lado, acaba não prestando atenção neste silenciar.

Com efeito, chega Heidegger (2018) a uma parcial conclusão: [1] construir é uma palavra que originalmente significa habitar; [2] habitar não é somente residir físico-espacialmente, mas, originalmente junto de construir, é um modo de ser do homem, enquanto mortal, sobre a terra; [3] na relação essencial entre construir e habitar, enquanto modo de ser, podemos distinguir dois modos essenciais: o edificar e o cultivar.

Com tais conclusões prévias, Heidegger recoloca a afirmação que abriu seu ensaio: **não se constrói porque se tem em vista o habitar, mas o contrário, por já habitar é que se constrói**. Mas como ter certeza disto? Para tanto, o filósofo abre a pergunta sobre a essência de habitar (*Wohnen*). Novamente retornando às origens germânicas do alemão, Heidegger faz a seguinte relação: em gótico, habitar (*Wunian*) é trazer ou levar a paz; para paz (*Freie*), o gótico reserva o significado de “proteger-se-de” ou mesmo “cuidar”; portanto, habitar, em sua originalidade linguística germânica, refere-se a “cuidar”. O ser do homem é o habitar como mortal sobre a terra, ou seja, é essencialmente cuidar da terra.

O “lugar” pelo qual o modo de ser do homem – tanto como construir ou habitar – se dá faz referência a um “sobre a terra”. Muito longe de ser um lugar físico, o “sobre a terra” tem relação com “sob o céu” e com “permanecer perante os deuses”. Assim – não sem críticas (SALDANHA, 2017) –, **o humano habita como mortal sobre a terra, sob o céu e perante os deuses. Isto é seu habitar, seu lugar.** Ninguém deve estar de fora deste envolvimento.

Estes quatro elementos – terra, céu, deuses e mortais – estão em uma unidade original e constituem o horizonte fundamental que sustenta o ser do homem como habitar. Assim, o habitar é compreender a unidade original entre terra, céu, deuses e mortais. A terra é apoio e sustento para plantas e animais; o céu é a manifestação da beleza dos astros, das mudanças das estações e do aconchego do clima; os deuses são os sinais, a presença ou ausência do sagrado; e os mortais somos, nós, humanos que somos, capazes de morte como morte. Embora se possa dizer sobre estes quatro elementos, é necessário aprofundar a correlação, a simplicidade [*Einfalt*] dos quatro.

Heidegger (2018) chama esta “simplicidade dos quatro” de *Geviert*, que também pode ser entendida mais propriamente como cuidar. Esta, no que lhe concerne, é a expressão do ser humano que lhe permite se colocar em uma aliança que é, ao mesmo tempo, una e quádrupla. Neste sentido, então, afirma o filósofo: o que habita no cuidado é quádruplo. Se se pode compreender que o homem é um ser copertencente aos três outros elementos por meio do *Geviert* enquanto mortal, e essa copertença requer de seu modo de ser certo compromisso de unidade com seus elementos, então **tal copertença exige dele que “salve” a terra, “receba” o céu como céu, “espere” os deuses como deuses e seja “capaz” de morte como morte.**

Salvar a terra não é um ato de heroísmo, é estabelecer relações livres com a terra de modo que não a coisifique (sacralize, como fez o cristianismo) nem a torne objeto de exploração (como fez o desenvolvimento econômico). **Receber o céu como céu**, explica Heidegger (2018), é não tentar artificializar o tempo, pois ele diz: não tornar a noite dia e nem o dia em uma agitada inquietação. A relação com tempo não pode ser de ausência (eternidade cristã) nem de aceleração (econômica). O tempo deve ser visto em seu tempo. **Esperar os deuses** é saber receber o inesperado, diz o filósofo; é reconhecer seus sinais de presença e de ausência e não criar idolatrias. No texto *A Constituição onto-teo-lógica da Metafísica*, de 1957, Heidegger (1979c, p. 201) explica como deve ser a relação com deus sem cair na dogmatização ou objetificação:

O Deus entra na filosofia pela de-cisão [...] como resultado e oferece o ser enquanto fundamento a-dutor e pro-dutor [...] a causação pela coisa (causa) mais originária (*Ur-sache*). [...] A este Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da causa sua, não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar. [...] O pensamento a-teu, que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como *causa sui*, está talvez mais próximo do Deus divino.

A relação com as divindades deve pertencer às relações do ser do homem e não às suas representações de produção (criação). O sagrado não deve ser visto como separado, mas como junto a tudo o que o humano é e se eleva desde seu lugar de habitação. E, por fim, **os mortais** são conduzidos pela morte, não como o vazio do nada, mas como morte. Mediante estas quatro relações fundamentais se dá o habitar como cuidado. Para Heidegger (2018), cuidar é então pertencer à simplicidade dos quatro e o habitar deixa, definitivamente, o seu sentido de estadia.

Quando realmente o homem habita no sentido de cuidar das relações que mantêm o *Geviert* em sua essência? – pergunta o filósofo. Isto só acontece, ou seja, o homem realmente habita quando ele, reconhecendo seu modo de ser de habitar, que permite o cuidar do *Geviert*, posiciona-se no mundo como um construir no sentido de cultivar. Quando o habitar é entendido como cultivar, os homens se reconhecem mais como “guardiões” do crescimento – como é o caso daquele que cultiva frutos – do que como um “produtor” do crescimento, como no caso do edificar. Ainda que edificar e cultivar estejam originalmente no construir, o habitar que procura cuidar das relações do *Geviert* se assemelha mais ao guardar do que ao produzir.

6.3 HABITAR COMO LOCAL EM DESENVOLVIMENTO

Uma vez compreendido o fenômeno do habitar, como compreendê-lo em sintonia com o desenvolvimento? Como já foi dito várias vezes nesta tese, não se propõe negar o desenvolvimento econômico, senão apenas recolocá-lo em sintonia com seu aparecer histórico desde um novo horizonte. O Desenvolvimento Local, tal como teorizou Ávila (2000), parece, onticamente, factível como alternativa dentro da Era do Desenvolvimento. Ele tem potencialidades para o que se prognostica neste estudo. É necessário “superar” o horizonte da Era do Desenvolvimento e pensar na outra face do fenômeno do desenvolvimento. Heidegger (2018) constata:

O habitar como cuidar conserva o Quadrângulo nele, pelo qual os mortais se detêm: nas coisas. [...] Só as coisas mesmas põem a salvo o Quadrângulo, unicamente quando se deixar serem elas mesmas como coisas em sua essência. Como se daria isto? Desse modo, que os mortais lavrem e cultivem o crescimento não o crescer, especialmente como edificar. O cultivar e o edificar são o construir em sentido próprio. O habitar é na medida em que ele conserva o Quadrângulo nas coisas, quando esse conservar é um construir.

Heidegger ainda aposta em certo tipo de movimento fenomenológico – aqui chamado de fenomenologia ampliada – que cultiva a “coisa mesma”. Cultivar a coisa mesma, neste contexto, significa promover o “desenvolvimento”, não no sentido do esquecimento do ser – que nega o envolvimento e promove a dis-posição dos entes, tornando-os produtos –, mas cuidar e promover todas as dimensões daquilo que precisa ser cultivado: o céu, a terra, os mortais e os deuses. Bulttmer (2015, p. 8) comenta:

No entanto, o que emergiu para muitos dos autores e público de tais estudos foi a forte convicção de que há um contraste fundamental entre os modos de experiência do lugar do *“de dentro”* e os modos convencionais dos *“de fora”* de descrevê-las. O espaço vivido e o tempo vivido foram pobramente e apenas parcialmente representados via modelos disciplinares do espaço e tempo representacionais. Para muitos pesquisadores sérios o caminho está em explorar os mundos vividos das pessoas no lugar.

Desenvolver, desde o fragmento acima, não pode mais ser pensado em uma dimensão monolítica de disponibilidade das coisas para serem produtos ou valores no mercado de valores. Enquanto o humano se sentir como “inserido” no mundo (alguém que foi “posto para dentro”) e não como “copartecente” a ele (alguém que “já faz parte”), o desenvolver sempre pressuporá explorar.

Bulttmer (2015, p. 9, grifo nosso) comenta:

A diferença essencial entre centralização e centramento pode, de fato, simbolizar a diferença da linguagem da visão dos *“de dentro”* e dos *“de fora”* sobre o lugar. Por exemplo, as palavras usadas para descrever lugares **vistos externamente, pelos “de fora”**, são substantivos – artefatos como setor imobiliário, uso da terra, fluxo de atividade, fronteiras políticas. A partir de uma perspectiva nacional, uma pessoa pode falar de centralizá-los ou descentralizá-los. Ao contrário, o centramento é um processo essencialmente criativo das próprias pessoas. Os significados de lugar para aqueles que vivem nele têm mais a ver com a vida e os afazeres cotidianos do que com o pensamento.

É distinto, como diz a autora, experimentar o lugar desde “dentro” e desde “fora”. Quem não se considera “dentro”, em sentido de já se sentir pertencente, não vê o lugar, mas suas representações. “Representações”, aqui, não é o mesmo que simbólico. É um modo de separar-se

do que se dá pela sistematização racional e conjecturação linguística calculadora e analítica. O desenvolvimento local é uma mudança radical de horizonte.

Para se ter uma ideia concreta desse modelo de desenvolvimento, Heidegger (2018) oferece dois exemplos concretos: a ponte de Heidelberg (para grandes construções) e a casa da Floresta Negra (para pequenas construções). Sobre a ponte, Heidegger (2018, p. 290) descreve:

Quando nós agora – todos nós – pensamos aqui de fora ao pé da antiga ponte em Heidelberg, então este pensar aquele lugar não é agora somente uma vivência de alguém presente, ao contrário pertence à essência de nosso pensar junto à indicada ponte que esse pensar em si resiste à distância para esse lugar. Nós estamos daqui de fora junto à ponte e não, por exemplo, junto a um conteúdo de representação em nossa consciência. Nós podemos até, a partir daqui e por meio dessa ponte, e disto que ela arranja, estar mais próximos do que alguém que cotidianamente a utiliza como travessia sobre rio. Áreas físicas e com elas “o” espaço já são arranjados continuamente nesta permanência dos mortais. Áreas físicas se abrem por aí, pois elas são admitidas no habitar dos homens. Os mortais são, isto diz: habitantes resistem às áreas físicas em razão de sua permanência junto às coisas e lugares. E apenas porque os mortais resistem a essência delas, conforme áreas físicas, eles podem aceitá-las. Pois com o partir não perdemos o ficar. Pelo contrário, nós partimos sempre assim por meio das áreas físicas, que nisso já suportamos, posto que nós nos mantenhamos continuamente próximos e distantes junto aos lugares e às coisas.

Heidegger faz uma descrição fenomenológica desde o fenômeno do habitar da ponte de Heidelberg. Este modo de descrevê-la, desde a perspectiva do “pensar” não instrumental e desde a linguagem não calculadora, efetiva fazer ver, mostrar, o fenômeno tal como ele é, cuidando e preservando sua diversidade. Nesta descrição, quem pensa a ponte se põe junto e ao mesmo tempo distante do que se mostra. Ela não é um objeto de representação para nossa consciência. Ela é um “arranjo” conjunto entre área física e espaço aos quais estão permanentes os mortais (entes humanos). Neste arranjo, estão preservados “os quatro” (*das Gevirs*).

Para mostrar como o cuidado da diversidade é presente na ponte, Heidegger (2018, p. 286) explica o modo como se deve evidenciar o fenômeno:

A ponte reúne, a seu modo, terra e céu, os deuses e os mortais junto de si. Reunião quer dizer, conforme uma antiga palavra de nossa língua, “thing”. A ponte é – e, na verdade, tal como assinalada Reunião dos Quadrângulos – uma coisa. Cremos, no entanto, que pontes fossem primeiramente e propriamente nada mais que uma ponte. Adicionalmente e Ocionalmente ela pode expressar, ainda de vários modos, mais do que isso. Em uma palavra, ela deveria ser, então, símbolo, por exemplo, para tudo isto que há pouco foi nomeado. Nunca a ponte é somente, onde ela é uma autêntica ponte, em primeiro lugar, nada mais que ponte e depois um símbolo. A ponte é igualmente e, de antemão, apenas um símbolo, no sentido do que ela expressa algo, quando ela não é rigorosamente tomada para seu pertencer. Quando tomamos a ponte rigorosamente, nunca a indicamos mesmo como expressão.

Quando a ponte é compreendida desde o fenômeno do habitar, ela deixa de ser vista como um objeto, ela passa a ser uma “coisa” – a reunião dos quatro elementos (céu, terra, mortais e deuses). Isto significa que a ponte não foi um produto do desenvolvimento econômico que está pensando em transformar toda a região em objetos para o mercado. Mas a ponte é desenvolvimento no sentido que ela reúne toda a diversidade. A ponte coloca a diversidade em conexão: as margens se tocam pela ponte, o rio se sente abrigado pela ponte, a natureza se encontra como um todo, os humanos podem vivenciar essa beleza “olhando” ou “passando”, os céus podem contemplar e completar a paisagem se tocando junto às águas do vale, e os deuses se inspiram de sua criação. A ponte cumpriu seu papel: cultivou a diversidade, permitiu que o todo pudesse ser preservado. Esse é o modo de compreender o desenvolvimento como envolvimento, habitação.

Em outras palavras, neste novo olhar para o desenvolvimento, Heidegger não é contra o construir e o produzir, ele é contra a produção que não respeita a diversidade local. A produção e a construção não podem destruir a diversidade para que apenas um modo de ser seja possível, o objeto. O construir e o produzir devem ter uma tonalidade poética; há de se compreender que o construir, está, na verdade, contribuindo para que a natureza continue sendo o que ela sempre foi, diversidade. Buttiner (2015, p. 8) comenta sobre esta questão da linguagem:

Filósofos críticos acusaram aqueles que aceitaram tal abordagem existencial de terem sido vítimas da manipulação de interesses ideológicos e gerenciais (ADORNO, 1973). Notou-se que, debaixo do jargão da autenticidade espreitava uma tácita apologia à pobreza, injustiça e alienação. As descrições românticas da vida do bairro podem, de fato, inadvertidamente terem servido para perpetuar mitos como a “cultura da pobreza” ou para trivializar a perspectiva do “*de dentro*” de recusar a articular isso em uma linguagem que poderia revelar a extensão da injustiça estrutural construída na vida política e econômica contemporânea. Aqui talvez se encontre uma pista básica para o impasse: a linguagem usada para descrever as perspectivas dos residentes sobre o lugar é ainda, em geral, a linguagem de um mundo newtoniano – pessoas, atividades, e coisas contidas dentro do lugar – ao passo que a linguagem usada para planejar os horizontes econômico e tecnológico do lugar tem sido profundamente influenciada pelas concepções einsteinianas do espaço, tempo e processo topológicos.

A metáfora da ponte é um bom exemplo de como grandes construções podem ser vistas tanto como sinônimo de progresso (destruir o que estava, modificando-o para um jeito melhor) ou como sinônimo de habitação (cooperar e cultivar a diversidade presente, de modo que o que é construído se arranje como uma peça do belo quadro pintado pelo criador). Assim, seria

necessário a um projeto de desenvolvimento a compreensão do modo de ser do local. Porém, antes de qualquer conclusão, é necessário ver a segunda metáfora: a casa na Floresta Negra.

Heidegger (2018, p. 292) descreve:

A essência das construções é o deixar-habitar. A efetivação essencial das construções é o edificar dos lugares por meio da submissão de suas árvores. *Apenas quando somos capazes de habitar, poderemos construir.* Pensem por um tempo junto a uma Floresta Negra, que, por dois séculos, ainda abrigou habitações rústicas. Lá a insistência da capacidade de deixar entrar terra e céu, deuses e os *simples* mortais nas coisas pode ser visualizada a partir de uma casa. Esta tem abrigado o pátio colocado ao pé da encosta da montanha ao meio-dia entre a estope na proximidade da fonte. Há nela um longo telhado, que na inclinação apropriada suporta cargas de neve e suficientemente para proteger os moradores contra as tempestades das longas noites de inverno. Ela não se esqueceu do canto dos deuses atrás da mesa comum, ela tem os lugares sagrados para a cama da criança e para o *Totenbaum*, de tal modo que ali quer dizer o caixão, arranjado no quarto, e assim as diferentes experiências vividas sob um telhado caracterizam o retorno delas por meio do tempo prefigurado. Um trabalho manual, de onde provém o habitar, precisa de seus instrumentos e suas estruturas mais do que coisas construídas no pátio. Apenas quando nós somos capazes de habitar é que podemos construir. A referência à Floresta Negra de modo nenhum quer dizer que nós havíamos e devíamos voltar a construir esses pátios, pelo contrário, ela ilustra uma habitação essencial, como deveria ser uma construção.

Heidegger investe em uma metáfora da casa na Floresta Negra – a sua casa na Floresta Negra. Ela é, segundo ele, um bom exemplo de uma construção desde a perspectiva do fenômeno do desenvolvimento como habitação. A primeira coisa a qual Heidegger chama atenção é a “submissão” ao local, no caso, “as árvores”. As casas são verdadeiras habitações, não porque foram construídas, mas porque respeitam e cultivam a diversidade. A casa, explica Heidegger, é o resultado desse cultivar e respeitar a diversidade. Ela é, na verdade, um trabalho de cooperação entre a natureza que se dá como fonte para a reorganização do local. É uma construção que não está vendo primeiro o seu valor de mercado ou a produção em si, mas antes vê um modo de ser se instalando e se dando, cultivando a diversidade e tornando fonte de crescimento.

Não apenas o seu exterior deve refletir o habitar, mas também o seu interior. Ela deve ser pensada com o cuidado necessário para que a diversidade possa coabituar. Cômodos arejados, conforto, integração, funcionalidade e respeito são essenciais para sua arquitetura. Até mesmo o sagrado deve ser lembrado na hora de contemplar a diversidade. As varandas devem respeitar a integração do dentro e fora, e toda a localidade faz parte do “espaço construído”. O toque poético mais uma vez aparece para efetivamente saltar do olhar em declínio da era do desenvolvimento para o desenvolvimento como habitar. Este novo modo de compreender, diz Heidegger (2018),

não é uma volta à selvageria ou que todas as construções devem seguir esse padrão, pois o filósofo não está discutindo padrões de construção ou padrões de vida em sociedade. A discussão não é ôntica, mas é ontológica. O modelo da casa na Floresta Negra é apenas um modelo ôntico de como esse modo de ser não é pura especulação, mas é factível.

De acordo com Heidegger, toda a mudança no modo de compreender o desenvolvimento como habitação passa pelo “modo de compreender o local”. Repensar como se deve ver o local não é repensar o modo da razão ou do intelecto. Não é uma mudança subjetiva. É uma mudança que implica numa “mudança intencional” (no sentido da intencionalidade fenomenológica): o modo como ente humano se refere, remete e permanece junto ao local. Para tanto, o homem deve se ver como um “habitar poético”. O ensaio “... *Poeticamente o homem habita...*” é o texto em que Heidegger (2006c) alude o sentido do “habitar poético”. O termo é oriundo do poeta Hölderlin, que compreendia a importante mudança no modo de lidar com a linguagem. Há nesse sentido uma equivalência não explorada entre: pensar, poetar e habitar. Heidegger (2006c, p.169) afirmou: “A poesia não sobrevoa e nem se eleva à terra a fim de abandoná-la e pairar sobre ela. É a poesia que traz o homem para a terra, para ela, e assim o traz para um habitar”. A poesia é **mediação** da Terra, à medida que ela é habitar. Em termos mais simples: Heidegger quer superar qualquer metrificação que liga o homem ao seu universo. Na modernidade, a ciência fala “matemática”, a sociologia fala “estatística” e a Economia fala “mercado”. Esse é o habitar do homem moderno: a representação numérica, a medida numérica. O desenvolvimento, expressão da dominação do mundo moderno, fala a linguagem do mundo moderno. Na Era do Desenvolvimento, o mundo não tem cheiro, não tem sabor, não tem cor, não tem forma, não tem textura. O mundo tem medidas. Medir é reduzir a relação com o mundo desde uma metrificação que para o desenvolvimento tem uma especificação. O poético é o mergulho num modo distinto de expressar o mundo. Este modo “poético” designa um modo de medir/expressar a copertença entre humano e seu local, pois poético significa **abertura e reciprocidade**. É **um estado de liberdade diante do local, no qual o cuidado deve ser mútuo**.

Em função desta medida poética (de reciprocidade e copertença), é possível revisitar a noção de local como território. O que comumente se denomina por território, Heidegger (2018) apenas diz que é “área física” ou “diversidade” (o céu, a terra, os mortais e os deuses). A reunião ou a instalação de uma organização dessa diversidade é que dá a essa área física o *status* de lugar (local). Retomando o exemplo da ponte, Heidegger (2018, p. 286) afirma que “a ponte não chega

ficar aí primeiramente em um lugar, mas antes mesmo da ponte, surge aí primeiramente um lugar. Ela é uma coisa, reúne o Quadrângulo, reúne cada um no modo que ela oportuniza o Quadrângulo em um status”. As coisas que foram reunidas por um lugar numa área física são o que chamamos de construir. Daí surge o conceito de espaço: a “manifestação” do lugar, um “intervalo” (*spatium*) que se deixa ver como o ponto de partida para a urbanização. O lugar é o conjunto de condições de possibilidade de abertura de um espaço:

O que esta palavra “Raum” (espaço) designa, diz seu velho significado. Raum, Rum quer dizer lugar geográfico libertado para urbanização e armazenagem. Um espaço é algo arranjado, liberado, a saber, em um limite, em grego πέρας. O limite não é isto pelo qual algo termina, antes, como os gregos reconheceram, o limite, isto desde onde algo origina em sua essência. Por isso é o conceito: ὅρισμός, isto é, limite. Espaço é a apreensão essencial do arranjado, deixado em seu limite (HEIDEGGER, 2018, p. 287).

Assim, o espaço advém do lugar, ele é a sua condição de possibilidade. O espaço, o intervalo que permite o manifestar das coisas construídas por meio de um lugar numa área física, é o que os geógrafos denominam de territorialidade. De modo geral,

As áreas físicas, que nós cotidianamente atravessamos, são arranjadas pelos lugares; se fundamentam, desde a essência, nas coisas pelo modo das construções. Nós cuidamos destas relações entre lugar e áreas físicas, entre áreas físicas e espaço, então nós chegamos a refletir sobre uma explicação, ao redor dessa relação de homens e espaço (HEIDEGGER, 2018, p. 289).

Nesse sentido, não há uma desconexão entre homem e espaço, entre o “pensar poético” e o habitar. O ente humano é um habitar poético. Heidegger, aqui, rechaça as ideias de espaço exterior (da geografia física) ou espaço interior (das matemáticas). O ente humano se dá junto ao espaço, ele é um habitar, um ente arranjado pelo lugar, aberto pelo espaço, e totalmente construído. É neste sentido – enquanto um habitar poético – que Di Meo (1999) pode falar das duas dimensões do território: o espaço social e o espaço vivido. Nos termos do geógrafo: “espaço vivido abre a via da territorialidade e do território” (DI MEO, 1999, p. 78).

Desenvolver, portanto, visto como fenômeno, deve significar “envolver”. Isto significa: [a] rever o modo de significação do desenvolvimento, romper com a naturalização acrítica com a Economia; [b] questionar o modo de ser instaurado pela metafísica na modernidade, ou seja, modelar os entes desde a perspectiva da produção (estoque, disposição); [c] entender que produzir (construir), antes de tudo, é cuidar, e cuidar é ver-se-conectado ao ambiente.

Ademais, não seria muito difícil ver que, por meio de Heidegger, outras perspectivas também são possíveis, como o pensamento pós-colonial:

Apesar de ser um conservador confesso e um pensador mais ou menos eurocêntrico, a seminal, destrutiva e penetrante análise de Heidegger da tradição intelectual ocidental abriu caminhos para os povos ocidentais, não-ocidentais e colonizados fazerem uma releitura reflexiva na extensão do entrancheiramento mundial da metafísica ocidental (GEORGE, 2015, p.2, tradução livre)²⁰⁸.

A título de exemplo, a volta do tema da corporeidade por vários pensadores pós-estruturalistas não pode ser concebida sem uma discussão com o pensamento de Heidegger – haja vista que este mesmo tenha negligenciado o tema da corporeidade (SCHALOW, 2006).

Com estas mudanças paradigmáticas, o desenvolvimento deve significar, por analogia, “Geodesenvolvimento” ou “Desenvolvimento Enraizado”. Saldanha (2017, p. 13) comenta: “Se filosofia é definida como a criação de conceitos, geofilosofia é o nome que Deleuze dá, no fim de sua vida, à criação de conceitos como mais-do-que-humanos e emergentes ‘da Terra’”²⁰⁹. Assim Geodesenvolvimento segue a mesma lógica: deve-se pensar o desenvolvimento não mais do que desde a Ontologia da Terra, pois ela é a condição de possibilidade para o desenvolvimento. Esta “ontologia da Terra” é o que Heidegger chamou de Quadrângulo.

Um Geodesenvolvimento é um conjunto de significações que permitem práticas de produção que parte de uma constituição ontológica do habitar, ou seja, desde a prática do cuidado e do cultivo de todas as relações existentes, o envolvimento do local com sua diversidade. Não é um desenvolvimento que visa a imposição de modelos, mas que potencializa os modelos existentes. Neste sentido, pode-se ir concluindo: [1] a Era do Desenvolvimento é a expressão do horizonte moderno calcado em: [a] uma relação sujeito-objeto, [b] um modo de ser produtor, [c] uma linguagem matemática (calculadora); [2] o mundo moderno, dentro de uma perspectiva fenomenológica, esconde o desenraizamento; [3] o reencontro com o enraizamento deve assumir o desenvolvimento como fenômeno: desvelamento do progresso e dominação como melhor e o velamento do desenraizamento; [4] o enraizamento não é um retorno, mas é um

²⁰⁸ “Despite his being a confessed conservative and a more or less Eurocentric thinker, Heidegger’s seminal, destructive and penetrating analysis of the Western intellectual tradition has opened up avenues for Westerners, non-Westerners and colonized peoples to take a reflective relook at the extent of the worldwide entrenchment of Western metaphysics”.

²⁰⁹ “If philosophy is defined as the creation of concepts, geophilosophy is the name Deleuze gives at the end of his life to the creation of concepts as more-than-human and emergent from ‘the earth’”.

modo de reconciliar Economia e desenvolvimento, por meio de um horizonte próprio que estava velado: o habitar poético – a copertença entre humano e seu mundo; [5] este novo horizonte é a abertura do ser do local para o desenvolvimento; [6] o Desenvolvimento local pode ser assumido como um desvelamento possível.

Defende-se então, como prognóstico, o Desenvolvimento Local como um reassumir o fenômeno do desenvolvimento e seu aparecer histórico desde que visto como um Geodesenvolvimento. Um desenvolvimento visto como fenômeno que recria as condições de possibilidade para que o horizonte do local seja legitimamente possível. O desvelamento do modo de ser do local, aqui chamado de “Geo”, deve equalizar, enquanto desenvolvimento, habitar, construir (produzir) e pensar. O habitar como um novo modo de interpretar o humano e suas relações, construir (produzir) como um novo modo de transformar para cuidar e pensar como uma nova forma de significar este processo. Geodesenvolvimento é um desafio dentro do próprio modo econômico, na Era do Desenvolvimento de desvelar, sem esquecer a complexidade do fenômeno do desenvolvimento.

7. EPÍLOGO

O Desenvolvimento deve “pertencer” ao nosso mundo, e não dar “sentido” a ele.

A pesquisa desenvolvida nos capítulos anteriores tem a seguinte epítome: **uma discussão filosófica acerca do tema do desenvolvimento apoiada no pensamento de Martin Heidegger, um teórico importante para o entendimento da cultura do século XX, século este chamado de Era do Desenvolvimento.** Em outras palavras: buscou-se discutir a “**questão do desenvolvimento**”, questão norteadora da tese que foi apresentada e justificada no terceiro capítulo. A tese sobre esta questão procurou ser original já na escolha de seu aporte teórico e metodológico, pois, diferentemente de leituras já existentes, investiu em uma abordagem “ontofenomenológica hermenêutica” – desenvolvida por Heidegger – de seu objeto. Em virtude desta, em vez de se ratificar uma ou outra teoria em específico a respeito do desenvolvimento, colocou-se em questão o próprio desenvolvimento. Ao fazê-lo, foi possível visá-lo como fenômeno e, à medida que seus sentidos, significados e horizontes puderam ser desvelados, também se deram seus modos próprios de ser: **o velar e o desvelar**. O fenômeno do desenvolvimento, portanto, deu-se como: [1] um desvelar das possibilidades econômicas de organização e modelação da realidade socioambiental, [2] ao mesmo tempo, indicou um velar do desenraizamento. Tendo presente este movimento, a proposta não tinha em mente “corrigir” algum tipo de desvio, senão desvendar certo tipo de compreensão de “exclusividade”. Muito pouco prováveis seriam as condições de alcançar tais considerações sem a abertura ontológica que o método proporcionou: oferecer uma perspectiva possível e fundamentada do desenvolvimento local, desde que lido como um geodesenvolvimento.

O breve relato acima precisou de uma estruturação firme, mas não inflexível. Certa resiliência metodológica e epistemológica garantiu que o arranjo estrutural tanto segurasse o edifício teórico quanto o tornasse móvel. Nesse sentido, a tese pode ser descrita a partir desta metáfora: **“duas grandes colunas horizontais justapostas amarradas por um arame”**. As colunas horizontais justapostas correspondem às duas partes da tese: uma “ôntica” (cuja descrição histórico-social prevalece) e outra “ontológica” (cuja descrição do ser prevalece).

Amarrando-as uma a outra (como um “arame” que segura, mas permite ser dobrável) está o método fenomenológico que aparece no Proêmio Metodológico. A metáfora acima deve ser compreendida da seguinte forma: [1] a fenomenologia heideggeriana empregada na tese (o arame) se distancia de qualquer método cuja pretensão seja oferecer certezas, verossímeis, exatas ou verificáveis. Ela escapa das nuances quali-quantitativas ao se configurar em uma espécie de formalidade. Esta nada se aproxima da lógica analítica, nem de uma filosofia transcendental, mas pretende ser indicativo, sentido guia, ou mesmo indicador que organiza os sentidos e significados da pesquisa. Nesse sentido, ela não trabalha com conceitos, mas com sentidos e significados, que asseguram certa apreensibilidade sem necessitar tornar-se uma definição. Esta, portanto, procurou explicar, desde as gêneses daqueles que são os fundamentos da fenomenologia (Husserl e Heidegger), a necessidade de ver toda e qualquer realidade sob uma dupla “doação”: a dos entes e a do ser dos entes. Considerando ambas como **distintas, mas não separadas**, é que o desenvolvimento pode ser também visado como fenômeno. Sob a primeira doação, a mais próxima e cotidiana da percepção científica, está o desenvolvimento em seu aparecer histórico e sua pretensa exclusividade do modo econômico na Era do desenvolvimento. Por meio da segunda doação, cuja visualização não é sensível aos métodos das ciências naturais, mas apenas por uma visada específica da percepção fenomenológica, foi possível indicar o modo de ser do desenvolvimento em seu horizonte último (a modernidade) e abrir suas possibilidades.

As “duas colunas horizontais” remetem respectivamente às percepções ôntica e ontológica. Ambas não podem ser compreendidas isoladamente, pois elas formam o fenômeno do desenvolvimento enquanto tal. Enquanto a primeira parte, aliás, serviu de **diagnóstico** e revelou como se perceber cotidianamente e historicamente o desenvolvimento, chegando ao ponto mesmo de reduzi-lo ao economicismo; a segunda parte se mostrou como um **prognóstico**: clarificou aquilo que ocorreu quando esta redução se deu e como é possível sair desta visão meramente ôntica. A **Percepção Ôntica do Desenvolvimento** foi exposta em dois movimentos intrínsecos: a recuperação semântica e histórica do fenômeno do desenvolvimento e a percepção unilateral da Economia sobre ele, reclamando para si sua exclusividade de horizonte. Por meio desta percepção, reforçou-se a necessidade da abordagem fenomenológica do desenvolvimento quando este se deu por meio de um encobrimento fundamental, qual seja, o desenraizamento. Este modo de se dar do fenômeno do desenvolvimento foi mais bem desenvolvido na segunda percepção, a **Percepção Ontológica do Desenvolvimento**. Nesta, os sentidos, os significados e

seus horizontes do desenvolvimento se mostraram desde uma condição inegável de suas possibilidades: a modernidade. Contudo, esta, para poder ser visada como tal, necessitaria do olhar ontológico, cuja historiografia deveria ser expressa em sua historicidade. A modernidade, em seu modo de ser, foi assumida como o fracasso de uma história ocidentalizante chamada “Metafísica”. Assumindo as intuições de Heidegger, não viu outra saída para a modernidade senão superar seu modo de ser objetivante, explorador e calculador. Toda essa interpretação ontológica da modernidade abriu a percepção do ser do desenvolvimento e consentiu que novas expectativas surgessem: **a ideia do geodesenvolvimento**. Destarte, a **historiografia** construída pela percepção ôntica do desenvolvimento abriu a “questão do desenvolvimento”, questão que norteou a tese; e aquela tinha como base a **historicidade** moderna que expôs uma nova percepção, prognosticando uma alternativa para o desenvolvimento. Historiografia e Historicidade imprimiram o caráter metodológico (diagnóstico e do prognóstico) para a questão do desenvolvimento, efetivando a base ontológica para o Desenvolvimento Local.

Do ponto de vista dos teóricos usados na pesquisa, acredita-se que são suficientes para os propósitos da tese. Isso significa que: **estão todos os que deveriam estar e não os que podiam estar**. Do ponto de vista do tema do Desenvolvimento, procurou-se mesclar autores mais “ortodoxos” – como Schumpeter, Bernstein, Bowden, Cassol, Niederle, Veiga, entre outros – com autores mais críticos – como Sachs, Esteva, Leff, Rist, entre outros. Para a fenomenologia, não faltaram Husserl e Heidegger – ainda que os textos de ambos não tenham sido os originais no alemão. No que tange a interpretação de Heidegger, a tese não se preocupou em manter certa ortodoxia, não passando despercebido pelo autor os riscos que se corre com esta opção; mas, mantendo certa coerência lógica e dentro da flexibilidade possível do pensamento do autor – principalmente baseando-se em autores que outrora fizeram o mesmo, como George (2015) –, procurou apropriar-se de seu pensamento a fim de que ele pudesse contribuir com a pesquisa. Contudo, as fundamentações teóricas usadas, acredita-se, foram suficientes para justificar a proposta, o que não significa que não haveria outras ou que não haja necessidade constante de aprofundamento.

Tendo presente as considerações acima, duas coisas são conclusivas: [a] a questão do desenvolvimento; [b] a necessidade de um pensamento de fundo para o desenvolvimento. No que tange o primeiro, a pesquisa mostrou, em um primeiro aspecto, que o tema do desenvolvimento

não é novo, tal como querem afirmar algumas correntes ortodoxas da Economia. Ele é tão antigo quanto o pensamento humano.

A questão do desenvolvimento foi aberta nos primeiros dois capítulos da face ôntica do fenômeno do desenvolvimento. Ela diagnosticou os limites das abordagens do tema do desenvolvimento. Esse limite é a exclusividade do contexto econômico como critério último de análise tanto das práticas que indicam a visualização do desenvolvimento (seja em nível global ou local) quanto dos esforços teóricos de apreensão e justificação dessas práticas em teorias coerentes e científicas (seja como fundamentação teórica, fundamentação metodológica, como epistemologia, como crítica, etc.). A ideia de desenvolvimento se reduziu ao campo da produção de riqueza. Esta “redução” é visada quando se busca seus sentidos, significados e horizontes meramente linguísticos ou se está engajado em seu aparecer histórico. Não há nenhuma indicativa histórico-semântica que promova a Economia ao campo fenomenológico privilegiado de desvelamento do desenvolvimento. Ao contrário disso, observou-se que, durante o seu aparecer, o desenvolvimento se utilizou de uma multiplicidade de manifestações. Se há algo específico do desenvolvimento é sua capacidade de se vincular e engajar em ações, teorias, metodologias, ideologias, entre outras coisas. O movimento de desenvolver é originariamente diverso. Em outras palavras, a fim de avaliar globalmente ou localmente o “desenvolvimento” de um espaço, país, comunidade, setor econômico, político, social, territorial, deveriam, em tese, ser discutidos os critérios de avaliação para o estabelecimento de índices plausíveis. Contrário a isso, os estudos do desenvolvimento, guiados pela hegemonia econômica norte-americana do pós-guerra, submeteram a ideia de desenvolvimento à agenda política deste país. Em termos fenomenológicos, esta agenda, historicamente, já compromete a ideia de desenvolver, pois, dentro de um modelo construído unilateralmente, submeteu-se todo um hemisfério de um planeta (o Sul) ao subdesenvolvimento. De uma hora para outra, envolvidos ou não na Segunda Grande Guerra, milhares de pessoas do Planeta foram “arrancadas”, desenraizadas de sua condição de cidadãs de uma comunidade territorial, nação, cultura, etnia e foram submetidas ao grupo dos subdesenvolvidos. Estes, sem saber por que, de uma hora para outra, viram-se em dívida com as nações mais ricas do mundo. Gerações inteiras nasceram com seu saldo bancário negativo. Para Truman e todo o mundo financeiro, só havia duas espécies de humanos: os credores e devedores.

Em virtude deste diagnóstico descrito acima, a tese encaminhou-se para seu prognóstico: desvelar o modo de ser do desenvolvimento. Se a questão do desenvolvimento exigiu vê-lo como

fenômeno e seu mostrar histórico e semântico desvelou o encobrimento do desenraizamento, logo era necessário compreender os fundamentos deste movimento encobridor. A segunda face de um fenômeno é a doação de seu ser, propósito este da segunda face da tese. Em termos ontológicos, a semântica e a historicidade dos sentidos e significados do desenvolvimento remetem a um contexto mais originário, ou seja, mais próprio. Este se mostrou por meio da modernidade. Contudo, a modernidade aqui não deve ser vista como uma cronologia, mas como um modo de organização da doação do ser nas épocas históricas. Entender a modernidade dentro desta perspectiva faz parte da análise fenomenológica ampliada de Heidegger, que mostrou, pela História do Ser, como a historiografia se configura ontologicamente. A História do ser, em linhas gerais, como explicou Heidegger, é o movimento de doação que o próprio ser realiza em conjunto com a linguagem a fim de permitir a “mostraçāo das relações específicas dos entes em uma certa epocalidade”; nos termos do teórico, é um “evento”, um acontecimento-apropriador. A modernidade não é diferente deste processo, ela se configurou como a expressão máxima do que o filósofo chama de Metafísica; em outras palavras, a modernidade é a expressão máxima do “encobrimento do ser”. Em todas as épocas históricas o ser, ao se doar como um fenômeno, doa-se retraindo-se. Esta ambiguidade “dar-se e esconder-se” é inerente ao ser. Contudo, na modernidade, este retraimento foi tal que os humanos – que têm a função de ser o pastor do ser – transformaram o encobrimento do ser em esquecimento. Embora Heidegger insista que o movimento de encobrimento seja algo específico do ser – o que poderia levar a uma conclusão de isenção humana –, nesta pesquisa, para além de Heidegger, defende-se a ideia de que a participação humana neste encobrimento não é tão passiva. O homem, pastor do ser, diante do desejo explorador, opta por manter o encobrimento, levando-o ao esquecimento.

O mundo moderno se configura, em seus fundamentos ontológicos, como o encobrimento do ser por meio do “objeto”. A objetificação se alinha a duas outras características: uma antropológica e outra da linguagem. O homem moderno submete seu Dasein (seu modo de ser que está aberto à pergunta pelo ser) ao modo do produtor. O “homem faber” é o que determina o humano na modernidade, e sua ação se resume na produção de objetos. À medida que ele se vê como produtor, ele mesmo vai se tornando objeto de si mesmo. Em segundo lugar, a linguagem que o produtor conhece é a linguagem calculadora. A produção exige a quantificação. E estatística é a única linguagem conhecível num mundo em que só há produtores e objetos. Ora, se o humano se configura como o produtor, sua linguagem é a estatística, seu mundo é um objeto

de exploração e produção, o que configura sua ação? É aí que a questão do desenvolvimento se apresenta: o mundo objetificado, quantificado e estatistificado só permite um movimento econômico. O modelo produtor-objeto-quantidade-econômica é a metafísica do desenvolvimento. **Desenvolver é modelar o homem como um produtor de riquezas estatisticamente pensada desde a Economia.** Esta definição só se sustenta quando não se percebe o encobrimento do ser, esquecendo-o como possibilidade. Esta “metafísica do desenvolvimento” tende a levar o Planeta à exaustão, e todos os problemas não intencionais já expostos na tese tendem a se agravar: a miséria humana diante da industrialização, os impactos ambientais, a exploração humana etc. Estes problemas estão fundados no desenraizamento velado pela ideia de desenvolvimento como “melhoramento”. Enquanto a Era do Desenvolvimento, fundada na metafísica do desenvolvimento, acredita estar melhorando a sociedade, em paralelo, um desenraizamento está ocorrendo.

O desenraizamento, como se viu, deu-se em vários níveis: ideológico (a mitologia da criação), sociológico (êxodo rural) e, agora, pode-se desvelar o ontológico: a perda do vínculo com o Planeta. A tendência do desenvolvimento é se afundar no desenraizamento ontológico. De humanos, passaram a produtores; de produtores, passaram para subdesenvolvidos e, agora, para cidadãos do universo. A corrida espacial do pós-guerra e todos os investimentos para a colonização do espaço, sobretudo Marte, mostram que a modernidade continua se fundando no modo de ser da ocidentalização. A ocidentalização, enquanto modelo que funda a historicidade moderna, caracteriza o mundo moderno: colonização da América, colonização da África e Ásia e, agora, colonização de Marte. O *modus operandi* moderno permanece o mesmo: desenraizando e ocidentalizando, e a isto se denominou “Desenvolvimento”. Com efeito, o desenraizamento, enquanto fenômeno de exploração do modo de ser do mundo moderno, está fenomenologicamente vinculado a algum tipo de “enraizar”. Se o fenômeno do desenvolvimento, em seu modo ôntico de explorar e produzir riqueza, “desenraizou”, é porque antes havia um enraizamento. Enraizar ou recuperar o enraizamento é fazer desvelar o que sempre foi. Enraizar é mostrar o que se perdeu quando o mundo moderno transformou, é mostrar o desenvolvimento que já era presente antes do “desenvolvimento”. Nesse sentido, empregando o pensamento de Heidegger, para toda e qualquer maquinção, tecnificação (exploração), desenraizamento, há uma vivência, uma serenidade, um habitar. O enraizar é entendido, desde o pensamento de Heidegger, como habitar.

Habitar não é morar. Morar é construir um lugar para ficar. É ainda operar dentro do desenvolvimento econômico. Morar faz parte da Economia imobiliária. Habitar, enquanto fenômeno, é “já pertencer”. Habitar é um modo de ser que prevê sua existência dependente da diversidade que o circunda. Habitar também não é etnocentrismo ou bairrismo, como poderia soar. Habitar é uma autocompreensão que se percebe como um modo de ser que depende de todos os entes: os entes vivos, os entes abióticos, os entes próximos, os entes distantes, os entes imateriais, os entes cósmicos, os entes mitológicos, enfim, todos aqueles que fazem parte daquele “lugar”. Heidegger chama isso de *Geviert*, que é a dimensão cosmológica do cuidar. Assim, habitar é ter consciência de que minha existência é codependente e todo desenvolvimento é um desenvolvimento cosmológico. Perceber-se como habitante é reconhecer-se integrado, “pertencente” ao local porque pertence ao global e vice-versa. Desde esta compreensão, desenvolver é cuidar. Cuidar é manter-se integrado, é uma mútua ajuda. Nesse sentido, o desenvolvimento econômico não deve ser posto em questão a fim de eliminá-lo. Não é essa a alternativa da tese, mas é recuperar o modo de ser “*oikos*” (casa) da palavra economia. **“Economia” propriamente é “habitar”, e “desenvolvimento econômico” deveria ser “cuidar da casa”.** Quando visto desde a perspectiva do enraizamento ontológico, que a fenomenologia ajudou a desvelar, o desenvolvimento econômico não é o problema. O problema é reduzi-lo desde a perspectiva da metafísica moderna. Nesse sentido, desenvolvimento econômico, fenomenologicamente compreendido, é o que o desenvolvimento local propõe em termos ônticos. Desenvolvimento Local é um movimento enraizante, é a busca pela valorização dos potenciais (em sentidos diversos) do local. Pertencer ao local é condição ontológica para o desenvolvimento. Portanto, o desenvolvimento local, ontologicamente, é um geodesenvolvimento, é um “copertencer” ao “local”. Copertencer é ontologicamente cuidar, é desenvolver (tanto no sentido de reconhecer quem o faz quanto reconhecer quem será implicado); local, por sua vez, é “casa” (*oikos*), no sentido cosmológico da diversidade. Mediante esta interpretação fenomenológica, Desenvolvimento Econômico é Desenvolvimento Local e ambos são Geodesenvolvimento. **A título de uma indicação formal, o fenômeno do desenvolvimento deve ser visto em sua face ôntica e ontológica. Onticamente, o fenômeno deve se mostrar como Desenvolvimento Local, um modo de expressar as relações econômicas desde as potencialidades da comunidade local em sua diversidade.**

Ontologicamente, ele é um Geodesenvolvimento, um modo de abertura da copertença entre as possibilidades de doação de ser.

A proposição prognóstica acima, sem sombras de dúvida, é um esforço teórico de compreender as bases de indicação formal – tal como foi explicado no Proêmio – para uma compreensão ampla do fenômeno do desenvolvimento, evitando, com efeito, tanto a antítese desenvolvimentismo ou antidesenvolvimentismo quanto as reduções econômicas do tema em teorias clássicas e estudos críticos. A proposta foi abordar o tema por meio de seus sentidos, significados e horizontes históricos e semânticos. Em virtude desta, percebeu-se que a relação antitética se desfaz e as possibilidades se abrem, ao menos em tese. A abordagem fenomenológica permitiu que indicações formais pudessem ser abertas a fim de guiar tanto a compreensão quanto a prática do fenômeno. Não obstante o prognóstico proposto, tem-se ciência que a pesquisa aqui apresentada não é suficiente para dar conta de toda a complexidade que envolve o fenômeno do desenvolvimento. De forma alguma ela deve ser compreendida como uma resposta à questão do desenvolvimento. Pelo contrário, ela satisfaz duas pretensões: [a] a de apresentar um novo esforço teórico de interpretação para a questão do desenvolvimento – não entrando em jogos antitéticos e polarizados de um estudo do desenvolvimento; [b] abrir um caminho para uma discussão ontológica sobre o desenvolvimento. Com respeito ao primeiro, acredita-se que a opção hermenêutica fenomenológica, em seu epílogo, esforça-se por mostrar que a questão não está na escolha de um lado, mas no modo ampliado de perguntar pelo problema. A fenomenologia é muito mais uma nova forma de propor a pergunta do que uma fórmula mágica para dar respostas. Neste sentido, justifica-se o uso de “indicadores formais” mais do que conceitos ou definições. Com respeito ao segundo, este trabalho deve ser considerado preliminar e incipiente para uma pretensão tão alta: o desenvolvimento de uma Ontologia do desenvolvimento. Nesta pesquisa, apresenta-se como abertura o modo do Geodesenvolvimento ou Desenvolvimento Enraizado, ou seja, comprehende-se que o desenvolvimento local é o modo do desenvolvimento que permite iniciar uma elaboração teórica para a descrição de uma Ontologia do desenvolvimento. Se Heidegger comprehende que uma Ontologia fundamental depende de, anteriormente, lançar mão de uma analítica existencial como abertura pela pergunta do sentido do ser; de modo análogo, uma Ontologia do desenvolvimento deve pressupor um Geodesenvolvimento, como o modo de perguntar pelo sentido do ser do desenvolvimento, a fim de postular uma Ontologia do desenvolvimento.

A antevisão de um Geodesenvolvimento foi vislumbrada nessa pesquisa, todavia não em sua totalidade. Acredita-se que a proposta aqui posta como condição para uma Ontologia do desenvolvimento – a fim de fundamentar práticas não reducionistas de desenvolvimento – está apenas em seu início. Deve-se dizer que é possível pensar uma Ontologia para o desenvolvimento, haja vista que foi possível postular a possibilidade do Geodesenvolvimento. Entretanto, esse não deve ser o fim dessa pesquisa, mas a “ponta de um iceberg”, uma vez que há todo um programa que deve ser postulado a fim de que a pretensão de fundo possa subsistir. A pesquisa, ao querer servir como um auxílio, deve assumir como tarefa alguns passos: [1] explorar o que é um geodesenvolvimento enquanto condição para uma Ontologia do desenvolvimento; [2] desvelar as relações entre o geodesenvolvimento, ontologicamente explicado, e o modo como seu status funda práticas de produção de critérios para ações de desenvolvimento local; [3] desentranhar desde um geodesenvolvimento um conceito para o desenvolvimento local; [4] mostrar indicadores práticos para efetivar a ação e a avaliação das práticas desse desenvolvimento; [5] recolher todos estes dados para a produção de uma Ontologia do desenvolvimento. Estes passos, no mínimo, seriam necessários para que uma abordagem ontológica se consagre.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. Conceito de iluminismo. In: VV. AA. **Textos Escolhidos**. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- ANDRADE, C. A. **Superação do psicologismo por meio da Epoché nos textos husserlianoss de 1906/07**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, p.94, 2013.
- ARISTÓTELES. **The Physics**. Books I-IV. Trad. Philip H. Wicksteed e F. M. Conford. London: Harvaed, 2005.
- ARNDT, H. W. Economic Development: A Semantic History. **Economic Development and Cultural Change**, <<https://www.journals.uchicago.edu/toc/edcc/current>>, v.29, n.3, pp.457-466, april, 1981. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1153704?seq=1>. Acesso em: 27 jun. 2020.
- ARRIGHI, G. **A ilusão do desenvolvimento**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- ÁVILA, V. F. de. Pressupostos para Formação Educacional em Desenvolvimento Local. **Interações**, v.1, n.1, p.63-76, set. 2000.
- BENOSSI, L. **Lambert-Kant correspondence**. s. d. Disponível em: <<https://historyofwomenphilosophers.org/content/uploads/2018/08/Lisa-Benossi-Lambert-Kant-Libori-Summerschool-2018-presentation.pdf>>. Acesso em: 11 maio 2019.
- BERNSTEIN, H. Perspectives on Development Studies: A Short Introduction. In: FISCHER, K.; HÖDL, G. Perspectives on Development Studies. **Journal für Entwicklungspolitik**. herausgegeben vom Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den österreichischen Universitäten <<https://www.mattersburgerkreis.at/site/de/publikationen/jep>>, vol. XXIII, n. 2, p.12-27, 2007. Disponível em: <https://www.mattersburgerkreis.at/dl/NKrLJMJKkOJqx4KooJK/JEP-2-2007_02_BERNSTEIN_The-Antinomies-of-Development-Studies.pdf>. Acesso em: 27 jun. 2020.
- BERRIOS, G. E. What is phenomenology? A review. **Journal of the Royal Society of Medicine**, <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/>> v. 82, n.7, p.425-428, jul. 1989. PMID: 2685304; PMCID: PMC1292211. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1292211/pdf/jrsocmed00148-0052.pdf>>. Acesso em: 11 maio 2019.

BIEMEL, W. Introdução do editor alemão. In: HUSSERL, E. **A ideia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1986.

BONILLA, J. A. La plaga moderna: el consumismo. In: KEINER, T. M. M. (Org.). Introdução. **Organizações sustentáveis**: utopia e inovações. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Fapemig, 2007, pp.87-108.

BOWDEN, B. **The Strange Persistence of Universal History in Political Thought**. Palgrave Macmillan, 2017.

BRENTANO, F. **Descriptive Psychology**. Trad. Benito Müller. London and NY: Routledge, 2002.

BRENTANO, F. **Psicologia desde um ponto de vista empírico**. Trad. Hermán Scholten, 1935. Disponível em:
https://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano_psicologia_desde_un_punto_de_vista_empirico.pdf. Acesso em: 12 jun. 2020.

BUTTIMER, A. Tradução do texto “*Home, Reach, and the Sense of Place*”, publicado na coletânea *The Human Experience of Space and Place* (Nova York: St. Martin’s Press, 1980. p.166-187), editada por Anne Buttiner e David Seamon. Traduzido por Letícia Pádua. In: **Geograficidade**, v.5, n.1, 2015.

CASSOL, A.; NIEDERLE, P. A. Celso Furtado e a economia política do desenvolvimento latino-americano. In: NIEDERLE, P. A; RADOMSKY, G. F. W. (Orgs). Prefácio. **Introdução às teorias do desenvolvimento**. Porto Alegre: UFRGS, 2016.

CECHIN, A. D.; VEIGA, J. E. da. A economia ecológica e evolucionária de Georgescu-Roegen. **Revista de Economia Política**, v.30, n.3 (119), pp.438-454, jul-set. 2010.

CERBONE, D. R. **Fenomenologia**. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2014.

CLAEYS, G. The “Survival of the Fittest” and the Origins of Social Darwinism. **Journal of the History of Ideas**, v. 61, n.2, april 2000, pp.223-240.

CLARK, T. **Martin Heidegger**. 2.ed. London and NY: Routledge, 2011

CONCEIÇÃO, A. F. da.; OLIVEIRA, C. G. de.; SOUZA, D. B. de. Rostow e os estágios para o desenvolvimento. NIEDERLE, P. A; RADOMSKY, G. F. W. (Orgs). Prefácio. **Introdução às teorias do desenvolvimento**. Porto Alegre: UFRGS, 2016.

CRESPO, R. F. **Economics and Other Disciplines**. Assessing New Economic Currents. London & New York: Routledge, 2017.

CROWELL, S. A fenomenologia hussleriana. In: DREYFUS, H. L.; WRATHALL, M. A. (Orgs.). **Fenomenologia e existencialismo**. Trad. Cecília C. Bartalotti; Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2012

CROWELL, S. G. **Husserl, Heidegger, and Space of Meaning**. Paths toward Transcendental Phenomenology. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

CUNHA, L. A. G.. Território, desenvolvimento territorial e o “novo mundo rural”. **Revista emancipação**. Ponta Grossa, n.7 (1): 165-176, 2007.

DAL GALLO, P. M.; MARANDOLA JR, E. O conceito fundamental de mundo na construção de uma ontologia da geografia. **Geousp – Espaço e Tempo**, <<https://www.revistas.usp.br/geousp/>>, v. 19, n. 3, p. 551-563, 2016. ISSN 2179-0892. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/geousp/article/view/82961>>. Acesso em: 24 jun. 2020.

DARTIGUES, A. **O que é fenomenologia?** Trad. Maria Jose J. G. de Almeida. 9.ed. São Paulo: Centauro, 2005.

DECLARAÇÃO DE ESTOCOLMO. s.d. [On-line]. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Meio-Ambiente/declaracao-de-estocolmo-sobre-o-ambiente-humano.html>. Acesso em: 26 mar. 2018.

DOMINGUES, J. M. Desenvolvimento, Modernidade e Subjetividade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.14, n.40, jun. 1999, pp.83-91.

DOWBOR, L. Inovação social e sustentabilidade. In: GUEVARA, A. J. de H. et. al. **Consciência e desenvolvimento sustentável nas organizações**: reflexões sobre um dos maiores desafios de nossa época. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

DREYFUS, H. L. **Being-in-the-World**. A commentary on Heidegger’s Being and Time, division I. Cambridge, London: The MIT Press, 1999.

DREYFUS, H. L.; WRATHALL, M. A. Uma breve introdução à fenomenologia e ao existencialismo. In: DREYFUS, H. L.; WRATHALL, M. A. (Orgs.). **Fenomenologia e existencialismo**. Trad. Cecília C. Bartalotti; Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2012.

DRUMMOND, J. J. **Historical Dictionary of Husserl’s Philosophy**. Lanham: Scarecrow, 2007.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, E (Org.) **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. (Colección Sur Sur).

EISENSTADT, S. N. Multiple modernities. *Daedalus*; winter 2000; 129, 1; Research Library Core, p.1.

ESTEVA, G. Development. In: SACHS, W. (Ed.) **The development dictionary**. A guide to knowledge as Power. 2.ed. London & NK: Zed Books, 2010, pp.1-23.

FOLTZ, B. V. **Habitar a terra**. Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza. Lisboa: Piaget, 2000.

FUKS, M. Reflexões sobre o paradigma da economia ecológica para a gestão ambiental. **Estudos avançados**, <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_serial&pid=0103-4014> v. 26, n.74, 2012. ISSN: 1806-9592. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142012000100008>. Acesso em: 01 jul. 2020.

GADAMER, H-G. **Hermenêutica em retrospectiva**. Trad. Marco Antônio Casanova. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

GALEFFI, Dante A. O que é isto – A fenomenologia de Husserl? In: **Ideação**. <http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao>, Feira de Santana, n.5, pp.13-36, jan/jul. 2000. ISSN: 2359-6384. Disponível em: <http://pablo.deassis.net.br/wp-content/uploads/dante5-fenomenologia.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2020.

GEORGE, S. K. **Heidegger and Development in the Global South**. New Delli: Springer, 2015.

GIDDENS, A. **Dimensões da modernidade**. Transcrição de uma conferência proferida no CIES/ISCT, em 28 de novembro de 1987. Trad. Rui Pena Pires. Disponível em: <http://sociologiapp.iscte-iul.pt/pdfs/36/407.pdf>. Acesso em: 05 mar. 2018.

GIDDENS, A. **O mundo na era da globalização**. Lisboa: Editorial Presença, 2000.

GOMEZ, B. N. Conceitos fundamentais para compreender a filosofia da história de Johan Herder. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308158698_ARQUIVO_Herder.pdf. Acesso em: 23 fev. 2020.

GONZALEZ PORTA, M. A. **Edmund Husserl**: psicologismo, psicologia e fenomenologia. São Paulo: Loyola, 2013.

GUIGNON, C. In: DREYFUS, H. L.; WRATHALL, M. A. (Ed.). **A companion to Heidegger**. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

HAAFTEN, W.; KORTHALS, M.; WREN, T. (Eds). **Philosophy of Development**. Reconstructing the Foundations of Human Development and Education. Springer-Science+Business Media, B.Y, 1997.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz S. Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, J. Técnica e ciência como “ideologia”. In: VV. AA. **Textos Escolhidos**. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HAHN, H.; NEURATH, O.; CARNAP, R. A concepção científica do mundo – O círculo de Viena. Dedicado a Moritz Schlick. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**.10, pp.5-20, 1986.

HARMAN, G. **Heidegger Explained**. From phenomenon to thing. Chicago; La Salle: Open Court, 2007.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1992, parte I.

HEGEL, G. W. F. **Introdução à História da Filosofia**. Trad. Heloisa G Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

HEIDEGGER, M. **Introdução à Metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1966.

HEIDEGGER, M. **Discourse on Thinking**. NY: Harper Colophon, 1969.

HEIDEGGER, M. A época das imagens de mundo. Trad. Claudia Drucker da Trad. Willian Lovitt (*The Age of the World Picture*) In: LOVITT, W. **The Question Concerning Technology and others essays**. Martin Heidegger. NY; London: Garland Publishing, 1977.

HEIDEGGER, M. **Sobre a essência da verdade**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979a (Coleção os Pensadores).

HEIDEGGER, M. **Sobre o Humanismo**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979b (Coleção os Pensadores).

HEIDEGGER, M. **History of the Concept of Time**. Bloomington: Indiana University Press: 1985.

HEIDEGGER, M. **The Metaphysical foundations of Logic**. Bloomington & Indianapolis: Indiana Press, 1992.

HEIDEGGER, M. Vorbetrachtung. In: **Grundprobleme der phänomenologie** (1919/20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993 (Band 58).

HEIDEGGER, M. Entrevista concedida por Martin Heidegger ao Professor Richard Wisser. **O que nos faz pensar**, n.10, v.01, out.1996.

HEIDEGGER, M. **Ontología**. Hermenéutica de la facticidad. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2000a.

HEIDEGGER, M. **Los problemas fundamentales de la fenomenología.** Madrid: Editorial Trotta, 2000b.

HEIDEGGER, M. Überwindung der Metaphysik. In: **Gesamtausgabe.** I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften. 1910-1976. Band 07. Vorträge und Aufsätze. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000c.

HEIDEGGER, M. The Self-Assertion of the German University (1933). In: STASSEN, M. (Ed.). **Martin Heidegger.** Philosophical and Political Writings. NY; London: Continuum, 2003.

HEIDEGGER, M. **Introduction to phenomenological research.** Trad. Daniel O. Dahlstrom. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005.

HEIDEGGER, M. **Os conceitos fundamentais da metafísica.** Mundo, finitude e solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2006.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. In: **Ensaios e conferências.** 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2006a.

HEIDEGGER, M. Ciência e pensamento do sentido. In: **Ensaios e conferências.** 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2006b.

HEIDEGGER, M. "... Poeticamente o homem habita...". In: **Ensaios e conferências.** 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2006c.

HEIDEGGER, M. A metafísica como História do ser. In: **Nietzsche II.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

HEIDEGGER, M. A metafísica de Nietzsche. In: **Nietzsche II.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b.

HEIDEGGER, M. Recent Research in Logic. In: KISIEL, T.; SHEEHAN, T. **Becoming Heidegger.** On the trail of his Early Occasional Writings, 1910-1927. Evanston, Illinois: Northwertern University Press, 2007c.

HEIDEGGER, M. **Meu caminho na fenomenologia.** Covilhã: Lusosofia, 2009a.

HEIDEGGER, M. **Já só um Deus nos pode ainda salvar.** Trad. Irene B. Duarte. Covilhã: LosoSofia, 2009b.

HEIDEGGER, M. **Fenomenologia da vida religiosa.** Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco; 2010.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo.** Edição em alemão e português. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. **Contribuições à filosofia:** do acontecimento apropriador. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

HEIDEGGER, M. **Construir, habitar, pensar.** Trad. Victor Hugo de Oliveira Marques. Multitemas, v.23, n.53, p.275-294, 2018.

HERDER, I. G. von. **Philosophical Writings.** Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University, 2004.

HIBOU, B. **A political anatomy of domination.** London: Palgrave Macmillan, 2017.

HIST, P.; THOMPSON, G.; BROMEY, S. **Globalization in question.** 3.ed. Cambridge: Polity Press, 2009.

HUSSERL, E. **A idéia da Fenomenologia.** Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

HUSSERL, E. **Investigações lógicas.** Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Trad. Pedro Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2012, parte I.

HUSSERL, E. **Investigações lógicas.** Prolegômenos à Lógica Pura. Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014, v.I.

HUSSERL, E. **Meditações Cartesianas.** Introdução à Fenomenologia. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

IBGE. (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). **Indicadores de desenvolvimento sustentável,** Brasil 2002. IBGE – Diretoria de Geociências. Rio de Janeiro: IBGE, 2002. (Estudos & Pesquisas – Informação Geográfica, n. 2);

INWOOD, M. J. **Dicionário Heidegger.** Trad. Luisa B. de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JAMES, S. P. (2001) **Heidegger and environmental ethics**, Durham theses, Durham University. Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/3958/>.

KAFLE, N. P. Hermeneutic phenomenological research method simplified. **Bodhi:** An Interdisciplinary Journal,
<https://www.nepjol.info/index.php/BOHDI#~:text=BODHI%20is%20an%20interdisciplinary%20journal,Full%20text%20articles%20available>, v.5, p.181-200, 2011. ISSN: 2091-0479.
 Disponível em:
<https://pdfs.semanticscholar.org/9aa7/4d8ae942353b1946042cb3b0e3bdb33510fb.pdf>. Acesso em: 24 jun. 2020.

KANT, I. **Crítica da razão pura.** São Paulo: Martin Claret, 2004.

KHAN, S. R. **A History of Development Economics Thought.** Challenges and counter-challenges. London; New York: Routledge, 2014.

KILSZTAJN, S. O Acordo de Bretton Woods e a evidência histórica. O sistema financeiro internacional no pós-guerra. **Revista de Economia Política**, <<http://www.rep.org.br/>> v.9, n.4, outubro-dezembro, 1989. ISSN: 1809-4538. Disponível em: <http://www.rep.org.br/issue_detail.asp?cod=372>. Acesso em: 01 jul. 2020.

KISIEL, T.; SHEEHAN, T. **Becoming Heidegger.** On the trail of his Early Occasional Writings, 1910-1927. Evanston, Illinois: Northwertern University Press, 2007.

KOTHARI, U. Geographies and Histories of Development. In: FISCHER, K.; HÖDL, G. Perspectives on Development Studies. **Journal für Entwicklungspolitik**. herausgegeben vom Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den österreichischen Universitäten <<https://www.mattersburgerkreis.at/site/de/publikationen/jep>>, vol. XXIII, n.2, p.12-27, 2007. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/289803548_Geographies_and_Histories_of_Development>. Acesso em: 27 jun. 2020.

LA FOLLETTE, C.; MASSER, C. **Sustainability and the Rights of Nature.** An Introduction. Boca Ratori; London; NY: CRC Press, 2017.

LANG, M. Alternativas ao desenvolvimento. In: DILGER, G.; LANG, M.; PEREIRA FILHO; J. (Orgs). **Descolonizar o imaginário.** Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; São Paulo: Autonomia Literária; São Paulo: Elefante Editora, 2016.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos.** 3.ed. São Paulo: Editora 34, 2016.

LEFF, E. **A apostila pela vida.** Imaginação sociológica e imaginários sociais nos territórios ambientais do Sul. Petrópolis: Vozes, 2016.

LEFF, E. Complexidade, interdisciplinaridade e saber ambiental. In: PHILIPPI JR. (Org.). **Interdisciplinaridade em ciências ambientais.** São Paulo: Signus, 2000.

LOPARIC, Z. **Heidegger.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

LUANDA, J. J. Palavra Desenvolvimento. Verbete. In: **Origem da Palavra.** 2014. Disponível em: <https://origemdapalavra.com.br/palavras/desenvolvimento/>. Acesso em: 22 fev. 2020.

LYRA, E. Heidegger, história e alteridade: Sobre a essência da verdade como ponto de partida. **Natureza Humana**, 8(2), 337-356, jul-dez. 2006, p.342.

MAC DOWELL, J. A. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger.** Ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit. São Paulo: Loyola, 1993.

MALPAS, J. **Heidegger's topology**. Being, Place, World. Cambridge: Massachuttes Institutte of Tecnology, 2006.

MARQUES, V. H. de O; MACIEL, J. de C. Análise do campo ambiental como problema para a racionalidade moderna. **Multitemas**, <<https://www.multitemas.ucdb.br/multitemas>>, v.23, n.54, mai/ago. 2018. DOI: <https://doi.org/10.20435/multi.v23i54.1674>. Disponível em: <<https://www.multitemas.ucdb.br/multitemas/article/view/1674>>. Acesso em: 01 jul. 2020.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. 2.ed. Tradução de Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MAX-NEEF, M.; ELIZALDE, A.; HOPENHAYN, M. (Dres.). **Desarrollo a Escala Humana: una opción para el futuro**. Santiago: CEPAU, 1986.

MAZON, R. Negócios sustentáveis e seus indicadores. In: KEINERT, T. M. M. (Org.). **Organizações sustentáveis: utopias e inovações**. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Fapemig, 2007.

MIGNOLO, W. D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. (Colección Sur Sur).

MIGNOLO, W. D. Prólogo. Separar las palabras de las cosas. In: **La Idea de América Latina**. La herida colonial e la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.

MOHANTY, J. N. Intencionalidade. In: DREYFUS, H. L.; WRATHALL, M. A. (Orgs.). **Fenomenologia e existencialismo**. Trad. Cecília C. Bartalotti; Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2012.

MOREIRA, R. **Pensar e Ser em Geografia**. Ensaios de história, epistemologia e ontologia do espaço geográfico. São Paulo: Contexto, 2008.

NICOLAU, M. F. A. Herder: uma proposta radical na educação. **Cadernos de Filosofia Alemã**, <<https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema>>, v. 19, n. 2, pp. 83-94, jul-dez. 2014. ISSN Online: 2318-9800. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/90820>>. Acesso em: 27 jun. 2020.

NIEDERLE, P. A; RADOMSKY, G. F. W. (Orgs). Prefácio. **Introdução às teorias do desenvolvimento**. Porto Alegre: UFRGS, 2016.

NORRO, J. J. G. Prólogo. In: HEIDEGGER, M. **Los problemas fundamentales de la fenomenología**. Madrid: Trotta, 2000.

OEHLER, K. Notes on the reception of American pragmatism in Germany, 1899-1952. **Transactions of the Charles Pierce Society**, <<https://www.jstor.org/journal/trancharpeirsoc>>,

v.17, pp.25-35. 1981. Coverage: 1965-2019. Disponível em:
<https://www.jstor.org/stable/40319900?seq=1>. Acesso em: 25 jun. 2020.

OIT-LISBOA. A história da OIT: o trabalho não é uma mercadoria. Disponível em:
https://www.ilo.org/public/portugue/region/eurpro/lisbon/html/portugal_visita_guizada_01a_pt.htm. Acesso em: 11 jan. 2019.

OLIVEIRA MARQUES, V. H. de. O problema do fundamento nos escritos de Heidegger de 1927 a 1930. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2012. Disponível em:
<https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tde/788/1/Dissertacao%20Fundamento%20Heidegger.pdf>.

OLIVEIRA MARQUES, V. H. O.; MACIEL, J. de C. Análise do campo ambiental como um problema para racionalidade moderna. **Multitemas**, <https://www.multitemas.ucdb.br/multitemas>, v.23, n.54, maio-ago, 2018.**DOI:** <https://doi.org/10.20435/multi.v23i54.1674>. Acesso em: 06 jul. 2020.

OLIVEIRA MARQUES, Victor Hugo de. Heidegger e Žižek: notas a respeito do conceito de revolução como crítica ao liberalismo. **Aurora. Revista de Arte, Mídia e Política**, [S.l.], v. 10, n. 30, p. 107-128, fev. 2018. ISSN 1982-6672. Disponível em:
<https://revistas.pucsp.br/aurora/article/view/34764>. Acesso em: 21 abr. 2020.

OLIVEIRA MARQUES, Victor Hugo. Comentários sobre a perspectiva do conceito de “superação” no aforismo I das notas heideggerianas intituladas Superação da Metafísica. **Synesis**, <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis>, v. 9, n. 2, p. 78-93, out. 2017. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/1187/648>. Acesso em: 24 jun. 2020.

ONUBR. A ONU e o meio ambiente. s.d. [On-line]. Disponível em:
<https://nacoesunidas.org/acao/meio-ambiente/>. Acesso em: 26 mar. 2018.

ONUBR. Agenda 2030. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/pos2015/agenda2030/>. Acesso em: 01 jul. 2020.

ORTEGA Y GASSET, J. Prólogo de Ortega. In: BRENTANO, F. **Psicología desde un punto de vista empírico**. Trad. Hermán Scholten, 1935. Disponível em:
https://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano_psicologia_desde_un_punto_de_vista_empirico.pdf. Acesso em: 12 jun. 2020.

OVERGAARD, S. **Husserl and Heidegger on being in the world.** Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004.

PÁDUA. L. T. S. **A topologia do Ser.** Lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005.

PALMER, Joy A.; COOPER, David E.; CORCORAN, Peter Blaze (Ed.), **Fifty Key Thinkers on the Environment**. London: Routledge, 2001.

PEET, R.; HARTWICK, E. **Theories of Development**. Contentions, Arguments, Alternatives. 3.ed. NY, London: The Guilford Press, 2015.

PIVOTO, D; CARUSO, C. de O.; NIEDERLE, P. A. Schumpeter e a teoria do desenvolvimento econômico. In: NIEDERLE, P. A; RADOMSKY, G. F. W. (Orgs). Prefácio. **Introdução às teorias do desenvolvimento**. Porto Alegre: UFRGS, 2016.

PÖGGEKER, O. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Trad. Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Piaget, 2001.

RECIPROCAL ASSISTANCE (RIO TREATY) Disponível em:
<https://www.loc.gov/law/help/us-treaties/bevans/m-ust00004-0559.pdf> . Acesso em: 04 jan. 2019.

RIST, G. **The History of Development**. From Western origins to Global Faith. 3.ed. London; New York: Zed Books, 2008.

ROHR, S. Creating New Pasts: Reality, Facticity and Interpretation in Peirce and Heidegger. **European journal of American studies** [Online], 15-1 | 2020, Online since 11 May 2020, connection on 11 May 2020. URL: <http://journals.openedition.org/ejas/15604>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ejas.15604>.

SACHS, W. Preface. In: _____. **The development dictionary**. A guide to knowledge as Power. 2.ed. London & NK: Zed Books, 2010a, pp.VI-XIV.

SACHS, W. Introduction. In: SACHS, W (Ed.). **The development dictionary**. A guide to knowledge as Power. 2.ed. London & NK: Zed Books, 2010b, pp.XV-XX.

SACHS, W. Environment. In: _____. **The development dictionary**. A guide to knowledge as Power. 2.ed. London & NK: Zed Books, 2010c.

SAFRANSKI, R. **Heidegger**. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Trad. Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SALDANHA, A. **Space after Deleuze**. London: Bloomsbury, 2017.

SANTOS, E. L. et al. Desenvolvimento: um conceito multidimensional. **Desenvolvimento Regional em debate** <<http://www.periodicos.unc.br/index.php/drdebate>>, ano 2, n.1, jul, 2012. ISSN: 2237-9029. Disponível:< <https://recipp.ipp.pt/handle/10400.22/1858>> Acesso em: 27 jun. 2020.

SCHNEIDER, S. **Tendências e temas dos estudos sobre desenvolvimento rural no Brasil.** Trabalho apresentado no Congresso Europeu de Sociologia Rural. Wageningen, Holanda, 20-24 ago. 2007.

SCHUMPETER, J. A. **Teoria do desenvolvimento econômico.** São Paulo: Nova Cultural, 1997.

SILVA, J. U. da; ROSINI, A. M.; RODRIGUES, M. C. Responsabilidade Sócioambiental como diferencial competitivo nas organizações do século XXI. In: GUEVARA, A. J. de H. et. al.

Consciência e desenvolvimento sustentável nas organizações: reflexões sobre um dos maiores desafios de nossa época. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

Empresários ausentes, cidadãos presentes: Um ensaio sobre ética ambiental no mundo corporativo. In: GUEVARA, A. J. de H. et. al. **Consciência e desenvolvimento sustentável nas organizações:** reflexões sobre um dos maiores desafios de nossa época. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

SOKOLOWSKI, R. **Introduction of Phenomenology.** Cambridge: University Cambridge Press, 2000.

SOUZA, N. J. de. **Desenvolvimento Econômico.** 6.ed. São Paulo: Atlas, 2012.

TEIXEIRA, S. M. P. **A noção de habitar na ontologia de Heidegger:** mundanidade e quadratura. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal da Bahia. Salvador, p.90. 2006.

THORBECKE, E. **The Evolution of the Development Doctrine, 1950-2005.** In: MAVROTAS, G.; SHORROCKS, A. (Eds). Advancing Development. Core Themes in Global Economics. NY: Palgrave Macmillan, 2007.

TOURAINE, A. **Crítica da Modernidade.** 10.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

TOURAINE, A. **Um novo paradigma.** Para compreender o mundo de hoje. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

TRUMAN, H. S. **Truman's Inaugural Address, January 20, 1949.** Independence-US: Truman Library & Museum, 2017. Disponível em:
https://www.trumanlibrary.org/whistlestop/50yr_archive/inaugural20jan1949.htm. Acesso em: 03 jan. 2019.

VALLEGA-NEU, D. **Heidegger's Contributions to philosophy.** An introduction. Bloomington: Indiana University Press, 2003 (Studies in Continental Thought).

VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger.** Trad. João Gama. Lisboa: Piaget, 1996.

VEIGA, J. E. Desenvolvimento sustentável: alternativas e impasses. In: KEINERT, T. M. M. (Org) **Organizações Sustentáveis**: Utopias e Inovações. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Fapenig, 2007.

VEIGA, J. E; ZATS, L. **Desenvolvimento sustentável**, que bicho é esse? Campinas, SP: Autores Associados, 2008.

VV.AA. **História e Historicidade**. Lisboa: Gradiva, 1988.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WICKSTEED, P. H.; CORNFORD, F. M. Introduction. In: ARISTÓTELES. **The Physics**. Books I-IV. Trad. Philip H. Wicksteed e F. M. Cornford. London: Harvaed, 2005.

WRIGHT, R. **A Short History of Progress**. Toronto: House of Anansi Press, 2004.

ZARADER, M. **Heidegger e as palavras da origem**. Lisboa: Piaget, 1990.

ZIMMERMAN, M. E. **Heidegger's Confrontation With Modernity**: Technology, Politics, and Art Indiana Series in the Philosophy of Technology. New York: Indiana University Press, 1990.