

# O fim da metafísica segundo Habermas: ponderações à luz do pensamento heideggeriano

Caroline Vasconcelos Ribeiro\*

**Resumo:** Habermas anuncia em sua obra *Pensamento Pós-Metafísico* o fim da metafísica enquanto pensamento totalizador e auto-referente que pretende um acesso privilegiado à verdade. A desvalorização deste modo de pensar culmina na passagem para o que ele denomina de pensamento pós-metafísico, fazendo-se necessário um redimensionamento do papel da filosofia, visto que um novo cenário de pensamento se instaura. O presente artigo pretende problematizar, à luz da filosofia de Heidegger, os pressupostos habermasianos que fundamentam a sua constatação do fim da metafísica. Neste sentido, procura indicar que a constatação do império da técnica na contemporaneidade torna o anúncio da instauração de um pensar pós-metafísico algo de difícil sustentação.

**Palavras-chave:** Habermas, Heidegger, Metafísica, Pensamento pós-metafísico, Técnica

**Abstract:** In his work *Post-Metaphysical Thinking*, the philosopher Habermas announces the end of metaphysics as a totalizing and self-referential thinking, which intends to have a privileged access to truth. The devaluation of this kind of thinking culminates in the passage to what he calls post-metaphysical thinking, making a resizing of the role of philosophy necessary considering that a new scenario of thinking is being established. This article intends to problematize – in the light of the philosophy of Martin Heidegger – assumptions of Habermas, which justify his proposition of the end of metaphysics. In this sense, this article wants to show that the proposition of the contemporary empire of technique makes the announcement of the establishment of a post-metaphysical thinking something difficult to sustain.

**Keywords:** Habermas, Heidegger, Metaphysics, Post-metaphysical thinking, Technique

## 1 Por uma razão “situada”

Em sua obra *Pensamento pós-metafísico* Habermas constata, no âmbito do pensamento filosófico contemporâneo, uma tendência em se questionar a tradição metafísica e o sistema fechado de razão auto-referente que ela traz

---

\* Professora do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana. *E-mail:* carolinevasconcelos@hotmail.com Artigo recebido em 29.09.2009, aprovado em 30.12.2009.

em seu bojo. Indica que a ideia de um sistema de razão como única forma de interpretar a realidade está demasiado arraigada dentro da própria concepção do fazer filosófico-metafísico. Ele efetua sua crítica à tradição metafísica denunciando que este pensamento, ao se impor como “fundamentação última”, fechou-se num círculo totalizante com pretensões de legitimar todas as premissas a partir de si mesmo. Assim, direciona seus questionamentos não só à racionalidade em sua constituição especificamente metafísica, mas também à toda tradição filosófica que a sustenta. Seu pensamento desenvolve-se no sentido de demonstrar os aspectos que marcaram o estremecimento deste modo de pensar e, conseqüentemente, minaram a razão como pretensão universal de saber; tais aspectos são denominados por ele de “motivos de um pensamento pós-metafísico”. (Habermas, 1984, p. 37).

Falar do estremecimento do modo metafísico de pensar implica, neste caso, dizer que esta razão não abarcou a multiplicidade do real e que a onipotência da reflexão foi quebrada por uma realidade que não é totalmente capturável por ela. Trata-se, portanto, de concretizar esta razão – endeusada e abstrata – na prática do mundo da vida, fazê-la adquirir carne e sangue em encarnações históricas. Deste modo, ao enfatizar a fragilidade da compreensão racionalizante de mundo, Habermas (1984, p. 26) aponta para a dimensão dos “horizontes de nossas biografias e das formas de vida nas quais nos encontramos desde sempre e que formam um todo poroso que se compõe de familiaridades presentes de modo pré-reflexivo, que escapam a qualquer intervenção reflexiva”. Esta dimensão, denominada de mundo da vida (*Lebenswelt*), compreende uma totalidade pré-teórica e não-objetiva das auto-evidências cotidianas, na qual sempre se situam aqueles que agem comunicativamente.

A metafísica como pensamento totalizador e auto-referente – que pretende compreender o todo da natureza e da história – já não poderia pretender um acesso privilegiado à verdade, visto que suas categorias fundamentais não abarcam a multiplicidade da realidade. Assim, diante de tais “embaraços”, caberia ao pensamento levar a cabo “[...] um processo de reconstrução racional que tome como ponto de partida o saber intuitivo, pré-teórico, de sujeitos dotados de competência de falar, agir e julgar [...]” (Habermas, 1984, p. 26).

Anuncia-se então, um novo conceito de razão, uma razão situada em contextos concretos dos jogos de linguagem e instituições da vida humana, isto é, a razão comunicativa. Ao redimensionar a razão, retirando-lhe a moldura idealista e situando-a na prática cotidiana, Habermas ao mesmo tempo redimensiona o papel da filosofia que, por sua vez, perde, no contexto do saber humano, o lugar que lhe fora reservado pela tradição, ou seja, a condição de tribunal da razão. À filosofia caberia um papel de intérprete, responsável pela mediação entre as culturas especializadas da ciência, da técnica, do direito e da moral de um lado, e o mundo da vida, regido pelo agir comunicativo, de outro. Para o autor, os filósofos atuariam “[...] trazendo subsídios de uma teoria da racionalidade, sem elevar pretensões fundamentalistas, ou mesmo, de tudo englobar num abraço absolutista.” (Habermas, 1984, p. 30).

Em suma, Habermas ao propor um novo papel para a filosofia, o faz calcado na ideia de que algo escapou à tentativa secular do pensamento metafísico em ditar sentido para a realidade, como também, na constatação de quatro motivos que estremeceram esta forma de pensar: 1. substituição da racionalidade material pela racionalidade de procedimentos; 2. mudança do paradigma da consciência para o da linguagem; 3. a historização da razão e a conseqüente “destranscendentalização” dos conceitos tradicionais; 4. a inversão da relação clássica entre teoria e práxis. (Habermas, 1984, p. 39). Para o autor, a constatação de tais motivos culminou na desvalorização do modo metafísico de pensar e na passagem para o pensamento pós-metafísico que, especificamente em sua proposta, opera com um conceito diferente de mundo (mundo da vida), de razão (razão situada), contextualiza e mundaniza o sujeito transcendental (agentes comunicativos), se liberta do logocentrismo e da pretensão de ser ciência primeira, e, finalmente, mantém um nexos necessário “com o saber pré-teórico e com a totalidade do mundo da vida que não pode ser objetivada.” (Habermas, 1984, p. 58).

Neste presente artigo pretendemos, inicialmente, apontar os pressupostos habermasianos que fundamentaram a sua constatação do fim da metafísica. Em seguida, almejamos problematizar o argumento da instauração de um pensar pós-metafísico analisando, sistematicamente, a maneira como Habermas interpreta a relação entre a metafísica moderna e as ciências. Para esta empresa nos serviremos das apuradas investigações heideggerianas acerca da instauração e configuração da ciência na

modernidade. Neste sentido, visaremos examinar se a racionalidade procedimental das ciências – apresentada por Habermas como um dos motivos que abalaram o pensamento metafísico – representa uma ruptura ou faz coro ao modo metafísico de compreensão da realidade.

## 2 O papel da Filosofia segundo Habermas

Em *Pensamento Pós-metafísico* Habermas nos alerta para o fato de que a situação do filosofar atual tornou-se intransparente. Faz tal afirmação, não se referindo necessariamente à disputa das escolas filosóficas, mas insistindo no quanto se tornou obscura a posição do pensamento atual com relação à metafísica. A partir de tal constatação ele procura, em primeiro lugar, explicitar, do seu ponto de vista, as características fundamentais do pensamento metafísico para, em seguida, apontar os aspectos que marcaram o estremeamento deste modo de pensar e a conseqüente passagem para o pensamento pós-metafísico. Uma vez empreendida esta tarefa Habermas faz um balanço das tendências fundamentais do atual contexto do pensamento ocidental, indicando qual seria o possível papel da filosofia diante de tal conjuntura.

Inicialmente pretendemos, de maneira sucinta, expor as noções habermasianas de pensamento metafísico e pós-metafísico, possibilitando assim, a compreensão do papel por ele atribuído à filosofia: o de guardadora de lugar e intérprete.

No que diz respeito à metafísica, Habermas (1984,p.38) destaca-lhe três aspectos considerados fundamentais: 1. o pensamento da identidade; 2. a doutrina das ideias e, 3. o conceito forte de teoria. Para ele, a história deste pensamento constrói-se a partir da repetição de certa questão básica: a relação entre o uno e o múltiplo. É sempre com referência ao uno enquanto origem e fundamento que a metafísica pensa a realidade como totalidade. Assim, fica claro que:

O uno e o múltiplo, delineado abstratamente como relação de identidade e diferença, constitui a relação fundamental, que o pensamento metafísico interpreta como sendo lógica e ontológica ao mesmo tempo: o uno passa a ser ambas as coisas - proposição fundamental e fundamento do ser, princípio e origem. (Habermas,1984, 39.)

Visto que a origem fundadora de unidade é de natureza conceitual, ou seja, é delineada abstratamente, só torna-se possível, para o pensamento

metafísico, compreender o real na medida em que este é pensado desde os princípios internos que compõem este sistema de pensamento, na medida em que o particular é explicado a partir do universal.

Com a passagem do paradigma da ontologia para o do mentalismo, a metafísica, desde Descartes, aborda o pensamento da identidade com base na subjetividade. Tudo passa a ser referido então ao uno da subjetividade produtora. A razão surge, neste contexto, como uma reflexão, ao mesmo tempo totalizadora e auto-referente, assumindo assim, “a herança da metafísica, na medida em que garante o primado da identidade frente à diferença e a precedência da ideia frente à matéria.” (Habermas, 1984, 41). Para Habermas, este primado da ideia frente à matéria caracteriza a metafísica como “doutrina das ideias”, cuja finalidade seria a de pensar a ordenação subjacente à multiplicidade dos fenômenos. Sendo assim, a teoria destaca-se como acesso privilegiado à verdade, exigindo o abandono da postura de vida natural e prometendo o contato com o extraordinário, com o que estaria por trás dos fenômenos. Recomenda-se então, a vida dedicada à contemplação – o *bios theoretikos*. Ainda segundo Habermas (1984, 42), na modernidade a teoria perderia sua ligação com o evento sagrado, mas ainda assim seria mantido o distanciamento com relação à experiência cotidiana.

Resumindo, o pensamento metafísico, para Habermas, é caracterizado como um sistema conceitual totalizador e auto-referente que, ao pretender fundamentar todas as premissas a partir de si mesmo, distanciou-se da experiência cotidiana, supervalorizando a teoria frente à práxis.

Tal forma de pensamento passou a ser questionada através de desenvolvimentos históricos do pensamento, denominados por Habermas de motivos de pensamento pós-metafísico. O passo seguinte deste texto consistirá em indicar tais motivos e, ao mesmo tempo, situar o papel que Habermas postula para a filosofia.

Um dos acontecimentos responsáveis pela destruição do privilégio atribuído à filosofia (metafísica) na esfera do conhecimento humano, diz respeito à questão da fundamentação. Enquanto a metafísica fundamenta-se numa racionalidade auto-referente e organizadora dos conteúdos do mundo, as ciências modernas e a teoria da moral, ao se tornarem autônomas, recusaram este tipo de racionalidade, apoiando-se assim, na

racionalidade de seus próprios procedimentos. Sendo assim, a razão totalizadora “encolheu-se” visto que a fundamentação na qual se apoiam as ciências modernas e a moral, não provém de um sistema conceitual abstrato, ao contrário, só é obtida a partir da confirmação empírica dos dados contidos em seus enunciados. Este falibilismo das teorias científicas estremeceram o privilégio da filosofia como ciência primeira, pois esta já não pôde garantir seu *status* no sistema das ciências. Enfim:

Passa a valer como racional, não mais a ordem das coisas encontradas no próprio mundo ou concebida pelo sujeito, nem aquela surgida dos processos de formação do espírito, mas somente a solução de problemas que *aparecem no momento em que se manipula a realidade de modo metodicamente correto*. (Habermas, 1984, 44)[grifo nosso]

A razão perde seus atributos clássicos, não somente em função da racionalidade de procedimentos, mas também, a partir de sua destranscendentalização ocorrida em nome da finitude, da temporalidade e da historicidade. Dimensões que surgem no século XIX com as ciências histórico-hermenêuticas.

Habermas indica que ainda no decorrer do século XIX intensificou-se a crítica contra a funcionalização das formas de vida e contra a auto-compreensão objetivista da ciência e da técnica, o que, segundo ele, desencadeou uma crítica severa à filosofia que comprimia tudo nas relações sujeito-objeto. Operou-se então, a mudança do paradigma da filosofia da consciência para o da linguagem, surgindo assim, uma nova base metódica capaz de oferecer meios conceituais através dos quais seria possível analisar a razão incorporada no agir comunicativo. Trata-se da guinada lingüística que, segundo Habermas, libertou a filosofia das aporias das teorias da consciência. (Habermas, 1984, 55-56).

Também o conceito forte de teoria, sustentado pela metafísica, foi atingido em suas pretensões, quando o esclarecimento sobre os nexos entre a teoria e a prática desencantou o pensamento metafísico da ilusão da independência de suas premissas internas, fato que, segundo Habermas (1984, 15), aconteceu a partir da radicalização do pensamento de Marx, do pragmatismo, da psicologia do desenvolvimento de Piaget e da teoria da linguagem de Vygotski.

Delineia-se assim, um novo quadro de pensamento, o qual a filosofia metafísica não conseguiria mais conter ou abarcar com suas molduras idealistas, com seu logocentrismo ou com seu total desprezo pelo horizonte concreto do mundo da vida. Por conseguinte, não daria mais para admitir esta filosofia como um pensamento conclusivo e integrador que forneceria a medida para a interpretação da realidade. A complexidade do real, marcada pela presença de diferentes subsistemas de saber, de formas de vida, de crenças, de organizações sociais, forçou o pensamento a renunciar as premissas ontológicas comuns de um mundo do ente racionalmente ordenado.

Diante do fato de a filosofia ter se visto forçada a abandonar sua pretensão de ser ciência primeira e de perder seu *status* perante o sistema das ciências, Habermas, em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, se fez interlocutor da seguinte questão: qual seria então a função que a filosofia poderia ainda reclamar para si? (Habermas, 1990).

Como tentativa de resolver tal questão, Habermas indica que “a mediação interpretadora entre o saber dos especialistas e a práxis cotidiana, necessitada de orientação, é que pode dizer o que resta para a filosofia e qual o seu alcance.” (Habermas, 1984, 27).

Ora, se à filosofia cabe o papel de mediadora, esta conclusão está baseada na ideia de que existiriam dois campos de “saberes” diferentes, sustentados por tipos diferentes de racionalidade e de ação. De um lado, haveria o mundo da vida (*Lebenswelt*), caracterizado pela presença de um saber pré-teórico, sustentado por uma racionalidade situada num agir comunicativo de sujeitos que interpretam situações de vida a partir processos intersubjetivos. De outro, um saber especializado e técnico, característico da cultura dos *experts*, fundamentado nos pressupostos científicos, prescindindo assim, de uma justificação metafísica e sustentado por um agir-racional-com-respeito-a-fins.<sup>1</sup>

Para que se faça necessário o papel do mediador é preciso que haja, no mínimo, duas instâncias demarcadas e que se constate uma necessidade, ou a simples presença, de um intercâmbio entre elas. Ao mesmo tempo, para tanto, deve-se partir do princípio de que a terceira instância, ou

---

<sup>1</sup> Habermas diferencia o agir-racional-com-respeito-a-fins do agir comunicativo presente no mundo da vida, caracteriza aquele como a estrutura de exercício de controle da racionalidade tecnológica. (Habermas, 1983, 320 e ss.)

instância mediadora, tenha autonomia e condições para realizar sua função. Habermas parte deste fato. Para ele, o intercâmbio entre a cultura dos *experts* e o mundo da vida caracterizar-se-ia pela persistente tentativa de dominação da primeira instância sobre a segunda, no sentido de impor os produtos de seu saber como as “verdadeiras” medidas para se compreender a realidade. À filosofia, como terceira instância (supostamente autônoma), caberia uma espécie de:

Promoção iluminadora dos processos de auto-entendimento de um mundo da vida referido à totalidade, o qual precisa ser preservado da alienação resultante das intervenções objetivadoras, moralizantes e estetizantes da cultura dos especialistas (Habermas, 1984, 27).

Vale ressaltar que esta promoção iluminadora que caberia à filosofia não abrangeria as pretensões totalizadoras da metafísica, ao invés, consistiria apenas numa instância crítica, visto que na conjuntura atual a filosofia não estaria mais de posse de “uma teoria afirmativa da vida correta.” (Habermas, 1984, 60).

Neste sentido, a filosofia, na sua função de intérprete, não poderia reclamar para si perante a arte, a ciência e a moral – sendo uma ciência dentre outras –, um acesso privilegiado a intuições especiais, pois seu saber seria apenas mais um saber falível.

Diante do exposto somos forçados a formular as seguintes questões: Por que então, caberia à filosofia e não a outra ciência qualquer, este papel de mediador? O que diferenciaria, para Habermas, a filosofia das outras ciências a ponto de torná-la apta a este papel mediador?

Habermas reivindica a dimensão pré-reflexiva do *common-sense* do mundo da vida como ponto de partida necessário para o processo de reconstrução racional, a ser realizado pela filosofia. Faz tal reivindicação sustentando a ideia de que o mundo da vida seria “meio irmão da filosofia” e que a “filosofia move-se no círculo do mundo da vida, numa relação com a totalidade do horizonte fugidio do saber cotidiano”. (Habermas, 1984, 44). Ao mesmo tempo, afirma que a filosofia se opõe também ao saber pré-reflexivo, através da “força subversiva da reflexão, da análise crítica, esclarecedora, fragmentadora.” (Habermas, 1984, 44). Então, é:

Devido a esta relação *íntima* e, ao mesmo tempo, *rompida*, que a filosofia se adequa a uma função aquém do sistema das ciências - ao papel de intérprete, que



faz mediação entre as culturas especializadas da ciência, da técnica, do direito e da moral, de um lado, e a comunicativa cotidiana, de outro - de modo semelhante ao que acontece na crítica da literatura e da arte, que realizam a mediação entre a arte e a vida. (Habermas, 1984, 44)[grifo nosso]

Dentre todas as ciências, a filosofia estaria mais apta para o papel de mediador por ainda deter-se nas veredas do mundo da vida e, segundo Habermas, sem renunciar sua relação com o todo. Contudo, trata-se agora do todo do horizonte fugidío do saber cotidiano, que escaparia à pretensão de total captura teórica. Além disso, a filosofia estaria *aquém* do sistema das ciências, operando com um tipo de razão erradicada na própria prática comunicativa cotidiana. Sendo assim, ao constatar a presença desta delicada relação entre a filosofia e o mundo da vida – relação que mistura intimidade e ruptura – e, ao mesmo tempo, identificar certa autonomia em relação ao sistema das ciências, Habermas elege a filosofia como a ciência, dentre outras, capaz de cooperar, exercendo o papel de mediador de sentido e intérprete.

Recapitulando, teríamos, segundo a análise habermasiana, o seguinte quadro:

*a.* Uma filosofia conformada com a perda de seus privilégios metafísicos e, ao mesmo tempo, supostamente disposta a atualizar sua relação com a totalidade em seu papel de intérprete voltada para o mundo da vida. Um saber sem pretensões totalizantes e auto-referentes, apenas disposto a cooperar. Trata-se do abandono da pretensão de razão com que o pensamento filosófico veio ao mundo.

*b.* Um mundo da vida, como uma dimensão demarcada e constituída por uma espécie de reservatório de auto-evidências e “saberes” do senso comum, fruto de interpretações intersubjetivamente compartilhadas. Ao mesmo tempo, uma prática cotidiana que necessitaria de orientação, pois estaria exposta às intervenções impostas pela cultura dos *experts*.

*c.* Uma outra dimensão de saber (cultura dos *experts*), caracterizada pela produção de conhecimentos científicos especializados ao nível da estética, da tecnologia, do direito, da economia, enfim, no campo das ciências. Esta cultura de especialistas, por sua vez, tenderia impor seu saber, seu discurso e seus produtos à prática cotidiana.

d. Um papel para a filosofia: “A esta cabe cooperar com as ciências reconstrutivas, iluminando as situações nas quais nós [do mundo da vida] nos encontramos.” (Habermas, 1984, 182)

Tendo em mãos este quadro, Habermas (1990) se pergunta como seria possível abrir as esferas da ciência, da moral e da arte encapsuladas em culturas de especialistas e ligá-las às tradições do mundo da vida sem lesar sua racionalidade autônoma, de tal modo que os fatores dispersos da razão se reencontrem na prática comunicativa cotidiana para formar um novo equilíbrio. Este questionamento abre veredas para o anúncio de um projeto (ou um ideal) de uma sociedade emancipada por uma razão intersubjetivamente estabelecida (razão comunicativa), liberta da racionalidade instrumental e com uma suposta capacidade de reconciliação consensual. Para Habermas (1984, 182) este seria “um projeto situado historicamente, ao mesmo modo que a razão comunicativa, que o inspira.” Tal projeto se fundamentaria na “[...] ideia de uma *intersubjetividade intacta* capaz de possibilitar um entendimento não coagido dos indivíduos no seu relacionamento recíproco, bem como a identidade do indivíduo que se entende consigo mesmo de modo não coagido.” (Habermas, 1984, 182).

Aqui vale perguntar: ao levantar a bandeira deste histórico projeto equilibrador da sociedade, Habermas não estaria, de certa forma, trivializando a pujança dos conflitos histórico-sociais em nome de um ideal fruto de uma “potente” razão reconciliadora? E o caráter insuperável das antinomias que definem a nossa condição histórica, não estaria sendo esquecido, em nome de um possível equilíbrio a ser realizado por uma livre deliberação de todos os interesses, a partir de uma decisão racional consensual?

Com o intuito de lançar luz as indagações acima, recorreremos ao seminal artigo de Michel Löwy, intitulado *A Escola de Frankfurt e a Modernidade – Benjamin e Habermas*. No referido artigo, Löwy (1992) afirma:

A utopia neo-racionalista de Habermas é sedutora, mas baseada em ilusões tipicamente liberais no que se refere às virtudes miraculosas da ‘discussão pública e racional dos interesses’, da produção consensual de ‘normas ético-jurídicas’ etc. Como se os conflitos de interesses e de valores entre classes sociais, ou a ‘guerra dos deuses’ na sociedade atual, entre posições normais, religiosas ou políticas antagônicas, pudessem ser resolvidos por um simples paradigma de comunicação intersubjetiva, de livre discussão racional. (Löwy, 1992, 126)

O que Löwy (1992, 124) pretende destacar em sua análise do que ele denomina de “utopia neo-racionalista de Habermas” é que tal utopia está baseada em um paradigma lingüístico. Neste sentido, o autor nos alerta que apenas do ponto de vista de uma utopia futura, de uma sociedade emancipada, sem classes nem opressão, este modelo lingüístico de Habermas aparece como legítimo.

Não obstante a possibilidade de fecundas contestações à denominada “utopia neo-racionalista de Habermas”, vale salientar que levar a cabo tal possibilidade nos faria escapar do propósito maior deste artigo, a saber: o propósito de examinar, à luz de Heidegger, a pertinência ou não em se anunciar o fim da metafísica a partir de argumentos expostos por Habermas. Neste sentido, torna-se imprescindível perguntar se o quadro formulado pelas análises habermasianas acerca do fim da metafísica é suficientemente fundamentado a ponto de autorizá-lo a noticiar a passagem para um pensamento pós-metafísico. Guiados por tal indagação passamos para o último tópico de nosso artigo.

### **3 Sobre o fim da metafísica e o surgimento de um pensamento pós-metafísico**

Será que poderíamos afirmar que, com o surgimento dos chamados motivos pós-metafísicos, a metafísica teria encerrado sua “era” enquanto modo de pensar?

Com tal questão pretendemos indicar, tendo como guia a filosofia de Heidegger, que talvez seja precipitado falar de um pensamento pós-metafísico como o marco da supressão definitiva da metafísica. Contudo, não se trata aqui de afirmar que estaríamos ainda sob o cânone da “Doutrina das Ideias”, desprezando as possíveis mudanças, apontadas por Habermas. O que se pergunta é se tais mudanças são suficientes para autorizar o anúncio da passagem para um outro modo de pensar, nomeadamente, o pensar pós-metafísico.

Ao falar do “fim” da metafísica, Habermas refere-se a motivos de pensamento que minaram este modo de pensar. Dentre eles, a nosso ver, um merece ser destacado e analisado: a relação que o autor estabelece entre ciência e metafísica.

Analisemos, então, a relação supracitada. Habermas, ao argumentar que a metafísica se viu exonerada dos privilégios que outrora detinha, indica que isto se deve também ao fato de as ciências modernas deixarem de se servir da racionalidade auto-referente do sistema metafísico, baseando-se assim, na racionalidade de seus próprios procedimentos. Ao constatar que as ciências modernas fundamentam-se não num sistema conceitual abstrato, mas na confirmação empírica de dados, Habermas (1984, 44) assevera que somente a solução de problemas que aparecem no momento *em que se manipula a realidade de modo metodicamente correto*, passa a valer como racional. Em suma: para a racionalidade procedimental das ciências interessa a solução exitosa de problemas com vistas a uma intervenção efetiva na realidade. (Oliveira, 1993).

O que pretendemos colocar em questão não é a indicação que a ciência moderna se baseia numa racionalidade procedimental e não abstrata, muito menos o argumento que, para esta ciência, é a manipulação correta da realidade que equivale ao racional, ao verdadeiro. O que almejamos questionar é se esta argumentação ao invés de revelar uma possível ruptura da ciência com a metafísica, com o possível estremecimento desta última, não estaria a serviço de tornar exposta a intrínseca relação entre as duas. Sendo assim, a pergunta que se impõe é a seguinte: a caracterização habermasiana da ciência é suficiente para afirmar-lhe como antípoda da metafísica?

Com o intuito de levar a cabo a indagação acima, julgamos que uma investigação mais detida acerca das relações entre a ciência moderna e a metafísica impõe-se como caminho necessário. Como guia para tal percurso, utilizaremos o pensamento de Heidegger.

Segundo Heidegger, em *Ciência e Meditação*, a ciência moderna, para assegurar a pujança de seus procedimentos, esforça-se em separar seus objetos – “regiões do real” – enquadrando-os em disciplinas especiais, em especialidades. Deste modo, “todo novo fenômeno numa área da ciência será processado até enquadrar-se no domínio decisivo dos objetos da respectiva teoria” (Heidegger, 2002a, 49). Para Heidegger, o que não se submete a este enquadre, não tem o status de objeto e conseqüentemente, de real. Assim segue resoluta a pesquisa científica, reduzindo a realidade a uma objetividade processável, desnudável a partir de procedimentos metodológicos seguros.

Em *Que é uma coisa?*, Heidegger (1992) versa sobre a força da edificação da ciência e sua imposição como “padrão de medida para o saber”, alertando-nos para o fato de que tanto o cientista quanto o homem comum que goza de seus feitos, pouco ou nada sabem sobre o que este ofício pressupõe, sobre suas bases históricas. Então, afirma:

Podemos admirar e utilizar os progressos das modernas ciências da natureza e da técnica, sem saber como tal aconteceu – por exemplo, sem saber que a ciência moderna só se tornou possível num confronto, que partiu do primeiro entusiasmo do questionar, realizado com o saber antigo, com os seus conceitos e princípios. Não precisamos saber nada sobre isso e podemos pensar que somos homens com um tal poder de dominação, que esse domínio nos poderia ter sido dado pelo Senhor, enquanto dormíamos. (Heidegger, 1992, 48)

O franco tom de ironia endereça-se àqueles que julgam a hegemonia dos modos científicos de apropriação e dominação do real como uma coisa natural, evidente em si mesma e sobre a qual “não se deve pensar mais”(Heidegger, 1992, 47). Contrapondo-se aos que não se incumbem de pensar a proveniência disto que assim se configura, Heidegger enfatiza o enlace necessário entre a efetivação da ciência moderna e o “primeiro entusiasmo do questionar realizado com o saber antigo”, em outros termos, atrela o que hoje conhecemos como procedimento científico ao princípio da filosofia ocidental, enquanto sua condição de possibilidade. Como então, se pode estabelecer esta conexão entre a filosofia e a ciência? De onde provém o enlace entre o imperativo de ater-se ao ente como “algo” que deve ser processado em informações, catalogado e manipulado com fins utilitários e a filosofia? Se, para Heidegger (1978, 54), “todo pensar científico é uma forma derivada e, como tal, consolidada de pensamento filosófico”, como se poderia evidenciar esta derivação?

Certamente poderíamos inventariar, baseados no pensamento heideggeriano, uma gama de concepções filosóficas que, historicamente, construíram o solo sobre o qual se ergueu a ciência moderna. Para Heidegger já na noção platônica de verdade como correção (*Richtigkeit*) da visão a partir de um modelo exemplar<sup>2</sup> e na concepção aristotélica de substância enquanto

---

<sup>2</sup> Em *Platons Lehre von der Wahrheit* Heidegger (1976a,231), ao analisar os estágios que marcam a caminhada do prisioneiro desde a escuridão da caverna até a luz do sol, interpreta a *paideia* platônica, descrita no Livro VII da *República*, como a formação

categoria primeira do pensamento<sup>3</sup>, podemos encontrar a condição de possibilidade para a futura germinação da ciência moderna. Entretanto, devido ao escopo deste artigo, julgamos ser pertinente enfocar o âmbito da filosofia que mantém uma estrita relação com o modo como a ciência se configura na modernidade. Trata-se da metafísica moderna, nomeada por Heidegger, de metafísica da subjetividade.

A necessidade de entendimento desta metafísica da modernidade nos encaminha, necessariamente, à investigação acerca do pensamento de Descartes.

Segundo Heidegger, em *O que é isto – a filosofia?*, a pergunta cartesiana por excelência não reverbera simplesmente a tradicional pergunta da filosofia antiga: “O que é o ente, enquanto é?”. Descartes pergunta,

---

(*Bildung*) da capacidade de correção (*Richtigkeit*) do olhar, acentuando que Platão institui a *idea* como soberana diante de tudo que se apresenta, se desvela. Na medida em que este olhar deverá se tornar capaz de corresponder ao puro aspecto, a verdade como correção (*orthotés*) passa ser a marca da atitude humana para com os entes. Isto autoriza Heidegger afirmar que Platão também inicia o “Humanismus”, entendido no sentido amplo como um pensamento que circula em torno do homem, no qual tudo que é se remete necessariamente a ele. Com Platão, assevera Heidegger, a humanidade assume um lugar dotado de autoridade sobre os entes. Ao longo da história do pensamento ocidental, este lugar será cada vez mais alargado, cada vez mais dotado de poder e soberania. Veremos mais adiante que o ápice da instalação desta autoridade será a metafísica moderna que, por sua vez, constituirá o solo para o erguimento da ciência moderna.

<sup>3</sup> A substância é o alvo último intentado pela filosofia aristotélica por ser o que necessariamente existe na dinâmica do real, o que nele deve ser visado, apreendido. Cabe a esta filosofia interpelar o real acusando, denunciando a estrutura necessária do ser dos entes. Este modo de interpelação diz-se, para os gregos, do ato de categorizar. O que significa “[...] dizer na cara dos entes o que, como ente, cada um deles é, ou seja, deixar e fazer todos verem os entes em seu ser.” (Heidegger, 1995, 88). Vários são os modos de predicação que nos possibilita compreender o ente em seu ser, porém, todos estes modos estão subordinados à substância primeira. Em *Introdução à Metafísica*, Heidegger (1978) afirma que a substância assim entendida resguarda a possibilidade de conhecer tanto a quiddidade, expressa pela forma das coisas, ou seja, pelo que a coisa realmente é, como também, de se pensar o *hypokeimenon*, o *subjectum* que pré-existe como substrato para a atribuição de predicados e determinações. Neste sentido, o filósofo, ao esclarecer o possível legado que o pensamento moderno herda da ontologia clássica, enuncia que “essa determinação do ser do ente caracteriza a maneira em que o ente se contrapõe a todo apreender e enunciar.” O *hypokeimenon* aristotélico, diz Heidegger, “é o precursor da interpretação posterior do ente como objeto” (Heidegger, 1978, 212). Veremos, logo a seguir, que a noção de objeto é fundamental para o estabelecimento e consolidação da ciência na modernidade.

prioritariamente, pelo ente no sentido do *ens certum*, do ente verdadeiro. Perguntar pelo ente significa aqui, conhecê-lo enquanto objeto de uma representação (Heidegger, 1999a, 22). O sujeito, enquanto *res cogitan*, é visto como o fundamento de compreensão da realidade (*res extensa*), transformando a certeza no critério de verdade. Assim, através da emissão de juízos verdadeiros, o sujeito irá determinar o que são as coisas, isto é, os entes, atendo-se a estes, enquanto objetos, com o intuito de manipulá-los e dominá-los.<sup>4</sup> Enquanto consciência, enquanto pensamento, o sujeito *re-apresenta* o ente a partir de algo que é prévio, a partir de sua própria subjetividade:

Assim, o ego se transforma no *sub-ectum* por excelência, e, desta maneira, a essência do homem penetra pela primeira vez na esfera da subjetividade no sentido da eguidade. Do acordo com esta *certitudo* recebe o dizer de Descartes a determinação de um *clare et distincte percipere*. A disposição afetiva da dúvida é o positivo acordo com a certeza. Daí em diante a certeza se torna a medida determinante da verdade. A disposição afetiva da confiança na absoluta certeza do conhecimento a cada momento acessível permanece o *páthos* e com isso a *arché* da filosofia moderna. (Heidegger, 1999a, 22)

Visto que tal filosofia está fundamentada na certeza advinda do *cogito*, isto é, que seu próprio fazer-se enquanto tal constitui-se como ação do sujeito que representa, Heidegger a denomina de metafísica da subjetividade. Em *A superação da metafísica*, ele nos lembra o quanto o *ego cogito* é imposto e previamente consolidado como algo inquestionável e o objeto, por sua vez, é entendido como “algo” que se dá “apenas onde o homem se torna sujeito, onde o sujeito se torna ego e o ego, cogito” (Heidegger, 2002b, 73). Sendo assim, tudo o que se manifesta e “é” deve subordinar-se ao imperativo da clareza, segurança e ausência de dúvida. Mediante estes imperativos, o pensamento é enrijecido e emoldurado pela pretensão de certezas e o ente,

---

<sup>4</sup> Julgamos pertinente trazer uma esclarecedora passagem da sexta parte do *Discours de la Méthode*: “[...] il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu’au lieu de cette philosophie spéculative qu’on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique pour laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l’eau, de l’air, des astres, des cieux et de tous les autres corps que nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nous arisan nous les poirions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propes, et ainsi nous rendre maîtres et possesseurs de la nature” (Descartes, 1987).

por sua vez, é definitivamente reduzido à condição de objeto representado pelo soberano sujeito do conhecimento.<sup>5</sup>

Doravante o homem se torna o único e verdadeiro *subjectum*, se torna o ente sobre o qual todos os entes se fundam, se torna o centro de referência que fixa e domina o ente, na qualidade de objeto. Nada escapa ao imperativo da representação, todo fenômeno humano ou não-humano é encaixado neste molde, tudo advém enquanto objeto para um sujeito representante, até mesmo as próprias ações humanas. Somente o que é assim concebido, reconhecido como tal, alcança a condição de algo real. Em outras palavras: o ente deve advir enquanto objeto representado, pois apenas “é um ente à medida que ele é estabelecido e fixado pelo homem na representação” (Heidegger, 2006, 117). A pesquisa científica, por sua vez, dispõe do ente desta maneira, desdobra-se neste território agenciado e aperfeiçoado pela filosofia, em particular, a filosofia moderna. Os procedimentos científicos incumbem-se de planificar, calcular, disponibilizar, catalogar, experimentar, legislar, manipular, computar, conceituar, enfim, de se dispor dos entes num comprometimento silencioso com sua determinação enquanto objetividade. A ciência se funda num determinado setor de objetividade, se constitui e se especializa, interpelando os entes como objetos disponíveis.

---

<sup>5</sup> Numa extensa nota de rodapé do texto *L'époque des "conceptions du monde"* Heidegger (2006) se debruça sobre o termo representação acentuando que *Vor-stellung* tem a presença do verbo *stellen* que significa “localizar algo”, “por de pé” e da preposição *vor* que tem o sentido de “diante de, em frente a”. Deste modo, para Heidegger, o verbo *vorstellen* (representar), tem a significação de “por algo diante de si, a partir de si, se assegurando disso, confirmando isso e garantindo o que é assim fixado.” Este garantir e fixar, prossegue o autor, “deve ser um calcular, pois apenas a calculabilidade garante uma certeza antecipada e constante do *repraesentandum* disso que deve ser representado”. Quer dizer, a representação, a partir da ótica heideggeriana, não é uma mera apreensão do que se apresenta, do que está aí, trata-se antes de um “procedimento, que procede desde si mesmo, de uma investigação em um setor assegurado, devendo o setor mesmo ser assegurado”. (Heidegger, 2006). Nos *Seminários de Zollikon* Heidegger enuncia que o que está implicado na eleição da representação como índice primevo da relação com o real, é o asseguramento de sua objetificação (*Vergegenständlichung*). (Heidegger, 2001, 125). O pensador Michel Haar, em *Heidegger et l'essence de l'homme* afirma que a representação é uma procura indiscreta e indiscriminada que visa apossar-se totalmente do ente pela racionalidade calculante. Segundo ele, para Heidegger, tanto o método cartesiano, quanto a busca kantiana pelas condições de possibilidade do conhecimento em geral, quanto a vontade de poder nietzscheana são figuras da agressividade crescente da representação. (Haar, 1990)



Diante da expressa necessidade de esclarecer a relação estabelecida entre ciência e metafísica, podemos afirmar, com Heidegger (2006, 114), que “estritamente falando, só há ciência como pesquisa a partir do momento em que a verdade se torna certeza sobre a representação.” Quer dizer: a partir do momento em que o homem é investido do poder de impor, via racionalidade, o aparecimento do ente enquanto objeto. Só assim o cientista pode ter assegurada a primazia dos seus rigorosos procedimentos metodológicos sobre o real, sentindo-se, então, autorizado a gerenciá-lo e manipulá-lo. Para Heidegger este é o “fundo metafísico” sobre o qual repousa a ciência moderna. Este solo sobre o qual se edificam as ciências positivas, segundo ele, foi germinado em Platão e solidificado com o pensamento cartesiano, na medida em que este “imobilizou, decididamente” o ente na objetividade e estabeleceu a “verdade como correção da representação.” Ainda segundo Heidegger, “a metafísica moderna inteira, incluindo Nietzsche, se manterá doravante no interior da interpretação do ente e da verdade iniciada por Descartes”<sup>6</sup>

Desde a perspectiva heideggeriana, podemos afirmar que a metafísica moderna consolida a vigência do real como objetividade (*Gegenständlichkeit*) e que a ciência moderna, por sua vez, é herdeira deste pressuposto, na medida em que se configura como um procedimento que investiga e manipula o real, reduzido à esta objetividade. Deste modo:

A ciência corresponde a esta regência objetivada do real à medida que, por sua atividade, ex-plora e dis-põe do real na objetividade. A ciência põe o real. E o dispõe a pro-por-se num conjunto de operações e processamentos, isto é, numa seqüência de causas aduzidas que se podem prever. Desta maneira, o real pode ser previsível e tornar-se perseguido em suas conseqüências. É como se assegura do real em sua objetividade. Desta decorrem domínios de objetos que o tratamento científico pode, então, processar à vontade. (Heidegger, 2002a, 48)

Ora, a partir das considerações heideggerianas expostas até o momento não podemos sustentar, sem desconforto e dificuldades, o argumento habermasiano que coloca a ciência moderna e sua racionalidade procedimental como antípodas da metafísica moderna. Desde o ponto de vista heideggeriano, a ciência efetiva sua marcha sobre um “território” de garantidos pressupostos metafísicos: a objetividade (*Gegenständlichkeit*) como

---

<sup>6</sup>Todas as citações deste parágrafo encontram-se em Heidegger, 2006,114.

modo único de presença das coisas e a representação como via hegemônica de acesso à realidade. A racionalidade de procedimentos que Habermas nos aponta como exemplo de libertação da ciência em relação ao sistema metafísico não é estrangeira a estes pressupostos, ao invés, representa a consolidação dos mesmos. A redução de tudo o que há a uma objetividade processável é a condição de possibilidade para a ciência executar rigorosos procedimentos de pesquisa, tendo em vista a infundável manipulação da realidade. Sendo assim, por mais que os experimentos da ciência tratem de fenômenos impensáveis e ininteligíveis ao âmbito filosófico, por mais que seus resultados eficazes reforcem a ideia de uma incomensurável distância existente entre este procedimento e a abstrata filosofia, devemos, segundo Heidegger, admitir que filosofia e metafísica não são denominações bibliotecárias que se enclausuram em linhas quando se fecham os livros, muito menos mera diversão de uma elite desocupada. Ao consolidar sua rota de progresso em relação ao controle e manipulação do real, a ciência moderna pressupõe o pré-domínio inabalável da objetividade, horizonte aberto e estabelecido pela filosofia. Diante do exposto fica inteligível a assertiva de Heidegger que enuncia que o fazer científico é uma forma derivada e consolidada de pensamento filosófico.

O cientista moderno executa a tarefa de investigar e intervir sobre o que já está antecipadamente decidido como realidade – o domínio dos objetos – e sequer percebe o caráter subjacente desta configuração.<sup>7</sup> Obviamente, diz Heidegger, os cientistas podem “[...] sem dúvida, negar sua procedência, não podem, contudo, rejeitá-la. Pois a pretensão de cientificidade das ciências é a certidão que atesta seu nascimento da filosofia.” (Heidegger, 1999b, 73).

Com base nas discussões desenvolvidas até aqui, cabem as seguintes questões: Será que a metafísica moderna foi soterrada? Ou será que, ao nos depararmos com uma concepção de homem como “mestre possuidor da natureza”, cujo ofício é a busca de certeza e previsibilidade na construção de conhecimentos, não estaríamos diante das “velhas” categorias e pretensões da metafísica moderna? Seria factível afirmar que, na contemporaneidade, não estaríamos mais diante do pensamento que visa dominar o real e lidar com o desconhecido com vistas à transformá-lo em certeza subjetiva? Ao nos

---

<sup>7</sup> Sobre a herança filosófica da qual a ciência moderna se serve, ver maiores considerações em: Ribeiro, 2008; Loparic, 2001; Heidegger 2001

depararmos com o atual império da tecnologia poderíamos negar que, de maneira implícita, este império acena para domínio racional da natureza?

Para Heidegger (2002c) o império da técnica na contemporaneidade atesta a culminância da manifestação da metafísica do sujeito, que começa com Descartes. A essência da técnica é entendida pelo filósofo enquanto um modo de desabrigar o real mobilizado pelo intuito de fazê-lo servil aos imperativos da racionalidade que planifica e calcula.<sup>8</sup> Neste sentido, Gilvan Fogel, em *Martin Heidegger, et coetera e a Questão da Técnica*, argumenta que testemunhamos na contemporaneidade uma busca desenfreada por conquistas, calcada numa “gramática metafísica” que categoriza a realidade estabelecendo relações de causa e efeito, no sentido de esgotar, através da racionalidade, todas as possibilidades do real. A tecnologia (*techne* + *lógos*), afirma Fogel, é o corolário desta forma de pensamento que transforma o real em objeto. Em outras palavras, transforma a natureza em matéria-prima e o mundo em empreendimento financeiro. O *lógos* que rege esta forma de *techne* é advento do *cogito* cartesiano.<sup>9</sup> Vale lembrar que, com tal advento, pensar significa representar, ou seja, re-apresentar à consciência tudo o que se apreende, desde a ótica da objetividade, do controle e apoderamento. Assim, na palavra tecnologia:

---

<sup>8</sup> Quando Heidegger fala em técnica ou tecnologia, não se refere ao arsenal de máquinas instaladas à nossa volta. O seu olhar é para a essência da técnica, não capturável pela ação de técnicos e sim pela investigação filosófica. Em síntese, a essência de técnica constitui-se num modo de desvelar tudo o que há como estoque de reserva sempre disponível ao domínio procedimental. (Heidegger, 2002c)

<sup>9</sup> Torna-se necessário destacar a radical diferença entre o modo grego e o modo moderno de conceber a *techne*. A *techne*, para os gregos antigos, é um saber não tematizado que se concretiza numa ocupação manual com as coisas, é um modo de produzir (*poiesis*) que se funda num conceder ao descoberto “aquilo” que antes ainda não tinha aparecido. Mas este produzir não vai de encontro ao que se mostra encoberto com o intuito de impor-lhe “algo” que sobrepuje a sua essência, ao invés, em obediência à própria “natureza” da coisa material, deixa a mesma ser o que já é, ou seja, oferece, inaugura “algo” que não se mostrava, mas que essencialmente compunha as possibilidades do material. A *techne* grega é, portanto, um saber da mão, onde “mão” é menos um órgão de preza e destreza, do que uma abertura de possibilidades que se instauram na execução da ocupação, do fazer artístico, da lida com as coisas do real. Assim como a *techne* grega, a *techne* moderna é um modo de desocultamento. Entretanto, no caso da primeira não se localiza uma atitude de agressão ao que se mostra, à *physis*, antes uma harmonia. Já na modernidade o desocultamento da *techne* se dá sob a forma de domínio, apoderamento e manipulação do que se mostra. (Heidegger, 1998). Sobre este tema, conferir também: Beaini, 1986.

acontece que o *logos* da representação se torna o projeto, o sentido orientador de toda *techne* possível. O que não for *esta* técnica é pré ou sub-técnica - isto é, não é técnica verdadeira, certa e segura. Este fenômeno, que é a *arché* e o *télos* modernos, definem a modernidade e a contemporaneidade ocidentais e perfaz o fenômeno de europeização planetária ou ocidentalização da Terra. (Fogel, 1986, 47)

Desde a perspectiva aqui apresentada, a tecnologia se impõe não só como excelência na produção de máquinas e aparelhos, mas como sentido orientador da contemporânea condição humana, e, na medida em que o pensamento moderno que a sustenta dita o imperativo do progresso, assistimos uma acelerada fabricação de bens para o consumo, com a finalidade de proporcionar ao homem confortos e garantias que encobrem a finitude e indigência da existência.

Ora, se o *lógos* da tecnologia, enquanto cartesiano, traz consigo justamente a compreensão de realidade como objetividade (*Gegenständlichkeit*), como poderíamos falar do fim da metafísica se, em se fazendo ou realizando esta tecnologia, o que estaria insistentemente se expondo e se concretizando, seria justamente este *lógos* que a ela sustenta?

Se o homem contemporâneo se entende como aquele que exerce um domínio sobre a totalidade do planeta, se lida com os entes objetificando-os e com o desconhecido tentando transformá-lo em certeza subjetiva, podemos dizer que estamos salvos dos grillhões da filosofia da subjetividade, da metafísica moderna?

Heidegger nos alerta para a impossibilidade de se afirmar tal coisa na medida em que reconhece o domínio da técnica como a dimensão fundante da nossa época. Ou seja, segundo ele, com o fenômeno da técnica a metafísica atingiu suas possibilidades supremas. Este argumento pode ser constatado a partir da seguinte afirmação:

O que agora é vai sendo caracterizado pela dominação de essência da técnica moderna, dominação que se apresenta já em todas as esferas da vida, através dos múltiplos sinais que podem ser nomeados: funcionalização, perfeição, automatização, burocratização, informação. Assim, como chamamos de biologia a representação do que é vivo, assim pode ser chamada de tecnologia a apresentação e aperfeiçoamento do ente perpassado pela essência da técnica. A expressão pode servir como a caracterização da metafísica da era atômica (Heidegger, 1999c, 153)

Ao enunciar que podemos denominar de tecnologia “a apresentação e aperfeiçoamento do ente perpassado pela essência da técnica”, Heidegger visa esclarecer que, na era atual, a técnica se impõe como modo hegemônico de ater-se ao real enquanto objetividade incondicionalmente disponível. No fenômeno contemporâneo da tecnologia concretiza-se a racionalidade orientada para fins de manipulação e cálculo. Trata-se, como diz Heidegger (2002c), de um ataque violento que obriga tudo o que há se revelar como algo disponível para uma racionalidade cujo poder se faz insaciável. O desenvolvimento desta linha investigativa autoriza ao filósofo afirmar que a tecnologia é a metafísica da era atômica, ou seja, da era atual.

Se há então uma determinada compreensão metafísica subjacente a este domínio da técnica – que permeia e determina os modos de existir do homem – não poderíamos entender a metafísica como um pensamento restrito aos círculos de intelectuais e à academia filosófica, isto é, como um pensamento além (distante), sem implicações nas variadas esferas da vida humana. Deste modo, ao invés de falarmos do fim da metafísica como a superação total deste modo de pensar, não poderíamos, ao contrário, indicar que acontece na contemporaneidade uma espécie de radicalização desta filosofia que, por sua vez, ramificou-se, instalando-se “silenciosamente” nas ciências?

Em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* Heidegger (1999b) afirma que, na presente época, a metafísica atingiu o cume de suas possibilidades dissolvendo-se na proliferação das ciências. Com este argumento, nos apresenta uma concepção muito peculiar da palavra “fim”. Ao nos falar do fim da filosofia, Heidegger diz intencionalmente falar de acabamento da filosofia, mas não no sentido de sua aniquilação. Visando esclarecer a maneira como concebe a palavra “fim” (*Ende*) o autor recorre ao expediente da análise etimológica desta palavra e assevera que, no alemão arcaico, *Ende* remete ao sentido de *Ort* (lugar). Por conseguinte, ao falar do fim da filosofia Heidegger quer enunciar o lugar para onde converge toda a história da metafísica, ou seja, o lugar onde se dá toda a sua culminância. O acabamento da filosofia enquanto metafísica se dá na medida em que este saber encontra seu lugar nas ciências tecnicizadas. Para Heidegger, a filosofia metafísica tem seu acabamento dissolvendo-se nas ciências.

Ao nos depararmos com o caráter técnico-científico-industrial que marca o modo hegemônico de habitação do homem no mundo não

podemos assegurar que os questionamentos históricos à tradição metafísica foram suficientes para considerar-lhe como “algo” ultrapassado, como um modo de pensar que não está mais na ordem do dia, como um modo de compreender a realidade que foi descartado por não conseguir mais adesões. Os estremecimentos aos imperativos do pensar metafísico, nomeados por Habermas de motivos de um pensamento pós-metafísico, podem ter operado crises impactantes na tradição filosófica, entretanto, acreditamos que daí não se segue que se possa asseverar que a *metafísica se deixa descartar como se fosse apenas um sistema de opiniões*. (Heidegger, 2002b).

Poderíamos então, como supõe Habermas, falar de uma filosofia contemporânea conformada com a perda dos privilégios que historicamente caracterizaram a metafísica? Mais que isso: poderíamos anunciar, com Habermas, a passagem para um pensamento pós-metafísico?

Enquanto Habermas se faz arauto da supressão do pensamento metafísico e da instauração de um pensamento pós-metafísico, Heidegger nos indica que a *tecnologia*, não só como excelência na produção de máquinas e aparelhos, mas enquanto modo de pensar e agir sobre a realidade, impõe-se como sentido orientador da contemporânea condição humana, reverberando assim, *o pensamento metafísico em seu acabamento, isto é, em suas possibilidades supremas*. Por conseguinte, a concepção metafísica de realidade continuaria regendo a nossa forma de agir no mundo. Justamente aquela concepção que Habermas anuncia seu fim ao nos asseverar o total estremecimento da filosofia que comprimia tudo nas relações sujeito-objeto (Habermas, 1984, 53).

É preciso esclarecer que não pretendemos, com nossa argumentação, negligenciar as diversas e contundentes críticas à modernidade e à metafísica realizadas em diversos campos de saber. Pretendemos menos ainda trivializar a capacidade de impacto destas críticas. O próprio Heidegger dirigiu, incansavelmente, críticas severas às concepções modernas de mundo e de sujeito, o que resultou numa concepção inaugural de homem enquanto *Dasein*, cujo primitivo modo de ser no mundo não se funda na representação, mas na compreensão de ser na qual este ente sempre se move. Vale ressaltar que uma das características inequívocas de *Ser e Tempo* é uma abordagem do ente humano que escapa às categorias herdadas da metafísica: animal racional, *ego cogito*, espírito, sujeito transcendental, etc. Nesta obra, o autor escolhe o termo *Dasein* –

que literalmente significa “ser-aí” – “para reunir numa só palavra, tanto a relação do ser com a essência do homem, como também essa referência fundamental do homem à abertura (“aí”) do ser enquanto tal”. (Heidegger, 1999e, 58). Tal escolha não se deve a um preciosismo semântico, antes, se refere a um pensar fundamental acerca privilégio ontológico do homem: a sua relação com o ser. Tal relação pauta-se originalmente não na subjetividade que representa, mas na compreensão de ser (*Seinsverständnis*), que abre possibilidades fáticas de sermos no mundo. Esta compreensão de ser não equivale a um domínio teórico sobre o tema, a uma atitude do pensamento representativo-conceitual. *Grosso modo*, a compreensão de ser constitui, de início e na maioria das vezes, uma relação pré-teórica pautada na lida cotidiana, cravada no âmbito das relações não objetificantes com o mundo. (Heidegger, 1995).

Mesmo com toda a profundidade de seu pensamento, com toda apurada crítica à nossa herança metafísica, Heidegger não anunciou como consolidada a passagem para um pensamento pós-metafísico. O empenho de seu pensar caminhou sempre na tentativa de gestar modos não objetificantes de se conceber o homem e a realidade e, no caminho mesmo deste empenho, o filósofo deu-se conta de quão grandiosa é a empresa de desconstruir o legado metafísico, de quão complexa é a tarefa do pensamento em relação a esta *destinação*.

Para entendermos a magnitude da tarefa acima referida, bem como esta abordagem do legado metafísico como *destinação*, devemos esclarecer como a filosofia de Heidegger, ao longo dos anos, altera de alguma forma, sua concepção de metafísica.

Inicialmente cabe frisar que a pergunta pelo ser, pelo sentido do ser, foi a tarefa cardeal de toda filosofia heideggeriana, entretanto, ao longo de suas investigações algumas concepções sofreram alargamentos ou alterações. Especificamente neste artigo, nos ateremos, de maneira muito sucinta, ao modo como se desenvolveu a concepção heideggeriana da relação entre a metafísica e o ser. *Grosso modo* podemos dizer que, até meados da década de trinta, para Heidegger, a metafísica, ao pretender pensar o ser desde o domínio seguro dos entes, esqueceu a irredutível diferença entre ser e ente. Esqueceu o ser enquanto fundamento de possibilidades do *presentar-se* do ente. Segundo Heidegger, de diferentes maneiras, na tradição metafísica, o ser foi fixado na perspectiva do que é determinável, subsistente, sendo

assim, foi reduzido à condição de presença constante (*ständige Anwesenheit*). O esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit*) é o esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente. Neste sentido, cabe-nos indicar que, na ambiência do primeiro Heidegger, a pretensão em relação à metafísica é de uma desconstrução do seu legado – concepção de ser, de ente, de realidade, de mundo, enfim – para uma posterior fundamentação que restitua ao pensamento a chance de pensar o homem e sua relação com o ser, sem fazer recurso às categorias tradicionais.<sup>10</sup>

Na medida em que o pensamento de Heidegger expõe-se com mais intimidade à dinâmica do seu “objeto”, constata que o esquecimento do ser não é uma contingência, mas um *destino*, por conseguinte, sua posição em relação à metafísica e ao esquecimento do ser, será revista.

Reconhecendo que o ser, ao longo de sua história, *se destina como retiro*, o seu esquecimento deixa de ser visto como algo externo e eventual, sendo admitido como conseqüência própria à sua essência. Heidegger abraça a ideia de que o esquecimento provém do ser, é sua modalidade de destinação. Deste modo, num momento mais maduro de seu pensamento, especificamente na conferência *Tempo e ser*, proferida em janeiro de 1962 na Universidade de Freiburg, Heidegger (1999c) anuncia que “o esquecimento do ser, que constitui a essência da metafísica e que se tornou elemento propulsor em *Ser e tempo*, faz parte do próprio acontecer do ser.” Com isto, continua, “se impõe a um pensamento que pensa o ser, a tarefa de pensar o ser de tal maneira que o esquecimento do ser dela faça parte essencial”<sup>11</sup> O adentramento no âmbito do esquecimento, revela a metafísica como história do ser, fazendo-o concluir que, ao longo de suas produções históricas, o ser aconteceu de maneiras diferentes. Numa “profusão de transformações”, o ser se manifestou como *idea, energeia, ousia, actus, cogito ergo sum*, subjetividade, espírito, até seu cume enquanto

---

<sup>10</sup> Furtamo-nos, neste artigo, de polemizar acerca da relação entre o Heidegger I (até meados da década de 30) e o Heidegger II, pós viragem (*Kehre*). Quer dizer: optamos por não perguntar se depois da viragem (*Kehre*) seria possível localizar uma via única do pensamento heideggeriano ou um hiato, deflagrador de mudanças radicais. Em vista da diversidade de opinião dos comentaristas, resolvemos não abordar esta questão. Sobre o tema, pode-se conferir: Heidegger, 1977; Zarader, 2000; Beaufret, 1974 e Loparic, 1986.

<sup>11</sup> A título de esclarecimento vale lembrar que esta conferência tem o título da última seção não publicada da primeira parte de *Ser e tempo*, vindo à luz depois de um hiato de 35 anos em relação à data em que se anunciava seu cumprimento no tratado de 1927.



vontade de poder. O grande embaraço da tradição em relação a estas figuras epocais do ser, radica em confundi-lo com uma dada manifestação, sem atentar que em cada modo de revelação, o ser se retrai.<sup>12</sup> Heidegger esclarecerá, em seu pensamento tardio, que a metafísica – pensada em suas formas e estágios históricos – é uma fatalidade, um traço fundamental da história do ocidente, fadando a humanidade assegurar-se nos entes. Em seu desdobramento mais atual, em seu estágio mais avançado, a metafísica engloba todos os setores dos entes “obrigando-os” a responder desde a ótica da manipulação e da calculabilidade. A dominação planetária pela técnica representaria a fulguração máxima dos desdobramentos desta história de esquecimentos, desta *destinação*.

A investigação heideggeriana sobre esta *destinação* acena ao seu pensar que superar uma metafísica que se dissolveu no surto das ciências técnicas, envolve uma pungente dificuldade. Heidegger confere peso a esta tarefa e anuncia que a mesma implica um pensar rememorativo sobre os modos como o ser, em sua verdade, foi esquecido na história da metafísica. Caberá ao pensamento retroceder rumo à dimensão impensada da origem da filosofia ocidental, a fim de nomear o ser de maneira até então insuspeitada. Trata-se de um pensamento que pretende meditar sobre os envios do ser, sobre o seu modo de se destinar. Os esforços heideggerianos se concentraram, com vigor, no empreendimento de um pensar originário que se desvencilhasse da gramática metafísica. Podemos testemunhar textos densos e complexos nos quais Heidegger leva a cabo esta tarefa, entretanto, antes de localizar nestas obras a constatação do aniquilamento da metafísica, no deparamos, sobretudo, com o reconhecimento do perigo da dominação da técnica e da necessidade premente de o pensamento empreender um salto para sua a origem ainda impensada.<sup>13</sup> Apesar de sua infatigável

---

<sup>12</sup> Para melhor compreendermos estas épocas de destinação do ser, convém atentarmos que o termo *Época* é utilizado por Heidegger em sua referência necessária ao grego *Epoché*, indicando um processo de suspensão, de recolhimento. Sob esse prisma, *Época* nos remete a uma subtração atrelada à doação, quer dizer, não sendo isso ou aquilo, mas doando-se historialmente em cada *Época*, o ser realiza (determina) esta ou aquela possibilidade que constitui seu destino. Neste destinar, o ser, enquanto puro poder ser, se subtrai em favor de uma determinação, se envia e, neste envio mesmo, se furta enquanto pura possibilidade. O que implica dizer que o ser, na verdade da sua dinâmica, só de dá retirando-se. (Heidegger, 1999d,209)

<sup>13</sup> Sobre obras em que Heidegger se refere a tarefa para o pensamento na era do acabamento

dedicação a este empreendimento, Heidegger sempre anunciou que o seu pensar estava *no caminho*, que as sendas para esta tarefa estavam sendo abertas, mas que a tarefa em si, não estava concluída.

A nosso ver, não cabe no escopo deste trabalho um detalhamento sobre a forma como Heidegger constitui seu modo tardio de meditar sobre o ser e o seu esquecimento, enfim, um detalhamento sobre o que o filósofo chama de pensamento meditante. Nossa pretensão neste artigo, como insinuado pelo título, era fazer ponderações, à luz de Heidegger, em relação ao anúncio da consolidação de um pensamento pós-metafísico. Em outros termos, era indicar que a passagem para um modo de pensar que supere a metafísica é algo extremamente laborioso e que requer uma avaliação mais profunda até mesmo do que se entende por metafísica. Requer, principalmente, que repensemos a relação entre ciência, técnica e metafísica. Daí a necessidade de se renovar a suspeita do pensamento. O fim da metafísica não prenuncia, segundo Heidegger, uma era pós-metafísica. O fim da metafísica anuncia a imposição de *uma tarefa para o pensamento!*

### Referências

- BEAINI, T.C. *Heidegger: arte como cultivo do inaparente*. São Paulo: Nova Stella, 1986
- BEUFRET, J. “La fin de la philosophie comme virage du temps” in: *Dialogue Avec Heidegger – approche de Heidegger*. Paris: Les editions du minut, 1974.
- DESCARTES, R. *Discours de la methode : pour bien conduire sa raison et chercher la verite dans les sciences*. Paris: Fayard, 1987.
- FOGEL, G. “Martin Heidegger *et coetera* e a Questão da Técnica “ in: *O que nos faz pensar..* Rio de Janeiro, v 2, n10, 1986.
- HABERMAS, J. *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Ciência e Técnica como Ideologia*. in: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HAAR, M. *Heidegger et l'essence de l'homme*. Paris : Éditions Jérôme Millon, 1990.

HEIDEGGER, M. "Platons Lehre von der Wahrheit". in: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. GA, Band 9 1976a

\_\_\_\_\_ "Brief über den Humanismus" in: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. GA Band 9. 1976b

\_\_\_\_\_ "Lettre a Richardson" in: *Questions IV*. Traduit par J. Baeufret, F. Fédier, J. Lauxeretes e C. Roels. Paris Gallimar, 1977.

\_\_\_\_\_ *Introdução à Metafísica*. Tradução e notas Emmanuel Carneiro Leão Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

\_\_\_\_\_ *Ser e Tempo*. Parte I. Tradução e notas: Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_ *Heráclito* Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

\_\_\_\_\_ *O que é isto- a filosofia?* Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999a

\_\_\_\_\_ *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, Tradução Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999b.

\_\_\_\_\_ *Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*, Tradução Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999c.

\_\_\_\_\_ *Tempo e Ser*, Tradução Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999d

\_\_\_\_\_ *O que é Metafísica?* Tradução Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999e.

\_\_\_\_\_ *Seminários de Zollikon*. Tradução brasileira: Maria de Fátima Almeida Prado, Gabriela Arnhold, São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001

\_\_\_\_\_ "Ciência e Meditação" in: *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emanuel C. Leão, Gilvan Fogel e Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002a.

\_\_\_\_\_ "A superação da Metafísica" in: *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emanuel C. Leão, Gilvan Fogel e Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002b

\_\_\_\_\_ "A questão da técnica" in: *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emanuel C. Leão, Gilvan Fogel e Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002c.

\_\_\_\_\_ “O que significa pensar?” in: *Ensaaios e Conferências*. Tradução: Emanuel C. Leão, Gilvan Fogel e Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.d

HEIDEGGER, M. L’epoque des “conceptions du monde” in : *Chemins qui ne mènent nulle parte*. Traduit de l’allemand par Wolfgang Broknmeier. Paris : Gallimar, Nouvelle édition, 2006.

LOPARIC, Z. “Além do Inconsciente – sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise”. In: *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, v 3. n 1, 2001.

\_\_\_\_\_ “O ponto cego do olhar fenomenológico” in: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, v 1, n 10, 1986.

LÖWY, M. “A Escola de Frankfurt e a Modernidade – Benjamin e Habermas”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n 32, março de 1992, p.119-127.

OLIVEIRA, M. A. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993

RIBEIRO, C.V. “Freud se encaixaria no rol dos operários (*Handwerker*) das ciências naturais? Considerações heideggerianas acerca da psicanálise freudiana” in: *Aprender – caderno de filosofia e psicologia da educação*. Vitória da Conquista: Edições UESB, n.10. jan/jul. 2008.

ZARADER, M. *Heidegger et les paroles de l’origine*. Vrin : Bibliothèque d’Histoire de la Philosophie. 2000.