

A questão da essência da ciência em Martin Heidegger: filosofia da ciência ou ontologia?*

The Question on the Essence of Science in Martin Heidegger: Philosophy of Science or Ontology?

Maria Eugênia Zabotto Pulino

genapulino@gmail.com

(Universidade de Brasília, Distrito Federal, Brasil)

Resumo: Este artigo pretende discutir a concepção de essência da ciência desenvolvida por Heidegger em *Introdução à filosofia* - curso ministrado em 1928-1929 na Universidade de Freiburg -, no contexto de sua crítica à filosofia moderna e de seu projeto de ontologia fundamental. Tendo em vista que a análise heideggeriana da ciência é inseparável de sua investigação sobre a existência humana, defenderemos que Heidegger não desenvolve uma filosofia da ciência, ao contrário do que diz parte dos estudiosos de sua obra.

Abstract: This article aims to discuss the conception of the essence of science developed in Heidegger's *Introduction to Philosophy* - lectures delivered in 1928-1929 at the University of Freiburg - in the context of his critique to modern philosophy and of his project of fundamental ontology. Bearing in mind that the Heideggerian analysis of science is inseparable from his investigation on human existence, we will advocate that Heidegger does not develop a philosophy of science, in contrast to what part of Heidegger's specialists claim.

Palavras-chave: ciência; existência; filosofia da ciência; Heidegger; transcendência.

Keywords: Existence; Heidegger; Philosophy of Science; Science; Transcendence.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i1p53-68>

1. Heidegger: um filósofo da ciência?

A tematização da ciência está presente nas diversas fases da obra de Heidegger e aparece em diferentes contextos de seu pensamento. Caberia questionar, todavia, se, ao tratar do tema, Heidegger teria desenvolvido uma filosofia da ciência propriamente dita. Apesar de diversos comentaristas responderem positivamente a

* O presente artigo é fruto de minha dissertação de mestrado, intitulada *Filosofia da Ciência ou Ontologia? A questão da ciência na Introdução à Filosofia de Martin Heidegger* e defendida em 2015, no âmbito do Programa de Pós-graduação *stricto sensu* em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). Contribuíram sobremaneira para a elaboração do texto aqui publicado os comentários e sugestões de meu orientador, Prof. Dr. Gerson Brea. Agradeço, ainda, aos pareceristas destes *Cadernos*, que contribuíram para uma melhor versão deste artigo.

essa pergunta - em especial, os de formação em filosofia analítica - e de o fazerem com bons argumentos, não se pode ignorar o fato de que Heidegger não consta na grande maioria dos manuais ou coletâneas de artigos sobre filosofia da ciência. É evidente que, por si só, essa observação factual não demonstra que os escritos de Heidegger não constituam uma filosofia da ciência, mas ao menos sugere que, de alguma forma, seu pensamento foge ao que comumente se tem a dizer sobre o tema no âmbito da filosofia.

Heidegger opõe-se à ideia kantiana de filosofia como epistemologia e procura mostrar que a relação especial cognitiva entre sujeito e mundo, central para a epistemologia, é apenas uma abstração que, por mascarar a interação existencial primária do ser humano com os entes, acaba minando a possibilidade de um acesso mais originário à tarefa primordial da filosofia: elaborar a pergunta pelo ser. A respeito da crítica heideggeriana à epistemologia, o filósofo da ciência estadunidense Joseph Rouse, que dedicou alguns de seus artigos à análise do pensamento de Heidegger sobre o tema, comenta: “Heidegger considerava que há pressupostos errôneos e não examinados subjacentes a qualquer concepção de quem conhece [*knowers*] como um tipo especial de ente (mente, consciência, falante da língua ou agente racional) e de conhecimento como uma relação entre entes” (Rouse, 2005a, p.124).

O que explica esse receio em aceitar conceitos tão basilares da teoria do conhecimento é a ideia de que as relações do ser humano com outros entes não devem ser consideradas apenas sob a perspectiva epistemológica. Ao defenderem que o conhecer é o contato primário entre o “eu” e o resto do mundo, os epistemólogos reduzem o fundamento da experiência humana ao binômio sujeito-objeto e elaboram complexas entidades abstratas, como “mente”, “intelecto”, “consciência” e “razão”, que são consideradas por eles como autoevidentes, mas, na verdade, trazem consigo uma carga ontológica que não é questionada.

Heidegger afasta-se, assim, da epistemologia e simpatiza, já antes mesmo de *Ser e tempo*, com a ideia de uma “ontologia fundamental” [*Fundamentalontologie*]. O primeiro passo para essa ontologia seria enxergar a diferença ontológica, a diferença entre ser e ente, e repensar as questões filosóficas sob esse prisma. Para isso, é preciso retornar a um âmbito primário da compreensão das relações entre entes, de modo que se contemple nunca apenas os entes, mas também seu modo de ser. O ser-aí [*Dasein*] tornou-se o centro da ontologia heideggeriana pelo fato de ser o ente que, em razão de seu próprio modo de ser, pré-compreende o ser e, com isso, pode perguntar pelo sentido do ser.

O “ser-aí” ocupa um lugar central no pensamento de Heidegger, já mesmo antes de *Ser e tempo*. Não se trata meramente de substituir o termo “ser humano”.¹

¹ Neste artigo, todavia, por vezes será usado o termo “ser humano” desde que não haja prejuízo na compreensão do pensamento de Heidegger. Ele mesmo, na preleção a ser examinada pelo

O que se pretende aqui é afastar as acepções desse conceito construídas pela tradição filosófica - caracterizada como “metafísica” -, tanto num sentido antropológico-humanista, quanto epistemológico-subjetivista. O ser-aí não é o ser humano empírico, biológico, psicológico, sociológico, nem mesmo antropológico. Tampouco é o sujeito transcendental ou uma consciência pura que apreende as coisas. O ser-aí é o ser humano “formal”, é a estrutura existencial desse ente, na medida em que

A “essência” do Dasein reside em sua existência. Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, “propriedades” subsistentes de um ente que subsiste com este ou com aquele “aspecto”, mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso. Todo ser-assim desse ente é primariamente ser. Por isso, o termo “Dasein” com que designamos esse ente não exprime o seu que, como é o caso de mesa, casa, árvore, mas o ser (Heidegger, 2012, p.139, grifos do autor).

É sobre esse pano de fundo que Heidegger procura pela essência da filosofia e da ciência. Se a filosofia moderna proporcionou uma base de sustentação teórica para a ciência, elaborando teorias sobre como é possível conhecer e quais são os limites do conhecimento, então uma das tarefas dessa nova filosofia que é a ontologia fundamental seria pensar como é possível que a ciência, que investiga aquilo que é, não se pergunte pelo que significa *ser*.

Considerando esses elementos básicos da filosofia heideggeriana, pode-se dizer que suas reflexões sobre a ciência não deveriam ser chamadas - ao menos não sem maiores considerações - de filosofia da ciência. Se Heidegger procura justamente abordar a questão da ciência dentro de um contexto mais abrangente, ontológico, e não epistemológico, e se busca mostrar como a atividade da pesquisa científica deriva de uma disposição mais originária do ser humano, então denominar seu pensamento sobre a ciência de “filosofia da ciência” seria desconsiderar o sentido mais próprio de sua filosofia.

Essa opinião não é, todavia, consensual dentre os estudiosos da filosofia heideggeriana. A filósofa Trish Glazebrook procura mostrar, em *Heidegger’s Philosophy of Science* - obra cujo título não deixa dúvidas sobre sua posição nesse sentido - que Heidegger desenvolve inequivocamente uma filosofia da ciência:

a tarefa do filósofo da ciência é, ao menos em parte, perguntar o que constitui a ciência. Heidegger é certamente um filósofo da ciência nesse aspecto. (...) a ideia de que a ciência é a projeção matemática da natureza percorre o trabalho de Heidegger como um pano de fundo perante o qual sua crítica da modernidade se desdobra. (...) Certamente Heidegger tem o bastante a dizer sobre uma vasta gama de assuntos relativos à ciência, a ponto de que posso defender que ele desenvolve uma filosofia da ciência simplesmente com base no número e variedade de formas com que ele aborda o tema (Glazebrook, 2000, pp. 1 e 4).

presente trabalho, utiliza em alguns momentos as palavras “homem” [*Mensch*] ou “ser humano”, “ser homem” [*Menschsein*]. É essencial, no entanto, termos em mente o sentido - ou melhor, as “indicações formais” - que Heidegger atribui a esses conceitos, independentemente de usarmos as traduções mais consagradas para o português dos termos alemães sugeridos por ele.

Essa obra de Glazebrook tem o propósito de mostrar que a ciência sempre ocupou um papel central na filosofia heideggeriana, desde sua juventude até os últimos escritos, e que suas análises sobre a ciência são indissociáveis de sua crítica à modernidade. Ela defende, ainda, que a evolução da ideia de ciência em Heidegger seria um dos fatores que contribuiriam para a tese de que seu pensamento não sofreu rupturas bruscas, como afirmam alguns estudiosos da obra heideggeriana, e, sim, seguiu um *continuum* de transformações (idem, ibidem). No que concerne à opção por utilizar o termo “filosofia da ciência” para designar as reflexões de Heidegger sobre o tema, a autora sustenta que foi apenas a partir da década de 1950 que o termo “Philosophy of Science” passou a ser largamente utilizado e que, até os dias atuais, não se tem clareza sobre a definição e os limites dessa disciplina (idem, ibidem).

Ao defender que o pensamento heideggeriano deveria ser incluído no âmbito das discussões da filosofia da ciência, Glazebrook está dialogando, como ela mesma explicita, com William J. Richardson, um dos primeiros filósofos que levou o pensamento de Heidegger para o mundo anglófono. No artigo *Heidegger’s Critique of Science*, Richardson afirma, em tom definitivo: “Heidegger nunca poderia ser chamado de filósofo da ciência”. Posteriormente, explicita as razões para tal afirmação categórica: “a crítica da ciência de Heidegger é inseparável de, porque ininteligível sem, a natureza fundamental dos tempos modernos enquanto tais” (Richardson, 2012, p.27).

Ainda que Heidegger, conforme argumenta Glazebrook, esteja perguntando pela constituição da ciência, ele se diferencia de outros autores que escreveram sobre o tema por não estar interessado na ciência “de fato”, ou, usando a linguagem heideggeriana, numa perspectiva “ôntica” [*ontisch*]² da ciência. A abordagem da ciência em Heidegger não parte de um estudo da ciência como tal, seus pressupostos, métodos e resultados, mas da pergunta pela essência da ciência e pela maneira como ela se relaciona com o modo de ser do ser humano e sua busca da verdade. Em *Ser e tempo*, esse enfoque é explicitado com precisão:

Não estamos pondo um problema sobre a história ôntica e a evolução da ciência, suas circunstâncias factuais e seus fins mais imediatos. Ao buscar a *gênese ontológica* do comportamento teórico, perguntamos: Quais são, na constituição-de-ser do *Dasein*, as condições existenciárias necessárias à possibilidade de que o *Dasein* possa existir no modo da pesquisa científica? A posição dessa questão visa a obter um *conceito existenciário da ciência*.

² Heidegger usa, em *Ser e tempo*, os adjetivos “ôntico” e “ontológico” para referir-se àquilo que é relativo ao ente e relativo ao ser, respectivamente. Uma perspectiva ôntica refere-se àquilo que alguma coisa é, à descrição de suas características, enquanto uma perspectiva ontológica designa a descoberta do modo de ser das coisas. O mesmo objeto ou fenômeno pode ser interpretado ou investigado ôntica ou ontologicamente (Dahlstrom, 2013).

[...]

O conceito existenciário entende a ciência como modo da existência e, assim, como *modus* do ser-no-mundo que descobre ou abre ente ou ser. Entretanto, a plena interpretação existenciária da ciência só pode ser levada a cabo quando, a partir da temporalidade da ciência, se tenha *elucidado o sentido-de-ser e a “conexão” entre ser e verdade* (Heidegger, 2012, p. 969, grifos do autor).

Glazebrook argumenta que o pensamento de Heidegger sobre a ciência pode ser caracterizado como filosofia da ciência porque ele teria desenvolvido a maioria das questões sobre o tema que os mais reconhecidos filósofos da ciência discutiram. A autora afirma, ainda, que é possível fazer um paralelo entre os conceitos de filósofos da ciência de tradição analítica (menciona, especificamente, Thomas Kuhn e Ian Hacking) e as ideias desenvolvidas por Heidegger sobre os mais diversos aspectos relacionados à ciência (Glazebrook, 2000).

É interessante notar que Glazebrook precisa lançar mão da comparação entre Heidegger e filósofos da ciência *stricto sensu* para legitimar as colocações heideggerianas sobre o tema e alçá-las ao patamar de uma genuína filosofia da ciência. Parece ser quase inevitável, entretanto, submeter seu pensamento a simplificações e distorções com o intuito de realizar tal aproximação que, de resto, não acrescenta muito à concepção que Heidegger quer apresentar sobre a ciência. É fácil perceber que a diferença entre essas abordagens não é simplesmente de ordem temática, e sim relacionada ao propósito que leva um filósofo a escolher a ciência como campo de análise. Tanto a insistência de Heidegger em contrapor seu trabalho ao da tradição filosófica - que, para ele, não pensou a questão do ser - como sua constante preocupação em criar novos termos para mostrar que tem uma compreensão distinta sobre conceitos considerados básicos pelos filósofos modernos constituem indícios de que seria enganoso categorizar suas reflexões sobre a ciência sob o rótulo de “filosofia da ciência”.

Percebe-se, portanto, que os argumentos contrários à denominação do pensamento de Heidegger sobre a ciência como “filosofia da ciência” não derivam de mero preciosismo terminológico ou tentativa de mostrar que seu pensamento não pode ser encaixado em uma classificação tradicional de subáreas da filosofia. O motivo para evitar tal comparação reside, na verdade, na própria maneira pela qual a tematização da ciência surge na filosofia heideggeriana e nos objetivos que orientaram sua investigação. Glazebrook, entretanto, parece não dar muita atenção a esse aspecto decisivo.

2. Origem da pergunta pela essência da ciência

Em Heidegger, a busca pela essência da ciência não tem uma motivação em si mesma, mas insere-se no contexto mais amplo dos temas centrais de sua ontologia fundamental, a saber, a essência da verdade, os diferentes modos de ser dos entes e, em especial, o modo de ser do ser humano. A ciência como atividade de investigação aparece na filosofia heideggeriana primeiramente e fundamentalmente por sua relação com a filosofia. É no contexto dessa diferença e desse parentesco entre as duas áreas - melhor dizendo, entre essas duas “práticas” - que surge a reflexão de Heidegger sobre a essência da ciência.

Ao contrário do que se poderia pensar, Heidegger atribui à ciência um lugar privilegiado em sua ontologia: o de possibilidade essencial da existência humana. Isso significa que a ciência é uma das maneiras pelas quais o humano realiza o que ele é. A compreensão do sentido da atividade científica revela, segundo Heidegger, algo a respeito da essência do ser humano. A ciência é, em última instância, uma forma de desvelamento [*Unverborgenheit*], uma busca da verdade em função da própria verdade.

Tradicionalmente, a ciência é vista como um ramo do conhecimento humano que deve ser estudado em sua especificidade, de maneira por completo separada da investigação sobre o ser humano. Em Heidegger, não faz sentido ver a ciência como algo extrínseco, como um produto, um “resultado” das atividades humanas. Ao discutir a crise das ciências, nas preleções intituladas *Introdução à filosofia*, Heidegger não esconde sua insatisfação com a tendência de se ignorar a “posição” do ser humano na atividade científica:

em algum lugar precisa estar fundamentado originariamente o porquê de tanto a posição do indivíduo ante a ciência quanto a posição da ciência no todo da cultura serem respectivamente apreendidas como um suplemento à ciência; suplemento esse que, embora seja necessário, constitui um acréscimo extrínseco a ela (Heidegger, 2009, pp. 36-37).

Afirmar que o pensamento de Heidegger sobre a ciência não constitui uma filosofia da ciência não implica dizer que a ciência seja menos importante para a filosofia heideggeriana. Em verdade, ela é tão importante que sua análise não se separa da reflexão sobre o ser humano, sobre a verdade e sobre a própria filosofia.

3. A essência da ciência e seu fundamento ontológico

Em sua *Introdução à filosofia*, Heidegger refere-se diversas vezes à concepção moderna de sujeito, que está velada na racionalidade científica e que, em sua opinião, distancia-se demasiadamente da essência genuína da subjetividade. Heidegger quer mostrar o quanto a mudança de foco do objeto para o sujeito promovida pela Modernidade prestou um desserviço à filosofia, por forjar um distanciamento artificial

entre esses dois polos.

É igualmente fundamental para a construção do conceito de ciência por Heidegger sua reflexão sobre a concepção velada que a ciência tem sobre os objetos. A ideia moderna de conhecimento pressupõe uma homogeneidade dos objetos e de sua apreensão pelo sujeito. Consequentemente, a produção de conhecimento sobre os objetos em geral também pode acontecer de maneira padronizada. Ainda que haja diferentes classificações para as coisas, de forma a encaixá-las nos diversos campos da ciência, a maneira como elas são investigadas não se altera, tendo em vista que são todas “objetos do conhecimento”. Há aqui, embora de maneira não explícita, uma pressuposição de homogeneidade da manifestação dos entes, que decorre da indistinção entre ser e ente. Em *Ser e tempo*, esse modo de apreensão dos entes pela ciência é exemplificado:

Na enunciação “física” “o martelo é pesado” é *omitido* não somente o caráter de instrumento do ente que vem-de-encontro, mas também o que pertence a todo instrumento utilizável: seu lugar-próprio. Este se torna indiferente. Não que o subsistente em geral tenha perdido o seu “lugar”. O lugar-próprio torna-se mera posição espaço-temporal, um “ponto do mundo”, que não se assinala diante de nenhum outro. Isto significa que a multiplicidade de lugares-próprios dos instrumentos utilizáveis, delimitada no mundo-ambiente, não somente se modifica em pura multiplicidade-de-posições, mas o ente do mundo-ambiente torna-se em geral *não-delimitado*. É o todo do subsistente que é tematizado (Heidegger, 2012, p. 981, grifos do autor).

Heidegger, em sentido contrário a essa tendência, quer descortinar as diferenças de manifestação e de apreensão das coisas que ocorrem naturalmente em nossa vida diária com os mais diversos entes. Em *Introdução à filosofia*, três modos de ser dos entes ganham relevância na investigação sobre a ciência: a existência [*Existenz*] - o modo de ser do ser-aí; o ser por si subsistente [*Vorhandenheit*] - o modo de ser das coisas em geral; e o ser à mão [*Zuhandenheit*] - o modo de ser dos utensílios, ferramentas e objetos de uso em geral (Heidegger, 2009). O primeiro e o segundo modos sempre ocuparam, ao longo da História da Filosofia, dois polos opostos (dois extremos, como Heidegger os caracteriza), considerados fundamentais para o acontecimento do conhecer.

O ser à mão [*Zuhandenheit*], por outro lado, confronta-nos com uma ideia incomum nas ontologias e epistemologias tradicionais. O ente que é à mão [*zuhanden*] tem um modo de ser diverso, no qual as coisas de uso vêm ao encontro do ser-aí como ferramentas ou utensílios. Sobre o ente por si subsistente faz sentido colocar a questão “o quê”, enquanto o ente à mão responde à questão “para quê”. O “para quê” do ente que tem o modo de ser à mão revela sua essência, isto é, evidencia seu sentido mais próprio. Heidegger descreve com muito interesse esse modo de ser que vivenciamos de modo tão frequente no cotidiano, mas que normalmente não é levado em conta pelas teorias do conhecimento. Pode-se afirmar que, para

Heidegger, “utilizar” algo também seria uma forma de conhecer.

No âmbito da pergunta pela relação entre filosofia e ciência, Heidegger empreende uma busca pela essência da ciência e seu sentido na existência humana. Ele assume que cada ciência procura adequar suas afirmações ao que de fato é verificado nos objetos de sua especialidade. O objetivo de toda ciência é elaborar hipóteses explicativas que de fato correspondam às relações entre as coisas que se encontram no mundo. A ciência busca, portanto, apreender a verdade. Com essa definição de ciência como busca da verdade, Heidegger apresenta dois aspectos sobre sua concepção de ciência. O primeiro é que a essência da ciência não está em seus resultados, suas descobertas, mas na pesquisa, na investigação, no processo, em suma, na própria busca do conhecimento verdadeiro. O segundo é que o tipo de verdade que se busca na ciência é a da adequação ou conformidade do pensamento às coisas (o *adaequatio intellectus ad rem* da tradição escolástica).

O lugar da verdade, segundo a tradição filosófica, é o enunciado, o juízo, expresso linguisticamente por meio da proposição. Assim define Heidegger esse conceito em *Ser e tempo*:

Três teses caracterizam a concepção tradicional da essência da verdade e a opinião sobre sua primeira definição: 1. O “lugar” da verdade é a enunciação, o juízo [*das Urteil*]. 2. A essência da verdade consiste na “concordância” do juízo com seu objeto. 3. Aristóteles, o pai da lógica, atribuiu tanto a verdade ao juízo como a seu lugar originário e também deu curso à definição da verdade como “concordância” (Heidegger, 2012, p. 595).

Além de Aristóteles, que, como se verá em seguida, intuía um fundamento mais originário da essência da verdade, Heidegger atribui a dois principais filósofos a sedimentação da noção tradicional de verdade: Tomás de Aquino e Kant. Sobre o primeiro, ele afirma: “Tomás de Aquino, o qual para a definição remete a Avicena, que por seu lado a tomou do ‘Livro das Definições’ de Isaac Israelis (século X), emprega também para *adequação* [*Angleichung*] os termos *correspondentia* [*Entsprechung*] e *convenientia* [*Übereinkunft*]” (idem *ibidem*, grifo do autor). Citando a *Crítica da razão pura*, Heidegger menciona:

Kant se atém também a esse conceito de verdade, a ponto de sequer discuti-lo: “A antiga e famosa questão com que se acreditava pôr em dificuldade os lógicos... É a seguinte: *que é a verdade?* A definição nominal de verdade, isto é, de que é a concordância do conhecimento com o seu objeto, é aqui aceita e pressuposta... (idem, p. 597, grifo do autor).

Referindo-se, ainda, à “Introdução à Dialética Transcendental” da primeira Crítica, Heidegger destaca a seguinte passagem: “Verdade ou aparência não estão no objeto, na medida em que é intuído, mas no juízo sobre o mesmo, na medida em que é pensado” (idem *ibidem*).

A lógica formal ensina que uma proposição verdadeira corresponde a uma ligação entre sujeito e predicado que seja o caso na realidade. Heidegger identifica, todavia, uma ambiguidade no conceito de verdade predicativa: a verdade está na síntese entre o sujeito e o objeto, interna à proposição, ou está entre a proposição e o ente ao qual ela se refere? Esses dois âmbitos contidos na ideia de verdade do discurso enunciativo revelam que tal concepção não problematiza nem compreende em que sentido o enunciado pode ser o *locus* da verdade.

A imprecisão e a ambiguidade que acompanham a definição de verdade proposicional resultam, para Heidegger, da superficialidade dessa abordagem, que não toca a essência da verdade e, conseqüentemente, da ciência. Ora, se a ciência é a busca do conhecimento verdadeiro e a verdade é definida como verdade proposicional, poderíamos concluir que a ciência se resume a uma série de enunciados verdadeiros fundamentados uns nos outros? Em sua origem, sem dúvida, esses enunciados fazem referência a objetos, a estados de coisa, mas não está claro como se dá essa ligação e em que medida ela é portadora de algum tipo de verdade.

É de grande importância para Heidegger, portanto, encontrar um conceito de verdade mais radical, mais fundamental. Para isso, ele explora o sentido literal da palavra grega ἀλήθεια, que chegou a nós por meio de sua tradução para o latim: *veritas*. *Alétheia* significa desvelamento, desencobrimento, desvelar e desencobrir o que estava oculto ou velado. O conceito grego de verdade tinha implícita, portanto, essa essência:

Pertence, portanto, ao λογος a não-ocultação, a ἀ-λήθεια. Sua tradução pela palavra “verdade” e, antes de tudo, as determinações conceituais teóricas dessa expressão encobrem o sentido do entendimento pré-filosófico que, para os gregos, estava “como-algo-que-se-entende-por-si-mesmo” no fundamento do emprego terminológico de ἀ-λήθεια. (...) A “definição” de verdade proposta *não se livra* da tradição, mas dela se *apropria* originariamente (idem, p. 609, grifos do autor).

Tal conceito de verdade vem ao encontro da ideia de manifestação e apresentação das coisas a nós e também está relacionado ao conceito de “ser junto a...”, que caracteriza essa proximidade existencial originária do ser-aí com os entes em geral. A concepção de verdade proposta por Heidegger, portanto, funda-se na ideia de que o ser-aí é “junto-às-coisas” e estas, por sua vez, manifestam-se em um desvelamento que chamamos verdade. Podemos dizer, então, que o ente em si não é verdadeiro, mas ele permite a experiência da verdade, ao revelar-se em seu ser.

Com base nessa verdade originária que é a do desvelamento, fundamentam-se, posteriormente, proposições verdadeiras ou falsas: “Somente porque é essencialmente na verdade, o ser-aí pode construir enunciados sobre os entes. (...) Não é a proposição que é o lugar da verdade, mas sim a verdade que é o lugar da proposição” (Heidegger, 2009, p.166, grifo do autor).

A ideia de verdade como desvelamento não aparece, portanto, para minar a relação veritativa da linguagem com as coisas, e sim para fundamentá-la. A questão não é saber se as proposições ou conceitos correspondem às coisas, mas investigar por que e como ocorre essa correspondência. Trazer à tona o modo de ser do “ser-junto-a...” é voltar a um momento ontológico prévio, no qual o ser-aí, e apenas ele, encontra-se aberto ao mundo, capaz de fazer o julgamento da adequação e da não adequação.

4. A especificidade da ciência e seus limites

Heidegger, no entanto, quer mais do que apreender o fundamento ontológico da ciência. Ele quer também revelar qual é a especificidade desse modo de desvelamento que é a ciência e, fundamentalmente, o que a diferencia da filosofia. O que faz, em suma, que a ciência seja científica. Afinal, toda atividade humana parte do fundamento do desvelamento. Algo na ciência precisa, então, diferenciá-la e singularizá-la como ciência, com essa grande importância e confiabilidade que ela consegue inspirar.

A ciência é vista na universidade como conhecimento por excelência, como uma espécie de modelo epistemológico e, não por acaso, Heidegger inicia sua preleção sobre filosofia (*Introdução à filosofia*) falando da universidade e das ciências. Heidegger descreve com muita lucidez a dimensão que a ciência tomou na contemporaneidade:

Nosso atual ser-aí europeu-ocidental é um ser-aí científico, na medida em que o desvelamento do ente é concomitantemente determinado e marcado pelos conhecimentos científicos. Nesse sentido, mesmo o ser-aí de um homem atual sem formação científica é um ser-aí científico (idem, p.170).

Dessa forma, a maneira como nosso ser-aí experiencia a verdade é sempre perpassada pela razão científica moderna, pelo modo científico de conhecer. Esse é, portanto, o ponto de partida de onde falamos da ciência, uma perspectiva que já está imersa em um modo de ser científico. “Nosso atual ser-aí fático”, diz Heidegger, “é um ser-aí científico e não estamos mais em condições de riscar essa cientificidade de nosso ser-aí” (idem, p.172). Não se pode escolher, portanto, estar fora do âmbito da cientificidade, pois esse modo de ser não depende de um direcionamento metodológico ou de uma decisão individual.

Heidegger fala também, em contraposição, do ser-aí pré-científico, que não é uma referência temporalmente anterior ao ser-aí científico, mas sim um modo diferente de desencobrimento, uma apreensão não científica da verdade dos entes. O ser-aí pré-científico descobre os entes em sua função, enquanto utensílios, entes à mão. Heidegger está acenando para uma nova possibilidade de pensar a maneira

com que vivenciamos a verdade em um nível mais primário, mais básico. Em razão da determinação de nosso ser-aí atual pela ciência, no entanto, o modo como pensamos o ser-aí pré-científico está determinado e condicionado previamente pela verdade científica. Existe, portanto, grande dificuldade em entender o que seria, de fato, essa verdade pré-científica, tendo em vista que nossa linguagem, nossa maneira de pensar já está, por assim dizer, contaminada de cientificidade, da maneira científica de se colocar a relação entre o ser humano e as coisas.

Heidegger afirma que existe uma transformação da verdade na transição do ser-aí pré-científico para o ser-aí científico (idem, ibidem). O ser-aí científico contempla os entes por aquilo que são, em sua quiddidade, transformando-os em “natureza”, em objetos do conhecimento. O ente observado pela ciência é o ente por si subsistente, é um corpo material. A ciência passa, então, a determinar o ser do ente de uma forma menos intuitiva, estabelecendo uma circunscrição do que compreende por natureza, por meio da delimitação de um “campo ôntico”. Essa determinação é, no entanto, prévia, e não é tematizada, isto é, a constituição do ser dos entes ela mesma não é objeto da ciência.

Rouse comenta essa ignorância que a ciência tem sobre seus próprios pressupostos ontológicos e aproxima, nesse aspecto, Heidegger de Thomas Kuhn (1922-1996), em sua tese de que a ciência “normal”, que se desenvolve com base em um determinado paradigma, precisa aceitar sem questionamentos seus pressupostos para avançar na investigação dos objetos:

Apesar de a ciência sempre pressupor uma compreensão do ser, o projeto científico de descobrir o que e como são os entes em seu domínio obscurece a compreensão do ser que torna a investigação possível. O foco determinado nos *entes* que ela investiga não problematiza a compreensão do ser que possibilita esse foco. (...) A descrição de Thomas Kuhn (1970) da ciência normal expressa de maneira eloquente essa tendência do trabalho científico, a qual, para Heidegger, o torna inevitavelmente dependente do questionamento filosófico (sejam essas questões levantadas por cientistas ou filósofos). Tanto para Kuhn quanto para Heidegger, a ciência “normal” evita a controvérsia sobre seus fundamentos, a fim de desenvolver com maior detalhe e precisão sua incontestada compreensão prática e conceitual de um domínio de entes (Rouse, 2005b, p.177, grifo do autor).

Rouse explora com muita clareza a ideia heideggeriana de que a ciência, ao determinar e investigar *aquilo que é*, perde de vista o que significa *ser*. A compreensão prévia do que é ser permanece como condição de possibilidade da atividade científica, que investiga os entes, mas sempre como pressuposto oculto, não explicitado. Sem questionar seus pressupostos, a ciência empreende, portanto, essa mudança na compreensão do ser, em que os entes tornam-se objetos do conhecimento de um sujeito. Na perspectiva do ser-aí pré-científico não existe essa separação, na medida em que os entes à mão funcionam como parte da existência humana, exercem um papel de extensão do próprio corpo nas atividades humanas do cotidiano. O ser-aí

científico, por sua vez, distancia-se dos entes e observa-os como objetos de sua contemplação, a fim de investigar o que eles são em si mesmos.

Essa modificação que promove a ciência amplia o âmbito em que o ente é determinado, tendo em vista que ele não fica mais restrito às coisas de uso mais próximas. Todo o universo, as localidades mais distantes e a história natural e humana mais remota tornam-se passíveis de investigação, porque o conhecimento não tem mais relação direta com a vivência imediata do ser humano. As afirmações científicas sobre os entes são feitas acerca de todas as coisas materiais, conjunto que se passa a chamar de natureza.

O desvelamento que acontece na ciência é diverso porque a busca da verdade acontece em virtude da própria verdade, que é o *telos* do conhecimento científico. O “para quê” do ser-aí pré-científico, o conhecimento instrumental que desvela o ente à mão é posto de lado, e o que se quer é apenas desvelar o próprio ente enquanto ente. Por ter o desvelamento como fim último e não se preocupar com a função dos objetos, poder-se-ia concluir que a ciência é uma atividade teórica. Heidegger, entretanto, volta novamente à filosofia grega para mostrar que há uma relação complexa entre as ideias de teoria e prática.

O conceito de *Bíos theorétikos*, criado por Aristóteles, faz referência a um modo de vida, em contraposição a outros dois principais: a vida regida pelos prazeres e a vida política. A postura teórica, uma postura de contemplação, era, para Aristóteles, a mais elevada possível na busca pelo bem supremo. A *práxis*, ação que encontra em si mesma seu fim, sua consumação é, para Heidegger, a postura teórica fundamental (Heidegger, 2009). A ciência é, portanto, por excelência uma atividade prática, não por suas descobertas teóricas resultarem em avanços técnicos que têm consequências práticas no cotidiano das pessoas, e, sim, prática no sentido de *práxis*, de ação feita em função de si mesma. No sentido aristotélico, conforme interpretado por Heidegger, *práxis* é a ação que promove o acontecimento do desvelamento, da verdade. A essência da atividade científica é, portanto, descobrir por descobrir, desvelar por desvelar.

Essa *práxis* da ciência, essa nova determinação do ser dos entes tem, no entanto, uma maneira peculiar de desvelar o ente em sua totalidade e transformá-lo em natureza. O ente em geral é pré-determinado de maneira a poder ser investigado e “experimentado” pela ciência, a tornar-se acessível ao conhecimento científico. Antes da investigação científica concreta, o ente a ser perscrutado já foi previamente definido em seu ser, já foi pré-concebido como objeto. A mera possibilidade de rigor na ciência está necessariamente vinculada a essa projeção de pressupostos ontológicos em relação ao ente:

Por meio dessa determinação fundamental da natureza, a multiplicidade do ente é imediatamente homogeneizada, isto é, ela assume um mesmo modo de ser no sentido

A questão da essência da ciência em Martin Heidegger: filosofia da ciência ou ontologia?

de que a natureza é determinada de uma maneira uniforme em termos quantitativo-matemáticos tanto em relação ao seu caráter espacial quanto em relação ao seu caráter temporal.

(...) o elemento matemático, a determinabilidade quantitativa, não é outra coisa senão uma determinação essencial do corpo como um ente extenso que se movimenta. A física matemática tornou-se uma ciência autêntica porque, por meio do caráter do elemento matemático, ela determina de antemão a constituição ontológica daquilo que pertence a uma coisa natural (idem, p. 201).

Ainda sobre o projeto prévio necessário à investigação científica, Heidegger afirma, em *Ser e tempo*:

O exemplo clássico do desenvolvimento histórico de uma ciência, mas ao mesmo tempo de sua gênese ontológica, é o surgimento da Física Matemática. O decisivo em sua formação não reside nem no valor superior atribuído à observação dos “fatos”, nem na “aplicação” de matemática na determinação dos processos naturais - mas no *projeto matemático da natureza ela mesma*. Esse projeto descobre previamente um subsistente constante (matéria) e abre o horizonte para que o olhar condutor considere seus momentos constitutivos quantitativamente determináveis (movimento, força, lugar e tempo). (...) No projeto matemático de natureza, primariamente decisivo não é o matemático como tal, mas que esse projeto abre um *a priori* (Heidegger, 2012, p. 983, grifos do autor).

Conforme ilustra Richardson, o cientista “faz um rascunho preliminar, provisório do que será investigado no objeto” (Richardson, 2012, p.28). Essa inversão epistêmica seria, segundo Heidegger, o que diferenciaria as ciências antiga e medieval da ciência moderna. Enquanto a ciência natural pré-moderna dependia de observações contingentes para elaborar teorias a respeito da natureza, a ciência moderna - objeto das reflexões de Heidegger - trabalha com experimentos realizados para responder questionamentos específicos:

o experimento não é uma observação arbitrária de um evento qualquer, mas produção de um evento natural sob condições tais que possam ser medidas com o auxílio de instrumentos apropriados. O essencial do experimento não é a observação, mas a interpretação daquilo que foi observado (Heidegger, 2009, p.202).

Dessa maneira, o projeto da ciência - essa projeção prévia e a correspondente objetificação necessária à busca de explicação para o fluxo dos eventos - é, portanto, um projeto demarcador, fundamentador da pesquisa científica e nele o ente fica em destaque, vem para a luz pela primeira vez como algo manifesto “aí defronte” para ser contemplado, como conhecimento positivo, como *positum*. Esse termo, que é usado por Heidegger para indicar o caráter de positividade da ciência, tem origem no verbo latino *ponere*, pôr, colocar (idem, p. 210). Sem alterar nada no ente, apenas deixando ser o ente, ele fica simplesmente presente diante do olhar investigador do cientista. É relevante, ainda, pensar no sentido do *positum* como um

“posicionamento” do ente, termo que alude a uma postura mais intrusiva do cientista, que precisaria “posicionar” o ente de determinada maneira em seu experimento para conseguir extrair dele as confirmações para suas hipóteses. Em *Ser e tempo*, Heidegger denomina “tematização” essa projeção do ente que o torna objeto:

Denominamos de *a tematização* o todo desse projetar a que pertencem a articulação do entendimento-de-ser, a delimitação do domínio-de-coisa que dele deriva e o prévio delineamento da conceituação adequada ao ente. A tematização tem em mira pôr-em-liberdade o ente que-vem-de-encontro no interior-do-mundo, de tal forma que ele possa “projetar-se contra” um puro descobrir, isto é, possa tornar-se objeto. A tematização objetiva. Ela não “põe” o ente, mas lhe dá liberdade de tal maneira que se torne “objetivamente” interrogável e determinável (Heidegger, 2012, p. 985, grifo do autor).

Tal projeto empreendido pela ciência não é, no entanto, questionado pelos cientistas, nem se torna objeto de sua investigação. Ao mesmo tempo em que a positividade define a ciência, ela permanece oculta aos cientistas, porque não se pode compreender as condições de possibilidade da ciência usando a própria ciência como ferramenta teórica. A verdade científica é fundada na verdade ontológica, no desencobrimento do ser, e apenas dessa maneira é capaz de realizar a projeção do ser no ente de uma forma peculiar. O conhecimento científico, portanto, só é possível porque o ser-aí compreende de alguma maneira o ser.

Heidegger chama esse “ultrapassar” o ente de “transcendência”. A transcendência faz parte da constituição ontológica do ser-aí. É preciso diferenciar, no entanto, essa noção de transcendência do conceito tradicional, segundo o qual o sujeito “sai” de si em direção a um objeto para conhecê-lo. Na concepção de Heidegger, o sujeito já está fora, já está aberto “junto ao” ente. A transcendência à qual se refere Heidegger significa, portanto, essa compreensão prévia do ser, esse desencobrimento do ser e projeção do ser no ente, que está sempre implicada no desvelamento do ente. Isto é, o ser-aí nunca está apenas no plano ôntico, porque ele só desvela o ente, só é na verdade, porque compreende o ser. Em *Ser e tempo*, fica clara a ideia de que a transcendência é condição de possibilidade para o conhecimento científico:

Para que a tematização do subsistente, isto é, o projeto científico da natureza se torne possível, o *Dasein* deve *transcender* o ente tematizado. A transcendência não consiste na objetivação, mas esta pressupõe aquela.

(...) se a tematização modifica e articula o entendimento-de-ser, então o ente tematizador, o *Dasein*, na medida em que existe, já deve entender algo assim como ser (idem, p. 987, grifo do autor).

Heidegger afirma que o transcender, fundamento velado imprescindível na ciência, constitutivo do ser-aí, torna-se expresso somente por meio da filosofia. Filosofar é, segundo essa acepção, perguntar pelo sentido do ser, quando somente o

compreendemos e não temos um conceito formado, uma concepção do ser. A filosofia deixa acontecer a transcendência, procura fundamentar e formular a pergunta pelo ser. Filosofar é, portanto, próprio do existir - na medida em que a transcendência faz parte da constituição ontológica do ser-aí - mas um existir que põe em marcha sua própria essência. Nesse sentido, o limite da ciência é a própria filosofia. E justamente por ser seu limite, por fazer aquilo que a ciência já não pode fazer, compreender a filosofia torna-se fundamental para conquistar uma definição completa e satisfatória da ciência.

Nesse ponto, faz-se necessário relembrar, entretanto, o contexto em que Heidegger colocou a pergunta pela essência da ciência nas preleções que são tratadas neste artigo. O objetivo era, em última instância, compreender a essência da filosofia, razão pela qual foi necessário encontrar os limites da ciência. Para pôr em marcha seu projeto ontológico de fazer o ente mostrar-se em si mesmo enquanto ente, para transformá-lo em objeto, a ciência depende da capacidade da transcendência. Ao alcançar o conhecimento sobre o ente, no entanto, a ciência abdica do descobrimento do ser, pois, para determinar o ente como objeto e definir suas qualidades em um projeto preestabelecido por parâmetros espaciotemporais, de maneira isolada e controlada, é preciso necessariamente abrir mão do modo de ser do ente, que está sempre inserido em contextos conjunturais.

Para Heidegger, a ciência é, por definição, limitada por não se dar conta da transformação ontológica necessária à sua própria atividade. Por não poder abordar o ser e nem mesmo a relação entre ser e ente, a ciência limita-se ao ente e, somente por essa razão, ela é capaz de promover conhecimento especializado. A ciência é, para Heidegger, sempre “inconclusa, aberta” e apenas por isso há nela progresso e desenvolvimento e, pela mesma razão, suas teorias podem tornar-se obsoletas com o passar do tempo. A ciência tem por meta o desempenho, o domínio e a utilização do conhecimento. A filosofia, por sua vez, não se torna obsoleta porque dela não surge nenhum resultado. Ela almeja à formação, no sentido de *paidéia* (Heidegger, 2009).

Em *Introdução à filosofia*, Heidegger faz essa distinção como uma crítica à universidade, que iguala filósofos e cientistas em seu papel social. Foi a análise do lugar da filosofia na universidade que levou Heidegger, em primeiro lugar, a refletir sobre a relação entre as duas práticas. Poder-se-ia questionar, então, até que ponto a determinação de nosso ser pela ciência como ser-aí científico não condiciona a universidade como lugar do fazer científico, restringindo a capacidade dos filósofos de empreender um filosofar autêntico, aquele que põe em marcha a essência do ser-aí, deixando expressamente acontecer a transcendência.

Nesse ponto, podemos compreender mais claramente por que defendemos, no início deste artigo, a ideia de que Heidegger não desenvolveu uma filosofia da ciência. De fato, o alvo do interesse de Heidegger foi a relação da filosofia com a ciência e,

antes disso, a relação da filosofia e da ciência com a existência, o que equivale a dizer, com a essência do ser-aí. No contexto do pensamento heideggeriano, ciência e filosofia não aparecem como instâncias independentes que devem ser estudadas enquanto disciplinas, mas sim manifestações do modo de ser do ser humano. Para Heidegger, a ciência - assim como a filosofia - não é *produzida* pelo ser humano: é uma maneira de ser-na-verdade que pertence necessariamente à constituição ontológica do ser-aí.

Referências

- Dahlstrom, D. O. (2013). *Heidegger Dictionary*. Nova York: Bloomsbury.
- Glazebrook, T. (2000). *Heidegger's Philosophy of Science*. Nova York: Fordham University Press.
- Heidegger, M. (2009). *Introdução à filosofia*. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes.
- Heidegger, M. (2012). *Ser e tempo*. Edição em alemão e português. Tradução e organização de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes.
- Richardson, W.J. (2012). "Heidegger's Critique of Science". In: Glazebrook, T. (org.). *Heidegger on Science*. Albany, NY: State University of New York Press, pp. 27-44.
- Rouse, J. (2005a). "Heidegger on Science and Naturalism". In: Gutting, G. (org.). *Continental Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 123-141.
- Rouse, J. (2005b). "Heidegger's Philosophy of Science". In: Dreyfus, H. L., & Wrathall, M. A. (orgs.). *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 173-189.

Recebido em: 07.02.2020

Aceito em: 07.05.2020

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilha Igual 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

