



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**FILOSOFIA DA CIÊNCIA OU ONTOLOGIA?  
A QUESTÃO DA CIÊNCIA NA *INTRODUÇÃO À FILOSOFIA*,  
DE MARTIN HEIDEGGER**

Maria Eugênia Zabotto Pulino

2015



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**FILOSOFIA DA CIÊNCIA OU ONTOLOGIA?  
A QUESTÃO DA CIÊNCIA NA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA,  
DE MARTIN HEIDEGGER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação *stricto sensu* em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gerson Brea

Maria Eugênia Zabotto Pulino

2015

*Dedico este trabalho à memória de meu pai,  
Athail, que me ensinou a persistir.*

## **AGRADECIMENTOS**

À minha mãe querida, Lúcia, interlocutora intelectual e fonte de inspiração e de carinho.

Ao Fernando, meu amor, pela ternura de todos os dias que me dá forças para continuar.

À minha família e aos meus amigos, que me fazem lembrar quem eu sou.

Ao Professor Gerson, meu orientador, pelo cuidado, paciência e confiança.

## ÍNDICE

Introdução -----	6
1. Heidegger: um filósofo da ciência? -----	18
2. A essência do ser-aí e a questão da ciência -----	27
3. Os modos de ser -----	36
4. A essência da verdade -----	48
5. O problema da subjetividade -----	60
6. A compreensão pré-científica e o conhecimento científico -----	66
7. Ernildo Stein e seu projeto de Antropologia Filosófica: Perspectivas de convivência entre a filosofia e as ciências -----	80
Considerações finais -----	96
Referências Bibliográficas -----	100

## INTRODUÇÃO

O problema da ciência é um tema pouco explorado pela maioria dos estudiosos do pensamento de Martin Heidegger. Trata-se, no entanto, de uma questão central na crítica feita pelo filósofo à razão moderna, em sentido amplo, e à metafísica, no sentido específico desenvolvido por ele. Não é mero detalhe que, ao escrever sobre a essência da ciência, Heidegger enfatize sempre que está se referindo à ciência moderna, e esclareça que a ciência antiga e a medieval fundamentam-se em outros pressupostos. Sua crítica é voltada, portanto, à modernidade de uma maneira geral. Concentrando-se em um escopo mais restrito, este trabalho pretende apresentar e analisar a discussão de Heidegger sobre a ciência moderna e procura compreender o que é, para ele, sua essência.

Apesar de a questão da ciência perpassar toda a obra de Heidegger e ser um tema, por assim dizer, transversal em suas reflexões, optou-se, nesta dissertação, por utilizar como base para a análise da concepção heideggeriana de ciência a obra intitulada *Introdução à Filosofia*, publicada postumamente, em 1996, como volume 27 da Obra completa [*Gesamtausgabe*]. Trata-se de um curso – na forma de preleções [*Vorlesung*] – ministrado por Heidegger em 1928-1929, na Universidade de Freiburg. A escolha desse texto deve-se, em especial, à centralidade que é conferida à ciência e à pormenorização a que chega a análise do tema no curso em questão. Contribuiu para a escolha, além disso, o fato de a discussão sobre o tema da ciência inserir-se, nesse caso, em um texto de introdução à filosofia, indicando já de início a proximidade desses dois domínios. Antes mesmo de saber detalhes sobre o conteúdo das preleções, é possível intuir a importância da reflexão sobre a ciência para o pensamento de Heidegger, uma vez que escolheu abordá-la em um curso cujo tema central é a própria filosofia.

Considerando o trabalho de Heidegger de maneira mais ampla, o estudo de sua concepção de ciência no período anterior à mudança de perspectiva pela qual passou seu pensamento durante os anos 1930, chamada de “viragem” [*die Kehre*] (CASANOVA, 2009, p. XII), pode servir como valiosa ferramenta para uma melhor compreensão de seus escritos tardios sobre a ciência e a técnica, exaustivamente analisados pelos comentadores de Heidegger. Ainda que sejam mais abundantes os estudos sobre a última fase do pensamento heideggeriano no que toca à ciência, suas reflexões anteriores sobre o tema estão em sintonia com as ideias apresentadas em *Ser e Tempo*, obra de indiscutível relevância no pensamento de Heidegger e de decisiva influência para muitos pensadores que o sucederam. É nesse momento intermediário de sua filosofia, posterior às suas primeiras reflexões sobre a ciência,

desenvolvidas no final dos anos 1910 e início dos 1920, e anterior à viragem [*Kehre*], que a presente dissertação pretende concentrar-se.

Como se pode perceber pelo próprio título atribuído às preleções que vamos aqui discutir – *Introdução à Filosofia* - , o tema da ciência aparece, nesse caso, em oposição ao conceito de filosofia. Isso não significa que a crítica de Heidegger ao pensamento científico moderno não atinja a filosofia moderna. Muito pelo contrário: essa filosofia, caracterizada por Heidegger como “metafísica”, compartilha com a ciência as mesmas raízes, o mesmo fundamento oculto que ele pretende trazer à reflexão.

Em *Ser e Tempo*, publicado em 1927, portanto um pouco antes do curso que será objeto de nossa análise, Heidegger desenvolve sua notória tese de que a filosofia fracassou em suas raras tentativas de pensar a questão que é para ele a mais fundamental: o que significa “ser”? Heidegger acredita poder identificar uma espécie de dogma filosófico que impediu que a questão do ser fosse colocada de maneira correta: o dogma da impossibilidade da definição do ser (HEIDEGGER, 2012, p. 33). Esse equívoco atinge principalmente a ciência moderna, que, por um lado, justamente investiga “aquilo que é”, mas, por outro, nunca se pergunta pelo que é *ser*. Assim, tanto a filosofia tradicional quanto a ciência preocupam-se exclusivamente com os entes, com as coisas, com seus objetos de estudo, enquanto se afastam da questão do ser. As razões e consequências dessa atitude é o que Heidegger vai analisar ao longo de seus escritos sobre a ciência.

O projeto de *Ser e Tempo* encontra suas bases na fenomenologia desenvolvida por Edmund Husserl, a quem Heidegger sucedeu na Universidade de Freiburg, em 1928. O pensamento fenomenológico inaugura a concepção de que, diferentemente do que se pressupõe com frequência na ciência e na filosofia modernas, a experiência – mais precisamente, a “vivência” [*Erlebnis*] – que temos do mundo acontece sem intermediações, sejam elas representações, ideias, signos ou convenções sociais. Começa a se definir a tese, aprofundada e, de certa forma, radicalizada por Heidegger<sup>1</sup>, da impossibilidade de apartar sujeito e objeto, conceitos e impressões sensíveis, consciência e mundo. Não é difícil, portanto, perceber que, partindo desse pressuposto, a ciência e a filosofia modernas serão questionadas e contestadas em suas raízes mais profundas.

---

<sup>1</sup> A partir de um estudo das primeiras preleções de Heidegger, Westerlund mostra como o jovem assistente de Husserl apresenta clara insatisfação com os rumos tomados pela fenomenologia, especialmente devido à falta de uma investigação mais radical sobre a origem [*Ursprung*] de sua principal ideia – intencionalidade: “The central idea of Heidegger’s earliest lecture courses is that phenomenology, in order to develop into a genuinely phenomenological philosophy, has to be implemented as a radical ‘understanding of origin’” (WESTERLUND, 2010, p. 35).

O pensamento de Husserl pode ser visto, portanto, como uma crítica aos fundamentos da ciência, mas também aos da filosofia. A fenomenologia por ele desenvolvida questiona os pressupostos epistemológicos de qualquer teoria que não realize, previamente a afirmações sobre o mundo, uma investigação pormenorizada sobre a consciência.

Em seu ensaio “Filosofia como ciência de rigor” [*Philosophie als strenge Wissenschaft*], um texto programático, publicado em 1911 na revista *Logos - Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, Husserl dirige sua crítica especialmente a três tendências do pensamento de sua época: o naturalismo, o historicismo e o psicologismo. O grande problema dessas correntes de pensamento reside em um equívoco fundamental na concepção da relação entre ser humano e mundo, tendo em vista que não compreendem o papel da consciência no conhecimento; o naturalismo, por defender que as impressões sensíveis, os dados do mundo apreendidos pelos sentidos, determinam os pensamentos, resultando em uma total passividade do sujeito cognoscente; o historicismo, por basear-se no relativismo histórico, que condiciona o conhecimento às vicissitudes de um contexto geográfico, econômico e social específicos, impossibilitando a persecução de qualquer rigor científico; o psicologismo, por naturalizar a consciência, ao supor que a lógica, o conhecimento humano e, em última instância, a verdade resultam de processos psíquicos, mecanismos de funcionamento do pensamento. Não haveria, portanto, elemento de passividade e de objetividade no conhecer, uma vez que o conhecimento seria constituído no âmbito exclusivo de uma subjetividade mal compreendida.

Segundo Tourinho (2010/2011, p.123), a postura psicologista começou a ser criticada por Husserl já nos “Prolegômenos” de suas *Investigações Lógicas*, de 1900/1901, em que pensadores do final do século XIX são criticados por acreditar que “os fundamentos da lógica encontram-se na própria psicologia, de maneira que a lógica consistiria apenas em uma parte ou ramo da ciência psicológica”. Sendo a psicologia uma ciência empírica e, portanto, lançando mão da indução para criar suas leis gerais – que, para Husserl, nem mesmo poderiam ser chamadas de leis – e dependendo de circunstâncias variadas para obter resultados, ela careceria da exatidão necessária para fundamentar as leis da lógica.

Dessa forma, as ciências empíricas sofreriam, na opinião de Husserl, de uma falta de rigor relacionada à ausência de fundamentação a respeito da maneira pela qual a consciência se dirige às coisas. Em outras palavras, a investigação científica inicia-se na dimensão empírica – nos objetos físicos, nos organismos vivos ou no cérebro humano – sem ter antes se certificado sobre como a consciência experiencia o mundo. A partir de uma base pouco sólida, de pressupostos equivocados e imprecisos, os conhecimentos científicos não poderiam, portanto, ser considerados confiáveis (HUSSERL, 1965).

Husserl, todavia, não limita suas críticas ao âmbito da ciência. Para ele, também a filosofia sofreria da falta de rigor, bem como de uma profunda incapacidade de construir um conhecimento válido. Em sua concepção: "Philosophy, whose vocation is to teach us how to carry on the eternal work of humanity, is utterly incapable of teaching in an objectively valid manner" (HUSSERL, 1965, p.166)<sup>2</sup>. Na filosofia, a influência do pensamento psicologista, que insistia “em não reconhecer tais distinções entre o conteúdo do ato de julgar e o ato propriamente dito, entre as leis lógicas e as leis psicológicas, culminaria, segundo Husserl, em um ceticismo e em um relativismo nocivos à pretensão de fundamentação da filosofia como ‘ciência rigorosa’”(TOURINHO, 2010/2011, p. 127).

Para além de compartilhar da falta de rigor das ciências, a imperfeição da filosofia teria raízes mais profundas e seria até mesmo de uma natureza diversa:

The imperfection of philosophy is of an entirely different sort from that of the *other sciences* as just described. It does not have at its disposal a merely incomplete and, in particular instances, imperfect doctrinal system; it simply has none whatever. Each and every question is herein controverted, every position is a matter of individual conviction, of the interpretation given by a school, of a “point of view” (HUSSERL, 1965, p. 167, grifo nosso)<sup>3</sup>.

O uso da expressão “other sciences” na passagem citada explicita a concepção de Husserl de que a filosofia é – ou, ao menos, deveria ser – científica. Mais do que isso: embora ocupe um lugar privilegiado, a filosofia, de acordo com o pensamento husserliano, é apenas mais uma dentre as ciências. Justamente por essa razão, pode-se avaliá-la com os mesmos parâmetros usados para as demais ciências e determinar sua falta de rigor. De fato, as especulações da filosofia de sua época pareciam, aos olhos de Husserl, ainda menos próximas de seu ideal epistemológico do que o empirismo raso das ciências.

Interessa a Husserl esforçar-se para resgatar a filosofia desse *status* inferior que ele mesmo identificou. Para tanto, ele pretende construir um sistema em que a filosofia seja refundada como "ciência de rigor" [*strengte Wissenschaft*] (HUSSERL, 1965). Cumpre aqui esclarecer que a palavra "ciência", nesse caso, não é usada por ele no sentido habitual, ao

---

<sup>2</sup> Na tradução para o português, de Albin Beau: “A mestra cuja vocação é ensinar a obra eterna da Humanidade, nem sequer sabe ensinar objetivamente” (HUSSERL, 1965, p. 2). Utilizamos na elaboração desse trabalho a tradução inglesa realizada por Quentin Lauer. Após cotejarmos as duas traduções com o original alemão, optamos por utilizar no corpo do texto a tradução inglesa, mais precisa, e inserimos na nota de rodapé a tradução portuguesa.

<sup>3</sup> “Ora, a imperfeição da Filosofia é inteiramente diferente da de todas as ciências que acabamos de descrever. Não somente não dispõe de um sistema doutrinal completo e apenas imperfeito nos respectivos pormenores, - não dispõe de sistema algum. Tudo aqui é discutível, todos os juízos dependem da convicção individual, da escola, da ‘posição’ (HUSSERL, 1965, p. 3).

menos se estivermos pensando no que Husserl chamou de "ciências de fatos" em sua obra *Ideias* (HUSSERL, 2006, p. 34), conceito que se refere às ciências que têm como base o domínio do empírico, que hoje compreenderia as ciências naturais e humanas. A "ciência de rigor" de Husserl, na verdade, estaria mais próxima do que ele caracterizou como "ciências eidéticas", nas quais se incluiriam, por exemplo, a matemática pura e a lógica. As ciências eidéticas não lidam com conteúdos empíricos, mas apenas com relações entre ideias, entre essências.

Essa nova filosofia – essa filosofia como ciência rigorosa – encontraria sua fundamentação a partir do método fenomenológico criado por Husserl, por meio do qual seria feita uma *epoché*, uma suspensão da “orientação natural” (HUSSERL, 2006, p. 33). Husserl define orientação natural, fundamento de toda ciência de fatos, como a atitude teórica que toma como horizonte de investigações possíveis o mundo externo, cuja realidade empírica é tomada como pressuposto epistemológico. Tal suspensão, por desviar a atenção do mundo e das coisas que percebemos e concentrá-la no mecanismo da percepção em si, nos faria entender como a consciência apreende as essências na experiência e, a partir daí, compreenderíamos a estrutura da própria consciência. Como explica Tourinho (2010/2011, p.120), “O exercício da *epoché* viabilizaria, assim, a chamada ‘redução fenomenológica’ e, com ela, a recuperação das coisas em sua pura significação, tal como se revelam (ou se mostram), enquanto objetos de pensamento, na consciência intencional”. A fenomenologia de Husserl pretende, em um primeiro momento, abster-se de fazer afirmações a respeito da existência absoluta das coisas e concentra-se na apresentação dos fenômenos à consciência, que seria, para ele, irrefutável.

Nesse ponto, fica clara a herança que Heidegger recebe de Husserl, no que se refere à valorização da vivência das coisas pelo ser-aí<sup>4</sup>, em lugar de buscar a compreensão do ser dos entes de uma perspectiva absoluta, objetiva. Para Husserl, é apenas por meio da auto-reflexão da consciência transcendental que se atinge algum tipo de objetividade, de precisão e rigor. Esse é o salto conceitual que distingue Husserl – e em outro sentido também Heidegger – da filosofia de Kant, “para quem há um prejuízo ontológico do fenômeno em relação à coisa em si” (TOURINHO, 2010/2011, p. 122). Se para o pensamento kantiano os fenômenos eram a maneira como o sujeito tinha acesso à coisa em si, essa sempre inacessível, na fenomenologia, é a consciência que doa sentido aos fenômenos, os quais, por sua vez, relevam-se como dados

---

<sup>4</sup> A definição de “ser-aí” será apresentada na Parte 2 deste trabalho.

absolutos à consciência. A realidade do mundo exterior não é refutada por Husserl, mas é posta de lado para que o fenômeno possa ser apreendido em sua pureza e em sua totalidade.

O projeto de denominar "ciência de rigor" essa nova filosofia proposta por Husserl revela, no entanto, a forte influência do paradigma da ciência moderna sobre a imagem que a filosofia faz de si mesma em sua tentativa de resgatar, já na segunda metade do século XIX, mas especialmente a partir do século XX, seu lugar privilegiado no todo da existência humana. Ao mesmo tempo em que a ascensão do prestígio das ciências e a multiplicação de especialidades motivaram críticas de Husserl e outros filósofos, a ideia de alcançar o rigor científico genuíno pairava sobre o espírito da época. Sob essa perspectiva, portanto, a filosofia deveria ser não apenas uma ciência, mas a mais rigorosa das ciências, por preocupar-se essencialmente com os fundamentos da relação entre ser humano e mundo. A ciência passou a ser, a partir de então, a medida de todas as coisas, de todas as áreas do conhecimento. A filosofia, antes vista como o mais prestigioso dos saberes, teria que ressurgir em outras bases.

O filósofo norte-americano Joseph Rouse, em seu artigo "Heidegger on Science and Naturalism", descreve a maneira como Husserl criticou, por um lado, a posição dos filósofos naturalistas, que acreditavam que as ciências empíricas poderiam substituir a filosofia, e, por outro, usou a ideia de rigor científico como modelo para a construção de uma nova filosofia, capaz de fundamentar as ciências:

Naturalists believed that the concerns and subject-matter traditionally accorded to philosophy could be better served by empirical research in the relevant sciences. Heidegger's Freiburg predecessor Edmund Husserl exemplified a widespread philosophical response to the perceived threat of naturalism. Husserl (1981) argued against naturalists that the empirical sciences could not account for their own normativity. In particular, no empirical science could establish the meaning and validity of scientific claims themselves. A radically different kind of philosophical science was therefore needed, one that did not merely describe how the world *is*, but showed how it *must* or *ought* to be understood. (ROUSE, 2005a, p.123, grifo do autor)

É interessante notar que, como aponta Rouse nessa passagem, os filósofos naturalistas, ao defenderem a supremacia do empirismo, eram vistos como uma ameaça à própria sobrevivência da filosofia, que se tornaria dispensável à medida que as ciências empíricas evoluíssem. Qual seria, afinal, a função da especulação filosófica frente à possibilidade que então surgia de verificar empiricamente e de maneira segura as hipóteses científicas? Husserl reage, então, a essa ameaça traçando um limite que não poderia ser transposto pelas ciências: elas não poderiam validar e explicar os pressupostos de suas próprias teorias. Somente a

filosofia, refundada como ciência de rigor, seria capaz de fundamentar a relação entre a consciência e as coisas, condição de possibilidade de qualquer conhecimento científico.

Apesar da inestimável influência de Husserl, Heidegger faz uma distinção aparentemente irreconciliável entre ciência e filosofia. O critério do rigor, do que chamamos de cientificidade de uma teoria, faz com que a filosofia seja, por muitos, diminuída em seu valor e em seu sentido. A desvalorização da filosofia – ao menos da filosofia como a conhecemos – em face das ciências, afirmada por Husserl, não é de forma alguma admissível, na opinião de Heidegger. Em sua famosa e polêmica “Carta sobre o Humanismo”, sua primeira publicação após 1945, Heidegger explicita a crise vivida pela filosofia:

(...) a ‘Filosofia’ está constantemente na contingência de justificar sua existência em face das ‘Ciências’. Ela crê que isto se realizaria da maneira mais segura elevando-se ela mesma à condição de ciência. (...) A filosofia é perseguida pelo temor de perder em prestígio e importância, se não for ciência. O não ser ciência é considerado uma deficiência que é identificada com a falta de cientificidade (HEIDEGGER, 1973, p.348).

Heidegger parece incluir nessa “tentativa de elevar-se à condição de ciência” a busca de Husserl por uma nova filosofia como ciência de rigor. Cerca de vinte anos antes, em *Introdução à Filosofia*, essa crítica já se esboçava de maneira suficientemente clara. Heidegger propõe, inicialmente, tematizar a relação da filosofia com a ciência, com as visões de mundo e com a história. Na presente dissertação, interessa-nos fundamentalmente a relação feita entre “Filosofia e Ciência”, com a qual Heidegger se ocupa ao longo de toda a “Primeira Sessão” de seu curso<sup>5</sup>.

A primeira preocupação de Heidegger é questionar se a filosofia seria, de alguma forma, uma ciência. Muitas vezes caracterizada como ciência universal, ciência fundamental ou ciência absoluta, a filosofia, para Heidegger, não apenas não é uma ciência, como não pode e não deve sê-lo. Entre as perguntas que ilustram como a tradição filosófica relacionou ciência e filosofia, Heidegger direciona tacitamente um questionamento para Husserl: "Faz sentido falar de uma filosofia científica e querer fundamentar a filosofia como 'ciência rigorosa'?" (HEIDEGGER, 2009, p.16). Heidegger nem sempre deixar claro, no entanto, que a ideia de ciência no projeto husserliano é bastante distinta daquela à qual comumente se faz referência, no sentido de que Husserl de maneira alguma queria aproximar a filosofia ou

---

<sup>5</sup> A relação entre filosofia e visão de mundo, tema da segunda parte de *Introdução à Filosofia*, não será trabalhada nesta dissertação. Já a relação da filosofia com a história, anunciada no início do curso de Heidegger, não chegou a ser desenvolvida por ele naquela ocasião (HEIDEGGER, 2009, pp. 431-432).

fundamentá-la nas ciências empíricas, muito pelo contrário. Como vimos, a exigência de “rigor” por parte de Husserl não se confunde em absoluto com uma valorização do caráter empírico das ciências de fatos. Ainda assim, há que se considerar que o objetivo de Heidegger é, em um primeiro momento, dissociar completamente filosofia de ciência – entenda-se, aqui, o conceito de ciência da maneira mais ampla possível – para, em seguida, mostrar a relação íntima entre as duas áreas.

Uma vez que foi esclarecido que a filosofia não é ciência em nenhum sentido, Heidegger pode empreender uma investigação sobre qual seria essa relação entre filosofia e ciência. Primeiramente, é preciso esclarecer que o fato de a filosofia não ser ciência não significa que ela não consiga se aproximar do ideal de ciência, como se faltasse algo para que ela fosse científica. Heidegger afirma o oposto:

Ao contrário, ela não é uma ciência porque o que a ciência só possui em um sentido derivado lhe advém de maneira originária. A filosofia não é nenhuma ciência – e isso não por carência, mas por um excesso que é aqui principal e não apenas quantitativo. (HEIDEGGER, 2009, p. 18).

Pode-se entender que esse "excesso principal" [*grundsätzlicher Überfluß*] da filosofia refere-se tanto ao princípio que alimenta a essência da filosofia, quanto à origem da ciência, que, para Heidegger, repousa na filosofia. A filosofia é uma ciência mais genuína do que a própria ciência, e atribuir a ela o adjetivo de científica seria o mesmo que atribuir a um círculo o adjetivo de arredondado. O círculo é perfeitamente redondo, razão pela qual não pode ser mais ou menos arredondado, assim como a filosofia é ciência em um sentido muito mais originário do que se entende por ciência, não podendo ser "científica". Em resumo, não faz sentido designar a filosofia como ciência de modo algum. Nas palavras de Heidegger:

“(…) a filosofia não é precisamente ciência, nem mesmo a ciência mais pura e rigorosa. De fato, ela não é a ciência mais rigorosa e, além disso, ainda algo mais. A única coisa que podemos dizer é: o que a ciência é por sua parte reside na filosofia em um sentido originário. Filosofia é em verdade *origem* da ciência. Exatamente por isso, contudo ela *não* é ciência - não sendo também ciência originária”. (HEIDEGGER, 2009, p. 20)

A análise heideggeriana sobre a relação entre filosofia e ciência nos leva a crer que seria possível aproximar, pelos menos parcialmente, sua concepção à de Husserl, na medida em que este último buscava transformar a filosofia em uma ciência com um fundamento muito mais rigoroso do que aquele das ciências em geral, enquanto Heidegger, por sua vez,

acreditava que a filosofia é essencialmente mais científica do que as ciências e, além disso, também mais rigorosa do que qualquer ciência, se entendermos “rigor” de maneira correta (e filosófica). Caso se queira levar adiante essa comparação entre os projetos filosóficos de Husserl e Heidegger, uma maneira de pensar no conceito de rigor filosófico compatível com o pensamento heideggeriano seria fazê-lo equivaler à exigência de investigar sempre os fundamentos mais originários do tema em questão. Ser rigoroso, para Heidegger, não guardaria qualquer relação com os parâmetros de precisão da ciência, e sim com o cuidado de não validar teorias e conceitos sem antes questionar a pertinência de seus pressupostos.

Se, por um lado, os dois filósofos aparentemente aproximam-se em sua compreensão sobre a filosofia que querem elaborar, diferem, no entanto, na crítica que fazem da filosofia que vinha sendo feita até sua época. Husserl, como vimos, acreditava faltar à filosofia critérios objetivos que fundamentassem a busca pela verdade. As diversas correntes filosóficas que ele identificava em sua época estariam orientando-se por opiniões, visões de mundo e até mesmo por sofisticadas teorias, mas sem o devido rigor científico. Heidegger radicaliza e estende amplamente sua crítica. Não somente essa ou aquela corrente filosófica, mas toda a filosofia que o precedeu pode ser chamada de “metafísica”, embora em um sentido bem diferente daquele que se consolidou desde os gregos. Metafísica, aqui, é um título que Heidegger concede a todo pensamento filosófico que ignorou a diferença entre ser e ente, seja desconsiderando o que concerne ao ser, seja objetificando ou naturalizando o modo de ser dos entes (HEIDEGGER, 2012).

De maneiras diferentes, portanto, tanto Heidegger quanto Husserl criticam a ciência e a filosofia “reais”, ou seja, que de fato eram estudadas e praticadas até então. Como vimos, Heidegger também procura, por meio de um pensamento que busca sempre um fundamento mais originário, pôr em marcha uma filosofia “de rigor”. Essa aproximação com Husserl não seria, entretanto, admitida pelo próprio Heidegger. Ele explica da seguinte maneira a tendência de alguns filósofos de designar a filosofia como ciência:

(...) como a filosofia é em certa medida ciência tal como a própria ciência nunca pôde ser, como a filosofia é mais originária do que a ciência, e como a ciência tem sua origem na filosofia, pôde-se designar a origem da ciência, a saber, a filosofia, ela mesma como ciência, sim, até mesmo como a ciência originária e a ciência absoluta, determinando-a como tal. (HEIDEGGER, 2009, p.19).

Heidegger nota que, na filosofia antiga, a tendência era oposta, ou seja, as ciências eram chamadas de "filosofias", cada uma com sua especialidade. O termo "filosofia natural", por exemplo, estendeu-se até a modernidade para designar a ciência que estuda os fenômenos da natureza. Isso indica que se perdeu, ao longo da história, o sentido de originalidade que a filosofia possui frente às ciências. A tendência a comparar ou a querer de alguma maneira aproximar filosofia e ciência seria, portanto, demonstração de um desconhecimento completo sobre as essências de ambas (HEIDEGGER, 2009, pp.20-21).

Tendo apresentado brevemente as principais razões que levaram Heidegger a dedicar-se à questão da ciência, o presente trabalho procederá à discussão dos seguintes pontos:

1) *Avaliação sobre a conveniência de classificar as reflexões de Heidegger sobre a ciência como “Filosofia da Ciência”, no sentido que a História da Filosofia atribui a essa disciplina.* Nessa primeira parte, serão levadas em conta, sobretudo, as diferenças de abordagem e de objetivos entre Heidegger e a maioria dos autores que elaboraram análises sobre a ciência, tendo como pano de fundo concepções de alguns reconhecidos filósofos da ciência. As razões pelas quais a ciência é um tema tão central no pensamento de Heidegger também serão apresentadas como elemento crucial para desassociar a investigação heideggeriana de outras abordagens relativas à ciência;

2) *Apresentação da ontologia fundamental desenvolvida por Heidegger e sua relação com a investigação sobre a essência da ciência.* Os conceitos fundamentais da primeira fase da filosofia heideggeriana – fundamentalmente aqueles apresentados em *Ser e Tempo* – serão explicados e discutidos, de forma a mostrar como se originou sua preocupação com a essência da ciência e sua relação com a filosofia. O cerne do pensamento de Heidegger, sua tentativa de perguntar pelo sentido do ser, e a analítica existencial do ser-aí (*Dasein*), especialmente importante no período do pensamento heideggeriano trabalhado nesta dissertação, serão expostos de maneira concisa, com o intuito não apenas de contextualizar o surgimento da discussão sobre a ciência, mas principalmente de explicitar os objetivos que Heidegger perseguia ao empreender sua investigação sobre o sentido da ciência;

3) *Os modos de ser dos entes e sua importância para uma análise da ciência.* Essa parte da dissertação procurará mostrar que o conhecimento produzido pela ciência pressupõe uma uniformização da relação entre sujeito e os mais variados objetos. Para que se tornem objetos do conhecimento, entes cujos modos de ser são bastante diversos – inclusive o próprio ser humano, sob análise das ciências humanas – tornam-se equivalentes aos olhos da ciência. Procurar-se-á mostrar, nesse capítulo, que essa homogeneização do ser dos entes é consequência do “esquecimento do ser”, denunciado por Heidegger em *Ser e Tempo* e da

indistinção entre ser e entes que perpassa o pensamento filosófico ocidental. Procurando reconstruir a argumentação de Heidegger, esse capítulo buscará esclarecer, ademais, que essa transformação dos entes em objetos do conhecimento não é um mero passo na metodologia científica, mas sim um acontecimento que faz parte da essência mesma da ciência;

4) *A ciência e o conceito de verdade.* Nessa parte, mostraremos como a discussão sobre o conceito de verdade torna-se central na compreensão da essência da ciência. Heidegger acredita que, sendo a ciência uma busca pela verdade, a chave para desvendar seu sentido terá de passar pela concepção de verdade a ela subjacente. A investigação sobre a essência da ciência, portanto, não pode prescindir de uma investigação sobre a essência da verdade, que Heidegger empreenderá trazendo à tona reflexões fenomenológicas sobre a maneira pela qual o ser humano se relaciona com os outros entes. Finalmente, procuraremos apresentar e discutir o conceito de verdade desenvolvido por Heidegger, uma reinterpretação da *aletheia* grega, que servirá de base para a compreensão da essência da ciência;

5) *O problema da subjetividade em Heidegger.* Aqui será discutido como a reformulação da noção de “eu” na filosofia heideggeriana é componente indispensável para a maneira como o filósofo aborda o problema da ciência. Para empreender uma investigação sobre a essência da ciência e seu sentido na existência do humano, é preciso primeiramente entender quem é esse ente cujo modo de ser faz Heidegger chamá-lo de ser-aí e que tipo de relações ele estabelece com entes dos mais variados tipos, inclusive com entes semelhantes e consigo mesmo. Essa parte mostrará que Heidegger preocupa-se, no curso *Introdução à Filosofia*, em desvincular-se de acusações de que seu pensamento sofreria de um viés subjetivista ou idealista, ao explicar como sua concepção sobre a disposição existencial do ser humano não é compatível com tais tendências;

6) *Discussão dos conceitos heideggerianos de ser-aí científico e pré-científico.* Nessa parte, demonstraremos que Heidegger, além de explicar como a essência da ciência se relaciona com a essência do próprio ser-aí, pretende desvendar mais especificamente o que singulariza a ciência em face de outras áreas às quais os humanos se dedicam, como a filosofia e as artes. Nesse capítulo, será possível entender por que a ciência é muito mais do que uma dentre as formas de conhecimento humano. Nosso modo de conhecer em geral é, segundo Heidegger, perpassado pela razão científica moderna, a ponto de podermos falar de um ser-aí científico, mostrando o quanto a maneira com que nosso ser se relaciona com as coisas que vêm ao nosso encontro é perpassada pela ciência. Podemos chamar de ser-aí pré-científico, por sua vez, uma maneira de conhecer e se relacionar com os entes não perpassada

pela razão científica, mais relacionada ao uso, à função dos objetos, e não à sua substancialidade e sua quiddidade;

7) *Ernildo Stein e seu projeto de Antropologia Filosófica: Perspectivas de convivência entre a filosofia e as ciências.* A última parte do trabalho será dedicada à apresentação e discussão do projeto, elaborado pelo filósofo brasileiro Ernildo Stein, tradutor e estudioso da obra de Heidegger, de desenvolver uma Antropologia Filosófica que incorpore as pesquisas de diversas ciências, humanas e naturais, que investigam o ser humano. Stein constrói as bases dessa nova disciplina apoiando-se em conceitos fundamentais de Heidegger sobre a existência, de modo a evitar que se defina o ser humano recorrendo a determinismos biológicos ou culturais. O objetivo principal dessa última parte da dissertação é ilustrar uma tentativa concreta de redefinir o papel da filosofia perante o rápido desenvolvimento das ciências, sem que se procure “cientifizar” a filosofia.

## Parte 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 comentadores<sup>6</sup> responderem positivamente a essa pergunta, 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. Se um professor de filosofia da ciência tivesse de fazer uma lista de autores que marcaram a história dessa disciplina, Heidegger dificilmente seria incluído. 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.

É preciso ter em mente, no entanto, que tal dissociação entre a filosofia heideggeriana e a filosofia da ciência deve-se não apenas a características particulares de seu pensamento, mas sobretudo à tendência que se criou na história da filosofia de se relacionar o tema da ciência à tradição filosófica anglo-americana, também conhecida como analítica. A separação entre as chamadas filosofias continental e analítica surgiu do declínio do neokantismo na Alemanha e na França, entre o final do século XIX e o início do XX (GUTTING, 2005, p. 2). Ao mesmo tempo, as repercussões do pensamento de Kant podem ser vistas como determinantes para o surgimento da filosofia da ciência como disciplina. A obra kantiana teve o mérito de saber resgatar a especificidade da filosofia enquanto campo de conhecimento, frente à inegável revolução pela qual passou a ciência de Galileu a Newton. Os métodos empíricos pelos quais se consolidava o conhecimento científico tornavam-no, desde o século XVII, cada vez mais independente das reflexões teóricas da filosofia. Tinha-se a impressão de que a ciência poderia responder a todos os questionamentos filosóficos pela via do experimento e que a especulação tornava-se, na melhor das hipóteses, acessória na busca da verdade. (GUTTING, 2005, p.1).

Pode-se afirmar, então, que Kant devolveu à filosofia seu lugar de honra, uma vez que ela passou a ter o papel de fundamentação e determinação das condições de possibilidade do conhecimento científico, plenamente reconhecido como conhecimento básico, de primeira ordem. A filosofia, por sua vez, seria um tipo de conhecimento de segunda ordem, capaz de explicar e validar as conquistas da ciência. A partir de Kant, portanto, a epistemologia

---

<sup>6</sup> Trish Glazebrook, Joseph Rouse, John Caputo, Babette Babich, Patrick Heelan e outros.

consagrou-se como filosofia por excelência e foi beneficiária do prestígio de que gozava a ciência à época (GUTTING, 2005, p. 1).

Epistemologia e filosofia da ciência, vale dizer, são termos que podem se confundir em diferentes tradições filosóficas e em diferentes línguas. No prefácio ao livro de Manuel Maria Carrilho *Epistemologia: Posições e Críticas*, vemos que, na língua inglesa, o termo “epistemology” foi proposto pelo escocês James Ferrier, em 1854, em oposição a “ontology”<sup>7</sup>. Em francês, a palavra apareceu pela primeira vez em 1901, na tradução da obra de B. Russell *Ensaio sobre os fundamentos da geometria* (1894). “Epistemology” designava a teoria do conhecimento, enquanto “epistémologie” fazia referência à “filosofia das ciências” (CARRILHO, 1991, p. VIII). Esse intercâmbio de termos e significados entre a reflexão filosófica sobre o conhecimento em geral e sobre o conhecimento científico em particular é sintomático da posição de destaque que a ciência conquistou, especialmente a partir da disseminação global de seus avanços, no século XIX. Para as correntes filosóficas que derivaram do pensamento kantiano, não faz sentido diferenciar epistemologia de filosofia da ciência, uma vez que, para Kant, o conhecimento científico – construído a partir da lógica, da matemática pura e da mecânica newtoniana – é o conhecimento por excelência que a filosofia deverá fundamentar.

Esse breve excursus é especialmente relevante ao pensarmos no sentido da ciência na filosofia de Heidegger. Heidegger opõe-se à ideia kantiana de filosofia como epistemologia, e mostra 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, Rouse comenta: “Heidegger thought that there are unexamined, erroneous presuppositions underlying any such conception of knowers as a special kind of entity (mind, consciousness, language-speaker, or rational agent), and of knowledge as a relation between entities (...)”. (ROUSE, 2005a, p. 124).

O que explica esse receio em aceitar os 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, de vez que, para que possa conhecer os entes, o homem estabelece relações existenciais com eles, entre seu ser e o ser desses entes. Ao defender que o conhecer é o contato primário entre o eu e o resto do mundo, os

---

<sup>7</sup> Ver verbete “James Frederick Ferrier”, em *Encyclopaedia Britannica*, disponível em <<http://global.britannica.com/biography/James-Frederick-Ferrier>>

epistemólogos reduzem o fundamento da experiência humana ao binômio sujeito-objeto e elaboram complexas entidades abstratas, como “mente”, “intelecto”, “consciência”, “razão”, que são consideradas por eles como auto-evidentes, mas, na verdade, trazem consigo uma pesada carga ontológica que não é questionada (ROUSE, 2005b, pp. 173-174).

Heidegger afasta-se, assim, da epistemologia e simpatiza, já antes mesmo de *Ser e Tempo*, com a ideia de uma ontologia – uma “ontologia fundamental” [*Fundamentalontologie*]<sup>8</sup>. Nesse caminho, Heidegger procura compreender o ser humano e os entes ao seu redor a partir de seu ser e pelo que são, ou seja, pelos seus modos de ser e de manifestarem-se.

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:

(...) the task of the philosopher of science is, at least in part, to ask what constitutes science. Heidegger is certainly a philosopher of science in this respect. (...) the idea that science is the mathematical projection of nature runs throughout Heidegger’s work as a background against which his critique of modernity unfolds. (...) Certainly Heidegger has enough to say on a broad range of topics pertaining to science that I can defend the claim that he has a philosophy of science on the superficial basis of the number and variety of the way he addresses the issue. (GLAZEBROOK, 2000, pp. 1 e 4)

Glazebrook elaborou essa obra com 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.

---

<sup>8</sup> Encontramos claramente o projeto de uma “ontologia fundamental” no curso *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* [Ontologia (Hermenêutica da Facticidade)] – último curso oferecido por Heidegger, em Freiburg, no semestre de verão de 1923, antes de assumir o cargo de Professor na cátedra extraordinária de Filosofia, na Universidade de Margur, onde permaneceria até 1927. (HEIDEGGER, 1982)

Ela defende, ainda, que a evolução da ideia de ciência em Heidegger seria um dos fatores que contribuem para a tese de que seu pensamento não sofreu rupturas bruscas, como defendem alguns, e, sim, seguiu um continuum de transformações. (GLAZEBROOK, 2000, p. 4). 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 (GLAZEBROOK, 2000, p. 1).

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. Além de iniciar sua obra mencionada acima com a primeira frase do artigo de Richardson *Heidegger's Critique of Science*, que se contrapõe frontalmente à posição que a autora irá desenvolver, Glazebrook republica o mesmo texto do filósofo na coletânea de artigos editada por ela *Heidegger on Science* (2012). No artigo, Richardson afirma, em tom definitivo: “On the longest day he ever lived, Heidegger could never be called a philosopher of science”. Mais adiante ele continua, em uma explicação ainda pouco argumentativa: “But he is a philosopher – an important one – and no genuine philosopher can afford to ignore the problems of science”. Posteriormente, no entanto, Richardson explicita suas razões para não classificar Heidegger como filósofo da ciência: “(...) Heidegger's critique of the sciences is inseparable from, because unintelligible without the fundamental nature of modern times as such”. (RICHARDSON, 2012, p. 27). Apesar de Richardson discorrer, em seu artigo, sobre textos da fase mais tardia da obra de Heidegger, seu argumento também seria válido para os escritos anteriores que são objeto deste trabalho.

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*)<sup>9</sup> 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 (HEIDEGGER, 2009).

---

<sup>9</sup> 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 que uma perspectiva ontológica designa a descoberta do modo como as coisas são. O mesmo objeto ou fenômeno pode ser interpretado ou investigado ôntica ou ontologicamente. (DAHLSTROM, 2013, p.146).

Interessa a Heidegger a ciência como investigação, como atividade, como busca da verdade, e não como um conjunto de resultados e descobertas que se apresentam e se colocam à disposição. Nesse sentido, Heidegger acredita que a “obra” da ciência, os resultados do trabalho científico, os avanços tecnológicos cujo impacto sentimos no cotidiano, aquilo que é “passado de mão em mão”, ou seja, o que é transmissível, nada disso é o essencial da ciência (HEIDEGGER, 2009, p.51). E é justamente a busca dessa essência que interessa a Heidegger em suas reflexões sobre o tema.

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, como "a lógica da descoberta, da prova e do método científico; os pressupostos metafísicos e epistemológicos do conhecimento científico; o surgimento e o desenvolvimento do experimento; as consequências políticas da institucionalização da ciência; e a natureza e limites da teoria" (GLAZEBROOK, 2000, p. 3, tradução nossa). 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, p. 3).

É interessante notar que Glazebrook precisa lançar mão da comparação entre Heidegger e incontestes filósofos da ciência de formação analítica 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 nada à concepção que Heidegger quer apresentar sobre a ciência.

Ainda que se concorde com a estratégica interpretativa utilizada por Glazebrook, uma questão permanece intrigante: poder-se-ia concluir que é suficiente abordar os temas clássicos da filosofia da ciência e desenvolver conceitos comparáveis àqueles de autoria de filósofos da ciência consagrados para que Heidegger seja finalmente considerado um deles? Parece 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 o seu trabalho ao da tradição filosófica – que, para ele, não pensou a questão do ser – como sua constante preocupação em criar novos termos (como “ser-aí” ou “ser-no-mundo”) para mostrar que tem uma compreensão distinta sobre conceitos considerados básicos pelos filósofos modernos (como “eu”, “consciência”, ou "sujeito")

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 sub-áreas 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.

Em Heidegger, a busca pela essência da ciência não tem uma motivação em si, 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. Como mencionamos acima, 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<sup>10</sup> 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.

O mais importante aqui é esclarecer que uma filosofia da ciência *stricto sensu* não se volta para o sentido da atividade científica no todo da existência humana. Ao contrário, para esse tipo de pensamento sobre a ciência, ela 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, em *Introdução à Filosofia*, Heidegger não esconde sua insatisfação com a tendência de se ignorar a importância de se pensar a “posição” do ser humano na atividade científica:

---

<sup>10</sup> A ideia de “possibilidade” ganha um sentido diverso na obra de Heidegger, conforme a esclarecedora explicação de Joseph Rouse: “The words ‘possible’ and ‘possibility’ can be misleading, however. Heidegger did not mean possible actualities (definite objects, properties, and relations that might have obtained, but actually do not), but actual possibilities (an orientation toward definite but not fully determinate ways for us to be)”. (ROUSE, 2005b, p.175).

(...) 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).

A questão da crise das ciências era, segundo Heidegger, bastante discutida naquele momento (1928-29), e costumava ser caracterizada como efeito da mentalidade coletiva do pós-guerra. Para Heidegger, tratava-se de uma crise intrínseca à própria ciência e compreendê-la poderia ajudar a desvendar a essência da ciência. Tal crise ocorreria em três âmbitos: a) Relação do indivíduo com a ciência; b) posição da ciência no todo de nosso ser-aí histórico-social; e c) estrutura interna da ciência (HEIDEGGER, 2009, p. 29). A crise na relação do indivíduo com a ciência teria surgido de uma “inquietação”, causada pela suspeita de uma paralisia na ciência acadêmica que estaria relacionada à especialização, à incapacidade de dar conta da realidade como um todo e de estabelecer uma explicação sobre as conexões entre as ciências particulares. Assim, enquanto cada especialidade se desenvolvia rapidamente, um sentido primário da ciência se perdia, não acompanhando esse progresso particular. A Primeira Guerra Mundial teria, segundo Heidegger, apenas popularizado a insatisfação com a ciência, na medida em que se percebeu a destruição à qual o caminho da racionalidade moderna poderia levar. Essa relação íntima entre indivíduo e ciência, a ponto de ter-se estabelecido uma crise fundada no próprio modo de funcionamento da ciência, mostra o quanto a essência da ciência está enraizada no modo de ser do ser-aí.

O segundo âmbito da crise, relacionado à posição da ciência no todo do ser-aí histórico-social, diz respeito à ciência como formação das comunidades humanas e sua função na cultura. No momento em que o sentido da ciência se torna questionável, não mais é possível que ela ocupe o lugar de um ideal de formação coletivo. Heidegger critica, nesse ponto, a popularização das ciências, que, segundo ele, tem como consequência uma má compreensão de sua essência. Isso acontece porque o único aspecto da ciência que pode ser disseminado são seus resultados, e não o fazer científico ele mesmo. Quando esses resultados são passados de mão em mão, perde-se o que é, para Heidegger, o essencial do modo como a ciência se apropria de seus objetos, a maneira como se chega a tais resultados e os pressupostos necessários para tanto (HEIDEGGER, 2009, p. 35). Com a perda do sentido da ciência como formação, procura-se transferir esse sentido para a popularização de seus resultados, isto é, procura-se tornar a ciência “útil”, reaproximando-a da vida das pessoas.

Heidegger refuta, no entanto, a ideia de que a ciência seria uma atividade “prática” por ser possível usufruir de seus resultados. Em realidade, a necessidade de reencontrar um sentido histórico-social para a ciência deriva da ignorância a respeito da inseparabilidade entre a essência da ciência e a essência do ser-aí (HEIDEGGER, 2009, p.32).

O terceiro âmbito da crise seria a crise na estrutura interna da própria ciência, uma crise dos fundamentos das ciências. Heidegger observa que esse tipo de crise é visível quando conceitos considerados basilares e ideias que eram essenciais para a sustentação mesma de uma ciência – como “causalidade” e “matéria” na física, “organismo” na biologia e “fé” na teologia (HEIDEGGER, 2009, p. 39) – mostram-se insuficientes e passa-se a buscar novas bases para fundamentar esses campos de conhecimento. Os próprios cientistas, no entanto, não compreendem a fundo esse processo de crise e reconstrução dos pilares de suas atividades de investigação. Do ponto de vista interno da ciência, o questionamento sobre as razões de tais crises em nada contribuirá para o “progresso objetivo no âmbito dos fatos” (HEIDEGGER, 2009, p. 40). Heidegger insiste, no entanto, que essa crise dos fundamentos não é um fenômeno de sua época nem de um ou outro tipo de ciência, e sim um movimento intrínseco à ciência, essencial a essa atividade, ainda que concepções enganosas sobre a cientificidade, tanto por parte da própria ciência quanto por parte da filosofia, impeçam-nos de enxergar os limites inerentes ao seu fundamento. Heidegger defende, ainda, que a crise da estrutura interna das ciências não deve ser superada, mas compreendida a fundo, de maneira que se possa estar mais consciente de suas possibilidades. (HEIDEGGER, 2009, p. 41).

Pelo que se discorreu até aqui, conclui-se que, apesar de certa similaridade temática, o discurso de Heidegger sobre a ciência não poderia, pois, ser classificado como filosofia da ciência. Isso não significa que a ciência seja menos importante para a filosofia heideggeriana, muito pelo contrário. Ela é tão importante que sua análise não se separa da reflexão sobre o ser humano, sobre a verdade e sobre a própria filosofia. As críticas que poderiam surgir dessa concepção menos factual da ciência por Heidegger – por exemplo, de que ela não contribui em nada para o pensamento sobre a ciência real e para o trabalho dos cientistas – cobram da filosofia heideggeriana um resultado ao qual ela nunca aspirou.

O rompimento com a tradição metafísica, proposta por Heidegger, implica necessariamente que se queira agora pensar, de maneira mais radical, o sentido do ser da ciência, e não apenas suas manifestações ônticas. O estudo dos métodos usados pelos cientistas, da evolução dos instrumentos de pesquisa ou das melhorias que, por exemplo, os resultados de testes laboratoriais trouxeram ao tratamento de doenças, não é suficiente para compreendermos o que é a ciência. Não é sequer suficiente para nos aproximarmos daquilo

que caracteriza a ciência em sua essência. Isso significa que pouco importa quantas novas ciências, com novas especialidades e diferentes concepções sobre o universo possam surgir no futuro, nem quais descobertas e avanços impensáveis serão trazidos por elas. O sentido da ciência permanecerá o mesmo – e é isso o que interessa à ontologia heideggeriana.

## Parte 2: A ESSÊNCIA DO “SER-AÍ” E A QUESTÃO DA CIÊNCIA

Em *Introdução à Filosofia*, a tematização da ciência brota naturalmente da investigação sobre a essência da filosofia. Nessa preleção, inicialmente, Heidegger procura situar a filosofia no contexto da universidade, lugar onde acontece a pesquisa e é transmitida a formação científica. Surge, nesse ponto, a pergunta pela relação entre filosofia e ciência: Qual o papel da filosofia nesse contexto dominado pela ciência? Por que, afinal, necessitamos de uma introdução à filosofia? Poderia a filosofia ser considerada "ciência universal" ou "ciência fundamental" (HEIDEGGER, 2009, p. 9)? Não há como se esquivar desse tipo de pergunta. O fato de a filosofia figurar entre as diversas disciplinas da universidade leva ao questionamento sobre seu status perante as ciências, sejam elas, como diríamos hoje, ciências exatas, humanas ou da vida.<sup>11</sup>

Não faz sentido que a filosofia seja incluída dentre as ciências sem uma problematização da questão, tendo em conta que o ser humano desde sempre filosofa. O próprio curso de “Introdução à Filosofia”, explica Heidegger, não pode introduzir ninguém à matéria, fundamentalmente porque a filosofia não é, em essência, um apanhado de conhecimentos e informações reunidas: “filosofia é filosofar” (HEIDEGGER, 2009, p.17). Com essa afirmação, Heidegger indica, já no início de suas preleções, que a filosofia deve ser entendida como uma atividade, como uma atitude e prática intrínseca ao existir do ser humano. Fica claro, assim, que “filosofia”, aqui, não se refere primordialmente ao conhecimento de história da filosofia, à exposição de problemas ou ao aprendizado de conceitos filosóficos em um curso de universidade. É apenas nesse sentido que é possível ministrar um curso de introdução à filosofia. No sentido de filosofia destacado por Heidegger, ou seja, de filosofia como o próprio existir humano, não se poderá nunca “introduzir” alguém, porque estamos todos, desde sempre, já “dentro” do filosofar<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Heidegger não se preocupa em distinguir os tipos de ciência. Em sua época, havia uma diferenciação básica entre filosofias da natureza [*Naturwissenschaften*] e filosofias do espírito [*Geisteswissenschaften*]. Se pensarmos em nosso contexto brasileiro, poderíamos pensar, por exemplo, em: ciências exatas, ciências humanas e ciências da vida; ou, como sugere a Capes, em “Ciências Exatas ou da Terra”, “Ciências Biológicas”, “Ciências Humanas”, “Ciências Sociais Aplicadas” etc.

<sup>12</sup> Caberia questionar se Heidegger não trabalha, na verdade, com duas concepções de filosofia. A primeira seria a de filosofia como sinônimo do existir humano, de “ser-no-mundo” [*In-der-Welt-sein*] de maneira singular. Seria o modo de ser do ser-aí, que é o único que coloca a questão do sentido do ser. A segunda concepção seria a da filosofia como campo do saber, no âmbito do qual se desenvolvem teorias. Vale dizer que Heidegger, apesar de não explicitar esse segundo conceito de filosofia, não pode tampouco negar sua existência, tendo em vista que sua própria atividade como filósofo acadêmico seria um exemplo dessa acepção do termo.

Para esclarecer a diferença entre filosofia e ciência, Heidegger irá iniciar uma investigação sobre a essência da ciência e, posteriormente, fará o contraponto com a essência da filosofia. Importa, antes de tudo, entender sobre que bases Heidegger irá apoiar-se para empreender sua busca da essência da ciência. Não cabe realizar aqui uma longa e detalhada discussão sobre cada passo da trajetória de Heidegger rumo a sua ontologia fundamental. Antes disso, procuraremos nos concentrar naquilo que é, nesse momento, de central importância em nosso trabalho: a essência do “ser-aí” e a questão da ciência.

O “ser-aí” [*Dasein*] 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”.<sup>13</sup> 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. Também não é o sujeito transcendental ou uma consciência pura que apreende as coisas. O ser-aí é o ser humano “formal”, no sentido da estrutura existencial desse ente e não de sua imagem metafísica, nem de imagens concretas que se fazem dele. Em sua *Introdução à Filosofia*, Heidegger tematiza sua insistência em usar um termo distinto para falar do ser humano:

Será que não estabelecemos simplesmente uma outra palavra para o mesmo ente, ser-aí em vez de sujeito? Ou será que ganhamos alguma outra coisa com essa mudança? É fácil ver que não podemos operar facilmente com a relação sujeito-objeto, enquanto não estiver claro o que significa "sujeito" aqui. (HEIDEGGER, 2009, p.76).

A preocupação de Heidegger com denominações tradicionais como "sujeito" “homem”, ou "ser humano" quando propõe discutir a essência da ciência pode parecer, a princípio, exagerada. Em diversas passagens de sua obra, deparamo-nos com essa problematização. 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, se distancia demasiadamente da essência genuína da subjetividade. Heidegger quer

---

<sup>13</sup> Todavia, nesta dissertação, o uso do termo “ser-aí” será intercambiável com o termo ser humano, simplesmente por uma questão de fluência do texto. Isso ocorrerá apenas quando não houver prejuízo na compreensão do pensamento de Heidegger. Ele mesmo, em sua preleção, utiliza em alguns momentos as palavras “homem” [*Mensch*] ou “ser humano”, “ser homem” [*Menschsein*]. Igualmente, “entes” e “coisas” podem ser considerados sinônimos para os fins do presente trabalho. É essencial, no entanto, termos em mente o sentido que Heidegger atribui a esses conceitos – ou melhor: “indicações formais” –, independentemente de usarmos a tradução mais consagrada para o português dos termos alemães sugeridos por ele.

mostrar o quanto a mudança de enfoque do objeto para o sujeito – iniciada por Descartes, que partiu do eu pensante para fundamentar o conhecimento do mundo, e consolidada por Kant, que sedimentou a ideia de que o conhecimento do mundo é, em grande medida, moldado pelo entendimento humano – prestou um desserviço à filosofia por forjar um distanciamento artificial entre esses dois pólos.

A expressão “ser-aí”, assim como outros termos usados por Heidegger, devem ser compreendidos a partir desse horizonte. Eles promovem uma modificação formal que aponta para uma significativa transformação conceitual. Ao falar de sujeito e objeto, costumamos supor justamente o que Heidegger exige que abandonemos: uma imagem moderna do eu, independente da existência do mundo e, no caso da ciência, buscando modos de alcançar a realidade, a verdade daquilo que é externo a um suposto “foro íntimo”. Na filosofia heideggeriana, não faz mais sentido falar em sujeito e objeto, nem em representação, nem em consciência. Dessa maneira, com a designação “ser-aí”, Heidegger procura afastar-se de uma “tradicional” interpretação da subjetividade.

O modo de ser do ente denominado ser-aí é a “existência” [*Existenz*] e ela é justamente caracterizada pelo seu “ser-junto-a...” [*Sein bei...*] e pelo “ser-no-mundo” [*In-der-Welt-sein*]. Para compreender o conceito de ser-no-mundo e, de resto, qualquer conceito relacionado ao ser-aí, é imprescindível discutir um pouco sobre o conceito heideggeriano de “mundo”. Conforme esclarece Dahlstrom, no verbete “World” [*Welt*] de seu *The Heidegger Dictionary* (pp. 237-240), esse conceito basilar para o pensamento de Heidegger sofreu diversas transformações, acompanhando as fases do pensamento do filósofo. A definição de mundo que interessa neste trabalho, no entanto, é aquela desenvolvida em *Ser e Tempo*, e que está contida na ideia mesma de ser-no-mundo. O objetivo inicial de Heidegger, ao delinear uma nova concepção de “mundanidade” [*Weltlichkeit*] é chamar a atenção para um erro que perdurou por toda a tradição filosófica, a saber, a ideia de que o mundo é entendido como sinônimo de natureza, isto é, como a totalidade dos entes. Mundo, para Heidegger, faz sempre referência ao ser-aí, ao entorno existencial do homem e aquilo que está à mão para ele. Ainda que o ser-aí encontre entes particulares em seu entorno, ele sempre os transcende, tomando-os como parte de seus projetos, de seu contexto existencial concreto. O mundo é justamente esse horizonte de possibilidades que se abre para o ser aí quando ele encontra entes à mão ao seu redor e compreende-os em seu modo de ser e em sua função. Acima de tudo, é importante perceber que o mundo, para Heidegger, não é uma ideia abstrata e não faz sentido senão em função da relação do ser-aí com a totalidade dos entes.

O “ser-junto-a...” guarda estrita correlação com o ser-no-mundo, na medida em que é apenas porque está imerso nesse todo que é o mundo, no sentido existencial explicado acima, que o ser-aí pode ser junto aos entes, isto é, entrar no círculo de manifestação do ser de um ente específico. Pode-se agora compreender que, por seu modo de ser, o ser-aí não precisa sair de si e alcançar o “mundo” e os “objetos” por meio de intermediações. Em sua constituição ontológica, esse ente já compreende desde sempre o ser das coisas e relaciona-se com elas. Pode-se dizer que o ser dos entes que rodeiam o ser-aí faz mesmo parte do seu ser, de vez que constituem o seu modo de ser. Em outras palavras, a essência do ser humano é definida também pelos entes com os quais interage.

É importante notar que, quando falamos em ser-aí, o “aí” [*Da*] que caracteriza a existência<sup>14</sup> não deve ser entendido como referência espacial, como uma posição em que o ser humano se encontra. O aí tampouco é sinônimo de mundo, daquilo que está “fora” de um sujeito. Se pudermos descrevê-lo como espaço, o aí seria uma espécie de espaço existencial originário ou, antes, uma projeção criadora do próprio espaço no qual o ser humano se orienta:

O ‘aí’ não é uma posição, um lugar em contraposição ao ‘lá’. Ser-aí não significa estar aqui em vez de lá. Também não estar aqui e lá. Ao contrário, ele é a possibilidade, a viabilização do ser orientado ao aqui ou ao lá. O ‘aí’ é, entre outras coisas, o espaço que emerge em si, mas não se fragmenta e esfacela em meio a essa emergência. Ser-aí é uma irrupção que se abre no espaço. E não apenas no sentido de que uma coisa material extensa ocupa um lugar no espaço. O ser-aí irrompe de um tal modo no espaço que esse espaço mesmo se manifesta em sua espacialidade. (HEIDEGGER, 2009, p.144).

Essa relação do ser-aí com a espacialidade é envolta de especial importância pelo fato de estarmos aqui tratando do problema da ciência, que, de maneira geral, toma o espaço como um dado, uma evidência. Já sabemos, então, que o ser-aí é aquele que inaugura a possibilidade de um campo espacial onde os entes manifestam-se<sup>15</sup>. Além disso, esse horizonte de manifestações compõe o ser mesmo desse ente humano, de modo que podemos

---

<sup>14</sup> Sempre que o termo “existência” [*Existenz*] for utilizado isoladamente, sem adjetivação, deve-se entender que estamos falando da existência como modo de ser do homem. Nos textos de Heidegger, a palavra “existência” é usada, muitas vezes, para referir-se ao próprio ser-aí.

<sup>15</sup> A propósito dessa espécie de campo de manifestações que faz parte do modo de ser do humano, Heidegger esclarece, em outra preleção da Introdução à Filosofia: “Ser-aí significa: trazer consigo de maneira primordial o círculo do possível vir-a-ser-manifesto, o ‘aí’ no qual o ente por si subsistente, ente este que se encontra no interior desse âmbito, se torna, então, pela primeira vez manifesto”. (HEIDEGGER, 2009, p.137)

agora dizer que “o ente que nós mesmos somos” [*das Seiende, das wir selbst sind*]<sup>16</sup> não está aí, nem constitui um complemento do aí, ele é o aí.

Ao discutir a essência da ciência, portanto, é essa a concepção de subjetividade que Heidegger está assumindo. A maneira como a ciência pretende aproximar-se de seus objetos de estudo, independentemente da variedade de seus métodos, é uma elaboração posterior que sempre estará fundamentada no modo de ser do ser-aí. Se não houvesse esse aí, inaugurado por nós mesmos, se não nos encontrássemos, de algum modo e de antemão, junto às coisas, como poderíamos tematizá-las cientificamente? Como poderia, por exemplo, pesquisar as características de uma determinada planta se eu já não estive “junto a ela”, de alguma maneira? Como seria possível que um físico explicasse a trajetória de uma pedra lançada de um penhasco caso não houvesse essa relação existencial especial do ser humano com o espaço e o tempo? Heidegger quer empreender, portanto, um recuo em direção a um âmbito mais originário da atividade científica e, para entender esse movimento, é necessário que se tenha clareza sobre o modo como se relacionam o ser-aí e as coisas.

A análise de Heidegger não atinge somente as ciências naturais. Ele também se refere à maneira como as ciências humanas costumam caracterizar o ser humano. A antropologia, a sociologia, a psicologia e a história procuram dar, cada uma delas, uma definição para o humano na qual se encontra um elemento que defina seu ser, seja a cultura, a *psyché*, o inconsciente, a sociedade ou qualquer outro fator que explique a singularidade humana sem redução à esfera biológica<sup>17</sup>.

Para Heidegger, o ser-aí não pode ser definido por esses fatores, porque ele é "aberto", “descerrado” [*erschlossen*] em sua essência, é pura existência voltada para fora, para o mundo.<sup>18</sup> Em realidade, conforme essa perspectiva, não se pode nem mesmo dizer que exista um “dentro” e um “fora” que pudessem designar o ser humano e o mundo, justamente porque o ser desse ente humano tem nas coisas e mundo uma extensão de si mesmo. Heidegger usa inclusive o termo "ex-istência" [*Ek-sistenz*] para indicar que o ser-aí é excêntrico, ekstático

---

<sup>16</sup> Heidegger usa com frequência esse termo para referir-se ao ser-aí. Sua intenção parece ser a de reiterar que o ser humano é aquele que coloca a pergunta pelo sentido de sua própria existência. A filosofia de Heidegger não quer incorrer no erro corrente de pensar o ser-aí sem considerar que é o próprio ser-aí que se coloca na posição de refletir sobre si mesmo.

<sup>17</sup> Não é por acaso que Heidegger, logo no início de *Ser e Tempo*, empreende uma “delimitação da analítica do Dasein em relação à antropologia, à psicologia e à biologia” (HEIDEGGER, 2012, pp. 149ss). Um ano após sua *Introdução à Filosofia*, Heidegger oferece (no Semestre de Inverno de 1929/30), suas preleções *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica (Mundo – Finitude – Solidão)* em que, discutindo, diversas ideias da biologia de sua época, procurará determinar o ser-aí em contraposição ao modo de ser dos animais.

<sup>18</sup> Em uma de suas preleções do curso *Introdução à Filosofia*, Heidegger pontua essa característica fundamental do ser-aí: “O ser-aí como tal é descerrado a partir de si. Ele não é primeiramente desvelado mediante o fato de um outro ser-aí o arrancar do velamento. Na medida em que o ser-aí existe, ele já foi arrancado do velamento, ou seja, ele de certo modo traz consigo o seu desvelamento” (HEIDEGGER, 2009, p. 137).

[*ekstatisch*]<sup>19</sup> no sentido de que, por sua própria essência, não se pode encontrar seu centro, seu ângulo, seu núcleo definidor. A essência do ser-aí reside em sua própria existência (HEIDEGGER, 2012, p. 139), em seu próprio modo de ser, e não há nada além disso que o determine e o singularize.

Essa impossibilidade de encontrar um princípio determinante da essência humana, como gostariam as ciências humanas, fica explícito quando Heidegger, em sua tentativa de apresentar uma definição inicial do que seria, ou deveria ser, a filosofia, retoma um elemento essencial do pensamento grego antigo, o conhecimento de si, reinterpretando a maneira como devemos compreendê-lo:

(...) há uma grande verdade na exigência que a filosofia antiga já expunha: Γνωθι σεαυτόν, conhece-te a ti mesmo, isto é, conhece o que tu és e sê como o que tu te reconheceste. Este autoconhecimento como conhecimento da humanidade no homem, ou seja, da essência do homem, é filosofia. Ele está por sua vez tão distante quanto possível da psicologia, da psicanálise e da moral. De qualquer modo, junto a uma tal meditação sobre o próprio ser-aí pode acontecer de apreendermos a nulidade total da essência humana desde o seu fundamento (HEIDEGGER, 2009, p.12).

A ideia de “nulidade total da essência humana” poderia levar a crer que Heidegger defenderia algum tipo de niilismo a respeito do homem. Tal expressão, no entanto, indica apenas que o ser-aí é inacabado, incompleto, e que sua própria existência é tudo o que pode dizer algo sobre sua essência. Essa nulidade total à qual Heidegger se refere só é nula do ponto de vista das ciências, que procuram identificar elementos definidores do humano. Compreende-se melhor agora o porquê de a filosofia heideggeriana não mais utilizar o termo “ser humano”, uma vez que nem mesmo o conceito de “humanidade”, ao menos no sentido tradicional do termo, poderia definir o ser-aí.

Nota-se, ainda, na passagem citada, que Heidegger considera tarefa da filosofia, e não das ciências humanas, o autoconhecimento, a investigação sobre a essência do humano. É fundamental, no entanto, entender o que Heidegger entende por “essência” [*Wesen*]. Em “A questão da técnica”, conferência proferida em 1953 e publicada em 1954, esse conceito é explicado de maneira bastante esclarecedora. Tradicionalmente, afirma Heidegger, a palavra “essência” é entendida como “*aquilo que alguma coisa é*” (HEIDEGGER, 2012, p.32, grifo do autor), sua quididade, sua natureza íntima. A essência, nesse primeiro sentido, seria algo

---

<sup>19</sup> HEIDEGGER, 2009, p. 399.

como uma substância ou uma definição estática que determina, de antemão, o ser de uma coisa.

Outra maneira de entender a essência de algo, continua Heidegger, é por seu pertencimento a um conjunto: quando nos referimos a espécies do mesmo gênero natural, como tipos de animais, ou de plantas, entendemos a essência como gênero, como qualidade compartilhada por vários entes individuais que formam um grupo. Nesse caso, entende-se o que um ente é por semelhança de natureza, de modo que sua própria essência se torna inseparável do pertencimento a um conjunto natural. Pode-se dizer, de resto, que essa última definição de essência está intimamente relacionada com a atividade científica na modernidade.

Não é nenhum desses, no entanto, o sentido de essência ao qual Heidegger quer fazer referência. Ele usa, então, exemplos que facilitam essa compreensão diversa que se quer despertar no leitor. Quando se fala da essência de uma casa, no sentido dos “afazeres da casa” ou afazeres domésticos [*Hauswesen*] ou da essência do Estado, como na expressão “coisas do Estado” ou assuntos de Estado [*Staatswesen*]<sup>20</sup>, certamente não se está fazendo referência às duas definições tradicionais expostas anteriormente. Quem pergunta qual é a essência de uma casa ou do Estado não espera como resposta que se defina *aquilo que é* uma casa ou o Estado em termos substanciais, e tampouco espera que se classifique esses conceitos em função de um conjunto (como um condomínio ou a Organização das Nações Unidas). O que se quer saber, nesse caso, é a maneira como casa e Estado “se administram, se realizam e desfazem. Trata-se do modo em que vigem e exercem o seu ser” (HEIDEGGER, 2012, p.33).

Quando Heidegger discute a essência do sujeito, da ciência e da verdade é necessário, portanto, ter em conta essa diferente acepção do termo “essência” [*Wesen*] como vigência, que é a maneira pela qual o ser de um ente *acontece*, e não um elemento que o constitui e o determina, um fator que define seu gênero ou tipo. Pode-se dizer que esse sentido de essência que interessa a Heidegger está relacionado ao ser dos entes, enquanto as noções tradicionais de essência pretendem investigar as características que descrevem e definem um ente. Desse modo, ao contrapor as tentativas das ciências humanas de buscar a essência do ser humano à investigação filosófica – não moderna, filosófica no sentido heideggeriano – de compreender a essência humana, Heidegger está se referindo, em verdade, a diferentes sentidos de essência: a primeira é a essência como âmag, substância; a segunda, como vigência, existência.

---

<sup>20</sup> As duas expressões em alemão usadas por Heidegger nos exemplos dados, *Hauswesen* e *Staatswesen*, possuem a palavra essência [*Wesen*] em sua formação, o que torna seu exemplo menos interessante em português.

Heidegger pretende justamente mostrar que não há esse centro, essa essência, no sentido metafísico, que defina e determine o ser-aí de uma vez por todas. Não há, portanto, uma substância ou elemento de qualquer natureza – natural, social, cultural, psíquico ou moral – que singularize ou caracterize de maneira definitiva a humanidade do humano, a subjetividade do eu. A busca pela essência, no sentido heideggeriano, do ser-aí é empreendida por meio da investigação sobre o modo de ser desse ente, sua própria existência, que é constituída também por seu comportamento dirigido aos outros entes.

Recapitulando o que foi discutido até aqui, podemos dizer que a ciência surgiu como tema de interesse para Heidegger, nas preleções de *Introdução à Filosofia*, no contexto de uma investigação sobre o lugar da filosofia em meio às disciplinas científicas em uma universidade. Procurou-se esclarecer qual a relação entre a filosofia e a ciência, já que esses dois campos encontram-se lado a lado na formação acadêmica. Segundo a concepção heideggeriana, a filosofia é muito mais do que um campo de conhecimento (história da filosofia e estudo de temas filosóficos tradicionais), é uma atitude existencial que o ser humano pratica desde sempre, simplesmente por seu modo de ser. Desse modo, a filosofia não pode ser considerada uma espécie de ciência fundamental ou universal, como alguns pensadores costumam afirmar.

Para melhor compreender as reflexões de Heidegger sobre a essência da ciência, foi preciso destrinchar um conceito-chave para a sua ontologia existencial: o ser-aí. A concepção de sujeito heideggeriana é radicalmente distinta da ideia de sujeito moderno, resultado de uma “má subjetividade” consolidada na modernidade, caracterizada pela separação entre uma interioridade subjetiva e uma exterioridade objetiva. Seria, portanto, por meio do conhecer que o sujeito alcançaria os objetos do mundo externo. Por querer distanciar-se dessa ideia, Heidegger insiste em utilizar um novo glossário de termos que se referem a conceitos instituídos por ele. Destacamos, aqui, a designação para o ser humano: ser-aí. O modo de ser do ser-aí é a abertura<sup>21</sup> para esse “fora” que chamamos mundo, em contraste com o sujeito moderno, encapsulado em si mesmo. O ser-aí é, ainda, “junto-a...” e “ser-no-mundo”, o que

---

<sup>21</sup> No interessante estudo *The finitude of being*, Joan Stambaugh mostra como a ideia de abertura (open, opening) já estava presente na literatura alemã, especialmente em Rilke, poeta lido, admirado e interpretado por Heidegger. Para Heidegger, a concepção de abertura em Rilke “is no longer metaphysical, no longer within the realm of subjectivity”. Mais adiante Stambaugh conclui: “The Open as Heidegger conceives it is to be thought, not as what is incapable of limits, but as cleared, illumined space that keeps safe. The Open is not just empty space; it is ‘enlightened’ space that shelters”. Para Heidegger, há íntima relação entre “abertura” e “liberdade”: “Another name for the Open that Heidegger introduces is ‘the free’ or ‘freedom’”. (STAMBAUGH, 1992, pp. 43 e 47).

coloca em contato imediato com tudo aquilo que está ao seu redor, antes mesmo de haver qualquer tipo de “consciência” ou conhecimento sobre os entes.

Comentamos, também, que o ser-aí é inacabado, no sentido de indefinível por um elemento extrínseco ao próprio existir, ao ser-no-mundo do homem, que é aberto a diversas possibilidades em seu modo de ser. A essência do ser-aí é, de certa forma, nula, na medida em que nada o determina, nada o define, nem mesmo algo como uma “humanidade”. Vimos ainda que, quando Heidegger diz que está em busca da essência da ciência, ele se refere a um outro sentido de essência: não a ideia tradicional de substância, de elemento determinante que faz algo ser aquilo que é, mas sim a essência como vigência, como a maneira pela qual o ser de um ente acontece. Trata-se, em suma, de uma concepção mais fluida de essência, menos estática.

De modo similar, no caso do ser-aí, sua essência equivale à sua própria existência, que é seu modo de ser. Isso significa que não há nenhum fator que determine o que o ser humano é além de sua própria existência, de seu próprio ser, que tem como características determinantes o fato de ser-no-mundo, de ser-junto-a... e de ser o “aí”. Todas as características que se tentou usar, ao longo da história da filosofia e da ciência, para determinar o que é a essência do homem, seja segundo a influência de fatores internos ou externos, biológicos ou sociais, transcendentos ou imanentes, nada disso diz, na concepção de Heidegger, algo relevante sobre a essência do ser humano. Isso por uma razão muito simples: todos esses fatores dizem respeito ao ser humano enquanto ente e não dizem nada sobre o seu ser. A “humanidade” do homem, o que faz do homem um humano não pode ser buscado no ente que ele é, mas no ser que o faz ser como é, em suma, no seu *modo de ser* que, no caso do homem, é a existência.

### Parte 3: OS MODOS DE SER

A concepção moderna de conhecimento pressupõe uma homogeneidade dos objetos e de sua apreensão pelo sujeito. Conseqüentemente, 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. Nesse sentido, não há diferença entre uma planta exótica, um vírus de computador, um documento antigo ou uma parte do sistema neurológico do ser humano – todos podem ser, apesar de suas particularidades, objetos de pesquisas científicas. Há aqui, embora de maneira não explícita, uma pressuposição de homogeneidade da manifestação dos entes, que decorre da indistinção entre ser e ente. Heidegger constata:

Mas será que essa manifestação dos entes é uma manifestação inteiramente homogênea, sem prejuízo do respectivo modo de ser dos entes manifestos? Assim o parece. Pois facilmente podemos seguir constatando da mesma maneira o fato de estarem aí: pedras, árvores, automóveis, "transeuntes" (seres humanos). Do mesmo modo também podemos conversar diretamente e realizar enunciados verdadeiros sobre tudo isso porque tudo isso está manifesto da mesma maneira. (HEIDEGGER, 2009, p.86).

Essa passagem expressa o quanto uma argumentação que se concentra nos entes, e não em seu ser, pode ser enganosa, pode convencer-nos de que tudo o que vem ao nosso encontro por meio da percepção pode ser considerado de igual maneira, de que o todo da nossa experiência do mundo é dividido em partes, que são os objetos, igualmente reais, igualmente presentes e disponíveis para igual apreciação pelos sentidos. Heidegger afirma que “tudo isso está manifesto da mesma maneira”, mostrando como a concepção tradicional de verdade proposicional, de síntese entre sujeito e objeto está calcada em bases equivocadas.

Heidegger pensa justamente o inverso do que ele afirma no trecho acima, que expressa de maneira crua os pressupostos não declarados da lógica formal e das ciências. Sua filosofia, em sentido contrário a essa tendência, quer descortinar as diferenças de manifestação de apreensão dos entes que ocorrem naturalmente em nossa lida diária com os mais diversos entes. Não os tomamos como equivalentes, como faz a lógica e a ciência. Não é pelo fato de constatarmos que estão aí “pedras, árvores, automóveis, ‘transeuntes’” e podermos falar sobre eles usando a linguagem, ou seja, não é porque constatamos que todos esses entes *são* que podemos afirmar que eles se manifestam da mesma forma, que têm o mesmo modo de ser.

Husserl já havia abordado, de outra maneira, a distinção entre os modos e “regiões” de ser dos entes, ou seja, já havia sugerido a importância de uma ontologia regional. Heidegger permanece, em parte, nesse caminho, e deve à fenomenologia a ideia de que as coisas se manifestam, se mostram, se revelam a nós. A partir de uma perspectiva fenomenológica, é possível conceber que os entes se manifestam de diferentes formas, a depender de seu modo de ser. Ao contrário, em abordagens que se distanciam da fenomenologia, o fato mais relevante no processo de conhecimento é, em geral, a percepção e os modos de apreensão dos dados sensíveis. Nesse caso, o sentido que atribuímos aos fenômenos é colocado, quando muito, em um segundo plano. Há, no entanto, uma relação estreita entre o sentido que associamos às coisas e a maneira pela qual as apreendemos, o modo pelo qual as coisas se revelam a nós.

Heidegger, desde seus primeiros cursos e preleções, leva a sério a proposta da fenomenologia. Ele procura nos mostrar e convencer, por exemplo, que uma pedra em meio à paisagem e uma ferramenta em uma oficina não têm o mesmo sentido para nós quando as percebemos. Nós não as vemos indistintamente como objetos de nossa percepção. A abordagem heideggeriana revela claramente sua preocupação com a "imediatez" dos fenômenos, com a maneira com que eles se apresentam a nós, sem mediações de qualquer natureza: impressões sensíveis, esquemas conceituais, representações ou ideias (HEIDEGGER, 2009, pp. 72-73).

Grande parte da tradição filosófica que embasa a teoria e prática científicas impõe sempre uma barreira entre o ser humano e o mundo ao seu redor. É sempre pressuposta uma espécie de filtro que transforma o que é real no que é pensável, como se houvesse uma separação entre o ser humano e os demais entes ou, antes, entre o sujeito e tudo o que é externo a ele, de modo que fosse necessária uma tradução do que é “objetivo” para a esfera do “subjetivo”. Tal pressuposição, consubstanciada em conceitos como categoria, representação, linguagem ou conceitos, complexifica de maneira artificial e abstrata a relação primitiva que temos desde sempre com o que vem ao nosso encontro. Heidegger quer mostrar que antes de estabelecermos qualquer relação epistemológica com os entes, nosso ser já tem uma espécie de intimidade ontológica com o ser dos entes que a nós se manifestam. Para ele, até mesmo Husserl estaria preso a essa armadilha metafísica da subjetividade: “(...) Husserl ainda permanece exilado em uma esfera egológica pensada de maneira idealista e obscura; (...) ele está orientado para a apreensão pura das coisas e dos dados, e não para as relações existenciais concretas” (HEIDEGGER, 2009, p.150).

Heidegger acena, com essa discussão, para a questão da “diferença ontológica”, da diferença entre “ser” e “ente”. *Ser*, nesse contexto, refere-se ao ser em geral, ao ser que faz com que todo ente *seja*. O ser manifesta-se de diversos modos, mas sempre por intermédio de um ente, o que implica que é por meio do ser do ente que se torna possível vislumbrar o ser como tal, este jamais acessível por si. Desse modo, a compreensão do conceito de ser não pode, na visão de Heidegger, seguir o mesmo curso do modo como se define um ente qualquer. A própria pergunta pelo ser – o que *é* ser? – pressupõe uma pré-compreensão do ser, o que inviabiliza que se questione sobre o sentido de ser da mesma forma que se faz em relação aos entes. Uma coisa é perguntar “o que é isso” ou “o que é aquilo”; outra é perguntar pelo sentido daquilo que permanece tácito nessas perguntas – o sentido desse “é”. Heidegger busca pelo sentido do ser e não por *aquilo que ele é*.

A diferença ontológica, portanto, é o que permite que se faça a distinção entre os diversos modos de ser dos entes – sem que esses dois “polos” (ser e ente) sejam completamente separados. Em outras palavras, é por existir a diferença entre ser e ente que é possível – e necessário – distinguir os modos de ser dos entes. Mais do que isso: é por compreendermos previamente o que significa *ser* que podemos conhecer os entes; é por compreendermos seu modo de ser em cada caso que podemos separá-los em categorias científicas ou lógicas (mineral, vegetal, animal, humano; artificial ou natural; orgânico ou inorgânico). Por essa razão, Heidegger defende a ideia de que temos uma relação com o ser dos entes que é anterior ao conhecimento e ainda mais originária do que a própria percepção sensível (HEIDEGGER, 2009, p. 77).

Ao buscar definir os modos de ser, não se pode falar em *natureza* nem em *objetos*, porque esses conceitos pressupõem que os entes sejam diferentes um dos outros apenas em seu tipo, em sua espécie ou em seu gênero, e não em seu ser. Trata-se de distinções posteriores e derivadas, que não poderiam se dar se não compreendêssemos antes o ser das coisas. Interessa a Heidegger a maneira pela qual o ser se manifesta de diferentes formas através dos entes e, em consequência, como as coisas vêm ao encontro do ser-aí de maneiras diversas. Em suas reflexões sobre a ciência, Heidegger percebeu que, para que a atividade científica ocorra, é necessário homogeneizar a multiplicidade de modos de ser dos entes. Não há espaço, aqui, para diferença ontológica. As leis da mecânica clássica, por exemplo, precisam poder ser aplicadas igualmente às pedras, mamíferos, samambaias ou dançarinos de balé moderno. Os elementos químicos, para que sejam universais e para que possam ser objetos de pesquisa precisam ser encontrados tanto nas algas e em computadores quanto em ornitorrincos.

É relevante observar que os chamados modos de ser dos entes identificados por Heidegger – em uma lista não exaustiva – estão sempre de alguma forma relacionados à maneira como o ser-aí é junto ao ente. O ser-aí é o único que pré-compreende a diferença ontológica e, portanto, a multiplicidade de modos de ser dos entes é por ele experienciada. Isso não implica, no entanto, que os demais entes estejam sempre em função do ente cujo modo de ser é a existência – o ser-aí –, mas que os diferentes modos de ser vêm ao encontro dele. Como vimos, é a possibilidade do “aí” que permite essa abertura permanente ao ser dos entes e a distinção de seus modos de ser.

Em *Introdução à Filosofia*, Heidegger classifica os seguintes modos de ser dos entes:

(...) podemos realizar a divisão da seguinte forma: o existente, os homens; o vivente: as plantas e os animais; o ente por si subsistente: as coisas materiais; as coisas que são à mão: as coisas de uso no sentido mais amplo possível; as coisas que são consistentes: o número e o espaço. (HEIDEGGER, 2009 p.75).

Nada indica, no entanto, que não haveria outros modos de ser, que essa lista se esgotasse nos modos acima elencados. Poder-se-ia pensar em outros. As obras de arte, por exemplo, não parecem se encaixar em nenhum desses modos.<sup>22</sup> Não são “à mão”, porque não servem propriamente a um propósito de uso – ainda que sempre seja possível utilizar uma obra de arte para fins práticos específicos, como é o caso na musicoterapia, por exemplo. Por outro lado, tampouco são por si subsistentes, tendo em vista que são produtos da criação humana. Independentemente da concepção que se tenha do que é ou para quê serve uma obra de arte, não é difícil perceber que se trata de um exemplo cujo modo de ser escapa às tentativas de caracterização listadas na citação acima.

É preciso ter em conta, ademais, o propósito que se encontra por trás dessa tentativa de “categorização” dos modos de ser dos entes. Heidegger não parece querer simplesmente desvendar quais são as maneiras possíveis de manifestação dos entes para o ser-aí, mas, antes, elucidar a diferença ontológica, isto é, mostrar de maneira mais palpável como a compreensão prévia do ser está mais presente no cotidiano do que se poderia suspeitar. Heidegger quer, em suma, explicitar as diferenças que se deixa de lado na homogeneização do ser dos entes, que é – e precisa ser – empreendida pela ciência. O objetivo principal de Heidegger ao fazer esse exercício de listagem e exemplificação de modos de ser parece, portanto, querer mostrar as diferenças entre uma abordagem fenomenológica e uma concepção de fundo epistemológico.

---

<sup>22</sup> Em “A origem da obra de arte” Heidegger discute, de maneira consequente, o modo de ser da obra de arte (HEIDEGGER, 1999).

Apesar de Heidegger mencionar todos aqueles modos de ser da citação acima, apenas três 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. O primeiro e o segundo poderiam até ser comparados, respectivamente, ao que a tradição filosófica chamou de sujeito, eu ou consciência (*res cogitans*) e objeto, natureza ou mundo (*res extensa*). Independentemente do nome que foi dado ao longo da história da filosofia e das especificidades que esses dois tipos de entes ganharam com as transformações do pensamento ocidental, eles sempre ocuparam dois pólos opostos (dois extremos, como Heidegger os caracteriza), que são a base para o acontecimento do conhecer (HEIDEGGER, 295).

O ser à mão [*Zuhandenheit*], por outro lado, confronta-nos com uma ideia não comum 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. O que, por exemplo, uma faca é, eu não conheço suficientemente através de uma análise dos materiais que a compõem ou através da leitura de um tratado sobre facas, mas por meio de seu uso. É por isso que, quando pretendo comprar uma faca adequada para cortar determinado material, procuro obter informações de alguém que possui experiência, ou seja, que costuma utilizar essa ferramenta. Do mesmo modo, quando quero adquirir um automóvel, não me contento em estudar suas características, mas tento obter informações de alguém que já tenha usado esse automóvel.

Assim, quando se trata de entes à mão, o que está em jogo não são apenas suas propriedades intrínsecas e o que os define melhor não é um conjunto de descrições teóricas, mas a sua funcionalidade. Em outras palavras, não importa o que a coisa é, sua quiddidade, mas sim sua destinação, sua serventia: "equipment works best when we don't have to think about it at all, and can focus on the task at hand (what is ahead of us). The being of equipment is not the occurrentness of a self-standing entity with properties, but the availability of such normally tacit functionality" (ROUSE, 2005a, p. 128).

A diferença crucial entre algo que consideramos parte da “natureza” e algo que vemos como um utensílio, como um instrumento para a realização de alguma atividade é frequentemente ignorado pela tradição filosófica. Isso acontece justamente porque não se faz a distinção entre ser e ente ao se pensar a relação do ser humano com o mundo. Essas diferenças são vistas, pelos filósofos modernos, como detalhes menores, irrelevantes para uma ontologia que, em última instância, acaba por servir a uma epistemologia. A maneira como apreendemos os objetos, sejam eles “naturais” ou “artificiais/culturais”, não se alteraria, segundo esses filósofos, por características que seriam intrínsecas às coisas elas mesmas. Se um objeto é ou se comporta de tal ou tal forma, isso resultaria em uma mera variação na classificação de representações ou em diferenças de cunho “psicológico” na percepção das coisas, mas nunca se levou a sério as lições da fenomenologia quanto à realidade e relevância dessa diversidade de modos pelos quais as coisas mesmas se manifestam a nós. Igualmente, nunca se considerou que de fato perdemos algo quando homogeneizamos os entes e os consideramos meros objetos do conhecimento, sem considerar as diferenças em seu ser, seus modos de ser.

Heidegger caracteriza esses tipos fundamentais de modos de ser dos entes como "âmbitos ônticos", ou seja, subdivisões do ente em sua totalidade, de acordo com seu modo de ser. Esclarece, no entanto, que essa classificação estabelece apenas "conceitos metódicos de apreensão" (HEIDEGGER, 2009, p.75) e não âmbitos essenciais do ser. Tal esclarecimento indica, em primeiro lugar, que a sistematização feita por Heidegger não pretende esgotar todos os modos de ser possíveis. Pode haver modos de ser não identificados por ele, assim como pode haver subclassificações nesses modos de ser. Nada disso parece ser descartado por Heidegger, mesmo porque a identificação desses outros modos em nada prejudicaria seu raciocínio e sua tese. Em segundo lugar, pode-se concluir que os entes não possuem um modo de ser inalterável, na medida em que a maneira como eles se apresentam não está ligada a quaisquer características materiais intrínsecas, mas ao sentido que eles ganham em sua manifestação a nós a partir de um horizonte, de um “contexto conjuntural” (HEIDEGGER, 2009, p. 80), que é o todo ao qual cada ente faz referência. Tomando como base sua listagem, podemos supor que, em determinadas circunstâncias, um ente à mão poderia ser apreendido como ente por si subsistente, e vice-versa. Não é difícil de imaginar, por sua vez, um vivente (animais e plantas) sendo considerado e tratado como um ente à mão, disponível para o uso humano. Até mesmo um existente (ser humano) pode ser, em determinadas ocasiões, ser visto como vivente ou mesmo como ente à mão.

Pedras com que nos deparamos andando na rua, por exemplo, apresentam-se de maneira diversa de pedras usadas para energização em determinados tipos de massagens terapêuticas ou para delimitar os espaços das diferentes plantas em um jardim, ou ainda para apedrejar alguém. Nos últimos casos, as pedras adquirem funções determinadas para o uso humano, mas o ser da pedra não é primariamente o de um ente à mão, um ente construído para ser um utensílio, como uma cadeira. Também no caso da cadeira, em um contexto conjuntural diverso, como uma exposição de *design* ou em uma instalação de arte contemporânea, o ser da cadeira poderia manifestar-se de maneira não utilitária. Podem-se destacar o material a partir do qual foi fabricado, o estilo de seu desenho, seu valor estético e monetário. Em última instância, entretanto, a cadeira é construída para ser usada, seu "para quê" ocupa um papel central no seu ser, mas é sempre possível que os entes se manifestem em outros contextos.

No caso dos animais e plantas, poderíamos nos questionar se as galinhas de granja, nascidas e criadas para alimentar humanos, bem como as beterrabas, cultivadas com igual propósito, poderiam ser ainda consideradas entes cujo modo de ser seria o "ser à mão" ou, ao menos, ser apreendidos como tais. Abordando um caso mais extremo, pensemos ainda nos escravos humanos cativos, dominados pela força física ou pela dependência econômica de seus "donos", vendidos e comprados: não poderíamos afirmar que, ainda que tenham eles o modo de ser do existente, do ser-aí, são tratados e estabelecem relações em que mais se assemelham aos entes do ser à mão?

Esses exemplos não necessariamente nos permitem concluir, todavia, que esses entes cujo modo de ser sofre alterações em sua apreensão pelo ser-aí passam por uma transformação intrínseca em seu ser. Tal tipo de transformação, aliás, que seria restrita ao ser do ente ele mesmo, não relacionada à apreensão por ente algum, não faria nem mesmo sentido na filosofia de Heidegger, tendo em vista que os modos de ser têm sempre relação com os modos de apreensão. Os animais e vegetais não foram por nós criados para nossa alimentação, e seu ser não se manifesta como se assim fossem. Tampouco os escravos humanos deixam de ser existentes, de ser entes que são junto a... e são no mundo e de ser o "aí", exatamente como Heidegger mostrou em sua análise existencial do ser humano.

Heidegger não explicita, nesse contexto, a possibilidade de alteração do modo de ser dos entes na maneira como eles se manifestam. Ainda assim, ele parece dar margem à interpretação de que os modos de ser dos entes não são engessados, uma vez que define os modos de ser como "conceitos metódicos de apreensão", o que indica que eles têm uma função metodológica, mais do que uma efetividade ontológica. Além disso, parece não ser

compatível com o sentido global da filosofia heideggeriana, que preza pelo caráter contextual das vivências, criar categorias fixas de entes que viriam ao encontro do ser-aí sempre da mesma maneira.

É interessante observar como essa questão dos modos de ser e de apreensão do ente pelo ser-aí já incomoda o jovem Heidegger. Em seu primeiro curso universitário, ministrado em 1919 e intitulado *A idéia de filosofia e o problema da visão de mundo* [*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*]<sup>23</sup>, Heidegger nos fornece um exemplo muito elucidativo a respeito do modo como vivenciamos os entes que a nós se manifestam. Ele explora, diante de seus ouvintes, a vivência de uma cátedra (uma espécie de púlpito utilizado pelo professor nas universidades alemãs da época). “Uma cátedra é uma cátedra”, alguém poderia dizer. Não para Heidegger. Para ele, não se trata de uma cátedra qualquer, mas daquela que se encontra em uma sala de aula concreta e a partir da qual o professor profere suas preleções.

Vocês vêm como de hábito a esse auditório na hora habitual e se dirigem até *seus* lugares habituais. Vocês retêm essa vivência de ‘ver os *seus lugares*’; ou podem igualmente perceber a minha própria postura: entrando no auditório, eu vejo a cátedra. O que é que ‘eu’ vejo? Superfícies castanhas que se cortam em ângulo reto? Não, eu vejo outra coisa: um caixote, na verdade um maior com outro menor construído em cima? De modo algum! Eu vejo a cátedra junto a qual eu falarei; vocês vêm a cátedra da qual se falará a vocês, junto a qual eu já falei. Na pura vivência [*im reinen Erlebnis*] também não reside – como se diz – nenhum contexto fundador [*Fundierungszusammenhang*] como se eu visse primeiramente superfícies castanhas que se cruzam, que depois se me apresentam como um caixote, e logo depois como um púlpito, como um púlpito para discursos acadêmicos, e finalmente como cátedra, de tal modo que eu cole o catedrático nessa caixa como uma etiqueta. Tudo isso é interpretação ruim e equivocada – desvio do olhar puro na vivência. Vejo a cátedra de uma só tacada [*in einem Schlag*]; não a vejo apenas isolada, vejo o púlpito como sendo muito alto para mim. Vejo um livro sobre ele, diretamente como algo que imediatamente me incomoda (um livro e não uma quantidade de camadas de folhas salpicadas de manchinhas pretas), eu vejo a cátedra em uma orientação, sob uma iluminação e um horizonte. (...) Na vivência de ver a cátedra, se apresenta a *mim* algo do mundo que, sem mediações, me circunda. Esse mundo circundante (cátedra, livro, quadro [...]corpo discente [...]... etc.) não são coisas com um caráter significativo determinado, objetos, ainda por cima concebidos como significando isso e isso, mas o significativo é primário, apresenta-se a mim diretamente, sem nenhum desvio de pensamento sobre o apreender-a-coisa [*Sachverfassen*]. Vivendo em um mundo circundante, por toda parte e sempre as coisas significam para mim, tudo tem caráter de mundo [*welthaft*], ‘munda’ [*es weltet*], o que não é o mesmo que ‘tem valor’. (HEIDEGGER, 1987, pp. 70-73, tradução nossa)

---

<sup>23</sup> HEIDEGGER, 1987.

O longo trecho acima, momentos decisivos na preleção de 1919, mostra que, para Heidegger, apreendemos e compreendemos as coisas ao nosso redor a partir de seu sentido para nós em um determinado contexto conjuntural. A ideia moderna de que primeiramente ocorre a captação de impressões sensíveis para que então aquela percepção seja categorizada no todo das representações do sujeito é recusada pelo pensamento fenomenológico de Husserl e também na filosofia heideggeriana. No exemplo, não partimos de um conceito ou ideia de cátedra para então poder identificar um espécime que se encaixa naquela descrição – como acreditam, *grosso modo*, os racionalistas – tampouco captamos dados sensoriais que, posteriormente, são combinados e categorizados por nosso intelecto – como gostariam os empiristas – nem mesmo há uma conjunção, uma síntese entre as impressões sensíveis e os conteúdos conceituais – como concluiu Kant. Heidegger quer mostrar que a cátedra que é apreendida por ele ou por seus alunos é uma determinada cátedra concreta e experienciada, que se manifesta em um determinado contexto conjuntural específico, relacionada a determinadas emoções, sensações e opiniões.

Não se pode ver, assim, as coisas que estão em nosso “mundo circundante” [Umwelt] de maneira neutra e objetiva, e muito menos de maneira compartimentada e isolada, ver as partes e não o todo. Segundo Heidegger, essa estratificação e categorização do contato do ser humano com as coisas não passa de uma abstração da filosofia e da ciência modernas, tão distante quanto possível da “pura vivência”, mencionada no trecho acima. As coisas manifestam-se ao ser-aí “de uma só tacada”, não passo-a-passo, e são sempre indiscerníveis das condições em que estão imersas e do sentido do qual estão imbuídas.

Os modos de ser não são, portanto, predicados ou características intrínsecas ao ente, e sim formas de manifestação dos entes em contextos conjunturais. Em termos mais intuitivos: a filosofia heideggeriana não compartimenta o ser em categorias, apenas descreve algumas maneiras pelas quais o ser se manifesta ao ser-aí por intermédio dos entes. As diferenças entre essas maneiras de manifestar-se do ser dos entes são apreendidas de antemão, são compreendidas previamente no ser junto às coisas, a ponto de não nos darmos conta dessa “habilidade”. Assim, pré-compreendemos *o que é ser* em nossa lida com as coisas e, além disso, compreendemos previamente o modo de ser dos entes com os quais lidamos.

Tendo ficado claro o que significa dizer que os entes têm diferentes modos de ser, resta entender a que se deve essa diversidade. Ora, dissemos anteriormente que os modos de ser dos entes descritos por Heidegger parecem sempre estar relacionados ao modo como o ser-aí percebe os entes e ocupa-se com eles. Isso ocorre porque o ser-aí pré-compreende a diferença ontológica e pode, então, enxergar o ser através do ente ao ocupar-se dele, ainda que

não o perceba. Heidegger deixa entrever, no entanto, uma dimensão autônoma do ser dos entes, afastando a hipótese de que o ser dos entes só é porque o percebemos:

(...) nessa atenção do olhar para a coisa experimentamos ao mesmo tempo que essa coisa, que somente agora apreendemos expressamente, já era por si subsistente. Reside no caráter desse prestar atenção na coisa o fato de a coisa mesma nos dizer em certa medida: eu já estava aí, antes de tu me apreenderes. Nesse prestar atenção nas coisas não trazemos nada a elas nem – como diríamos – lhes contrabandeamos nada por meio do discurso, mas são elas, as coisas mesmas, que vêm ao nosso encontro dessa forma (HEIDEGGER, 2009, p. 78).

Heidegger não mede esforços para dissipar qualquer interpretação subjetivista ou idealista de seu pensamento. O enfoque nas coisas elas mesmas, princípio herdado de Husserl, desvincula o ser dos entes da ocupação do ser-aí com eles. É claro que os modos de ser, mais explicitamente o dos entes à mão, estão relacionados ao sentido que o ser-aí atribui à manifestação do ser dos entes, tendo em vista que a própria ideia dos modos de ser tem como ponto de partida o ser-aí e faz referência à apreensão dos entes pelo ser-aí. Os modos de ser não consistem, como vimos, em âmbitos essenciais do ser, razão pela qual não se pode dizer que o ser dos entes dependa do ser-aí, mas somente que o ser aí compreende e dá sentido à manifestação do ser.

A face idealista que se atribuiu à epistemologia de Kant, em sua primeira *Crítica*, especialmente pela impossibilidade de conhecer “a coisa em si” [*das Ding na sich*], deve ser sempre desassociada da interpretação que fazemos da tentativa de Heidegger em desenvolver seu pensamento sobre como o ser-aí conhece as coisas. A recomendação de Husserl de que devemos sempre buscar “as coisas mesmas” era muito cara a Heidegger<sup>24</sup>, e elucida bem a falta de sentido que se atribui à diferenciação entre fenômeno e coisa em si. Tanto Husserl quanto Heidegger rejeitavam a ideia de qualquer intermediário na relação entre o homem e as coisas. Heidegger, em especial, procurava alertar contra abstrações de cunho metafísico que

---

<sup>24</sup> Heidegger levou tão a sério essa ideia de Husserl que percebeu que a própria filosofia husserliana não conseguiu ser fiel àquela determinação. Em suas preleções *Prolegômenos à história do conceito de tempo*, proferidas no semestre de verão de 1925, em Marburg, Heidegger analisa detalhadamente, na primeira parte, “o sentido e a tarefa da pesquisa fenomenológica” [*Sinn und Aufgabe der phänomenologischen Forschung*]. O que incomoda Heidegger é o “descaso” [*Versäumnis*] com relação à questão do ser. Isso ocorre, por exemplo, quando a fenomenologia deixa de perguntar pelo “ser do intencional” [*Sein des Intentionalen*]. Desse modo, a fenomenologia abandona sua proposta inicial: partir das “coisas elas mesmas” [*aus den Sachen selbst*]. Por isso, Heidegger acredita poder afirmar: “Fenomenologia é [...] em sua tarefa fundamental de determinar seu campo mais próprio *não-fenomenológica!*”. [Phänomenologie ist [...] in der Grundaufgabe der Bestimmung ihres eigensten Feldes *unphänomenologisch!*] (HEIDEGGER, 1979, p. 178).

nos impedissem de pensar da maneira mais simples e essencial a maneira pela qual nos ocupamos, no cotidiano, das coisas elas mesmas.

Heidegger concordava com Husserl que as coisas mostram-se elas mesmas ao ser-aí, manifestando-se em seus diversos modos de ser. Isso não significa, no entanto, que o ser-aí não atribua sentido às coisas a partir de um contexto conjuntural ao qual elas pertencem. O que se quer afastar, na passagem citada, é a ideia de que o ser das coisas só tem realidade porque o ser-aí projeta nelas seu próprio ser ou, ainda pior, seu pensamento.

Nesta parte da dissertação vimos, então, que os modos de ser dos entes são maneiras pelas quais os entes são apreendidos em seu ser pelo ser humano. Heidegger faz uma lista não exaustiva desses modos de ser, com a intenção de transmitir-nos melhor a ideia de que o ser se manifesta, de diferentes maneiras, por intermédio dos entes. Os modos mais enfatizados por Heidegger são a existência, que caracteriza o modo de ser do ser-aí, e a subsistência, que caracteriza o ente por si subsistente, tradicionalmente caracterizados como pólos opostos pela filosofia moderna. Heidegger também discorre sobre o ente à mão, as coisas de uso, que têm uma serventia, um “para quê” determinante em seu ser. Compreendemos, ainda, que a razão para essa diversidade dos modos de ser dos entes e sua correspondente apreensão pelo ser-aí deriva, em verdade, dos contextos conjunturais e do sentido que o ser humano atribui aos entes quando pré-compreende seu ser.

Qual a importância da identificação dos modos de ser para a análise de Heidegger sobre a ciência? Vimos que a ciência, para realizar sua tarefa de investigação universal, precisa homogeneizar a apreensão dos entes, que passam a ser todos objetos do conhecimento, sujeitos a experimentos controlados. Para a ciência, todo ente é, em certo sentido, por si subsistente, na medida em que está à disposição para a observação, encontra-se disposto diante do sujeito observador.

Mas o que quer, afinal, a ciência ao homogeneizar os entes e torná-los objetos de sua investigação? Se pudermos usar uma imagem para melhor compreender essa tentativa, perguntaríamos o que procura a ciência alcançar ao “aparar as arestas” do ser em todas as coisas e deixá-las prontas para responder a experimentos controlados? A ciência está, sem dúvida, em busca da verdade, procura garantir que, diferentemente do que se passa na ocupação com as coisas no cotidiano, possamos apreender o ente de maneira objetiva e desvinculada de seu contexto, suas alterações circunstanciais. Na leitura heideggeriana, essa abordagem necessariamente leva a uma apreensão dos entes apenas em sua perspectiva ôptica, ocultando a dimensão ontológica que nele se manifesta.

Percebemos, agora mais nitidamente, por que Heidegger suscitou a questão dos modos de ser e dos contextos conjunturais: seu propósito era, em última instância, expor de que forma a ciência aborda seus objetos e como empreende sua pesquisa. Explicitando aquilo que a ciência deixa de lado ou exclui de sua investigação, em outras palavras, aquilo que a ciência deixa de fazer, Heidegger consegue mostrar aquilo que a ciência faz, aquilo que ela é. Não é suficiente, no entanto, entender que a ciência não considera os modos de ser quando se dirige aos entes; precisamos, além disso, compreender em que se fundamenta a ciência para atuar dessa maneira e defender que essa seria a melhor forma de alcançar a verdade. É com esse intuito que Heidegger empreende, em *Introdução à Filosofia*, bem como em grande parte de suas obras, uma investigação cuidadosa a respeito da essência da verdade, que é a chave para entender a tarefa da ciência e a essência do fazer científico.

#### Parte 4: A ESSÊNCIA DA VERDADE

No âmbito da pergunta pela relação entre filosofia e ciência, Heidegger empreende uma busca pela essência da ciência e pelo sentido da ciência na existência humana. A pesquisa, melhor dizendo, o pesquisar é identificado como uma atividade essencial, comum a todas as ciências. Nesse contexto de investigação, as ciências buscam uma forma de rigor, que é "o modo como pode ser conquistado e determinado o conhecimento adequado ao objeto (...) um determinado caráter da apropriação referente à adequação do objeto do conhecimento" (HEIDEGGER, 2009, p.47). Rigor, então, é o modo de apreensão da verdade, no sentido de sua definição escolástica *adaequatio intellectus ad rem*, adequação do pensamento à coisa.

Dessa forma, quando se afirma, por exemplo, “a Terra é o centro do universo”, esse enunciado terá rigor e poderá ser chamado de verdadeiro caso corresponda à “coisa” ou ao estado de coisas, isto é, caso este planeta onde vivemos esteja de fato no centro do universo e todos os outros corpos celestes estejam orbitando ao seu redor. O mesmo vale para determinar se uma afirmação é falsa: quando se diz “Todos os cisnes são brancos”, essa proposição será falsa ao se descobrir pelo menos um membro da espécie dos cisnes que apresente coloração diferente da branca. Ou seja, o pensamento mostrou não ser adequado àquilo que é o caso no mundo.

Adaptando os exemplos ao caso das ciências humanas e sociais, poderíamos testar a veracidade das afirmações “Todo sofrimento psíquico surge de um trauma” ou “As opiniões políticas de um indivíduo sofrem influência decisiva daquelas de seu núcleo familiar”, ou ainda “A cultura tem maior influência nas escolhas de um indivíduo do que fatores fisiológicos”. Apesar de aparentemente ser mais difícil determinar se essas proposições são verdadeiras ou falsas, quando se considera a psicologia, a sociologia e a antropologia como ciências, construídas nos moldes das ciências exatas e biológicas, está-se admitindo que métodos específicos dessas áreas serão capazes de depor a favor ou contra a veracidade das afirmações em questão. De resto, se usarmos exemplos menos intuitivos da física ou da biologia, também parecerá difícil determinar se certas proposições adéquam-se ou não a como as coisas são. Pensando em alguns exemplos, poderíamos questionar se são verdadeiras as proposições “Os buracos negros resultam de uma deformação do espaço-tempo” ou “O elétron é uma partícula subatômica que circunda o núcleo do átomo”. A adequação desses enunciados às coisas pode ser demonstrada por meio de métodos próprios à física, da mesma maneira que os enunciados das ciências humanas e sociais. Podem haver, inclusive, – se não

simultaneamente, ao menos ao longo da história da física – diferentes teorias que levem a respostas opostas sobre a veracidade desses enunciados.

Não é nosso objetivo aqui, entretanto, promover a discussão sobre os diferentes tipos de ciências, por mais relevante que ela possa ser em outros contextos. Heidegger considera que sua análise é válida para as ciências de maneira geral, justamente porque ele pretende falar sobre a essência da ciência. Poderíamos, é claro, questionar se esses campos de estudo por vezes chamados “humanidades” são de fato ciências, no sentido estrito do termo. É significativo o bastante, ainda assim, o fato dessas áreas de conhecimento denominarem-se ciências, ainda que algumas escolas de pensamento refutem a comparação com as ciências ditas exatas e recusem-se a utilizar métodos que as tomem como modelo.

Tendo essas considerações em mente, podemos afirmar 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 do pensamento às coisas.

Precisamos reter esses dois aspectos – a ciência enquanto pesquisa e a verdade como adequação – para compreendermos como Heidegger se aproxima da necessidade de realizar uma investigação sobre a essência da verdade, de modo a aproximar-se da essência da ciência. O lugar da verdade, segundo a tradição filosófica, é o enunciado, o juízo, expresso linguisticamente por meio da proposição. A lógica formal ensina que uma proposição verdadeira corresponde a uma ligação entre sujeito e predicado que seja o caso na realidade. Sobre essa concepção tradicional, Heidegger esclarece que "A verdade reside nas ligações entre representações, não nas representações isoladas" (HEIDEGGER, 2009, p.48). Dessa forma, é apenas na síntese realizada pela ligação entre sujeito e predicado que um enunciado pode ser verdadeiro ou falso.

Há, ainda, outros tipos de discursos que não são verdadeiros nem falsos, ainda que expressem um significado, como é o caso de pedidos, ordens, perguntas e interjeições. Nesses casos, não se está tratando de *logos apophantikos*, no sentido aristotélico de discurso enunciativo ou, como propõe Heidegger, do discurso “mostrador”, ou seja, daquele discurso

sobre o qual se pode dizer que é verdadeiro ou falso. O discurso mostrador ou enunciativo é o “portador” da verdade predicativa, isto é, da verdade que resulta de uma correta união entre sujeito e predicado. Isso ocorre quando a propriedade indicada pelo predicado (por exemplo, a “arboreidade”) pode ser atribuída ao sujeito sobre o qual se fala (por exemplo, uma “pitangueira”). O discurso mostrador ou enunciação revela algo sobre o sujeito da oração (por exemplo, que a pitangueira é uma árvore). Em certos casos, o predicado já está contido no sujeito, porque faz parte de sua definição mesma (como em “A pitangueira é uma árvore”). Em outros, é atribuída uma qualidade ao sujeito que não é necessária, não é intrínseca a ele (como em “O texto é enfadonho”). Também proposições com verbos de ação podem ser discurso enunciativo, basta que se possa atribuir a elas verdade ou falsidade (por exemplo, “As galinhas não voam”). Estamos aqui diante daquilo que, na tradição filosófica, chamamos de “síntese”:

Mostrador é somente aquele λόγος, junto ao qual sucede a algo ser falso ou ser verdadeiro. Naquele discurso que é verdadeiro ou falso, isto é, no enunciado [Aussage], na proposição [Satz], reside algo assim como uma síntese, uma composição. (HEIDEGGER, 2009, p. 49).

Outros tipos de discurso que não são enunciativos não podem, para o conceito tradicional de verdade, ser verdadeiros nem falsos. Assim, a frase “Qual será o resultado do jogo Corinthians versus Palmeiras?”, não pode ser verdadeiro nem falso, justamente porque sua função não é *mostrar* ou *enunciar* algo sobre a realidade, mas especular sobre um futuro estado de coisas. Algo semelhante ocorre quando, diante de uma situação crítica, gritamos “Misericórdia!”. Não faz sentido aqui perguntarmos se a expressão é verdadeira ou falsa, uma vez que se trata de uma interjeição. A verdade predicativa é, por sua vez, a verdade – ou falsidade – resultante do *logos apophantikos*, do discurso enunciativo.

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. Não se esclareceu suficientemente a relação, o “entrelaçamento” entre o sujeito da enunciação (quem profere o enunciado), o sujeito gramatical da proposição (aquilo de que se fala), o objeto gramatical da proposição (predicado atribuído àquilo de que se fala) e o objeto do enunciado (ente ao qual se refere a proposição). Em nosso exemplo da pitangueira, podemos perguntar se a verdade desse enunciado se

confirma pelo pertencimento do conceito de pitangueira ao conceito de árvore ou pela confrontação entre a proposição “A pitangueira é uma árvore” e o ente ele mesmo, a pitangueira.

Em *Heidegger's Philosophy of Science*, Trish Glazebrook desenvolve os sentidos de “synthesis” apresentados por Heidegger em *Kant e o Problema da Metafísica* [*Kant und das Problem der Metaphysik*], obra publicada na mesma época em que são ministradas as aulas que usamos de base para esta dissertação (*Introdução à Filosofia*). Glazebrook (2000, p. 36) aborda os três tipos de “synthesis” de que trata Heidegger: a veritativa, a predicativa e a apofântica. A veritativa seria a mediação entre o pensamento e um objeto, que torna verdadeiros os enunciados. A síntese predicativa, que retira seu fundamento da síntese veritativa, seria a união de várias representações em um único conceito. A síntese apofântica seria, por fim, a comunhão entre sujeito e objeto. Essa tentativa de identificar diferentes níveis de “synthesis”, que resultam em definições de verdade, faz-nos perceber o quão inapropriada é a rapidez com que se determina o conceito de verdade como adequação. Revela, portanto, que a ideia de verdade nem sempre foi suficientemente investigada e que é preciso analisar mais pormenorizadamente esse conceito caso se pretenda chegar à sua essência.

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, como tentamos demonstrar, não está claro como se dá essa ligação e em que medida ela é portadora de algum tipo de verdade. Essa concepção de ciência à qual nos levou o conceito de verdade proposicional faz-nos concebê-la a partir das conclusões alcançadas pela pesquisa científica – as proposições verdadeiras – e não a partir da pesquisa ela mesma. Se considerarmos, portanto, a tese de Heidegger de que a essência da ciência está no pesquisar, concluiremos que essa concepção de verdade nos desvia dessa essência.

(...) o que está sendo justamente questionado é se essa visualização do resultado da ciência atinge primariamente a essência dessa mesma ciência. O resultado é sempre aquilo que em certo ponto se desprende da produção e da confecção, é a obra que se libera do processo de sua fabricação. E esse processo de fabricação não pode ser facilmente conhecido em sua totalidade a partir da obra. (HEIDEGGER, 2009, p.51).

Heidegger faz-nos atentar para o fato de que não basta olhar para as realizações resultantes das pesquisas científicas para entender do que se trata essa atividade. Não basta estar a par das descobertas, muitas vezes fascinantes e transformadoras, da medicina, da física, da história, para considerar-se conhecedor dos fundamentos científicos. É preciso, mais do que isso, compreender o que move a ciência e os cientistas, o propósito mais originário da investigação fundamentada no método científico de coleta de dados, de elaboração de hipóteses, de verificação de teorias. É por meio dessa compreensão que se poderá chegar mais perto da essência da ciência.

Rouse, em seu artigo “Heidegger’s Philosophy of Science”, apresenta de maneira clara esse contraste entre, de um lado, a concepção “lógica” da ciência, que a compreende como uma rede de proposições verdadeiras, que avalia a importância do conhecimento científico a partir de seus resultados, de outro, a concepção “temporal” ou “existencial” da ciência, apresentada por Heidegger, que identifica a essência da ciência no fazer científico, na atividade humana da pesquisa científica, levando em conta o modo de ser do homem, que é o ente que concebe e realiza a ciência:

Heidegger thus focused upon science as something people do, rather than scientific knowledge as acquired and assessed retrospectively. Understood existentially, science is not the accumulation of established knowledge, but is always directed ahead toward possibilities it cannot yet fully grasp or articulate. (ROUSE, 2005b, p.177).

Rouse observa, no trecho citado, que Heidegger apresenta uma visão da ciência não como acúmulo de conhecimento, mas como um permanente movimento em busca do conhecer. Apesar do título desse artigo de Rouse indicar que Heidegger seja um filósofo da ciência, seus argumentos podem ser compreendidos na direção contrária, caso aceitemos o que foi dito na primeira parte desta dissertação: não é a ciência em si que interessa a Heidegger, e sim aquilo que a ciência revela a respeito da existência e a respeito do próprio ser, por intermédio do ser humano. Sendo assim, se a filosofia da ciência estuda a concepção lógica e epistemológica da ciência, a filosofia heideggeriana introduz uma dimensão ontológico-existencial a essas reflexões, a partir da qual a ciência não pode ser pensada por si mesma, mas sempre como um modo de ser-na-verdade do homem.

Heidegger relaciona a definição insuficiente que se costuma fazer de ciência – voltada para seus resultados – à concepção de verdade à qual ela está ligada. A verdade proposicional não seria satisfatória para compreender a essência da ciência, ou ainda: "Talvez resida até

mesmo na caracterização da verdade como verdade proposicional e na determinação da ciência a partir de seu resultado um único e mesmo erro fundamental" (HEIDEGGER, 2009, p.51). O argumento de Heidegger é que essas definições de verdade e de ciência, não sendo falsas, tampouco são originárias o suficiente para apreender a essência desses conceitos.

Rouse desenvolve de maneira muito elucidativa essa ideia do “erro fundamental”, no qual incorrem tanto a concepção de ciência como resultados quanto a concepção de verdade criticada por Heidegger. Em seu esforço por descobrir a verdade dos entes por meio de sofisticadas construções teóricas, a ciência parece perder-se na abstração da verdade proposicional. Nos termos de Rouse:

(...) in developing more extensively articulated theoretical networks, the sciences risk becoming more invested in their own vocabularies and theories than in the things to be understood. Contrary to the sciences’ familiar fallibilist image, Heidegger worried that the development of a science *closes off* the possibility that entities might resist our familiar ways of encountering and talking about them. For Heidegger, science needed philosophy in order to remain “in the truth” (ROUSE, 2005b, p. 180).

Essa crítica à abstração excessiva, ao distanciamento da pura vivência, é fundamental para compreender a investigação de Heidegger sobre as essências da ciência e da verdade. Sua intenção, ao buscar a essência da ciência, é aproximar-se de seu sentido primário, relacionado à sua razão de ser, e não elaborar uma complexa teoria sobre a confiabilidade de seus métodos e a validade de seus resultados. Não se trata tampouco de avaliar se as chamadas descobertas científicas correspondem ou não ao que é o caso no mundo, de vez que a concepção de verdade de Heidegger não é adequacionista. Trata-se, antes, de compreender o que está por traz da busca empreendida pela ciência, quais são suas raízes existenciais.

É de grande importância para Heidegger, portanto, encontrar um conceito de verdade mais radical, mais fundamental. Esse novo conceito não refutaria a concepção de verdade proposicional, mas procuraria fundamentá-la de maneira a encontrar sua origem ontológica. Para isso, Heidegger volta ao conceito de verdade nos gregos. É certo que foi Aristóteles o inaugurador da concepção proposicional de verdade, ainda que certamente ela tenha sofrido alterações em sua interpretação a partir da Idade Média. Heidegger explora, no entanto, o sentido literal da palavra grega ἀλήθεια, que perdeu muito de seu sentido ao ser traduzida para o latim *veritas*. *Alétheia* significa desvelamento, descobrimento, desvelar e descobrir o que estava oculto ou velado (HEIDEGGER, 2009, pp. 81-82). Esse conceito de verdade vem ao encontro da ideia de manifestação e apresentação das coisas a nós e também

está relacionado ao ser-junto-a, sobre o qual discorreremos ao falar do ser-aí e dos modos de ser dos entes.

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. Nesse sentido, é o próprio ente que é verdadeiro ao revelar-se em seu ser, e não aquilo que dizemos sobre ele.

Assim, não é a proposição nem o enunciado sobre o ente, mas o ente mesmo que é 'verdadeiro'. Somente porque o ente é verdadeiro, as proposições sobre o ente podem ser verdadeiras em um sentido derivado. (HEIDEGGER, 2009, p. 82).

Por que Heidegger usa aspas ao falar que o ente é verdadeiro? É certamente intrigante e de difícil compreensão a afirmação de que o ente é verdadeiro, caso pensemos no conceito tradicional verdade. Estamos excessivamente condicionados a pensar a verdade em termos de enunciados verdadeiros ou falsos ou, aproximando-se do senso comum, ideias verdadeiras ou falsas. Heidegger não quer dizer que enunciados ou ideias não possam ser verdadeiros ou falsos, mas que eles retiram seu fundamento de verdade no desvelamento, na verdade do próprio ente. É graças à possibilidade do ser-junto-a, que permite o desvelamento, que podemos julgar se enunciados ou ideias são verdadeiros ou falsos. Logo, as aspas no termo “verdadeiro” indicam que Heidegger quer que pensemos já no sentido de verdade como *alétheia*, reinterpretado por ele a partir do conceito grego.

Além disso, atribuir verdade a um ente não é o mesmo que dizer que um enunciado é verdadeiro. Sendo mais precisos, podemos dizer que o ente em si não é verdadeiro, 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).

Outro elemento importante a ser considerado nessa nova concepção de verdade é que a manifestação dos entes sempre acontece em um determinado contexto conjuntural, conforme foi discutido anteriormente ao falarmos dos modos de ser, na Parte 3 desta dissertação. Os entes não são desvelados isolada e independentemente, eles vêm ao encontro do ser-aí a partir de um horizonte de sentido, isto é, a partir de um contexto de vivências. Quando o ente é desvelado, portanto, não compreendemos primeiro ele e depois seu contexto, e muito menos

apenas ele, uma vez que o ente só é desvelado em relação ao todo ao qual pertence, ao cruzamento de horizontes e perspectivas que lhe dão sentido. Dessa forma, a verdade não acontece passo-a-passo, ela é uma manifestação completa do ente em seu ser e em seu contexto.

Conclui-se, então, que não há algo como uma percepção pura dos objetos. Cada vez que vemos, por exemplo, uma cadeira de praia, não percebemos antes, passo a passo, que se trata de um móvel, feito de alumínio e poliéster, azul e branco, de tamanho médio, feito para sentar-se, para apenas posteriormente dar-mos-nos conta de todas as referências e conexões que se pode fazer a partir desse objeto. Ao ver a cadeira de praia, suas características materiais manifestam-se conjuntamente, e sua imagem é imediatamente associada à areia, ao sol, ao gosto da água salgada, ao barulho das ondas ou a qualquer outras referências contextuais relacionadas a vivências específicas do observador. A cadeira de praia pode também apresentar-se como muito inclinada, muito baixa ou desconfortável, não como um objeto material com determinadas propriedades objetivas.

Com essas observações, Heidegger quer afastar a concepção moderna de percepção sensível, segundo a qual, *grosso modo*, teríamos acesso aos objetos por meio dos sentidos e, posteriormente, a representação desse objeto encontraria o seu lugar em meio às outras representações do nosso entendimento. A perspectiva heideggeriana quer mostrar como esse processo se dá de maneira imediata no cotidiano, na medida em que as coisas já se manifestam a partir de uma perspectiva, de um horizonte de sentido. Em última instância, Heidegger quer que percebamos que a descrição do mundo que nos cerca como um conjunto de objetos individuais aos quais se pode atribuir determinados predicados é uma abstração criada pela filosofia e pela ciência, e não a maneira cotidiana como as coisas se apresentam.

Seguindo esse curso de pensamento, podemos concluir que os contextos conjunturais também fazem parte do desvelamento, também são parte do que é a verdade no sentido heideggeriano. Não é o ente, portanto, que é verdadeiro, mas a manifestação do ser do ente em um contexto conjuntural. A compreensão do conceito de desvelamento precisa, para ser completa, incluir essa dimensão contextual. Caso contrário, compreender-se-ia o ser-junto-a como um estar-junto-a do ser-aí com cada ente, e não com a multiplicidade de entes que se revela de maneira imediata:

E é só após já termos descortinado o contexto conjuntural que o ente pode se tornar manifesto para nós. Assim, falamos de uma manifestação do ente em seus contextos. Portanto, o nosso ser junto a... é em primeira linha um ser junto a uma multiplicidade de entes perpassada e dominada por uma

determinada totalidade conjuntural. Nesse nosso ser junto à multiplicidade de coisas, o ente é manifesto no todo e, em verdade, de um golpe só. (HEIDEGGER, 2009, p.81).

Com essa elaboração de verdade como desvelamento, inspirada na tradução literal do termo grego para verdade, Heidegger procura afastar-se, portanto, da concepção de verdade como adequação, pressuposta pelas ciências e explicitada por filósofos das mais diversas correntes de pensamento. A verdade como adequação, como conformidade, é uma confrontação direta do pensamento com as coisas ou estados de coisa, que pode resultar em verdade ou falsidade.

Em *Sobre a essência da verdade* (1991, p.123), Heidegger esclarece que a verdade como adequação tem dois sentidos: 1) a coisa de fato corresponde àquilo que se presume sobre ela, isto é, a maneira como ela se apresenta corresponde ao que ela efetivamente é; e 2) o significado da enunciação está em conformidade com aquilo que uma coisa é. O primeiro caso é exemplificado pela proposição "este ouro é falso"<sup>25</sup>, significando que o material do qual é feito o objeto que encontramos diante de nós é feito para parecer ouro, mas não corresponde ao que definimos como ouro autêntico. No segundo caso, a proposição é considerada verdadeira quando exprime aquilo que uma coisa é. Quando se diz, por exemplo, "Este anel é de ouro", a verdade reside na conformidade entre o significado da proposição e as características do objeto sobre o qual se faz a afirmação.

Essa relação entre enunciado e coisa é, segundo Heidegger, o que costumamos, na filosofia e na ciência, aceitar sem questionamentos. O que faz, afinal, uma proposição corresponder, adequar-se a um objeto? Em que se fundamenta uma proposição para ser verdadeira, para descrever corretamente a realidade? É essa relação entre enunciação e ente que Heidegger afirma não ter sido suficientemente explicitada e explicada. Seu intuito é compreender como é possível que o pensamento expresse o que um ente é, capte seu *ser*. A respeito dessa necessidade de demorarmos-nos mais na compreensão do nível mais básico do acontecer da verdade, Heidegger esclarece:

A dificuldade não está no fato de que teríamos deixado de ver esse "relacionar-se" com os objetos, de que o teríamos deixado faltar, mas no fato de que sempre tomamos de maneira muito aligeirada sua trivialidade – por exemplo, com a argumentação habitual que faz com que o realismo se deixe intimidar e com isso incorra em equívocos principiais – e de que passamos

---

<sup>25</sup> Note-se que esse mesmo sentido de verdade por correspondência se aplicaria à proposição "Este ouro é verdadeiro".

rápido demais adiante na busca por explicações. O que de certa maneira constatamos – o ser junto a... – não conquistou absolutamente o seu direito e foi logo coberto por teorias. (HEIDEGGER, 2009, p.72).

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:

A enunciação recebe sua conformidade da abertura do comportamento. Pois, somente através dela o que é manifesto pode tornar-se, de maneira geral, a medida diretora de uma apresentação adequada. Mas o comportamento aberto mesmo deve deixar-se guiar por esta medida. Isto quer dizer: o comportamento mesmo deve receber antecipadamente o dom prévio desta medida diretora de toda apresentação. Isto faz parte da abertura que o comportamento mantém. Mas se somente pela abertura que o comportamento mantém se torna possível a conformidade da enunciação, então aquilo que torna possível a conformidade possui um direito mais original de ser considerado como a essência da verdade. (HEIDEGGER, 1991, p. 126)

Dessa forma, Heidegger mostra que é a abertura do ser-aí que o faz relacionar enunciado e coisa, conceito e objeto, de maneira que se conformem um ao outro, gerando verdades. Uma pergunta, no entanto, permanece latente: é o pensamento que se conforma ao objeto ou o contrário? Quanto a essa disputa antiga entre passividade e espontaneidade do ser humano no ato de conhecer, marcadamente presente na filosofia moderna, Heidegger responde:

Em meio a esse deixar-vir-ao-encontro, não há nem a "impressão" de algo de fora nem um sair de dentro para fora a partir de nós mesmos; portanto, tampouco algum espaço interior; ele não é nem uma relação causal nem transcendência às avessas. Esse deixar-vir-ao-encontro é, em certa medida, espontaneidade, mas uma espontaneidade tal que possui intencionalmente o caráter do acolher, do aceitar, do receber. (HEIDEGGER, 2009, p.78).

Esse "deixar-vir-ao-encontro" [*Begegnen-lassen*] mencionado no trecho citado equivale à "abertura do comportamento" [*Offenständigkeit des Verhaltens*] da passagem anterior. Ambos os conceitos estão intimamente relacionados ao modo de ser-junto-a, do qual

se falou anteriormente. Esses termos dão sentido ao que alguns epistemólogos e filósofos da ciência chamam de "acesso" ao mundo. O que parece mudar na concepção heideggeriana é que a relação especial com as coisas que o ser-aí estabelece faz parte da constituição de seu próprio ser. O mundo, no sentido heideggeriano, e os entes que nele vêm ao encontro, fazem parte do ser-aí.

Husserl foi precursor dessa ideia ao falar de intencionalidade, na medida em que não haveria uma definição de consciência independente das coisas, e sim um direcionamento intencional às coisas, sendo a consciência sempre consciência *de* alguma coisa, nunca uma pura subjetividade. Os objetos do conhecimento, por sua vez, não são externos à consciência, mas constituídos por ela através da intencionalidade. Husserl não defendia, tampouco, algum tipo de idealismo, uma vez que essa constituição das coisas pela consciência não está ligada à sua materialidade e sim à atribuição de sentido ao que se mostra a nós.

O grande salto conceitual dado por Heidegger nessa relação entre o homem e o mundo foi introduzir a dimensão ontológica que daria uma explicação a essa conexão do ser-aí com todas as coisas, viria a ser o elemento que garantiria um fundamento para a verdade. A abertura constitutiva da existência, o ser junto a... e seu caráter permanentemente inacabado, carente de substancialidade seria a ligação do ser humano com a verdade dos entes.

Em resumo, discutimos nesta parte o conceito tradicional de verdade pressuposto pela ciência, que consiste em uma adequação do pensamento às coisas como elas são. O lugar da verdade seria, nessa perspectiva, o juízo, expresso por meio de proposições verdadeiras. Destrinchando essa crença, percebemos que ela não explica satisfatoriamente como acontece essa espécie de "transmissão" de verdade das coisas para o pensamento.

Vimos, ainda, que Heidegger entende a ciência como uma busca da verdade, uma investigação. A essência da ciência estaria, portanto, no pesquisar, no processo de busca pela verdade. Encontramos, todavia, um conflito entre a definição proposicional de verdade e a afirmação de que a essência da ciência estaria no fazer científico, na pesquisa, e não em seus resultados (nas conclusões, nos enunciados verdadeiros). Pudemos, assim, compreender, as razões pelas quais Heidegger precisou encontrar uma nova concepção de verdade: além de insatisfatório, o conceito tradicional de verdade não era compatível com a ideia heideggeriana de essência da ciência.

Por fim, vimos que o novo conceito de verdade perseguido por Heidegger foi inspirado pelo termo grego antigo para verdade *alétheia*, que literalmente significa desvelar, descobrir. A essência da verdade, para Heidegger, seria esse movimento de retirar os entes de seu velamento, descobri-los em seu ser, e o ser-aí seria esse ser descobridor que teria

acesso, portanto, à verdade dos entes. A verdade como *alétheia* seria, para Heidegger, o que daria fundamento à verdade proposicional, o que possibilitaria essa busca da verdade pela ciência. O conceito tradicional de verdade não estaria, portanto, incorreto, seria apenas derivado do conceito fundamental, originário.

Esclarecemos, ademais, por que razão o ser-aí tem essa capacidade de desvelar os entes que a ele se manifestam. Heidegger explica que o modo de ser da existência tem, por sua essência, uma abertura ao mundo: ele deixa vir ao seu encontro os entes. A verdade seria, portanto, esse manifestar-se dos entes ao ser-aí e o movimento do ser-aí de descobri-los, em meio a um contexto conjuntural.

Poderíamos perguntar, nesse contexto, se o conceito de verdade heideggeriano seria excessivamente centrado nessa capacidade do ser humano de desvelar, que estaria garantida pelo seu modo de ser, e se não se perderia, nesse caso, o elemento objetivo, “mundano” da verdade, que garantiria que de fato estamos tendo contato com as coisas elas mesmas, e não apenas com uma projeção subjetiva de nossos conceitos no mundo, por exemplo. Esse questionamento faz ainda mais sentido pelo fato de estamos analisando o tema da ciência, cujo propósito é justamente desvendar os “mistérios da natureza”, com o maior grau de certeza possível. Ora, se bastasse deixar os entes virem ao nosso encontro, se tivéssemos de antemão a garantia de conhecer a verdade sobre o mundo, qual seria, afinal, a missão da ciência? Tentaremos, portanto, na parte seguinte, expor os argumentos de Heidegger para responder a esse tipo de questionamentos.

## Parte 5: O PROBLEMA DA SUBJETIVIDADE

Conforme explicamos de maneira preliminar na Parte 3 deste trabalho, Heidegger faz questão de rebater possíveis acusações de que sua teoria da verdade seria "subjetivista", termo que, de fato, não faz sentido no contexto geral do pensamento heideggeriano. Em grande medida, sua crítica à filosofia moderna decorre da concepção de sujeito oriunda do pensamento cartesiano e da "revolução copernicana" de Kant, que trouxeram o foco das reflexões filosóficas para o sujeito do conhecimento, retirando-o do mundo. Heidegger procurará mostrar que ambas as alternativas – a análise centrada no sujeito e análise centrada no mundo – falham em capturar a essência da subjetividade do ser-aí, na medida em que apartam o sujeito, em sua dimensão ontológica, do mundo e dos entes ao seu redor.

Se Heidegger faz questão de não usar a palavra "sujeito" e de introduzir o termo "ser-aí" é justamente porque quer deixar claro que, em sua concepção de subjetividade, o ser-aí já é sempre junto ao ente por si subsistente<sup>26</sup> e sempre o desvela. Por meio do desvelamento, então, as coisas fazem parte da existência do ser humano na estrutura mais íntima de seu ser. Dessa forma, a teoria da verdade de Heidegger não é subjetivista porque sua concepção de sujeito já pressupõe a participação dos outros entes para que a verdade aconteça:

No sentido tradicional, o sujeito é um eu inicialmente encapsulado em si e cindido de todos os outros entes, um eu que se comporta de maneira bastante auto-efervescente no interior de sua cápsula. Denominamos essa concepção do mero sujeito de *má subjetividade*; má porque ela não toca absolutamente a essência do sujeito. (HEIDEGGER, 2009, p.120).

Pode-se perceber, nessa passagem, que Heidegger não desfaz o conceito de subjetividade, apenas o reconstrói de maneira mais abrangente, incluindo na descrição desse ente que é o ser humano tudo o mais que está em jogo em seu modo de ser. Heidegger combate, sim, a "má subjetividade". Dizer que o ser-aí não está "encapsulado em si", pressuposto nem sempre explicitado da filosofia moderna, é afirmar essa especificidade do humano que, em suas vivências, inclui os outros entes em seu ser. Ao observar uma montanha, ao utilizar um martelo para afixar um prego em uma parede ou brincar com um gato de estimação, o ser desse ente humano não está apartado desses outros entes. Deles é

---

<sup>26</sup> O termo "ente por si subsistente" é usado aqui de maneira ampla, como o próprio Heidegger usa, por vezes, em sua *Introdução à Filosofia*. Nessa acepção, o termo denota qualquer ente que não tenha o modo de ser do ser-aí. Quando procura ser mais específico, Heidegger trata do ente por si subsistente (em sentido estrito) e do ente à mão.

também composto o seu ser, melhor dizendo, eles determinam de maneira decisiva seu modo específico de ser

O ser-aí, nunca fechado em si mesmo, é "descobridor" [*entdeckend*], ele retira o encobrimento do ente por si subsistente e a verdade desse ente é o "ter-sido-descoberto" [*Entdecktheit*]. O ser-aí, por sua vez, também se manifesta, também é desvelado ao "sair de si" em seu ser-junto-ao ente por si subsistente. Heidegger chama esse desvelamento do ser-aí por si mesmo de "descerramento" [*Erschlossenheit*]. (HEIDEGGER, 2009, p. 135-137) Dessa forma, no acontecimento da verdade, o ente por si subsistente é descoberto e o ser-aí, ele mesmo descobridor, é descerrado nesse processo. É preciso, no entanto, atentar para o sentido próprio desses conceitos. O movimento do descobrir realizado pelo ser-aí não é ocasional, não acontece apenas quando "esbarramos" com um objeto em nosso caminho, ou quando um cientista descobre uma nova espécie de alga. Ao contrário, o descobrimento do ente pelo ser-aí, em suma, sua retirada do velamento acontece sempre, pelo simples fato de o ser-aí existir (HEIDEGGER, 2009, p.127). Da mesma forma, o descerramento, que é o desvelamento do ser-aí por si mesmo, não acontece em função do descobrimento do ente por si subsistente, ou em decorrência de algum processo de autoconhecimento:

(...) nós, como entes que são assim junto a..., "também" estamos concomitantemente manifestos juntamente com a manifestação do ente por si subsistente. Ainda que um ser-aí se mantenha sozinho junto a um ente por si subsistente, seu ser junto a... está manifesto; e, com efeito, também no caso de o ser-aí em questão não apreender absolutamente a si mesmo ou refletir sobre si, de ele não estar absolutamente voltado e virado para si, de ele não pensar em si ao ser junto ao ente por si subsistente. Portanto, o ser junto a... está manifesto *antes* de toda objetivação por meio de outros e *antes* de toda objetivação para si mesmo". (HEIDEGGER, 2009, p. 141-142).

Ao investigar sobre os modos de ser dos entes, com o intuito de analisar de que forma ocorre o desvelamento nos diferentes casos, Heidegger também debruçou-se sobre o compartilhamento que acontece entre ser-aí e ser-aí, mostrando que eles são "ser-um-com-o-outro" [*Miteinandersein*]. Enquanto os entes por si subsistentes subsistem-por-si-conjuntamente [*sind zusammen vorhanden / Zusammenvorhandensein*](HEIDEGGER, 2009, p.89), Heidegger denomina de "ser-com" [*Mitsein*] o modo de ser do ser-aí no que concerne a sua relação com os outros: "(...) o ser-aí dos outros não está simplesmente ao nosso lado como um ente por si subsistente (...) um outro ser-aí está conosco aí: ele é um co-ser-aí. Nós

mesmos somos determinados por um ser com os outros” (HEIDEGGER, 2009, p. 88). Em outras palavras, à diferença dos demais entes, o ser-aí nunca está simplesmente *ao lado de* outro, ele está *com* outro ser-aí.

Sobre essa especificidade da relação de co-ser-aí, Heidegger explica que não é pelo fato de convivermos com outras pessoas em uma sociedade, isto é, de sermos gregários, que temos esse modo de ser-com. Assim como ser junto às coisas não significa estar faticamente próximo a elas, ser-com não significa conviver, estar rodeado de pessoas. Não é tampouco, afirma Heidegger, pelo fato de os outros terem em comum conosco esse modo de ser ou por algum tipo de afinidade existencial, nem mesmo por apreendermos mutuamente uns aos outros e termos consciência de sermos semelhantes que somos-com-outros. O raciocínio heideggeriano é oposto: é por termos esse modo de ser-com que, conseqüentemente, podemos viver com outros, relacionarmo-nos, fazer parte de uma cultura. O estar sozinho, o ser-um-sem-o-outro seria um modo do ser-um-com-o-outro, porque já somos essencialmente abertos, descerrados, manifestos em nosso ser. Para estarmos sem outros, precisamos nos fechar, evitar esse estado originário, que é a abertura (HEIDEGGER, 2009, p.123-124).

O que, então, significa esse “com” que se diferencia do “estar ao lado de”? Heidegger esclarece, preliminarmente, que a preposição “Com” deve ser tomada como participação, constituindo apenas uma modulação da participação” (HEIDEGGER, 2009, p. 89). Essa participação pode ser entendida a partir do “aí” que, assim como possibilita que um ente por si subsistente venha ao nosso encontro, manifeste-se a nós, também é o que permite que um ser-aí entre no círculo de manifestação de outro, compartilhando esse “aí” comum (HEIDEGGER, 2009, p.145). Dessa maneira, os seres-aí podem participar, juntos, do desvelamento dos entes.

Tomamos parte, todos, desse desvelamento do ente por si subsistente, e isso não é relevante por ser algo como uma capacidade que temos em comum, mas por ser o *mesmo* ente que muitos compartilham. Explicando melhor: os seres-aí descobrem os entes por si subsistentes e esses podem alterar-se de diferentes maneiras, no tempo e no espaço. No curso dessas alterações, no entanto, sabemos que se trata do *mesmo* ente que é desvelado por muitos seres-aí. Mais relevante do que isso para caracterizar o “com” é, para Heidegger, a forma pela qual desvelamos o ente, que é o “deixar-ser” [*Sein lassen*]. Por meio do desvelamento, não perturbamos aquilo que o ente é, sua quiddidade, nem seu modo de ser, apenas o deixamos ser. O descobrimento, que é o desvelamento do ente por si subsistente pelo ser-aí, não pertence às propriedades do ente, apenas *advém* a ele (HEIDEGGER, 2009, p.109-110).

Podemos, agora, compreender o que é esse “com” que Heidegger define como um tipo de participação: trata-se da participação do ser-aí no desvelamento do ente que, como dissemos, é a própria verdade do ente: “O que partilhamos entre nós nesse curioso tomar parte no ente? Partilhamos entre nós o seu desvelamento, a sua verdade”. (HEIDEGGER, 2009, p.110). Dessa forma, o ser junto a... e o ser-com são modos de ser igualmente originários do ser-aí, o que leva Heidegger a falar de um “ser-um-com-o-outro junto ao ente” (HEIDEGGER, 2009, p.111), que caracterizaria esse compartilhamento da verdade do ente por si subsistente. Isso significa que, ao mesmo tempo que desvelamos os entes que se manifestam a nós, compartilhamos essa vivência com os outros.

Reconstruindo o que foi dito, dado que o ser-aí não precisa estar faticamente com outros para "ser-com", não precisa estar próximo a um ser por si subsistente para ser descobridor, ser junto a... e, finalmente, não precisa nem mesmo refletir sobre si mesmo ou ocupar-se de si para ser descerrado, pode-se afirmar que pelo simples fato de existir, ao ser-aí pertence o desvelamento, a verdade. Então podemos afirmar que a verdade pertence ao ser-aí, e não ao ente por si subsistente, pois, como vimos, o desvelamento em nada altera o ente e só acontece devido à existência do ser-aí. Sem ser-aí que, por sua essência, é descobridor, não há verdade.

É natural que se pense que com essa conclusão Heidegger estaria abrindo mão de qualquer objetividade que pudesse haver no conceito de verdade entendida como desvelamento. Mas será que dizer que a verdade não pertence nem ao ente por si subsistente, nem se encontra “entre” (ou na relação entre) o ente por si subsistente e o ser-aí, é dizer que não existe verdade em si, verdade objetiva? Depende do que se entende por “sujeito” e por “subjetivo”, que é, muitas vezes, indeterminado. (HEIDEGGER, 2009, p.120) Ora, ao dizermos que a verdade pertence ao ser-aí, precisamos lembrar que não estamos falando de um sujeito isolado, mas do ser de um ente do qual faz parte também o ente por si subsistente (ser junto a...) e os outros seres-aí (ser-com). É ao ser desse “sujeito” que pertence a verdade:

Se, de certo modo, retirarmos do sujeito inicialmente o ser junto a um ente por si subsistente, então não teremos mais nenhum conceito de sujeito. Esse ponto de partida não representa nenhum conceito de eu, de sujeito e de subjetividade. Ao contrário, ele não traz consigo senão um fantasma e uma construção arbitrária de um eu. (...) a tese acerca do pertencimento da verdade ao sujeito não explica a verdade como algo “subjetivista”, mas determina justamente a subjetividade em seu ser junto ao ente por si subsistente, que é desvelado. (HEIDEGGER, 2009, p. 121).

Em outra passagem, mais adiante, Heidegger reitera o mesmo raciocínio:

Falar de proposições verdadeiras e de validade em si é algo sem sentido e superficial. Se não existe nenhum ser-aí, também não há nenhuma verdade e, por conseguinte, também não há a não-verdade. (...) então não seria a verdade um mero assunto do homem, independentemente do fato de se poder tomar o seu ser *qua* sujeito ou como ser-aí? (...)

Por si só, o sentido corretamente compreendido de verdade *qua* desvelamento já aniquila essas dúvidas. Pois o fato de o ser-aí 'ser' essencialmente no desvelamento não significa outra coisa senão: ele só pode ser na medida em que se relaciona com o ente que se anuncia no desvelamento. (HEIDEGGER, 2009, pp.164-165).

Para ilustrar melhor sua concepção de subjetividade, Heidegger usa a *Monadologia* de Leibniz. As mônadas não têm janelas porque têm tudo em si, são pura e simplesmente fechadas. Toda mônada espelha o todo do ente, mas cada uma a partir de um ponto de vista diferente, que possui um grau de verdade diverso. Há uma espécie de gradação até a mônada central, até Deus. O que permite que cada mônada tenha contato com o exterior, funcionando como uma espécie de janela, é a empatia. “O ser-aí não tem janelas porque não precisa de nenhuma janela. (...) os homens não precisam de nenhuma janela, não porque não precisam ir para fora, mas porque já estão essencialmente fora”. Para Heidegger, “não se trata de completar o ponto de partida monadológico e melhorá-lo por meio da noção de empatia, mas sim de radicalizá-lo” (HEIDEGGER, 2009, pp.152-154).

A princípio, poderia parecer que Heidegger introduz, nesse ponto, uma dimensão ética à sua reflexão sobre a subjetividade. O ser-com não se refere, no entanto, a uma dimensão comportamental do ser humano, mas à esfera ontológica, mais especificamente, existencial do ser-aí no que concerne a outros entes que possuem o mesmo modo de ser. O fato de Heidegger não abordar a esfera ética da relação entre os seres humanos não indica que ele não se preocupe com isso ou não acredite que exista uma ética, tendo em vista que essa dimensão ontológica da relação entre os homens é o que permite que qualquer coisa como a ética exista. O comportamento ético ou anti-ético só é possível porque os homens são uns-com-os-outros.

Heidegger mostra que a concepção tradicional de sujeito “subdetermina” a subjetividade e, por isso, “superdetermina” a relação entre ser-aí e ser-aí, que se torna a relação entre eu e tu, a empatia, em que um precisa chegar até o outro e os dois discutem como podem se comportar em relação às coisas “lá fora”. (HEIDEGGER, 2009, p.149). A ética como se costuma entendê-la, aquela que parte da relação eu-tu para explicar a coletividade, pressupõe uma “comunidade de ‘eus’” (p.153), apenas multiplicando o sujeito

metafísico solipsista, em lugar de entender que uma comunidade só existe porque há antes o modo de ser do um-com-o-outro. Até mesmo o conceito de altruísmo é, para Heidegger, apenas uma duplicação do solipsismo. (HEIDEGGER, 2009, p.154-155).

Em outras palavras, alargando sua concepção de subjetividade, Heidegger não precisa dar tanta ênfase às relações entre os sujeitos, da mesma forma que sua concepção de verdade “pende para o lado” do ser-aí – parecendo diminuir o papel dos entes por si subsistentes – sem ser idealista ou subjetivista. Essa estratégia de sua ontologia não deixa de ser, poder-se-ia dizer, uma maneira de construir, no âmbito ontológico, uma espécie de super-sujeito. Ainda que se diga que não restou ao ser-aí nada de puramente subjetivo (lembremos da nulidade da essência humana, na Parte 2), é preciso admitir que a constituição ontológica do existente (o ser-aí) é dotada de capacidades especiais únicas, como a compreensão prévia da diferença entre ser e ente, que não são atribuídas a nenhum outro ente. Em outras palavras, o antigo sujeito é despido de seu conteúdo substancial que lhe atribuía o pensamento metafísico, mas ganha privilégios ontológicos exclusivos. Esse aspecto diferencia radicalmente a filosofia heideggeriana das correntes da ontologia contemporânea que se dedicam a pensar os objetos independentemente de sua apreensão pelo sujeito<sup>27</sup>. Ainda que Heidegger admita que a quididade dos objetos em nada se altera com seu desvelamento, sabemos que o modo de ser dos entes está intimamente relacionada com sua apreensão pelo ser-aí. Mais do que isso, a verdade, como vimos, pertence ao ser-aí e apenas advém ao ente. A descoberta do ente por si subsistente só é possível junto a um ser-aí, isto é, enquanto pertencente ao descerramento de um ser-aí. A subjetividade kantiana não é, portanto, destruída por Heidegger, mas reconstruída em bases existenciais, isto é, a partir do pano de fundo da diferença ontológica.

Como se insere, então, a questão da ciência nesse debate? A abertura do ser-aí, seu ser-um-com-o-outro junto ao ente por si subsistente, esse modo de ser é, segundo Heidegger, o fundamento da ciência. A essência da ciência, portanto, é encontrada a partir da essência da verdade, do descobrir, que é constitutivo do modo de ser do ser-aí. Ao investigar mais profundamente a ciência, Heidegger chegou ao desvelamento, à descoberta do ente por si subsistente pelo ser-aí, ele mesmo descerrado. Se a ciência é um tipo de busca da verdade,

---

<sup>27</sup> Estamos nos referindo aqui à “Object Oriented Ontology”, termo cunhado por Graham Harman, em 1999. Harman partiu do conceito do ser-à-mão heideggeriano para formular uma filosofia não centrada no sujeito, que pense os objetos a partir de uma realidade independente da apreensão pelo ser-aí. Em resposta à proposta de Harman, diversos filósofos de tendência não antropocêntrica passaram a introduzir a ideia da filosofia voltada para os objetos em suas reflexões. A ontologia de Harman é considerada um ramo do “Realismo Especulativo” de filósofos como Ray Brassier, Quentin Meillassoux e Iain Grant. Essa corrente de pensamento tem como fundamento a crítica ao pensamento de tipo correlacionista, consagrado por Kant, que condicionam o pensamento do objeto ao pensamento do sujeito, de forma que essas duas instâncias nunca podem ser pensadas de maneira independente.

então ela também surge a partir da possibilidade do desvelamento, que é constitutiva do ser-aí: “a ciência não está ligada ao ser-aí humano apenas de modo incidental e ulterior, tampouco é produzida pelo ser-aí humano (...) não significa outra coisa senão um modo particular do ser-na-verdade.” (HEIDEGGER, 2009, p.167).

Essa conclusão corrobora a afirmação de Heidegger de que a essência da ciência não repousa sobre os seus resultados, da mesma maneira que a verdade não está primordialmente nos enunciados verdadeiros. O ser junto a..., que vimos estar sempre acompanhado do ser-com, a constituição aberta, “excêntrica” da existência está na raiz ontológica da ciência. Com isso, percebemos que, para Heidegger, a ciência, em sua essência, não é uma atividade reservada a especialistas, distante do ser humano, e sim uma forma de apreensão dos entes que tem como base o descobrir, que sempre e a cada momento é empreendido pelo ser-aí em seu contato com o mundo.

## Parte 6: A COMPREENSÃO PRÉ-CIENTÍFICA E O CONHECIMENTO CIENTÍFICO

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 falando da universidade e das ciências. É preciso esclarecer que tipo de conhecimento é esse que parece alcançar a objetividade buscada tanto pelos próprios cientistas quanto pelos leigos e que é tomado como base para fins os mais diversos: legitimar decisões judiciais, encontrar meios para aumentar a longevidade e a qualidade de vida das pessoas e, até mesmo, para facilitar as atividades do cotidiano. 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. (HEIDEGGER, 2009, p.170)

Nesse sentido, 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” (HEIDEGGER, 2009, 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. É importante ressaltar que cientificidade não é, aqui, sinônimo de complexidade nem de algum tipo de superioridade epistêmica. O ser-aí científico diferencia-se não por algum tipo de refinamento intelectual, mas por sua forma de desvelar, de se relacionar com os entes que vêm ao seu encontro.

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 descobrimento, uma apreensão não científica da verdade dos entes. O ser-aí pré-científico descobre os entes em sua função, enquanto utensílios, entes à mão. Conforme dissemos na Parte 3, os entes que têm esse modo de ser respondem à pergunta "para quê", e o modo como o ser-aí os descobre é pré-científico, está na esfera do uso cotidiano, da imediatez dos utensílios (HEIDEGGER, 2009, pp.173-174).

Alguns exemplos fornecidos por Heidegger para esclarecer o conceito de uma verdade pré-científica são o cultivo da terra pelos camponeses, a descoberta de fenômenos astronômicos pela navegação, o trabalho dos antigos curandeiros e, ainda, o papel dos mitos na interpretação da origem do mundo e na previsão do destino dos homens. O culto e o sacrifício, e não um conjunto de informações, são exemplos de maneiras de expressar essa concepção de verdade (HEIDEGGER, 2009, p. 173). Ao refletir sobre o ser-aí pré-científico, Heidegger faz questionamentos interessantes sobre o monopólio da verdade que se costuma atribuir à ciência. Ele se pergunta, por exemplo, que fundamento temos para diferenciar mito, superstição e ciência, se aceitarmos a concepção de verdade como desvelamento. Não haveria verdade nos saberes do senso comum, tanto quanto nas teorias científicas mais especializadas? Não é o conhecimento que adquirimos na prática, pelo uso das coisas (entes à mão) que nos permite realizar a maioria de nossas atividades e esse conhecimento não acaba sendo confirmado pela própria vivência das coisas no cotidiano? Com um exemplo simples, Heidegger expõe a importância dessa dimensão prática da verdade:

Onde está então a verdade? Será que a física e a astronomia atuais conseguem afirmar que elas descobriram o cosmos tal como ele é? Onde se acha o critério para que a concepção atual do sistema solar possa se mostrar como a única concepção verdadeira, para que ela possa ser assumida ao mesmo tempo como mais verdadeira do que a concepção mística? No entanto, não continuamos, ainda assim, a falar do pôr-do-sol? Seria esse apenas um modo de falar? Realmente não o vemos se pôr, e esse desvelamento do Sol não domina nosso ser-aí cotidiano? (HEIDEGGER, 2009, p. 176).

A princípio, podemos pensar que o questionamento de Heidegger tem um viés ingênuo, tomando literalmente expressões de linguagem que não têm a intenção de fazer uma descrição fiel dos eventos astronômicos. Pode-se afirmar, ainda, que esse seria um falso problema, resultante de uma má compreensão da relação entre linguagem e mundo, e que tal questão seria facilmente dissolvida com uma dose de pragmatismo linguístico de tipo

wittgensteiniano. Parece, no entanto, que Heidegger está mesmo acenando para uma nova possibilidade de pensar a maneira com que vivenciamos a verdade em um nível mais primário, mais básico. Retomando o conceito de verdade como desvelamento, voltemos ao exemplo do pôr-do-sol: o que interessa aqui a Heidegger é como esse evento é apreendido por nós antes de qualquer abstração ou especulação teórica. Interessa a maneira como o acontecimento do pôr-do-sol se revela, levando em conta seu contexto conjuntural, e não de maneira isolada, como em um experimento científico, em que as variáveis e fatores não diretamente relacionados com o evento estão sendo monitorados, controlados. O sol de fato “desaparece” no horizonte no fim da tarde e “nasce” pela manhã, essa é a vivência que temos desse fenômeno e, o que é mais relevante, é apenas porque temos esse desvelamento originário, que não é isolado nem monitorado, e não é perpassado por abstrações, que somos capazes de elaborar teorias científicas.

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 e representar já está, por assim dizer, contaminada de cientificidade, da maneira científica de se colocar a relação entre ser humano e mundo.

Por outro lado, como vimos, o ser-aí científico tem suas bases na verdade pré-científica. “Verdade pré-científica expressa justamente o fato de a ciência não ser nenhuma necessidade existencial, de a existência do homem não poder ser determinada nem primária nem unicamente pela ciência” (HEIDEGGER, 2009, p. 170). É importante frisar que, apesar de a ciência estar fundada no desvelamento, no modo de ser da existência, o contrário não pode ser afirmado, isto é, o ser-aí de maneira geral não depende da ciência para ser como é, ainda que o ser-aí científico seja determinado pela cientificidade. Isso indica que o ser-aí pré-científico, apesar de não precisar ser temporariamente anterior ao ser-aí científico, é prévio a ele por ser mais originário ontologicamente.

Heidegger afirma que existe uma transformação da verdade na transição do ser-aí pré-científico para o ser-aí científico. Entender essa transformação, compreender como se dá essa conversão da verdade do ser-aí é a chave para questionar o surgimento da ciência e, assim, desvendar sua essência (HEIDEGGER, 2009, p.174). O que Heidegger está sugerindo é que, além da dificuldade de compreendermos o ser-aí pré-científico, também a verdade do ser-aí científico encontra-se velada para nós. É justamente pelo fato de pensarmos a partir do contexto de uma era dominada pela racionalidade científica que somos menos propensos a

identificar o que está em jogo nesse modo de interpretação da realidade. Dessa forma, para se ter clareza sobre aquilo que é imprescindível para a verdade científica, aquilo que a singulariza, é preciso procurar afastar-se dela, posicionar-se, na medida do possível, do lado de fora dessa determinação de nosso ser. Enquanto estivermos completamente imersos em nosso ser-aí científico, não será possível enxergar aquilo que lhe é essencial:

(...) não notamos de início e por muito tempo de maneira alguma o que no fundo sucede quando nós, em vez de utilizarmos coisas de uso, passamos a investigar corpos materiais em vista de seus contextos e de suas leis. Não notamos que se realizou uma mudança da compreensão prévia de ser. (HEIDEGGER, 2009, p.206).

Ao refletir sobre a transição da verdade do ser-aí, conclui-se que 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 não é objeto da ciência. Esse projeto de determinação do ser é por Heidegger explicado da seguinte maneira:

Na mudança da compreensão de ser, na transição da apreensão da coisa de uso para a apreensão da natureza realiza-se um projeto prévio da constituição de ser. No entanto, isso se dá de um tal modo que a própria constituição de ser não se torna objeto. Assim, temos um projeto não objetivo da constituição de ser (HEIDEGGER, 2009, p. 209).

Heidegger chama atenção, portanto, para o fato de que a ciência não se dá conta de que promove essa transformação na compreensão do ser do ente. A transformação da verdade protagonizada pela ciência não é explicitada, discutida. Rouse comenta essa ignorância que a ciência tem sobre seus próprios pressupostos ontológicos e aproxima, nesse aspecto, Heidegger de Thomas Kuhn, 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:

Although science always presupposes understanding of being, the scientific project of discovering what and how entities are within its domain obscures the understanding of being that makes inquiry possible. Its determined focus upon the *entities* it investigates takes for granted the understanding of being that provides its focus. (...) Thomas Kuhn's (1970) account of normal science eloquently expresses that tendency in scientific work which Heidegger thought made it inevitably dependent upon philosophical questioning (regardless of whether it is scientists or philosophers who raise such questions). For Kuhn as for Heidegger, "normal" science avoids controversy over fundamentals in order to develop with greater detail and precision its unquestioned conceptual and practical grasp of a domain of entities. (ROUSE, 2005b, p. 177).

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 sempre 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 os observa como objetos de sua contemplação, a fim de investigar o que eles são por si mesmos (HEIDEGGER, 2009, p. 199).

O que diferencia a ciência em termos de relação com os entes é que ela procura ir além da vivência imediata que o ser-aí tem dos entes e dirige-se a eles pressupondo uma objetificação que separa sujeito observador de natureza observada. Ademais, 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 (HEIDEGGER, 2009, p. 198).

As afirmações científicas sobre os entes são feitas acerca de todas as coisas materiais, conjunto que se passa a chamar de natureza. Heidegger afirma que o conceito de natureza não é alcançado quando juntamos todos os entes que existem, quando se determina os entes de maneira diversa, ampliando seu escopo para além das coisas de uso. Não se está afirmando, com isso, que a ciência trata de entes diferentes daqueles com que lidamos no cotidiano, como explica Heidegger:

A ampliação do âmbito da experiência é uma consequência da nova determinação do ente como natureza, e não o contrário. [...] Não acrescentamos um novo ente, não nos voltamos para outras coisas. Ao contrário, as próprias coisas já manifestas são determinadas de uma maneira nova, e, em verdade, em vista de sua quididade e de seu modo de ser, em vista do ser. [...] a partir de então o ente que se encontra à nossa frente se torna pela primeira vez passível de questionamento como o ente por si subsistente no que diz respeito àquilo que ele é e como ele é em particular, em seus pormenores, sob determinadas condições reais (HEIDEGGER, 2009, pp.198-199).

O desvelamento que acontece na ciência é diverso porque a busca da verdade acontece em virtude da própria verdade, que é o *télos* do conhecimento científico. O "para quê" do ser-á 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, pp. 183 e 184). 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<sup>28</sup>, 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 (HEIDEGGER, 2009, p. 189).

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

---

<sup>28</sup> Em *Dasein comme praxis: L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote*, Franco Volpi faz um mapeamento da presença e relevância do pensamento aristotélico nas obras do jovem Heidegger, não somente para enfatizar "la structure découvrante du *Dasein* et la focalisation d'horizon de la *praxis*", mas também devido à importância da discussão que Aristóteles faz sobre a ideia de "verdade", especialmente no Livro VI de sua *Ética a Nicômacos*.

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. Dessa forma, o sentido originário do caráter “matemático” de uma ciência seria, na verdade, a capacidade de “expressar o ser da natureza” [...] “por meio de quantidades” (HEIDEGGER, 2009, pp.199-200).

No artigo *Heidegger's Critique of Science*, mencionado no início deste trabalho, Richardson explica esse sentido originário de “matemática” que Heidegger quer resgatar, que é o de “mathêmata”, significando aquelas coisas que já foram aprendidas, aquilo que já se sabe sobre uma coisa. Heidegger interpreta esse termo, portanto, como aquilo que sabemos anteriormente ao contato experimental com os objetos. Seria, então, pelo fato do conhecimento das medidas de quantidades ser o tipo por excelência de conhecimento *a priori* dos objetos que o termo “mathêmata” passou a se referir, já nos gregos, ao conhecimento das medidas quantitativas (RICHARDSON, 2012, p. 28).

Richardson afirma que a física – ao menos a física newtoniana – primeira das ciências e paradigma das ciências modernas, pressupõe um modelo prévio de natureza, que consiste em movimentos que impliquem alteração de posição no espaço-tempo. Apenas os fenômenos que podem ser capturados pelas lentes do espaço-tempo são levados em conta pela física e, da mesma maneira, apenas as relações mensuráveis/calculáveis são projetadas. É essa correlação entre o modelo (de relações espaço-temporais) projetado pelo cientista e o cálculo matemático usado para confirmá-lo que Heidegger chama de “exatidão” (*Exaktheit*) do método científico (RICHARDSON, 2012, 28-29). Vemos, portanto, que o ente não é simplesmente observado de maneira nova, sua constituição ontológica é posta de antemão de maneira tal que possa responder ao estudo empreendido pela ciência:

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 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. (HEIDEGGER, 2009, p. 201)

O projeto da ciência delimita, assim, um campo ôntico, delimita e define os entes que farão parte da natureza, separando, por exemplo, os entes reais dos imaginários<sup>29</sup>. Conforme ilustra Richardson, o cientista “faz um rascunho preliminar, provisório do que será investigado no objeto”. (RICHARDSON, 2012, p. 28, tradução nossa). 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).

Richardson explica que, no experimento, o cientista precisa lidar com duas necessidades opostas. A primeira seria o compromisso epistêmico com a inconstância dos fatos da natureza, sempre em incessante movimento. A segunda seria encontrar um significado para essa sequência de fatos, o que demanda uma certa constância e repetição em meio às variações. Nessas condições, para atribuir um significado às cadeias de fatos da natureza, o cientista precisa fazer com que as cadeias de fatos se fixem (*stand*), estabilizem-se, tornem-se objetos (*Gegenstand*) frente ao cientista. Assim, é preciso estabelecer um equilíbrio sutil entre a fidelidade à fluidez do movimento e a necessidade de encontrar certa constância, certo padrão na recorrência dos fatos. Quando esse padrão é dotado de algum nível de necessidade, ele é chamado de lei. Uma hipótese seria, então, uma espécie de lei provisória, um padrão de repetição que se espera encontrar na inconstância dos fatos, por meio de um experimento controlado. (RICHARDSON, 2012, p. 29-30).

Richardson explica, ainda, que essa busca de significado aos eventos mencionada por Heidegger aplica-se tanto às ciências naturais quanto às humanas: um historiador procura significado numa sequência de fatos tanto quanto um físico. Ambos tentam explicar fatos individuais por meio de padrões constantes. Essa constância e estabilidade emergem à medida que os padrões tornam-se também objetos de controle do cientista. A diferença, nesse caso

---

<sup>29</sup> Podemos pensar aqui, como exemplo de entes que ficariam de fora dessa definição de natureza pela ciência, nos espíritos que fornecem, por intermédio de xamãs, conselhos e informações vitais para as atividades de determinados coletivos indígenas.

específico, é que, para o físico, o instrumento de controle é o experimento, para o historiador, o estudo das fontes (RICHARDSON, 2012, p. 31).

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 (HEIDEGGER, 2009, 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.

A positividade é, portanto, a essência da ciência, seu projeto prévio, demarcador de seu objeto de estudo e fundamentador dessa constituição ontológica do ente, cujo modo de ser não é mais o ser à mão, a coisa de uso, e sim o ente pelo que é em si mesmo, o ente enquanto ente. A positividade, diz Heidegger, é a projeção do ser do ente (HEIDEGGER, 2009, p. 213). 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 ciência está, para Heidegger, em uma etapa intermediária entre a pré-compreensão do ser – que está sempre presente no existir humano e permite que se perceba os entes em seus diferentes modos de ser – e a apreensão ou concepção do ser – a qual não chegamos nunca a alcançar (HEIDEGGER, 2009, p. 216). O projeto de constituição ontológica da ciência envolve uma espécie de compreensão do que significa ser, sem que ela seja reconhecida e compreendida como tal. Ainda assim, é graças a essa pré-compreensão do ser que é possível realizar essa transformação na maneira de perceber os entes, de tomar o ente por ele mesmo, em função de seu ser.

A verdade científica é um tipo de verdade ôntica, tendo em vista que promove o desvelamento do ente. Ela é fundada, todavia, 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 desvelamento que a ciência promove só é possível porque o ser-aí compreende de alguma maneira o ser. É por essa razão que se pode empreender uma determinação do ente

como ente por si subsistente, como *positum*, ultrapassando a vivência do ser-aí, em que os entes são à mão, estão disponíveis para o uso (HEIDEGGER, 2009, p. 214).

Heidegger chama esse “ultrapassar” o ente de "transcendência". A transcendência faz parte da constituição ontológica do ser-aí. A verdade ontológica, que se funda na transcendência é, portanto, "transcendental"<sup>30</sup> (HEIDEGGER, 2009, p.224). 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.

A transcendência está, em realidade, em um momento ainda mais originário do que a verdade ontológica. A constituição do ser-aí como transcendente possibilita a verdade ontológica e também a verdade ôntica. Mais do que isso: a transcendência é a condição de possibilidade de apreendermos a diferença entre ser e ente, que Heidegger chama de diferença ontológica. A partir daí, fica muito claro que a ciência, que promove justamente essa mudança na determinação do ser do ente, tem suas raízes na transcendência, isto é, na essência originária do ser-aí:

(...) essa projeção que sustenta assim toda a paixão da dedicação científica à coisa mesma está fundada na transcendência como constituição ontológica do ser-aí.

A ciência transforma o ente em objeto e só consegue fazer isso por meio do projeto ontológico, por meio do transcender no qual o ser-aí se ‘comporta’ em relação ao ‘ser’ (HEIDEGGER, 2009, p.227).

Apesar de fundar-se na pré-compreensão do ser e, portanto, na transcendência, por assumir a tarefa de tornar o ente manifesto nele mesmo, a ciência tem um limite: o ser permanece a ela velado, enquanto o ente se desvela. Mais do que isso: o próprio desvelamento do ente passa despercebido. A ciência promove uma delimitação do ser do ente, que é sempre visto como ente por si subsistente, e esse projeto precisa de uma compreensão do ser, mas a

---

<sup>30</sup> Heidegger usa o adjetivo “transcendental” para denominar a “transcendência”, ainda que o adjetivo usado tradicionalmente para esse substantivo seja “transcendente”. Ainda assim, o sentido desse termo “transcendental” não é aquele atribuído por Kant, ou seja, o sentido de *a priori*, e sim “ultrapassar”, ir além, transcender.

ciência nunca apreende e nunca possui uma *concepção* do ser. A transcendência é a raiz ontológica da positividade que, por sua vez, constitui a essência da ciência. Esta, no entanto, não tem nenhum poder sobre o transcender (HEIDEGGER, 2009, p. 226).

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. Diferentemente da ciência, a filosofia não está voltada para o ente, mas para o ser, e quando se direciona ao ente, não o faz a um âmbito do ente, como a ciência, mas ao ente em sua totalidade (HEIDEGGER, 2009, p. 234).

Quando fizemos, no início deste trabalho, a diferenciação entre filosofia e ciência, dissemos que a filosofia tem algo que a ciência só possui em modo derivado. Podemos compreender, agora, que esse "algo" é a transcendência. Por isso Heidegger disse que, de certa maneira, a filosofia é mais científica do que a ciência jamais poderia ser, pois esta se funda na transcendência, mas não a realiza nem tem consciência dela. Esse é o "excesso principal" ao qual Heidegger se referiu quando disse que a filosofia não sofria de uma falta por não ser científica, mas de um excesso. 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 (HEIDEGGER, 2009, p. 237).

Nesse ponto, faz-se necessário relembrar, entretanto, o contexto em que Heidegger colocou a pergunta pela essência da ciência nas preleções que são tratadas nesta dissertação. 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 desvelamento do ser, pois, para determinar o ente como objeto e definir suas qualidades em um projeto preestabelecido por parâmetros espaço-temporais, de maneira isolada e controlada, é preciso necessariamente abrir mão do modo de ser do ente, que está sempre inserido em contextos conjunturais (HEIDEGGER, 2009, pp. 239-240).

Ao explicitar o que há de comum entre a essência da ciência e a essência da filosofia, mas também ao deixar claro o que as diferencia, podemos compreender que é por meio da

filosofia que o ser-aí coloca as questões que remetem à sua essência e, por ser ele aquele que se pergunta sobre o sentido do ser, essas questões remetem, conseqüentemente, ao ser ele mesmo. Com isso, percebemos que não é preciso mergulhar em uma profunda abstração para encontrar o questionamento sobre o sentido do ser. Basta que o ser humano reflita sobre si mesmo para que essa transcendência em direção à pergunta pelo ser ocorra, isto é, para que exista filosofia. Heidegger o coloca da seguinte forma: “Esse tornar-se-essencial do ser-aí em meio ao transcender expresso, em meio ao questionar expresso do ser como tal, não é outra coisa senão o filosofar” (HEIDEGGER, 2009, p. 229).

Outra consequência dessas características intrínsecas da filosofia, do fato de ela deixar a transcendência acontecer de maneira plena e consciente, é que ela não admite a noção de progresso. Isso não ocorre por uma limitação do pensamento filosófico em aperfeiçoar-se ou de uma dificuldade em abandonar antigas concepções, mas sim porque a filosofia lida sempre com o essencial, com o âmbito ontológico dos entes e conceitos sobre os quais reflete. Para Heidegger, a noção de progresso só faz sentido quando se fala de ciência:

Em tudo o que há de essencial, contudo – essa é uma característica sua –, não há nenhum progresso e, por conseguinte, nenhuma desvalorização. De acordo com sua essência, o real filosofar nunca pode ser ultrapassado. Ao contrário, ele mesmo sempre precisa ser novamente repetido. Onde quer e quando quer que o real filosofar aconteça, ele sempre se insere diretamente e por si mesmo no diálogo com o passado histórico da filosofia e vê, então, que não pode haver na filosofia nenhuma novidade, tampouco nada antiquado; ele se encontra para além da dicotomia entre velho e novo (HEIDEGGER, 2009, p. 239).

A pergunta pelo sentido do ser é, para Heidegger, o exemplo central de uma questão que é formulada desde o início da filosofia como a conhecemos – Heidegger chama de “início decisivo da filosofia”, referindo-se a Platão e Aristóteles – e continua a ser reelaborada de diversas maneiras e com diversos propósitos, funcionando como releituras da questão primordial. No entanto, ainda que forçosamente dialogue com o passado, a história da filosofia não pode ser mera repetição dogmática dos antigos pensadores, caso queira trazer consigo algo de essencial. A noção de essência, no contexto da filosofia heideggeriana, não remete a uma substância imutável e permanente. “Essencial” é o que reside por detrás das abstrações sobre um tema, é o que há de mais elementar e originário a respeito de uma questão, é a partícula mais simples numa complexa cadeia de raciocínios filosóficos ou científicos. Se, por um lado, a filosofia não traz consigo nenhum progresso, por outro, ela

também nunca sofre um processo de desvalorização, nunca torna-se datada, ultrapassada. O diálogo da filosofia com o âmbito do essencial não passa por processos de declínio e, sim, de reformulação e recapitulação. O estudo da história da filosofia, diz Heidegger, nos leva a co-filosofar com os pensadores do passado, resgatando, uma vez mais, o que é essencial (HEIDEGGER, 2009, p. 239).

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 o tipo de conhecimento especializado que promove. 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 *paideia*. (HEIDEGGER, 2009, pp. 239-240).

Outra diferença que Heidegger destaca é que existe uma relação muito íntima, complexa e intransferível, entre o filosofar e o filósofo, enquanto o trabalho científico realizado por um pesquisador pode sempre ser apropriado por outro. As descobertas de um pesquisador poderiam ter sido feitas por outro, enquanto o filósofo deixa uma marca muito mais pessoal em sua atividade. Por essa razão, quando resgata uma questão desenvolvida por um pensador anterior, o filósofo precisa repensar aquele tema “de maneira originária e autônoma” (HEIDEGGER, 2009, p. 241). Apenas dessa forma é possível que um filósofo evoque problemas essenciais, pois o que está em jogo não são objetos - fenômenos transformados em objetos de estudo que podem ser investigados de maneira cada vez mais precisa – e sim, em última instância, a própria relação do ser-aí com seu modo de ser.

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 ciência e filosofia. 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.

## **Parte 7: ERNILDO STEIN E SEU PROJETO DE ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA – PERSPECTIVAS DE CONVIVÊNCIA ENTRE A FILOSOFIA E AS CIÊNCIAS**

O trabalho de Heidegger sobre a ciência teve influência sobre diversos filósofos, especialmente aqueles que pensaram a ciência em um contexto mais amplo de temas, e, em menor grau, filósofos da ciência *stricto sensu*. Hannah Arendt, Hans Jonas, Herbert Marcuse, Hans-Georg Gadamer e Richard Rorty são apenas alguns dos importantes pensadores para os quais a concepção heideggeriana de ciência foi bastante relevante. A maioria desses grandes filósofos que se aprofundaram nesse âmbito da obra de Heidegger, no entanto, concentraram-se mais na fase tardia de seu pensamento, em que o conceito de técnica ganha maior destaque, a ponto de a essência da ciência passar a ser delineada a partir da essência da técnica. Tal transformação na crítica da ciência elaborada por Heidegger não representa, como bem explicou Glazebrook (*vide* “Parte 1” deste trabalho), uma ruptura em seu pensamento, mas apenas um reposicionamento da essência da ciência frente à técnica. Tendo em conta que nos interessa, neste trabalho, compreender os escritos de Heidegger sobre a ciência na fase anterior à chamada “viragem” (*vide* “Introdução” deste trabalho), não caberia, aqui, aprofundarmo-nos nas contribuições do pensamento heideggeriano sobre a ciência e a técnica nos autores mencionados.

As preleções de Heidegger analisadas ao longo deste trabalho têm, como vimos, o intuito de explicitar a essência da filosofia e o faz comparando-a com a essência da ciência. Essa discussão é realizada no âmbito de um questionamento mais amplo sobre o papel da filosofia e dos filósofos na universidade e sobre a relevância da filosofia em um ambiente intelectual dominado pela cientificidade e pela crescente especialização em cada ramo da ciência. Heidegger, ainda no início de suas preleções, dedica-se a diferenciar filosofia e ciência e denunciar a tendência, identificada por ele no próprio Husserl, a usar critérios de rigor próprios à ciência para “reformatar” a filosofia. Posteriormente, no entanto, Heidegger mostra como filosofia e ciência têm um fundamento comum e diferem apenas em suas maneiras de comportar-se frente a esses fundamentos. Ponto fundamental nessas reflexões de Heidegger é a concepção de ser humano que ele desenvolve e de onde ele deriva as essências da filosofia e da ciência.

Após desenvolver criteriosa discussão sobre a fronteira entre ciência e filosofia, Heidegger não expõe quais seriam as possíveis consequências para ambos os domínios caso se tenha consciência do que está em jogo em cada uma delas e de sua relação intrínseca. Heidegger fala da importância das crises nos fundamentos da ciência e de seu papel de revelar os pressupostos implícitos em teorias e conceitos básicos. Ao mesmo tempo, valoriza a

reflexão, por parte dos filósofos, da essência da ciência e da maneira pela qual ela empreende uma mudança na abordagem ontológica do ente, a fim de investigar o ente em sua quididade. Heidegger não discute, no entanto, quais poderiam ser as consequências práticas dessa tomada de consciência, tanto para a filosofia quanto para as ciências.

Dessa forma, a fim de ilustrar como as reflexões de Heidegger desenvolvidas nesse período (segunda metade dos anos 1920) sobre necessidade de repensar a relação entre filosofia e ciência tiveram repercussão – e continuidade – em pensadores contemporâneos, optou-se por apresentar, nesta última parte do trabalho, os principais pontos de uma obra relativamente recente do filósofo brasileiro Ernildo Stein, estudioso da obra de Heidegger, que propõe uma nova forma de convivência entre filosofia e ciências nos estudos sobre o ser humano. Seu projeto, exposto no livro *Antropologia Filosófica: Questões Epistemológicas*, cuja primeira edição foi publicada em 2009, consiste em incorporar à filosofia reflexões das ciências que estudam o ser humano sob perspectivas variadas. A grande diferença da proposta de Stein com relação a tantos outros autores que tentaram integrar filosofia e ciência é que, em linha com o pensamento heideggeriano sobre o tema, Stein não tem a intenção de moldar a filosofia para adaptá-la ao método científico. Ao contrário, ele reconhece e destaca o papel insubstituível dos dois domínios para uma abordagem completa sobre a essência do ser humano.

Stein empreende, assim, uma tentativa de delinear as margens entre as disciplinas que se dedicam à pesquisa sobre o ser humano, procurando fazer um esboço do que poderia ser uma Antropologia Filosófica no século XXI. Ele reforça, ao longo de todo o livro, a necessidade de que a Filosofia acompanhe e se atualize sobre os resultados das pesquisas das chamadas Biociências, de um lado, e da Etnologia ou Antropologia Cultural, de outro. Ao invés de realizar reflexões alheias ao conhecimento que vem sendo acumulado no âmbito das ciências contemporâneas, a Filosofia, e também a Antropologia Filosófica, deveriam, segundo ele, procurar refletir sobre o significado dessas novas descobertas e dar aos estudos do homem a unidade e universalidade de que o método científico não é capaz. Stein introduz assim a tarefa dessa nova Antropologia:

(...) traremos argumentos para a importância da reflexão filosófica sobre as diferentes formas de conhecimento das ciências. Trata-se de mostrar como os métodos limitados do conhecimento científico esperam da Filosofia uma presença universalizante, que elas não trazem com seu método, e que as complementa sem lhes tirar a autonomia (STEIN, 2010, p.11).

Conforme explica Stein, o termo "Antropologia Filosófica" pode ter diferentes acepções. Pode denominar um dentre os campos de estudos da Filosofia, pode referir-se à concepção de ser humano segundo uma determinada corrente filosófica ou, ainda, pode significar Antropologia fundamental ou formal (STEIN, 2010, p. 26). Essa última, que parece ser a acepção pretendida por Stein em sua obra, teria como objetivo a elaboração de uma teoria filosófica de base, que serviria de ponto de partida para qualquer Antropologia. Os estudos científicos da Etnologia ou Antropologia Cultural, por exemplo, não necessariamente teriam de ser opostos à Antropologia Filosófica, na medida em que esta é aberta às pesquisas sobre o ser humano em sua condição concreta, isto é, em seu "habitat cultural". A Antropologia Filosófica entende que o ser humano só existe em circunstâncias específicas que merecem ser estudadas e analisadas, porém acredita que é preciso também refletir sobre o porquê de reconhecermos membros de sociedades radicalmente diversas como pertencendo à mesma espécie. Essa nova disciplina seria, então, um campo de reflexão aberto que pensaria sobre os aspectos mais gerais do modo de ser do homem. Em consonância com essa imagem, Michael Landmann apresenta a seguinte definição:

A Antropologia filosófica só pode ser Antropologia da possibilidade: ela como que desenha o arco do espaço geométrico no qual repousam as culturas cujo preenchimento, através de um modo de ser assim, não resulta, contudo, de um pensamento geral único, mas da vida que se institui (LANDMANN, 1979, p.145 *apud* STEIN, 2010, p.27).

Segundo Stein, o grande desafio desse empreendimento filosófico é ser universal sem ser transcendental (no sentido kantiano) nem metafísico. A concepção contemporânea de ser humano não permite que se fale de um ente desvinculado de sua dimensão corporal nem de sua dimensão existencial. Uma ideia de ser humano descolada de sua existência concreta seria contrária ao que se poderia chamar de "espírito da contemporaneidade", além de tornar incompatível a Antropologia Filosófica com as descobertas científicas. Stein deixa clara sua preocupação com a convivência entre Filosofia e Ciências. Apesar de que a Filosofia faça reflexões com um modo de abordagem diverso das ciências, não se pode ignorar tudo o que é pesquisado em áreas como a Genética, a Neurologia, a Paleontologia e a Etnologia, ainda que seja necessário abordar seus resultados de maneira crítica, questionando o método científico em suas bases epistemológicas.

Stein também apresenta outra razão para a necessidade do desenvolvimento da Antropologia Filosófica. Em todos os tipos de Antropologia, segundo o autor, há pressupostos

que as ultrapassam, pressupostos filosóficos que são condição de possibilidade de suas afirmações, mas que, enquanto pontos de partida, não são postos em questão. Há uma imagem de mundo e uma imagem de ser humano embutida em toda antropologia que, na maioria das vezes, não são explicitadas. É nesse sentido que uma Antropologia Filosófica é necessária, pois destrincha, justifica e questiona as concepções que estão por trás de teorias como o relativismo cultural da Etnologia, por exemplo. Resgatando o pensamento heideggeriano sobre a essência da ciência, podemos dizer que isso ocorre porque a transformação dos entes em objetos empreendida pela ciência não é ela mesma tematizada.

Stein explicita, ao longo da obra, sua intenção de evitar dois tipos de concepções deterministas ou reducionistas a respeito do ser humano: por um lado, a concepção das ciências biológicas de que todas as dimensões da existência humana, inclusive a razão, seriam resultados diretos de fenômenos fisiológicos; por outro, a visão dominante na Antropologia Cultural ou Etnologia, que afirma que o homem é moldado pela cultura à qual pertence. A Antropologia Filosófica teria, nesse contexto, a tarefa de ressaltar a singularidade do modo humano de estar no mundo, sua capacidade de compreensão e de decisão, resultante da atribuição de sentido à vida e à cultura. Há uma tentativa, nessa obra, de resgatar a "dignidade humana" e sua especificidade, que tornam problemático o tratamento que as ciências dão ao ser humano, transformando-o em *objeto* de estudo.

No que concerne às análises evolucionistas, predomina hoje a concepção de que o *homo sapiens sapiens* possui somente diferenças de grau em relação aos primatas e homínídeos que o precederam na escala evolutiva. Recentes descobertas científicas indicam que a diferença genética entre essas espécies seria ínfima. Consequentemente, adotando a concepção de que a mente humana está vinculada causalmente aos fenômenos neurofisiológicos, a razão, assim como a cultura, seriam apenas resultado de mecanismos adaptativos naturais. Com o desenvolvimento de ferramentas, objetos e instituições, o ser humano deixou de modificar-se biologicamente ao longo dos séculos e passou a usar a cultura como mecanismo de adaptação ao meio. Essa peculiaridade, no entanto, não indicaria necessariamente uma ruptura com o curso da natureza, uma vez que o mecanismo da cultura teria surgido tão somente como recurso de adaptação ao meio, luta pela sobrevivência e garantia de transmissão dos genes do indivíduo. O surgimento da razão não traria nada de novo na história da evolução dos seres vivos, pois consistiria apenas de um mecanismo mais avançado de previsão dos acontecimentos, solução de conflitos, obtenção de alimentos, etc.

Stein enfatiza o drama resultante das descobertas de Darwin e seus sucessores, que encontraram uma continuidade no processo evolutivo que resultou no surgimento do ser

humano. Tal descoberta rompe com a ideia de que o *homo sapiens* seria fruto de um evento único na história, seja sua criação por uma força divina, seja uma combinação inédita de fatores naturais. Sabe-se, ainda, que outros hominídeos que não tinham o cérebro tão desenvolvido como o do homem já manifestavam traços culturais rudimentares, o que indica que os processos de aprimoramento neurológico e cultural ocorreram concomitantemente e sofreram interferência mútua. Por um lado, essas descobertas enfraquecem o dualismo representado pela ideia aristotélica do animal racional, que teve grandes repercussões na tradição ocidental. Por outro lado, tais dados poderiam indicar o fim da primazia humana entre os seres vivos, no sentido de que sua singularidade estaria comprometida. Stein descreve assim a proporção da “crise de auto-estima” da espécie humana, trazida pela publicação da obra de Darwin *The descent of man*, em 1871:

Toda a questão se situaria na origem gradualista ou, então, puntualista, do ser humano. Mesmo que se aceitasse a teoria que tirava das mãos de Deus a criação do homem e a entregava a processos naturais, isso não representava um problema da proporção da continuidade entre homem e animal no processo evolutivo. Queria-se ao menos poder salvar um ponto que desse conta da novidade do ser humano enquanto nele se encontrava a origem do sentido moral ou da consciência (STEIN, 2010, p.190).

Nessa passagem, Stein quer-nos fazer ter noção das consequências não apenas epistemológicas, mas, sobretudo, éticas da teoria darwinista. Se o ser humano difere-se dos animais somente em termos de grau de sofisticação dos mecanismos de adaptação ao meio, torna-se difícil encontrar qualquer fundamento para atribuir valor ou dignidade à vida humana. Em que bases se sustentaria uma ética se ações humanas não passam de estratégias de sobrevivência e reprodução? É essa a crise instaurada por Darwin com suas hipóteses de continuidade evolutiva no surgimento do ser humano. O homem seria apenas o estágio mais evoluído ao qual a natureza chegara até o momento, o que não significa que não possa ser superado por uma espécie mais evoluída e até mesmo vir a ser extinto.

Essa interpretação dos dados depende, no entanto, de uma concepção causalista da relação entre natureza e cultura, ou entre biologia e razão, isto é, da tese de que os conteúdos dos nossos pensamentos são causados por fenômenos de origem fisiológica. Stein sugere a possibilidade de adotar a ideia de “emergência”, de Wolfgang Welsch (STEIN, 2010, p. 31), em que o pensamento resulta de fenômenos neurológicos, mas não existe nessa relação um nexos causal. Esses dois fenômenos emergem conjuntamente e estão relacionados, na medida em que determinado nível de constituição e funcionamento cerebrais são condição de

possibilidade para que haja pensamento, mas o pensamento não pode ser completamente explicado e derivado das propriedades neurológicas. Isso significa que as leis que regem o pensamento não são as mesmas que governam a estrutura neural humana.

O objetivo de Stein com a rejeição da teoria causalista é muito claro e é desenvolvido ao longo de toda a obra. Ele quer salvar a singularidade do modo de ser humano, sua razão e sua existência, sem fazer uso de recursos metafísicos, o que é condizente com seu propósito de articular uma Antropologia Filosófica compatível com os conhecimentos científicos e filosóficos do século XXI. Dessa forma, não quer afirmar uma cisão entre natureza e espírito, mas tampouco pretende naturalizar o pensamento. A mencionada teoria da “emergência” parece ser, portanto, a mais apropriada.

A recusa de Stein à teoria causalista a respeito da relação mente-cérebro seria compatível com a crítica de Husserl às ciências empíricas por serem embasadas por pressupostos naturalistas e psicologistas. Para Husserl, a crença de que a lógica se originaria a partir de processos psico-neurológicos estaria baseada no pressuposto da naturalização da consciência. Ao dizer que as leis da lógica têm uma existência independente do funcionamento do cérebro humano e que a consciência não é natural e sim transcendental, Husserl está buscando, por outros meios, essa singularidade do ser humano que Stein quer preservar.

Argumentar que a razão do *homo sapiens sapiens* não obedece a leis fisiológicas, no entanto, não é o suficiente para garantir o status de dignidade e liberdade que Stein parece estar buscando. Ainda é possível, como faz a Etnologia, afirmar que o ser humano superou a seleção natural e adapta-se ao ambiente por meio da cultura, substituta da determinação biológica que incide sobre os outros seres vivos. Essa concepção, segundo Stein, não tornaria o ser humano mais livre do que o reducionismo biológico e, além disso, não conseguiria garantir a singularidade do homem, caso fosse confrontada com as descobertas de que homínídeos anteriores já manifestavam traços culturais. Ambas as imagens de ser humano tornam-no passível de ser estudado como objeto, na medida em que consideram previsíveis suas ações, seja por meio da análise de sua estrutura neurobiológica, seja pelos estudos de campo dos etnólogos. É precisamente essa maneira de conceber o modo de ser humano que uma Antropologia Filosófica contemporânea precisa evitar.

A solução apresentada por Stein para o problema da objetificação do homem é de matriz heideggeriana. Ele traz à tona a distinção entre os modos de ser animal e humano feita em *Conceitos Fundamentais da Metafísica (Mundo – Finitude – Solidão)*, preleções ministradas por Heidegger em 1929-1930, na Universidade de Freiburg. O animal, para

Heidegger, é "pobre em mundo", enquanto o ser humano é "formador de mundo". O mundo do ser humano não é apenas seu meio, mas também o sentido que atribui a ele. O ser-aí é-no-mundo e compreende o mundo, dotando de sentido sua existência. Pode-se afirmar, a partir disso, que até mesmo a constituição biológica do ser humano é pré-compreendida e interpretada por ele. A alimentação, por exemplo, é uma necessidade biológica do homem que não o difere em nada em relação aos animais. As diferentes maneiras de preparar, servir e ingerir os alimentos em diferentes grupos da mesma espécie (humana), por outro lado, são comportamentos próprios do humano. Ademais, a consciência dessa necessidade e a possibilidade de deixar de alimentar-se de maneira premeditada – o jejum ou a greve de fome – com um fim específico, não necessariamente relacionado à alimentação, demonstra a liberdade do ser humano frente a essa necessidade.

Além de não determinar de maneira causal o pensamento, a estrutura fisiológica humana ganha sentido no contexto da cultura. Assim, ainda que as limitações biológicas sejam condição de possibilidade e orientem, em alguma medida, o comportamento cultural das sociedades, a atribuição de sentido, própria do humano, transforma o status que seu próprio corpo tem em sua existência. Analogamente, os hábitos e valores culturais, que parecem moldar o modo de vida dos membros de uma sociedade, nunca são incorporados de maneira absoluta. O ser humano sempre transcende a cultura à qual pertence, porque é dotado de auto-compreensão e, portanto, é capaz de interpretar e transformar sua maneira de se relacionar com valores, ideias, crenças e costumes. Um ente que compreende a si mesmo em seu ser não é nunca plenamente determinado por fatores biológicos ou culturais, porque tem a capacidade de tomar consciência da influência desses elementos em seu ser. Nas palavras de Stein:

Se, de um lado, as culturas particulares nos determinam, nós, de outro lado, as ultrapassamos com nossa compreensão e isso significa que o ser humano não se esgota no seu aparecer numa cultura, porque a transcende e se liberta para todas as culturas, sendo mais do que apenas cultura, pelo seu espírito (STEIN, 2010, p. 28).

A esse respeito, Stein faz referência ao trabalho de Clifford Geertz, antropólogo que critica a tentativa de fazer do ser humano objeto de estudo, por meio da reificação da produção cultural:

(...) os livros de Geertz oferecem realmente uma inovação na fantasia cientificista das construções impostas, como se sociedades, culturas e línguas fossem simples objetos, e os avanços da genética e da teoria evolucionista se juntassem às teorias neurocientíficas do inatismo linguístico e da informática, apresentassem respostas definitivas sobre o modo de ser do ser humano (STEIN, 2010, pp. 16-17).

Outro argumento levantado por Stein que corrobora a impossibilidade de tornar o ser humano um objeto de estudo como qualquer outro é o da circularidade da compreensão humana (STEIN, 2010, p. 17), explicada pela Hermenêutica Filosófica. Stein atribui a Geertz o desenvolvimento de uma Antropologia Hermenêutica, que seria capaz de solucionar paradoxos e vazios das outras antropologias. Ao longo do livro de Stein, são mencionados diversas vezes dois pseudo-paradoxos que o filósofo considera centrais para o desenvolvimento de sua Antropologia Filosófica. Referem-se a uma situação de dependência mútua do ser humano com a linguagem (“paradoxo de Humboldt”) e com a cultura (“paradoxo de Rothacker”). O ser humano não seria o que ele é sem linguagem e cultura, mas estas também não existiriam sem o ser humano. Numa concepção hermenêutica dessas questões, no entanto, elas não seriam paradoxos, mas resultado do fenômeno da circularidade da compreensão humana ou da antecipação compreensiva. O ser humano compreende a si mesmo de forma antecipada na linguagem e na cultura, razão pela qual sabemos que onde há homem, há linguagem e há cultura e, sem elas, não haveria homem. (STEIN, 2010, p. 48-49).

Adotando essa concepção de tendência heideggeriana, Stein consegue assegurar à sua Antropologia Filosófica uma universalidade que a Etnologia, por exemplo, não é capaz e nem tem interesse em atingir. A concepção do relativismo cultural, predominante na Etnologia atual, defende que cada cultura tem um parâmetro próprio para interpretar o mundo, os fenômenos e as relações sociais. Apesar de o estruturalismo pretender encontrar padrões categoriais fixos entre as diversas sociedades, não se tem a intenção de encontrar elementos universais nos seres humanos e sim em suas formações sociais. A cultura, para essas tendências teóricas, é justamente o que define o humano e, por isso, procura-se descrever suas variações e encontrar repetições entre as diversas manifestações culturais. A função da Antropologia Filosófica não é essa, mas sim a de definir o humano para além das culturas, tendo em vista que ele é capaz de transcendê-las. Stein explica:

É pelo recurso da descrição do mundo como uma constante formação de sentido, todavia, que podemos fugir de um simples determinismo cultural, sem no entanto dispensar a cultura para vislumbrar para além da atividade biológica e psicológica de nosso organismo, um funcionamento que aponta para uma dupla estrutura de ser e de nos compreendermos. Nós somos no mundo constituindo constantemente um

sentido que sustenta nossas referências, nossa linguagem e nossa capacidade de significar (Stein, 2010, p. 67).

Na era pós-metafísica em que nos encontramos, no entanto, não se pode falar que a Antropologia Filosófica está em busca da essência humana, ao menos não da maneira tradicional pela qual se entende o termo. Stein ressalta a contribuição de Heidegger às Ciências Humanas nesse sentido, ao definir que a “substância” do ser humano é a sua existência. Isso significa que, para entender o que é próprio do homem, é preciso desenvolver uma fenomenologia e uma hermenêutica do modo de ser do homem. Dessa forma, é possível salvar a universalidade do conceito de ser humano, ao invés de torná-lo difuso e relativo à cultura à qual ele pertence, sem com isso perder a singularidade da espécie humana em relação às demais. A concepção das ciências biológicas consegue preservar a universalidade do conceito de ser humano, mas não seu caráter excepcional. A Etnologia, por sua vez, diferencia a espécie humana de todas as outras de maneira radical, mas não defende sua universalidade. A Antropologia Filosófica para a qual aponta Stein consegue unir singularidade a universalidade, na medida em que a diferença entre homens e animais não é apenas de grau e, ao mesmo tempo, há algo em comum a todo ser humano: o modo de ser formador de mundo, a pré-compreensão do ser e a transcendência.

Segundo a concepção heideggeriana, não apenas é impossível estudar o ser humano como se ele fosse um objeto, mas também é equivocada a própria relação sujeito-objeto, elaborada pela filosofia moderna e usada como método nas ciências. O escândalo kantiano de que a filosofia não superou o abismo entre ser humano e mundo perde todo o sentido em Heidegger, para quem o escândalo é procurar superar tal abismo que nunca existiu (STEIN, 2010, pp. 100-101). Se o ser humano é formador de mundo, sua relação com os outros entes nunca será do tipo sujeito-objeto, pois a existência já é para fora de si mesma, já é “excêntrica”, como definiu Helmuth Plessner (STEIN, 2010, p. 83). Essa espécie de simbiose existencial entre ser humano e mundo, possibilitada pela pré-compreensão, é o que realmente aponta para um *novum*, uma cisão entre o humano e os outros seres vivos.

A despeito da inspiração heideggeriana do projeto de Stein, é digno de nota o fato de que Heidegger nunca quis que seu trabalho fosse classificado como uma Antropologia, ainda que filosófica. Stein concorda com Heidegger nesse ponto e mostra como a preocupação da analítica existencial é com o indivíduo humano e não com sua espécie ou o grupo ao qual ele pertence. O ser-aí interessa a Heidegger porque ele é o ente que compreende o ser, porque através do estudo desse ente, é possível superar o esquecimento do ser em que a Filosofia até então estava mergulhada, e é possível elaborar a questão do ser, nunca tematizada. A analítica

existencial é, portanto, uma base teórica a partir da qual é possível desenvolver uma Antropologia Filosófica do tipo pretendido por Stein. Mais especificamente, os conceitos de mundo e de compreensão, conforme construídos por Heidegger, são os elementos-chave para a transição de uma Antropologia Cultural para uma Antropologia Filosófica (STEIN, 2010, p.96).

O mundo, a partir de Heidegger, não significa mais natureza ou ambiente externo, mas o horizonte no qual o ser-aí se relaciona com outros entes. O ser humano está fora do mundo natural, está num mundo em que são estabelecidos significados e referências. As próprias noções de interno e externo são, para o ser-aí, misturadas, justamente porque ele é formador de mundo, sua existência é projetada para fora e sua interioridade é “excêntrica”. Mundo não é mais um lugar, é um fenômeno e, ao mesmo tempo, o âmbito no qual as coisas vem ao encontro do ser-aí. (STEIN, 2010, p. 97).

O existencial da compreensão, por sua vez, é o que aparece como contrapeso ao "ser-em", ao sentimento de situação do ser-aí, que é o elemento de receptividade, passividade ou faticidade do existir. A compreensão é o componente de espontaneidade e antecipação do ser-aí, que o faz ser formador de mundo. Sem o “ser-em”, no entanto, não seria possível essa antecipação da compreensão. O existencial da compreensão também resolve o problema do dualismo clássico entre corpo (ou cérebro) e pensamento, forjada pela tradição filosófica, que corresponde à visão de homem como animal racional. O "ser-aí" compreende-se, em suas vivências, como unidade, como totalidade, e está no mundo de maneira inteira. Qualquer tipo de separação entre corpo e mente é uma elaboração teórica posterior. (STEIN, 2010, p. 99).

A partir desses dois conceitos, mundo e compreensão, Stein deriva o que ele chama de “dois teoremas da finitude: o círculo hermenêutico e a diferença ontológica” (STEIN, 2010, p.103). Eles comporiam, juntos, a base teórica, o “estatuto filosófico” da Antropologia Filosófica. A diferença entre ser e ente e a natureza circular da compreensão seriam, em conjunto com os novos conceitos de mundo e compreensão anteriormente apresentados, a proposta alternativa de fundamento filosófico para a Antropologia, resultante da crítica dos pressupostos ocultos presentes em todos os campos de estudos sobre o ser humano. Dessa forma, apesar de não querer desenvolver uma Antropologia, Heidegger fornece, segundo Stein, a estrutura conceitual necessária para fazê-lo.

A filosofia de Heidegger não é uma Antropologia porque sua análise é apenas um recorte do modo de ser do homem que serve a propósitos específicos, e não um estudo do ser humano em sua totalidade. Em *Ser e Tempo*, estão ausentes tanto os componentes biológicos do homem quanto sua dimensão de participação numa tradição cultural. O ser-aí não tem

corpo biológico, sexualidade, relações sociais. Em suma, o ser-aí não é o ser humano integral, ele é a dimensão ontológico-existencial do ser humano, é o homem na medida em que ele se relaciona com o ser e compreende o ser, mesmo sem tematizá-lo. Stein afirma que “o ser humano não é apenas existência”:

A analítica existencial conseguiu despertar o conjunto de apelos que tocaram de perto os filósofos e intelectuais contemporâneos, mas ela não pretende oferecer o conhecimento de uma estrutura humana total, pois o homem não é apenas existência. A Antropologia veio justamente com uma dimensão em que o homem é apresentado como um ser cultural, que remete a uma profundidade que a Antropologia Filosófica deveria explorar com seus recursos teóricos (STEIN, 2010, p.94).

A existência, então, é apenas uma das dimensões da vida humana, que tem sua esfera bioquímica e também está inscrita na história, em determinada época, em uma sociedade específica com uma cultura particular. O ideal de Stein para o estudo do ser humano seria uma abordagem interdisciplinar, uma Antropologia que unisse os resultados da Biologia, da Etnologia e da Filosofia (STEIN, 2010, p.139).

Ao defender a importância da reflexão Filosófica para a Antropologia, Stein menciona repetidas vezes a dimensão da Ética, a esfera das escolhas humanas, da dignidade e do valor da vida humana. O autor critica análises de questões morais feitas por etnólogos, por exemplo, afirmando que a ciência não pode opinar sobre o que é o âmbito da razão, porque é apenas descritiva. A tentativa de relativizar os valores éticos de acordo com as culturas é, para Stein, inapropriada porque surge das análises científicas, que não questionam seus próprios pressupostos metodológicos. Seria tarefa da Filosofia estabelecer os parâmetros éticos a partir da racionalidade universal humana. Sobre comportamentos de coletivos culturais indígenas que causam estranhamento nos grupos culturais hegemônicos atualmente, como a eliminação de um dos bebês quando uma mulher tem filhos gêmeos ou de filhos de mães solteiras, Stein afirma:

(...) e) A reprovação que naturalmente vem da legitimação da eliminação da vida humana com base em simples contexto cultural, mostra como é necessário resolver os vínculos entre vida e cultura. f) Nessa relação, necessariamente deve ser inserida uma série de elementos éticos que são reconhecidos como óbvios pela racionalidade de uma moral que tenha um mínimo de componentes de universalidade. g) Com isto reconhecemos a inegável submissão da Antropologia a instâncias maiores nas quais se enraíza o imperativo do respeito à vida humana, e remetemos os juízos do

antropólogo a uma racionalidade menor que se arvora a uma espécie de posição absoluta pelo reducionismo científico (STEIN, 2010, p.184).

É possível identificar alguns problemas quando Stein parte para o campo da Ética. O primeiro é a relação que ele traça entre Ética e razão. Nem todas as filosofias da moral consideram a razão como elemento central da ação moral. Enquanto Kant estabelece que a moralidade verdadeira é ditada pela razão, pelo imperativo categórico, que é a única fonte de ações moralmente corretas, outros filósofos, como Hume, defendem que a moral não deriva da razão, mas das paixões, dos sentimentos de aprovação e desaprovação. Outros ainda, como Nietzsche, afirmam que valores morais são instrumentos que servem a interesses de grupos de pessoas que não detêm outras formas de poder. Existem, ademais, filosofias como a de MacIntyre, que argumentam pelo particularismo em Ética, inspiradas no conceito aristotélico de sabedoria prática.

Percebe-se, portanto, que Stein reprovou o posicionamento ético dos etnólogos a partir de argumentos que estão longe de ser compartilhados pela maioria da comunidade filosófica contemporânea. Poder-se-ia dizer, inclusive, que uma Ética que fosse derivada da base filosófica heideggeriana, que é a que Stein utiliza como guia para sua Antropologia filosófica, não iria na direção de princípios éticos universais ancorados na razão. Parece que, nesse ponto, Stein parte para uma tentativa desesperada de preservar o que ele chama de “dignidade humana”. Ainda que sua argumentação ao longo do livro é toda baseada na ideia de interdisciplinaridade, aliada à fundamentação na filosofia de Heidegger, ao abordar o problema dos valores e dos princípios que guiam a ação humana, Stein parece retroceder para uma abordagem metafísico-transcendental, em que a razão universal impõe o “imperativo do respeito à vida humana”. Nesse ponto, parece haver uma quebra na argumentação do filósofo que poderia invalidar sua busca por certos valores morais universais (STEIN, 2010, p.184).

Em segundo lugar, é possível questionar o pressuposto que impele Stein a elaborar uma Antropologia Filosófica que queira preservar a singularidade da espécie humana. Dar embasamento filosófico para a Antropologia não significa necessariamente defender a excepcionalidade do ser humano. O valor e a dignidade da vida humana são defendidos por Stein como se fossem consensuais na Filosofia contemporânea. Não seria necessário, para afirmar que a diferença entre o ser humano e os animais é substancial, defender seu valor e sua dignidade. Bastaria demonstrar, como Stein de fato fez, que não é possível derivar o pensamento das estruturas neurológicas, e que o ser humano é formador de mundo e atribui sentido a suas vivências, à sua cultura e à natureza. Falar de valor e de dignidade é entrar no

próprio campo de significados que o ser humano constrói para si, ao invés de ater-se à análise fenomenológico-existencial de seu modo de ser. Stein não precisaria, portanto, para diferenciar o humano do mundo natural, qualificá-lo em termos do seu valor.

Se analisarmos a empreitada de Stein sob o ponto de vista do pensamento de Heidegger sobre a ciência, poderíamos argumentar que a questão central a ser considerada não é tomar o ser-aí como objeto, sem levar em conta seu modo de ser, e sim o próprio mecanismo de “enquadramento” ontológico dos entes como objetos do conhecimento. Heidegger não parece diferenciar, em sua crítica, ciências humanas e naturais, e nem considerar que a reificação do ser humano empreendida pela ciência seja distinta do processo geral de transformar entes em objetos de investigação. De alguma forma, no entanto, tanto Stein quanto Heidegger conferem ao ser humano uma posição privilegiada em relação aos outros entes, ainda que as razões de Stein para fazê-lo pareçam estar vinculadas a uma preocupação ética ou humanista, enquanto as de Heidegger seriam justificadas pelo caráter único do modo de ser do homem, sua relação especial com o ser.

Apesar das limitações do projeto de Stein às quais se fez referência, é louvável, por outro lado, sua tentativa de construir uma ciência humana (uma antropologia) que leve em conta as investigações sobre o ser humano nas diversas áreas que tratam do tema, e que seja explicitamente fundamentada em pressupostos filosóficos (Antropologia filosófica), de maneira que se possa garantir sua universalidade e conferir tratamento especial aos estudos sobre o ser humano. Com o avanço da genética, das neurociências e da paleontologia, a Filosofia defronta-se com a possibilidade de abrir-se para esses conhecimentos e refletir em que medida eles complementam ou contradizem os discursos filosóficos atuais. Stein, já avançado em sua carreira, enxerga na interdisciplinaridade a melhor alternativa para pensar o ser humano hoje, após séculos de reflexões da filosofia sobre o tema. Trata-se, certamente, de tema desafiador, justamente porque o pesquisador e o pesquisado coincidem, impossibilitando o distanciamento que outros assuntos permitem.

Além disso, revelam-se fundamentais as afirmações de Stein sobre as teorias filosóficas pressupostas pelas Antropologias e outras áreas de estudo sobre o ser humano. As ciências muitas vezes consideram a Filosofia dispensável exatamente porque não explicitam e tematizam seus próprios pressupostos filosóficos, tomando-os como evidentes. Imagens de mundo embasam correntes importantes de pensamento sem que se endossem necessariamente os pilares filosóficos que as sustentam. No caso do relativismo cultural, por exemplo, Stein entende que ocorre uma generalização dos resultados de um método particular:

O que se pode observar como reação a esses limites é uma espécie de universalização de certas convicções antropológicas que se havia alcançado por intermédio de métodos determinados. Isso levava, do contexto do relativismo cultural no qual se fala tanto na Antropologia cultural, para um tipo de reducionismo que significa aqui uma generalização ou uma universalização de um método próprio da ciência (STEIN, 2010, p. 206).

Trazer para a superfície os princípios que estão por traz das antropologias é, portanto, uma das principais tarefas e um dos grandes méritos da Antropologia Filosófica ensaiada por Stein. No que concerne ao diálogo com os estudiosos da evolução dos mais diversos campos de pesquisa, Stein também é bem-sucedido, na medida em que não procura o *novum* da espécie humana em sua composição fisiológica, nem tampouco na cultura. Como vimos, esses dois caminhos poderiam levar a uma contra-argumentação que defenderia que o ser humano é apenas o estágio mais avançado da evolução até o momento e que sua diferença em relação aos primatas é apenas uma questão de grau. A cultura, por sua vez, além de já existir de certa forma em grupos de outros hominídeos, não sendo, portanto, exclusividade do *homo sapiens sapiens*, também pode ser explicada como recurso evolutivo superior que permitiu a adaptação da espécie humana aos mais diversos ambientes e permitiu formas mais avançadas de garantia da sobrevivência, como a agricultura.

O caminho trilhado por Stein para explicar a singularidade do ser humano parte, então, de uma perspectiva fenomenológico-hermenêutica, ressaltando o modo de ser no mundo do ser humano, no qual ele é formador de mundo, atribuindo significado ao que vive. A compreensão do mundo e de seu próprio ser faz do homem um ente diverso em sua essência, que equivale à sua própria existência. No que concerne à ação humana, ela se diferencia pela falta de determinantes biológicas e também culturais. O ser humano, pela compreensão, é capaz de transcender suas condições materiais e simbólicas, capacidade que a tradição filosófica chamaria de liberdade. Stein usa esse termo com naturalidade em várias partes do texto, o que poderia soar estranho a ouvidos contemporâneos. Pode-se presumir, no entanto, que o autor esteja simplesmente se referindo à transcendência no sentido em que Heidegger a define, isto é, em um sentido existencial.

Pode-se concluir, então, que, apesar de ter adentrado de maneira inadequada no campo da Ética, Stein é bem-sucedido em sua empreitada interdisciplinar, na medida em que consegue dialogar com os diversos campos de estudo sobre o ser humano sem diminuir a importância de suas conquistas, mas mostrando que não apenas é necessário promover reflexões filosóficas na área, como pressupostos filosóficos não explícitos já embasam qualquer estudo científico sobre o ser humano.

A tentativa de Stein de desenvolver uma Antropologia Filosófica está inserida em um contexto mais amplo de perda de importância da Filosofia ao longo dos séculos. A fragmentação das Ciências Naturais e Humanas, que veio se intensificando nas últimas décadas, incentivou a valorização cada vez maior da especialização. Nesse cenário, as características de generalidade e universalidade das teorias filosóficas ficaram desvalorizadas, e os temas com os quais a Filosofia lidava foram sendo distribuídos entre as diversas subdivisões das ciências.

Com seu *status* questionado, a filosofia passou a afastar-se propositalmente das demais áreas às quais ela mesma deu origem, muitas vezes rejeitando-as e ignorando seus resultados. Distanciando-se das ciências naturais e humanas, a Filosofia tornou-se cada vez mais isolada, deixando de exercer seu papel crítico mais profundo, que é o de questionar as bases das teorias, explicitar as imagens de mundo pressupostas não apenas em cada teoria científica, mas no método científico em si. Heidegger procurou fazer isso em sua análise da ciência, ao mostrar como o "ser-aí científico", diferentemente do "pré-científico", toma os entes em sua quiddidade, e não em sua função e utilidade. Heidegger reflete sobre as características e as limitações da ciência, contrapondo esta à Filosofia. Sua crítica à ciência é profunda e leva a sério a maneira científica de conhecer o mundo, a ponto de empreender uma longa investigação sobre seus fundamentos.

Stein apresenta uma nova maneira de interação entre ciências e filosofia, que vai ao encontro da tendência interdisciplinar do novo século. No caso em questão, os resultados dos estudos sobre o ser humano nas mais diversas áreas (Biologia, Etnologia, Paleontologia, Psicologia) são levados em consideração para a elaboração de sua Antropologia Filosófica, tentativa de apresentar uma análise universal e formal do ser humano. Apesar de também fazer uma crítica às ciências e denunciar seu uso inadvertido de pressupostos e princípios filosóficos, Stein leva a sério o caminho trilhado por elas e procura usar seus resultados como guia para elaborar uma Antropologia Filosófica. Hipóteses como a influência mútua entre desenvolvimento do cérebro e surgimento da cultura em hominídeos são levadas em consideração e servem de apoio às reflexões da Antropologia Filosófica.

Em séculos anteriores, quando a separação entre filosofia e ciências não era tão radical, quando a filosofia tinha mais prestígio em meio às outras áreas de conhecimento (que existiam em menor número), era natural que os filósofos fizessem referências às descobertas científicas em suas obras e as tomassem mesmo como referência. Era esse o caso da relação entre os iluministas e os cientistas da natureza, entre Kant e a física newtoniana. Stein procura, em alguma medida, retomar esse vínculo entre os diversos esforços para

compreender o ser humano, esforçando-se para encontrar pontos de convergência entre eles ou justificativas para suas divergências.

O projeto de Stein torna-se ainda mais admirável quando se leva em conta que se trata de um filósofo já avançado em sua carreira propondo uma nova maneira de conceber a relação entre as diferentes áreas de pesquisa sobre o ser humano. Isso mostra que, à medida que ficava a par dos avanços científicos mais recentes na área, como o mapeamento do genoma humano, Stein percebeu a relevância que têm as ciências para o desenvolvimento de uma Antropologia Filosófica e também, inversamente, o papel fundamental que a Filosofia ainda tem e deve ter em qualquer pesquisa que pretenda explicar e definir o que é o ser humano. Dessa forma, ainda que as reflexões de Stein e de Heidegger sobre filosofia e ciência difiram muito, fica claro nos trabalhos dos dois uma preocupação especial em definir o papel e as funções dessas disciplinas – sem, no entanto, tentar modificar as características de uma em função da outra – bem como as relações que elas estabelecem entre si e os limites que existem entre elas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que a primeira impressão indique justamente o contrário, Heidegger deveria ser percebido como um filósofo das pequenas coisas, do cotidiano, do simples. O pensamento heideggeriano empreende uma busca quase obsessiva pelo primitivo, pela origem, pelas raízes das coisas e dos conceitos. Apesar de tratar de temas aparentemente grandiosos e complexos, como “ser”, “existência” e “mundo”, Heidegger procura mostrar que esses são os elementos mais básicos que podem ser pensados, e que complexos e elaborados são, na verdade, os conceitos que a filosofia moderna construiu – demasiadamente rápido – a partir desses fundamentos.

A maneira pela qual Heidegger conduz seus leitores, ou ouvintes, à descoberta de que há âmbitos mais originários aos quais não costumamos prestar a atenção necessária, ou consideramos vazios ou banais, é muitas vezes excessivamente tortuosa. Com seu discurso barroco e seu jargão carregado, esse pensador do ser acaba por gerar um efeito oposto ao que parece ser sua intenção: ao invés de desmontar a construção do pensamento moderno e deixar aparecer a pura vivência, a essência de cada coisa, o fundamento de cada conceito, Heidegger constrói uma complexa rede de termos e significados que, por vezes, dão a impressão de que apenas se sustentam internamente ao seu pensamento. É necessário um esforço interpretativo e uma familiaridade com os objetivos finais do filósofo para perceber que sua intenção é descomplexificar o pensamento ocidental desenvolvido até então.

O fato de o pensamento heideggeriano ser visto como hermético não se deve, ao que parece, à sua complexidade, mas, ao contrário, à simplicidade quase ininteligível das ideias que Heidegger quer transmitir, tarefa que exige um exercício de ressignificação de termos há muito consolidados no vocabulário filosófico ocidental. As teses de Heidegger são simples justamente porque tratam de questões básicas, fundamentais, essenciais sobre o ser humano e as coisas. Captar esse âmbito primário que Heidegger quer resgatar é um trabalho demasiado árduo, porque estamos habituados a pensar o derivado, o complexo, as construções abstratas.

Para melhor compreender seus escritos sobre a ciência é preciso, antes de mais nada, lembrar que Heidegger é um crítico da modernidade. É nesse contexto que se inserem, portanto, suas reflexões sobre a essência da ciência e, ainda, sobre pressupostos filosóficos que Heidegger qualifica como “metafísicos”. A modernidade é, para Heidegger, o ápice do esquecimento do ser, tendo em vista que o surgimento da ideia de subjetividade, iniciada por Descartes e consolidada por Kant, propagou indiscriminadamente a polaridade sujeito-objeto e legitimou a epistemologia como filosofia primeira. A epistemologia moderna, informada

pela ciência newtoniana, tornou-se uma base de apoio para as ciências naturais, uma refinada elaboração das condições de possibilidade do conhecimento científico. A filosofia moderna, portanto, orbita os pólos opostos sujeito e objeto, elaborando suas teorias epistemológicas, éticas e estéticas sobre esse pressuposto fundamental.

A crítica heideggeriana à modernidade procura mostrar que não se pode avançar ainda mais nas abstrações da filosofia moderna sem antes questionar a validade de suas bases. Heidegger propõe, portanto, um retorno aos fundamentos da subjetividade moderna, com o intuito de compreender até que ponto ela é capaz de dar conta da experiência integral do ser humano no mundo e em que medida ela proporciona uma explicação satisfatória de nossa relação com os outros entes. Ele conclui que, ao descrever a realidade em termos de relações entre sujeito e objeto, a modernidade limitou as interações entre o ser-aí e os demais entes em relações epistemológicas. A filosofia ficou, dessa forma, reduzida à reflexão sobre o conhecer, não restando espaço para pensar o ser.

Heidegger propõe, a partir desse diagnóstico, que façamos um esforço para retornar a um questionamento mais originário do que “como é possível conhecer?” ou ainda “o que é possível conhecer?” e perguntar, antes disso, “porque o ser e não antes o nada?”. A tarefa da filosofia que pretende empreender, de alguma forma, uma reflexão posterior à moderna não seria, portanto, avançar a partir do ponto onde pararam os modernos e, sim, retornar a um estágio anterior, não cronologicamente, mas ontologicamente. É evidente, no entanto, que Heidegger não acredita ser possível, no estágio da história do pensamento em que nos encontramos – ou em que ele se encontrava –, responder à questão sobre o sentido do ser de maneira imediata. Até mesmo a pergunta sobre o ser, como Heidegger explica no início de *Ser e Tempo*, não foi ainda propriamente elaborada. A proposta heideggeriana consiste em manter esse questionamento como um guia das investigações filosóficas, como uma meta última que deve acompanhar as etapas da construção de uma ontologia fundamental.

O primeiro passo para essa ontologia seria, portanto, enxergar a diferença ontológica, a diferença entre ser e ente, e repensar todas 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 humano, chamado em sua versão existencial de ser-aí, 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.

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 a tarefa 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*. Assim, Heidegger empreende uma reflexão sobre os modos de ser, mostrando que o conhecimento do ente, isto é, a busca da verdade sobre o ente só é possível porque o ser-aí é junto ao ente. A partir da análise do modo de ser do ser-aí, Heidegger desmonta a concepção do eixo sujeito-objeto que fundamenta a filosofia moderna e que era usada como fundamento para o conhecimento científico. Questionando a noção moderna de sujeito, Heidegger não está, no entanto, invalidando a ciência, e sim mostrando que ela está calcada nos princípios mais elementares da existência humana.

O fato de a própria ciência e os cientistas não se darem conta desse fundamento primário não se deve a alguma falha inerente à própria ciência, tendo em vista que, como vimos, essa limitação faz parte da racionalidade científica e é necessária ao seu modo de funcionamento. A “falha” em enxergar a essência da atividade científica poderia ser atribuída, sim, à filosofia moderna, que limitou-se a servir de suporte epistemológico para o conhecimento científico, sem aprofundar-se nas razões que levaram a ciência da época a alcançar tamanho rigor e resultados tão impressionantes. Fazendo uma apreciação retrospectiva, tem-se a impressão de que a filosofia moderna deixou-se contaminar pelo entusiasmo criado em torno do advento da ciência moderna – marcada, como vimos, pela realização de experimentos controlados e pelo projeto prévio de natureza –, ao invés de tomar o distanciamento necessário à reflexão filosófica.

Dessa forma, podemos perceber que a crítica de Heidegger à ciência é, na verdade, uma crítica à relação da filosofia com a ciência desde a era moderna. Sua *Introdução à Filosofia* inicia-se com reflexões acerca da conveniência de classificar a filosofia como algum tipo de ciência (ciência primeira ou ciência fundamental) porque, segundo o cânone moderno – que Heidegger parece insinuar que teria influenciado até mesmo o pensamento de Husserl –, a filosofia deveria ter ou uma relação de espelhamento da ciência, fazendo desta um modelo metodológico, ou uma função de fundamentação do conhecimento científico, funcionando como uma espécie de ciência das ciências ou meta-ciência. Na filosofia de Heidegger, no entanto, filosofia e ciência, apesar de emergirem ambas da possibilidade essencial de ser junto a..., precisam percorrer caminhos distintos, pois estabelecem relações diferentes com a transcendência, a capacidade de ultrapassar o ente em direção ao ser. Enquanto a ciência apóia-se na transcendência para promover uma mudança na apreensão dos entes, investigando

as coisas simplesmente por aquilo que são, a filosofia permite que a transcendência aconteça explicitamente, em sua plenitude, promovendo o questionamento sobre o sentido do ser.

Nesse ponto, podemos compreender mais claramente por que defendemos, na Parte 1 deste trabalho, 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 homem. 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.

## BIBLIOGRAFIA

CASANOVA, M. A. *Compreender Heidegger*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2013. (Série Compreender).

CASANOVA, M. A. Prefácio a “*Introdução à Filosofia*”. In: HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*. Tradução: Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CARRILHO, M. M. *Epistemologia: posições e críticas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

DAHLSTROM, D. O. *Heidegger Dictionary*. Nova York: Bloomsbury, 2013.

GLAZEBROOK, T. *Heidegger's Philosophy of Science*. Nova York: Fordham University Press, 2000.

GUTTING, G. Introduction: What is Continental Philosophy of Science? In: \_\_\_\_\_. *Continental Philosophy of Science*. Blackwell Publishing, 2005. (Coleção Blackwell Readings in Continental Philosophy).

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. In: *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012. (Coleção Pensamento Humano).

\_\_\_\_\_. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

\_\_\_\_\_. *Introdução à Filosofia*. Tradução: Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Edição em alemão e português. Tradução e organização: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012 (Coleção Multilíngues de Filosofia Unicamp).

\_\_\_\_\_. Sobre a essência da verdade. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução e notas de Ernildo Stein. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p.117-135. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. Sobre o “Humanismo”: Carta a Jean Beaufret, Paris. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Victor Civita (Ed.) Tradução e notas de Ernildo Stein. 1ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Zur Bestimmung der Philosophie*. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919) / 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (Sommersemester 1919) / 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Sommersemester 1919). Organizado e editado por B. Heimbüchel. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 1987.

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006, p.166-196. (Coleção Subjetividade Contemporânea).

\_\_\_\_\_. Philosophy as rigorous science. In: QUENTIN, L. (Tradução e Introdução) *Phenomenology and the crisis of Philosophy*. Nova York: Harper & Row, 1965, pp.71- 147.

\_\_\_\_\_. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Organizado e editado por Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 1979.

RICHARDSON, W.J. Heidegger’s Philosophy of Science. In: GLAZEBROOK, T. (Ed.) *Heidegger on Science*. Albany, NY: State University of New York Press, 2012, p. 27-44.

ROUSE, J. Heidegger on Science and Naturalism. In: GUTTING, G (Org.). *Continental Philosophy of Science*. Blackwell Publishing, 2005a, 123-141. (Coleção Blackwell Readings in Continental Philosophy).

ROUSE, J. Heidegger’s Philosophy of Science. In: DREYFUS, H. L. e WRATHALL, M. A. (Ed.). *A Companion to Heidegger*. Blackwell Publishing, 2005b, p. 173-189.

STAMBAUGH, J. *The finitude of being*. New York: State University of New York Press, 1992.

STEIN, E. *Antropologia Filosófica: questões epistemológicas*. 2ed. revisada. Injuí: Ed. Unijuí, 2010.

TOURINHO, C. D. C. A filosofia como ciência rigorosa, a crítica ao psicologismo e a auto-reflexão da consciência transcendental. *Cadernos da EMARF: Fenomenologia e Direito*, Rio de Janeiro, v.3, n.2, p.1-144, out.2010/mar.2011.

VOLPI, F. Dasein comme praxis: L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote. In: VOLPI, FRANCO et al. *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1988 [Phaenomenologica: 108], pp. 1-41.

WESTERLUND, F. Phenomenology as Understanding of Origin: Remarks on Heidegger's First Critique of Husserl. In: RESE, Friederike. *Heidegger um Husserl im Vergleich*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010, pp. 34-56.