

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS (UNISINOS)
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO**

GABRIEL SCHESSOF

**ENTRE A VERDADE DA CIÊNCIA E A CIÊNCIA DA VERDADE:
[Re]pensando a recepção heideggeriana da noção moderna de ciência**

São Leopoldo

2024

GABRIEL SCHESSOF

**ENTRE A VERDADE DA CIÊNCIA E A CIÊNCIA DA VERDADE:
[Re]pensando a recepção heideggeriana da noção moderna de ciência**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden

São Leopoldo

2024

S326e

Schessof, Gabriel.

Entre a verdade da ciência e a ciência da verdade : [Re]pensando a recepção heideggeriana da noção moderna de ciência / por Gabriel Schessof. – 2024.

146 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) — Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS, 2024.

“Orientador: Dr. Luiz Rohden”.

1. Verdade. 2. Ciência. 3. Filosofia.
4. Heidegger, Martin, 1889-1976. I. Título.

CDU: 111.83

GABRIEL SCHESSOF

**ENTRE A VERDADE DA CIÊNCIA E A CIÊNCIA DA VERDADE:
[Re]pensando a recepção heideggeriana da noção moderna de ciência**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Aprovado em 05 de Abril de 2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luiz Rohden (Orientador) – UNISINOS

Prof. Dr. Gabriel Ferreira da Silva – UNISINOS

Prof. Dr. Roberto Wu – UFSC

AGRADECIMENTOS À CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo discutir e explorar a relação da ciência com a noção de verdade tendo como principal referência o pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). Trabalhamos com a hipótese de que as modernas ciências não têm como parte do seu horizonte metodológico uma preocupação em explicitar e mesmo em entender o que significa propriamente quando falamos que algo (normalmente um juízo) é verdadeiro. Embora concebamos facilmente que a metodologia científica desenvolvida desde a modernidade seja capaz de fundamentar a verdade de proposições ou juízos, não cabe a esta mesma metodologia um momento de reflexão e discussão com vistas à fixação do sentido conceitual da noção de verdade. À luz deste problema, a pesquisa se divide em três partes. Na primeira, buscamos efetuar algumas reflexões acerca da relação entre filosofia e ciência, tendo em vista dois objetivos principais: i) pretendemos sustentar que o pensamento heideggeriano apresenta uma posição, não essencialmente positiva, mas também não estritamente hostil às ciências, tal como comumente se interpreta; e ii) intencionamos demonstrar de que maneira a reflexão filosófica sobre conceitos fundamentais (*Grundbegriffe*) implica e aparece na metodologia das ciências (relativamente a sua origem, seus resultados, limites e pressupostos) apesar de sua autonomia e independência em relação à filosofia, deflagradas sobretudo em meados do século XIX. Na segunda parte, buscamos sustentar que a noção filosófica tradicional de verdade enquanto *adaequatio* (adequação, correspondência ou concordância entre juízos e objetos) é a noção proeminente no discurso científico. Faremos isso apresentando de que modo Heidegger compreende que a noção tradicional de verdade alcança seu desenvolvimento na história da filosofia e permanece sempre incontestado mesmo em filósofos da modernidade centrais para as conquistas metodológicas posteriores da ciência, de onde se segue a concepção comum e insuficiente de *ciência* como *a totalidade de um conjunto de fundamentação de proposições verdadeiras*. Na terceira e última parte, buscamos explicitar e avaliar a abordagem de Heidegger em relação ao conceito de *concordância*. Mostraremos que essa abordagem se situa principalmente em *Ser e Tempo* como a tarefa de pensar o *desvelamento* como o fenômeno originário da verdade. Aqui, a investigação filosófica sobre o sentido de verdade liga-se ao empreendimento da analítica existencial do *ser-aí*, justamente porque o verdadeiro, segundo a compreensão de Heidegger, seria uma implicação de um de seus modos de ser (seria um existencial e não uma simples capacidade cognitiva). Em síntese, buscamos a aproximação e a interlocução deste nível de verdade existencial, que extrapola o alcance das ciências naturais, com a proposicional – cujo valor de verdade pode ser fundamentado por estas.

Palavras-chave: Verdade; Ciência; Filosofia; Heidegger.

ABSTRACT

The present dissertation aims to discuss and explore the relationship between science and the notion of truth, with the main reference being the thought of the German philosopher Martin Heidegger (1889-1976). We work with the hypothesis that modern sciences do not have as part of their methodological horizon a concern with explaining and even understanding what it means when we say that something (normally a judgment) is true. Although we easily conceive that the scientific methodology developed since modernity is capable of grounding the truth of propositions or judgments, this same methodology does not include a moment of reflection and discussion aimed at fixing the conceptual sense of the notion of truth. In light of this problem, the research is divided into three parts. In the first, we aim to sustain that some reflections on the relationship between philosophy and science, considering two main objectives: i) we intend to argue that Heidegger's thought presents a position that is not essentially positive, but also not strictly hostile to the sciences, as is commonly interpreted; and ii) we intend to demonstrate how philosophical reflection on fundamental concepts (*Grundbegriffe*) implies and appears in the methodology of the sciences (regarding its origin, its results, limits, and presuppositions), despite their autonomy and independence from philosophy, particularly sparked in the mid XIX century. In the second part, we aim to sustain that the traditional philosophical notion of truth as *adaequatio* (adequacy or agreement between judgments and objects) is the prominent notion in scientific discourse. We will do this by presenting how Heidegger comprehends that the traditional notion of truth reaches its development in the history of philosophy and remains uncontested even in central modern philosophers for the subsequent methodological achievements of science, from which follows the common and insufficient conception of *science* as *the totality established through an interconnection of true propositions*. In the third and final part, we aim to elucidate and evaluate Heidegger's approach to the concept of *agreement*. We will show that this approach is primarily situated in *Being and Time* as the task of thinking the *unconcealment* as the originating phenomenon of truth. Here, philosophical inquiry into the sense of truth is linked to the endeavor of existential analytics of *Dasein*, precisely because the true, according to Heidegger's understanding, would be an implication of one of its modes of being (it would be an existential rather than a mere cognitive capacity). In summary, we seek the approximation and dialogue of this level of existential truth, which goes beyond the scope of the natural sciences, with the propositional – whose truth value can be grounded by them.

Key-words: Truth; Science; Philosophy; Heidegger.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 [DIS]TENSÕES ENTRE FILOSOFIA E CIÊNCIA.....	20
2.1 A autonomia das ciências frente a filosofia	25
2.1.1 Filosofia enquanto <i>ciência primordial</i>	26
2.1.2 Aspectos histórico-filosóficos	29
2.1.3 A atualidade do filosofar frente a ciência.....	35
2.2 Pesquisa científica e questionamento filosófico.....	41
2.2.1 Especificidade do questionamento filosófico	44
2.2.2 Especificidade da pesquisa científica	51
2.2.3 Heidegger: um filósofo da ciência?	59
3 CIÊNCIA MODERNA E O CONCEITO DE VERDADE.....	67
3.1 O âmbito de atuação da pesquisa científica moderna	70
3.1.1 A experiência primordial com o mundo	71
3.1.2 Ciência moderna como pesquisa ôntica	79
3.1.3 O “mundo” (re)apresentado pela ciência moderna.....	82
3.2 O conceito tradicional de verdade.....	85
3.2.1 O conceito tradicional de verdade na filosofia moderna	88
3.2.2 O conceito tradicional de verdade na ciência moderna	91
4 FILOSOFIA ENQUANTO CIÊNCIA DA VERDADE	94
4.1 O existencial da abertura (<i>Erschlossenheit</i>)	96
4.1.1 Disposição (<i>Befindlichkeit</i>)	99
4.1.2 Compreensão (<i>Verstehen</i>)	101
4.1.3 Discurso (<i>Rede</i>)	107
4.2 A correlação entre verdade e ser	107
4.3 Verdade como <i>concordância</i> (<i>Übereinstimmung</i>)	111
4.4 Ser-verdadeiro e ser-descobridor	118
4.5 <i>ἀλήθεια</i> como <i>desvelamento</i> (<i>Unverborgenheit</i>)	123
4.6 Ser-aí é na verdade e na não-verdade	127
4.7 O caráter derivado da concordância	130
4.8 A pressuposição da verdade.....	133
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	136
REFERÊNCIAS	142

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem por objetivo discutir e explorar a relação da ciência com a noção de verdade tendo como principal referência a obra do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976), em especial as obras da assim chamada *primeira fase* do seu pensamento. Nossa hipótese central é de que a ciência moderna não tem como parte do seu horizonte metodológico uma preocupação em explicitar e mesmo em entender o que significa propriamente quando falamos que algo (normalmente um juízo) é *verdadeiro*. Pretendemos demonstrar que muito embora o discurso da ciência tenha a pretensão de *ser verdadeiro*, o sentido daquilo que ela toma por *verdade* está meramente pressuposto; e que este sentido pressuposto é essencialmente filosófico, isto é, trabalhado pela história da filosofia¹. Precisamente por isso, é a filosofia *a ciência da verdade*². Pensamos que essa se trata de uma questão passível de ser colocada por duas razões.

Primeiramente, porque parece haver uma opinião comum de que a ciência é necessariamente a primeira e a última referência acerca do que podemos tomar por verdade. Não é por acaso que, nos dias de hoje, quando se fala em *conhecimento* e *verdade* somos imediatamente arremessados para o âmbito da ciência. De fato, parece que se quisermos ser levados a sério, qualquer uma de nossas posições e opiniões devem, de alguma maneira, estar corroboradas pelo discurso científico. Tendo isso em vista, Marcel Detienne (1988) principia o seu *Mestres da Verdade na Grécia Arcaica* com a observação de que “em uma civilização científica, a ideia de Verdade introduz imediatamente as de objetividade, comunicabilidade e unidade”, e que *verdade* está assim “em conformidade com o real, sendo, desse modo, inseparável das ideias de demonstração, verificação e experimentação” (ibid., p. 13) – ideias, portanto, implicitamente presentes sempre quando convocamos a autoridade da ciência em nossos discursos. Entretanto, como também nota Detienne (ibid.), este é apenas *um dos níveis* daquilo que poderíamos compreender acerca do que consiste a própria noção de *verdade*. Certamente ninguém que de alguma forma esteja compromissado com *conhecimento* negará que *demonstração, verificação e experimentação* são noções indispensáveis especialmente para

¹ Não cabe explicitar com detalhes aqui – pois isso será tarefa do segundo capítulo – porque consideramos que o conceito de verdade com o qual a ciência trabalha, está em acordo com o que fora desenvolvido pela tradição de pensamento aristotélico-tomista: a verdade como uma correspondência entre juízos e objetos. Observamos de maneira preliminar apenas que um dos objetivos finais da ciência é conquistar a verdade judicativa a respeito de um estado de coisas (os fenômenos empíricos).

² Temos em vista uma afirmação de Aristóteles presente no Livro II, Cap. 1 da *Metafísica*: “É pois com direito que a filosofia é chamada a ciência da verdade: o fim da [ciência] especulativa é, com efeito, a verdade, e o da [ciência] prática, a ação”. (ARISTÓTELES, 1984, p. 39).

lidar com a verdade de juízos³ cuja pretensão é oferecer uma descrição ou informação acerca de estados de coisas, como, por exemplo, o comportamento de um vírus em nosso organismo; as consequências ambientais da demasiada emissão de CO₂ na atmosfera; ou o rastreamento de corpos celestes com o potencial de colidir com a Terra. Falar sobre coisas do gênero, é se colocar numa espécie de “lugar de fala” onde a ciência (os cientistas) têm sempre a última palavra.

Ainda assim, quando o termo “ciência” é relacionado ao pensamento de Heidegger, quase que instantaneamente nos remetemos às críticas que ele a ela direciona, como se Heidegger fosse avesso às ciências da natureza e rejeitasse os méritos de sua capacidade metodológica na apreensão dos fenômenos naturais⁴. Dentre aqueles que estão de algum modo inteirados com seu pensamento, pode ser que venha à mente a famigerada afirmação presente no texto *O que quer dizer pensar?*: “A ciência não pensa.” (HEIDEGGER, 2001d, p. 115). De fato, o próprio Heidegger reconhece que se trata de uma afirmação com um poder escandalizador. No entanto, quando Heidegger assim fala, ele quer dizer que a ciência não pensa da forma como pensam os pensadores⁵: “Ela não pensa porque, segundo o modo de seu procedimento e de seus recursos, ela jamais pode pensar – a saber, pensar segundo o modo dos pensadores” (Ibid.). Para a ciência, diz Heidegger, este *não pensar* não é nenhum demérito. Ao contrário, trata-se de uma *vantagem*, algo que lhe confere uma autoridade particular quando o assunto é o conhecimento. Pois ao ater-se *ao seu modo de procedimento*, ou seja, considerando tão somente a sua orientação metodológica, o domínio do cálculo e uma pretensão de imparcialidade na análise dos dados em detrimento das especulações do pensamento, escapando de vieses cognitivos que, não raro, tendenciam a nossa capacidade de apreensão, a ciência consolidou-se como a melhor ferramenta de que dispomos para entendermos os fenômenos

³ Como mostraremos, Heidegger (2015) preserva um distanciamento crítico ante a suposta suficiência da noção de verdade como uma propriedade dos juízos. Para ele, a *originariedade* da verdade não está na estrutura do “como apofântico”, na medida em que este retira os seus fundamentos do “como hermenêutico”. Porém, no § 9 da sua *Introdução à Filosofia*, Heidegger (2008) indicará que, se podemos caracterizar a ciência como uma forma de conhecimento, é porque ela, por assim dizer, assume a tarefa de proporcionar *verdades*. O ponto central é que a noção de verdade da ciência é a que considera a verdade como uma propriedade dos juízos: “Pois, se em geral a ciência é estabelecida como conhecimento e verdade, então o essencial parece assegurado; sobretudo porque, em um aspecto, vigora um amplo consenso quanto ao que é verdade, a saber, quanto à opinião de que a verdade é algo que, como propriedade, seria primariamente inerente ao enunciado, ao juízo.” (Ibid., p. 47). Assim, poderíamos dizer que Heidegger considera a ciência um conhecimento de caráter “fundado” (pois pressupõe o sentido do seu “objeto de desejo”, a saber, a verdade) enquanto a filosofia, por discutir propriamente a noção de verdade (seja a verdade como propriedade dos juízos ou verdade como *descobrimto* – como está posto em *Ser e Tempo*), teria o caráter de “ciência fundante”.

⁴ Principalmente segundo o juízo comum dentre os filósofos anglófonos, onde reina a impressão de que Heidegger é antipático para com as ciências modernas da natureza e alheio ao escopo de problemas da filosofia da ciência (ROUSE, 2005).

⁵ Heidegger dirá que “os filósofos são *os* pensadores” (Ibid., p. 113, itálico do autor).

naturais⁶. Quanto a isso, não há nada na crítica heideggeriana à ciência que realmente coloque essa capacidade em questão. Pelo contrário, Heidegger inclusive argumenta que a própria *essência da ciência*⁷ pode ser expressa em uma frase simples: “*a ciência é a teoria do real*”⁸ (2001c, p. 40, itálico do autor).

É em vista de uma recepção comum a respeito da visão crítica que Heidegger (inegavelmente) têm acerca das ciências modernas da natureza, que teremos por tarefa, em nosso primeiro capítulo, atentar que o pensamento heideggeriano apresenta uma posição – condicionada também devido às tensões entre filosofia e ciência desde o contexto da segunda metade do século XIX –, não estritamente positiva, mas ao menos, uma posição que reconhece a legitimidade das investigações científicas. Não negamos, portanto, a dimensão crítica da filosofia heideggeriana. Mas também não é nossa intenção defender que suas reflexões a respeito necessariamente se dão como se Heidegger desenvolvesse ou pretendesse desenvolver uma *filosofia da ciência*⁹, embora seja-nos possível encontrar no seu pensamento a colocação e

⁶ Na preleção de 1929, *Que é Metafísica?*, Heidegger (1999c, p. 52) argumenta que a ciência, em sua forma característica de determinar o ente, a ele se submete inteiramente, a fim de que este “realmente se manifeste”. Esta submissão implica, portanto, em um recuo massivo das perspectivas do sujeito ocupado com a pesquisa científica, a saber, o cientista. Com isso fica claro que Heidegger compreende a capacidade da ciência em fornecer uma justa descrição dos entes (ou estado de coisas), embora tenhamos de mencionar que, para Heidegger, esta “descrição” só é possível à base de uma modificação de modos mais originários a partir dos quais o ser humano lida com entes.

⁷ O problema da “essência da ciência” possui algumas singularidades que merecem atenção. Caputo (1986) e, depois dele, Glazebrook (2000) concordam que ao longo de suas obras, Heidegger desenvolve duas perspectivas que corresponderiam à assim chamada essência da ciência. Na primeira, em *Ser e Tempo*, é chamada por Caputo de *essência hermenêutica da ciência*; na segunda, a *essência da ciência* para Heidegger (chamada por Caputo de *deconstrutiva*), aparece como acoplada a um ideal *técnico*, em uma tentativa de reduzir o entendimento do ser humano, do mundo e da verdade, à objetividade e à cientificidade. Esse é o momento para o qual Heidegger dirige seu olhar crítico.

⁸ Essa afirmação de Heidegger pode abrir uma discussão acerca do que significaria propriamente essa noção de “ciência”, já que tanto as filosofias medieval e antiga continham, grosso modo, a pretensão de ser uma “teoria do real”. No texto de 1938 intitulado *O tempo da imagem de mundo*, Heidegger (2014, p. 99) assevera que se quisermos apreender a *essência da ciência moderna* temos de, primeiramente, cessar de comparar seus resultados com as concepções antiga e medieval. Não há propriamente nenhuma mais *verdadeira* do que a outra, pois se tratam de regimes metodológicos distintos, que operavam à luz de projetos distintos (a “ciência” antiga, por exemplo, não tinha em seu horizonte o ideal de *exatidão matemática* presente na ciência moderna). Por isso que Heidegger pode dizer logo no parágrafo seguinte à sua frase (*a ciência é teoria do real*), que o termo “ciência” ora empregado se refere especificamente ao que entendemos por *ciência moderna europeia*. Porém, mesmo aqui poderíamos questionar, por exemplo, se as ciências humanas não se adequariam nessa concepção de “teoria do real”, apesar de terem propósitos e métodos completamente distintos. Além disso, como argumenta Glazebrook (2001), o termo “ciência”, empregado largamente na tradição da filosofia da ciência, é vago. Pensar que exista algo como uma “noção unificada” de ciência é uma concepção “estranha”. E isso não apenas considerando que o termo é usado tanto pelas ciências naturais como também nas humanidades, mas porque, assevera Glazebrook, nas próprias ciências naturais, “existe uma diversidade de métodos e práticas que torna irrealizável o desejo de uma noção unificada.” (Ibid., p. 363, tradução nossa). Contudo, para os nossos propósitos iniciais, essa definição de ciência proposta por Heidegger, para todos os efeitos, traz consigo uma evidência de que ele reconhece a capacidade da “ciência moderna” em fornecer uma explicação da realidade – mesmo que seja necessário discutir o que aqui quer dizer “realidade”: objetos externos ao sujeito, leis da física que governam estes objetos, e como o sujeito vem a conhecer esses objetos e essas leis. A formulação de Heidegger atesta que ele não é, de modo algum, o que chamamos hoje em dia de negacionista.

⁹ Tal como procuraram fazê-lo Glazebrook (2000) e Rouse (2014). Não significa, entretanto, – e esta é a nossa posição – que não seja possível encontrar elementos na filosofia de Heidegger capazes de lidar com problemas da

o respectivo tratamento de questões de modo a contrapor, por exemplo, a supracitada afirmação de Richardson (2001, p. 46), de que “[o]n the longest day he ever lived, Heidegger could never be called a philosopher of science.” Afirmações como a por nós destacada de que *a ciência é a teoria do real* impõem uma outra margem interpretativa: a de que a preocupação pelo que consiste isto que chamamos “ciência moderna” em Heidegger está presente, assim como a sua relação com a filosofia, não é para ele essencialmente belicosa.

Importante ressaltar, ainda, que quando Heidegger concebe que a ciência consiste em uma *teoria do real*, em “um modo decisivo de apresentar tudo o que é e está sendo” (HEIDEGGER, 2001c, p. 38), ele concomitantemente joga para dentro dessa concepção de “real” – que *é e está sendo* – um conteúdo que vêm sendo gestado e desenvolvido filosoficamente desde a antiguidade. O que a ciência moderna assume por realidade é aquilo que um sujeito cognoscente pode apreender sobre os objetos externos mediante os critérios de *demonstração, verificação e experimentação*. Porém, a ciência não questiona fundamentalmente como é possível a apreensão dos objetos por parte deste sujeito – uma pergunta da epistemologia ou teoria do conhecimento. Mas mais do que isso, como argumentará Heidegger, a ciência não pensa o sentido ou o “porque”. E isso não é simplesmente uma preferência dos cientistas. Antes, se deve ao fato de que o modo de procedimento da ciência não comporta, por princípio, determinadas questões – na medida em que são *essencialmente* filosóficas.

Heidegger (2001a), em uma conferência intitulada *A Coisa*, oferece-nos elementos capazes de elucidar esse ponto. Ele principia caracterizando a relatividade das noções de *proximidade e distância* em uma sociedade pautada pela razão científica e pela técnica: “Ontem,

filosofia da ciência (por exemplo: o problema sobre o que, de fato, faz com que uma pesquisa seja científica). Rouse assevera que falar de uma *filosofia da ciência* em Heidegger demanda situá-lo no contexto das questões essencialmente epistemológicas que as escolas de pensamento neokantianas e fenomenológicas sustentaram com vistas à fundamentação da validade objetiva do conhecimento científico. Heidegger, argumenta Rouse (ibid.), objetava principalmente uma concepção epistemológica tradicional sustentada por ambas, que pressupõe que o conhecimento é uma representação presente no intelecto (ou mente) de um ente “conhecedor” acerca de um “objeto conhecido”. É, pois, uma concepção que têm por ponto de partida uma desconexão (uma cisão) entre o ser humano e o mundo no qual ele existe (onde encontram-se os entes intramundanos com os quais ele lida), de modo que a própria ciência já teria por base essa orientação tradicional ao delimitar o âmbito de suas investigações. Em última instância, ela se aterá às propriedades do ente passíveis de serem categorizadas, negligenciando *o ser do ente* implicado nas relações primárias (ou seja, anteriores às teorizações deste sobre o mundo) do ser humano com o mundo. Assim, Rouse assevera que a *filosofia da ciência heideggeriana* (sobretudo, na primeira fase de seu pensamento) deve ser articulada em três pontos cardeais: “[i] a prioridade da ontologia fundamental para a ciência, [ii] a necessidade de uma ‘concepção existencial de ciência’, e [iii] a significatividade ontológica da ciência enquanto descoberta do subsistente (*Vorhanden*)” (ibid., p. 174). Embora tais coisas possam ser consideradas ao longo de nosso trabalho, o ponto substancial aqui é simplesmente atentar para as possibilidades positivas do pensamento heideggeriano relativamente a questões que normalmente são dele afastadas, por conta das interpretações que exaltam sempre as suas considerações críticas sobre a ciência moderna. Por isso, trabalhos como o de Rouse afiguram-se essenciais. Abordaremos com maior profundidade este ponto mais à frente (2.2.3).

o homem levava semanas, senão meses para chegar onde, hoje, o avião o leva da noite para o dia. O que, outrora, somente depois de anos, se sabia ou até nunca se vinha a saber, agora, o rádio toda hora anuncia, no mesmo instante” (Ibid., p. 143). O domínio da natureza alcançado pelo ser humano através da ciência proporciona essa superação da distância e conquista da proximidade. Mas essa proximidade é ambígua. Heidegger indaga sobre o significado dessa proximidade a partir daquilo que aparentemente nos está *mais próximo: a coisa*. A ciência pode nos aproximar da *coisa* de um modo que o pensamento comum não conseguiria. O objeto que Heidegger emprega como exemplo é a *jarra*. A física pode descrever em que consiste materialmente este objeto que chamamos de jarra. Dirá Heidegger: “Estas indicações da física são, sem dúvida, corretas. Com elas, a ciência apresenta o real, pelo qual ela objetivamente se rege [...]” (Ibid., p. 148). Então, de um certo ponto de vista, nós nos aproximamos do objeto “jarra”, a saber, de suas propriedades materiais – o “real” da ciência. Mas, ao assim fazermos, nós nos afastamos justamente daquilo que a jarra *é enquanto coisa*. Isso porque ela não se apresenta para o ser humano como um objeto cuja constituição deva ser explicada pela física¹⁰. A jarra se apresenta enquanto uma coisa *para algo*; por exemplo, um recipiente capaz de reter líquidos como a água ou o vinho, perfeito para ocasiões como jantares e festas. A aparente obviedade dessa exposição é solapada pela suposição de que todo o discurso que não adote a perspectiva científica é ou falso ou relativista.¹¹

Evidentemente, nada disso significa negar a capacidade da ciência em alcançar um entendimento da realidade. Como aponta Suarez (2019), Heidegger – assim como antes dele Kant – concorda que a física é uma disciplina autossuficiente quanto ao que se propõe explicar. Por outro lado, Heidegger argumenta que escapa do seu domínio a justificativa do *como* ela tem acesso aos estados de coisas que se propõe a explicar. Tendo isso em vista, a explicação daquilo

¹⁰ Observamos que, para Heidegger, a física matemática é a ciência paradigmática por conta do seu “rigor” e “exatidão” próprios e exigidos. Contudo, como buscaremos mostrar mais à frente (2.2.2), esse rigor e exatidão próprios à física não podem ser exidos em outras ciências, sobretudo, nas humanidades (INWOOD, 2002, p. 14). Estas contêm um rigor próprio que não exige a exatidão da física matemática.

¹¹ Parafrazeando Camus (2018, pp. 34-35) em *O Mito de Sísifo*, é possível conceber que por meio das ciências da natureza somos capazes de apreendermos os fenômenos, mas isto de modo algum é suficiente para garantir que “captamos” o mundo. É justamente a ideia de que o “mundo” extrapola o alcance metodológico das ciências e que esta não pode, portanto, garantir um acesso global ao fenômeno que a noção/conceito “mundo” denota. No *Terceiro Capítulo de Ser e Tempo*, Heidegger (2015) antecipa esta ideia em termos que podemos sintetizar da seguinte maneira: (i) o mundo não é meramente o recipiente de um conjunto de objetos passíveis de apreensão sensorial e cognoscitiva aptos à descrição (categorização), mas (ii) uma complexa *rede de significados* (DAHLSTROM, 2001) que se revela e é originariamente inteligível nas atividades pragmáticas que, (iii) por sua vez, estão na base de toda e qualquer apreensão e operação teórica subsequente (tal como a ciência moderna).

em que consistiria uma jarra também teria de considerar por premissa uma análise preliminar do “conhecedor” – o ser humano.¹²

Tendo em vista o que fora até aqui exposto, cabe dizer que temos um problema quando se considera que à ciência deve ser dado o privilégio da última palavra a respeito de todos os assuntos, inclusive, os propriamente filosóficos. Se no discurso filosófico se utiliza, aqui e ali, em maior ou menor grau, elementos da ciência, daí não se segue que a filosofia não tenha um modo (ou mesmo diferentes modos) de proceder que lhe seja próprio. Tampouco se segue que ela de alguma maneira tenha de se submeter às ciências naturais. Heidegger é um filósofo que compreende os problemas disso e não se furta a reivindicar para a filosofia estatuto e legitimidade próprios (vide os §§ 5 e 6 da *Introdução à Filosofia* e os parágrafos iniciais dos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*). Todavia, esta não é uma opinião amplamente compartilhada pelos próprios filósofos. Basta ver a discussão que se segue desde meados do século XIX acerca de qual deveria ser o papel da filosofia, a partir do que Beiser (2017) identifica enquanto uma *crise de identidade*:

Juntos, a crítica ao programa fundacionalista e a ascensão das ciências empíricas tornaram a crise de identidade completa e inescapável. Aquela crítica significava que a filosofia não possuía um *método* característico próprio, e a ascensão das ciências empíricas significava que ela não possuía um objeto próprio. Seja quanto à forma (método) ou quanto ao conteúdo (objeto), a filosofia não merecia existir. A posse de métodos próprios (observação e experimento) e de todo objeto possível parecia privilégio e domínio das ciências empíricas. A filosofia começava agora a parecer obsoleta, uma disciplina antiquada em perigo de ser substituída pelas ciências empíricas. (Ibid., p. 31).

O neokantismo, afirma Beiser (Ibid.), foi um movimento filosófico que encontrou apoio em tal crise. Os neokantianos defenderam a posição de que o futuro da filosofia não estaria mais na proposta de “sistemas filosóficos”, aos moldes dos empreendidos por Fichte, Schelling e Hegel, mas na proposta de ser uma “reflexão de segunda-ordem sobre os conceitos básicos, métodos e pressuposições das ciências empíricas” (Ibid., p. 50) – tal como propuseram os neokantianos Zeller e Fischer. Nesse sentido, podemos dizer que a filosofia estaria na dependência das conquistas e eventuais novas diretrizes das ciências da natureza¹³.

¹² Nas palavras de Suarez (2019, p. 7): “Like Kant, Heidegger takes physics to be justified in its claims about the objects in its domain of inquiry, but incomplete as an account of how we have access to such objects in the first place: the justificatory methods of physics must be supplemented by an *a priori* examination of the knower and its relation to nature.”

¹³ O que queremos dizer com isso é o seguinte: se em acordo com uma nova descoberta; ou por ocasião da necessidade de “mudar” de um paradigma (como está no trabalho de Kuhn sobre as revoluções científicas) teórico a fim de dar conta de explicar um determinado fenômeno que deveria ser possível de ser explicado pelo paradigma

A *crise* se estende até o século XX, e ganha contornos dramáticos com uma das obras mais centrais do século – e da própria história da filosofia: *O Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein (1968), que sem constrangimentos trazia a “boa nova” de que os problemas filosóficos, em realidade, são pseudoproblemas; e que as proposições da filosofia não podem ser nem verdadeiras, nem falsas, mas absurdas¹⁴, porque se sustentam no desentendimento lógico da nossa linguagem. Então, da posição de Wittgenstein de que é apenas nas proposições das ciências da natureza que podemos encontrar valor de verdade, “segue-se imediatamente que não podemos dizer coisa alguma sobre o que extrapola o domínio dos fatos tal como descritos pela Ciência.” (GRAYLING, 1996, p. 45, tradução nossa).

Será tarefa do nosso segundo capítulo, tentar mostrar que essa reivindicação de verdade como uma exclusividade das ciências empíricas, se aplica à apenas um nível da verdade. Como afirma Heidegger em *Ser e Tempo*¹⁵, a concepção comum e geral que se têm da ciência é a de “um todo de um conjunto de fundamentação de proposições verdadeiras” (2015, p. 45)¹⁶; definição esta que não exaure por completo o sentido de “ciência”, na medida em que a *pesquisa científica* é apenas um dos modos de comportamento do ser humano com entes. Não sendo, diz Heidegger, “nem sequer o mais próximo” (Ibid.). Cabe notar, porém, que a definição assinalada não parece contrapor nenhuma das conclusões alcançadas por Wittgenstein no *Tractatus*.

vigente; seguindo os postulados de filosofia como “reflexão de segunda-ordem sobre os conceitos básicos, métodos e pressuposições das ciências empíricas”, tais mudanças implicariam em uma revisão da própria filosofia, não por conta do tratamento dos problemas filosóficos, mas porque os próprios problemas filosóficos não são nada mais do que um problema acerca dos fundamentos da ciência. Não há intrinsecamente nenhum problema com isso que se propõe a ser a filosofia da ciência. O problema é achar que toda filosofia é filosofia da ciência, de modo que “o único” problema filosófico seria esse: dizer com base na “reflexão de segunda-ordem” o que pertence e o que não pertence à ciência; o que é e não é ciência.

¹⁴ Assim afirma Wittgenstein (1968, p. 70), no aforismo 4.003 do *Tractatus*: “A maioria das proposições e questões escritas sobre temas filosóficos não são falsas mas absurdas. Por isso não podemos em geral responder a questões dessa espécie, apenas estabelecer seu caráter absurdo. A maioria das questões e das proposições dos filósofos se apóiam, pois, no nosso desentendimento da lógica da linguagem. [...] Não é, pois, de admirar que os mais profundos problemas não constituam propriamente problemas.”

¹⁵ Neste trabalho temos por referência duas traduções para o português de *Sein und Zeit*: a de Fausto Castilho (2012) – edição bilíngue – e a de Marcia Sá Cavalcante (2015), ambas da Editora Vozes. Pensamos que cada uma delas tem seus méritos e defeitos. Avaliaremos e faremos, sempre que possível, uma comparação entre as duas para indicar qual é a nossa preferência na tradução de certos termos e conceitos importantes.

¹⁶ Essa seria uma definição que se alinha a uma concepção “lógica” de ciência, que pode corresponder, *mutatis mutandis*, ao que Popper (1974) iria apresentar na sua famosa obra *A Lógica da Pesquisa Científica*, publicada em 1934. O modo de proceder científico, segundo ele, espelharia a forma inferencial da lógica clássica conhecida como *modus tollens*. Assim, considerando T enquanto uma teoria científica qualquer e c uma proposição consequente da teoria T; se tivermos “não c” ($\neg c$), a negação da proposição, o que se segue então é a falsidade de T ($\neg T$). Entretanto, Heidegger considera essa concepção lógica insuficiente no que diz respeito a apreensão do fenômeno da ciência em sua totalidade, uma vez que ela só consegue dar conta do que seriam os seus *resultados* (as “proposições verdadeiras”), ignorando por assim dizer as condições necessárias de sua gênese e o seu significado para o ser humano. Essas questões são tratadas por Heidegger especialmente no § 69 de *Ser e Tempo*, no qual nos é apresentado, pela primeira vez, o seu *conceito existencial de ciência*.

Será a partir da distinção entre *ôntico* e *ontológico* inferida por Heidegger, que construiremos o nosso argumento. O *ôntico*¹⁷ é o relativo à esfera categorial do ente, isto é, àquilo que nos é possível descrever acerca de suas propriedades particulares, sejam empíricas, circunstanciais ou factuais. A pesquisa ôntica, portanto, seria aquela que redundaria nos enunciados proposicionais (passíveis de serem ou verdadeiros ou falsos de acordo com a sua uniformidade lógica¹⁸ ou algum procedimento metodológico). Já o nível ontológico é relativo ao ser do ente, isto é, relativo ao *sentido do ser* de cada ente. A verdade da ciência, portanto, seria uma verdade de atuação exclusiva no nível ôntico, que, como demonstrará Heidegger, retira seus fundamentos da pesquisa ontológica¹⁹ – essencialmente filosófica.

Por último, nos esforçaremos em justificar que o *pensar dos pensadores*, isto é, dos filósofos, não necessariamente deve-se prender ao nível ôntico, cuja pretensão seria a de dizer que *x* é ou não é *y*; se é verdade ou não que *x* é *y*; mas que pode e deve também se aventurar na pesquisa ontológica, isto é, na busca pelo sentido de *x*.

A segunda das razões pelas quais pensamos ser relevante discutir a ideia de que a ciência deixa indiscutida a sua própria noção de verdade, se sustenta sobre uma consideração de Heidegger em *Ser e Tempo* (obra de 1927), a saber, que toda e qualquer ideia de verdade só pode existir se fundada no *modo de ser do ser humano*. Por consequência, cabe considerar que muito antes de haver algo como *ciência moderna*, o ser humano, de uma forma ou de outra, sempre se preocupou com *verdade*. Assim podemos ler em uma famosa passagem do § 44:

Só "se dá" verdade na medida e enquanto o Dasein é. O ente só então é descoberto e só é aberto enquanto o Dasein em geral é. As leis de Newton, o princípio da contradição e em geral toda verdade só são verdadeiros enquanto o Dasein é. Antes que houvesse em geral algum Dasein e depois de que já não

¹⁷ Cabe acrescer que essa distinção proposta por Heidegger toma pé na sua leitura e compreensão da história da metafísica enquanto a história da busca pelo sentido do ser. Segundo ele, toda a “ontologia tradicional” é a história do encobrimento do ser com as vestes do ente; coisa que, em última análise, condenaria a questão pelo sentido do ser ao esquecimento (*Seinsvergessenheit*). Assim, para Heidegger, a *Ideia* em Platão; a *ousía* em Aristóteles; a *causa sui* de Tomás de Aquino; o *cogito* de Descartes; a mônada de Leibniz; o *Absoluto* em Hegel, por exemplo, são noções que operam, nas palavras de Stein (1993, p. 61) uma “entificação do ser”.

¹⁸ Os enunciados lógicos, afirma Wittgenstein, são “tautológicos”, isto é, sempre verdadeiros e desprovidos de conteúdo. Em outras palavras, eles não inferem nada sobre o mundo, mas apenas reafirmam no predicado o que já está contido no sujeito. Por exemplo: “A água é molhada”; ou “o círculo é redondo”. Deve-se notar que enunciados do gênero parecem não ser falseáveis, pois em si e por si, contém valor de verdade.

¹⁹ Wrathall (1999) defende a ideia de que Heidegger “aceita” o ponto central da verdade tradicional (*veritas est adaequatio rei et intellectus*) propondo apenas uma clarificação do seu termo mais proeminente: *adaequatio*. Porém, mesmo concordando que Heidegger, de fato, “aceita” a definição tradicional, não se segue que não exista no pensamento heideggeriano uma espécie de hierarquização da verdade: a verdade proposicional (ôntica) e verdade existencial (ontológica); verdade fundada (tradicional) e verdade fundante (*unconcealment*). Assim, nos colocamos mais em acordo com a leitura de Stein (1993).

haja *Dasein*, não havia e não haverá verdade alguma [...]. (HEIDEGGER, 2012, p. 627, itálico do autor).

Essa ideia de *dependência* da verdade em relação a existência do *ser-aí* (*Dasein*)²⁰ de que fala Heidegger, sejam elas verdades da ciência, como as Leis de Newton, ou as verdades da lógica, como o princípio da não-contradição, não deve induzir à interpretação de que antes de haver *ser-aí* humano elas não existiam: “Que antes dele as leis de Newton não eram nem verdadeiras nem falsas não pode significar que o ente por elas mostrado no seu descobrir não tenha sido antes” (Ibid.). Ou mais propriamente: o estado de coisas descrito pelas leis de Newton existe independentemente do *ser-aí*; mas só podem ser classificados enquanto verdadeiros ou falsos a partir das estruturas existenciais que constituem o *ser-aí*.

Isso desde já nos introduz à ideia de que um empreendimento sobre o sentido de verdade deve se ater ao empreendimento heideggeriano da analítica existencial do *ser-aí* (*Daseinsanalytik*), justamente porque *o verdadeiro* seria uma implicação de um dos modos de ser deste ente. Daí a interpretação de Stein (1993) de que a verdade proposicional retira seus fundamentos de uma verdade que é “existencial” (relativa ao questionamento pelo ser do ente que questiona, isto é, o questionamento pelo ser do *ser-aí*); e, enquanto tal, trata-se de um nível de verdade inalcançável pela metodologia das ciências naturais, apresentando-se como tarefa exclusiva da reflexão filosófica.

No terceiro capítulo, então, justificaremos a filosofia como “ciência da verdade”, tendo como ponto de partida a revisão crítica de Heidegger acerca do *conceito tradicional de verdade*. De acordo com Heidegger, tradicionalmente podemos apreender a “essência da verdade” mediante três teses:

1. O “lugar” da verdade é o enunciado (o juízo).
2. A essência da verdade reside na “concordância” do juízo com seu objeto.
3. Aristóteles, o pai da lógica, não só indicou o juízo como o lugar originário da verdade, como também colocou em voga a definição da verdade como “concordância”. (HEIDEGGER, 2015, p. 284).

²⁰ Aqui, utilizamos o famoso construto heideggeriano *ser-aí* (*Dasein*) ao invés de “ser humano”, a fim de seguir a terminologia empregada na citação precedente. De acordo com Dahlstrom (2001, p. 227) “The expressions ‘being-here,’ ‘being-in-the-world’, and ‘existence’ are Heidegger’s ways of indicating, with different emphases, a manner of being that is peculiar to human beings, in and to which other entities (including other human beings) make themselves present.” Em outras palavras, o construto “*ser-aí*” indica e delimita a um nível conceitual justamente os modos possíveis de ser deste ente que o ser humano é, relativamente ao ser dos demais entes. Assim, pensamos que não comprometemos o sentido da ideia de Heidegger ao empregarmos a expressão comum de *ser humano*, desde que deixemos de todo claro de que maneira e com qual objetivo usamos tal expressão em relação às terminologias chave da filosofia de Heidegger (tais como *ser-aí* e *ser-no-mundo*, por exemplo). Quando necessário, para fins de explicitação da filosofia heideggeriana, empregaremos sua terminologia característica.

O que Heidegger percebe, por meio de um rastreamento da história do conceito²¹, é que a filosofia mesma deixara intocado o sentido daquela que é a noção basilar da definição de verdade: o conceito de “concordância” (*Übereinstimmung*, *adaequatio*, *correspondence*, *agreement*), que faz o “meio campo” entre o juízo e a coisa. Ele declara que a caracterização da verdade como concordância é “por demais vazia e universal” (Ibid., p. 285), e justamente por isso, entende haver a necessidade de um esclarecimento ulterior. Com efeito, Heidegger toma por tarefa uma análise dos fundamentos ontológicos do conceito de “concordância”.

Explicitar a análise heideggeriana do conceito de concordância será um ponto crucial para os nossos propósitos. Pois, se estamos minimamente certos em entender que a verdade da ciência é a mesma da verdade tradicional, isto é, a aristotélico-tomista; e se a verdade tradicional – como argumenta Heidegger – desconhece os seus fundamentos; então cabe dizer que a própria ciência desconhece os fundamentos do seu “objeto final”; a consequência de toda a sua orientação metodológica específica, a saber, a verdade dos juízos.

Com isso, não significa que caímos em alguma espécie de negacionismo da ciência, ou melhor, negacionismo de verdades científicas; alguém pode muito bem saber de alguma coisa sem conseguir explicá-la. A ciência pode alcançar e alcança verdades; embora a noção de *verdade* se encontre para ela mesma obscurecida – e esta é a hipótese que pretendemos trabalhar.

De maneira geral, se conseguirmos demonstrar que a crítica de Heidegger à ciência (à razão científica) não se resume a uma simples reclamação sobre a pretensão de objetividade ou sobre o seu procedimento metodológico característico; ou a larga influência que a tecnologia têm em nossas vidas; mas que há um pano de fundo filosófico razoavelmente específico que fundamenta toda essa crítica, já nos daremos por satisfeitos.

²¹ Em verdade, esse “rastreamento” não é tão aprofundado em *Ser e Tempo*, como declara o próprio Heidegger (2012, p. 595): “Não se pretende fazer aqui uma história do conceito-de-verdade, que só poderia ser exposta tendo por base uma história da ontologia. Algumas indicações de características de algo conhecido devem introduzir as discussões analíticas”. Essas “indicações” históricas em *Ser e Tempo* consistem basicamente em dizer que Aristóteles não fora responsável por colocar em voga a noção de “concordância” (tal como apresentado na *terceira tese*); isso se deve a uma má compreensão da filosofia escolástica (mais especificamente, Tomás de Aquino) do conceito de “*νοηματα*”. Esta “má compreensão” perpassa a história da filosofia até Kant, que a toma como pressuposto: “A antiga e famosa questão com que se acreditava pôr em dificuldade os lógicos... é a seguinte: *que é a verdade?* A definição nominal da verdade, isto é, de que é a concordância do conhecimento com o seu objeto, é aqui aceita e pressuposta...” (KANT apud HEIDEGGER, 2012, p. 597).

2 [DIS]TENSÕES ENTRE FILOSOFIA E CIÊNCIA

Neste capítulo, procuraremos efetuar algumas reflexões acerca da relação entre *filosofia* e *ciência*. A palavra *tensão*, empregada no título com o intuito de fornecer uma caracterização preliminar acerca da relação entre ambas, visa referenciar especificamente o problema de legitimidade da filosofia enquanto área do conhecimento com o qual os filósofos (inclusive, Heidegger) se depararam em decorrência da ascensão e consolidação da metodologia das ciências da natureza a partir da segunda metade do século XIX²²; mas também faz uma referência colateral à própria filosofia de Heidegger, que é comumente interpretada como detentora de uma abordagem crítica relativamente à noção moderna de ciência. Contudo, adicionamos, entre colchetes, o prefixo *dis*, configurando assim a palavra *dis-tensão*, que busca exprimir de maneira específica uma negação ou mesmo uma dissolução desta mesma tensão que – como pretendemos demonstrar – pode efetivar-se a partir de elementos substanciais da própria filosofia de Heidegger; mas também refere-se colateralmente ao fato de a filosofia (os filósofos) ter(em) conseguido lidar com a sua própria crise, e encontrado lastro para que se coloque e se lide com os problemas filosóficos até os dias de hoje.

Principiaremos nossa reflexão mediante uma avaliação histórica que possui o objetivo de sustentar a asserção de que os termos *filosofia* e *ciência*, na maior parte da história, designavam praticamente a mesma atividade intelectual, e que a distinção entre ambas (especialmente das ciências para com a filosofia) só se deu a partir da consolidação da metodologia experimental nas ciências da natureza. Desde então, quando se utiliza o termo *ciência*, normalmente é para se referir a uma atividade de pesquisa que inevitavelmente contempla certas etapas práticas, tais como observação, experimentação, análise de dados e assim por diante. Já a filosofia (o filosofar) seria uma atividade do pensamento que, para me valer de uma expressão de Heidegger (2006, p. 9)²³, se dá essencialmente “no cerne do conceito”²⁴, e, portanto, não abarca (necessariamente) em sua forma de proceder as mesmas

²² A já por nós mencionada *crise de identidade* explicitada por Beiser (2017, pp. 29-64).

²³ Heidegger aqui emprega o termo *metafísica* para indicar o tipo de pergunta que se orienta pelas disputas e definições de cunho conceitual. Entretanto, uma vez que ele concebe que a metafísica é a “peça doutrinária central de toda a filosofia” (ibid., p. 1), podemos elevar tal tarefa à filosofia mesma. Além disso, mais para frente neste mesmo trabalho (*Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, § 10) Heidegger interpretará a divisão da filosofia em disciplinas (tais como ética, estética, metafísica, etc.) como um tipo de construção artificial que é consequência de sua forma acadêmica (escolar), que acaba por diluir a pretensão original do filosofar de ser uma atividade intelectual que parte do *thaumazein* (do espanto ou perplexidade) visando alcançar uma compreensão da totalidade. Aqui, Heidegger parece seguir a concepção de Platão de que filósofo é somente aquele que é capaz de ver o todo.

²⁴ Conforme nos explica o tradutor na nota 7 da mesma página, a expressão *cerne do conceito* foi uma preferência de tradução para o termo *Inbegriff*, normalmente traduzido por “modelo” (ou ainda por “resumo”, “epítome”). A justificativa, segundo ele, reside no fato de que o termo “modelo” obscurece a ligação com o termo em alemão utilizado para “conceito”, isto é, *Begriff*. A expressão “cerne do conceito”, então, manteria esta ligação.

etapas que estruturam o método das ciências. Porém, essa distinção básica entre os termos não implica necessariamente uma completa ruptura entre ambas. Como procuraremos mostrar, as ciências adquirem sua independência da filosofia, mas ainda possuem, por assim dizer, um compromisso com conceitos que estão na base de sustentação da sua própria orientação metodológica; conceitos sobre os quais a sua própria metodologia não comporta um momento de reflexão e discussão. A partir disso, chegaremos ao segundo objetivo deste capítulo.

Possivelmente o problema mais substantivo com qual lidaremos neste capítulo está na preparação de uma concepção menos *hostil*²⁵ (*dis-tensa*) entre a filosofia de Heidegger e a ciência moderna, dado que as suas considerações críticas são quase sempre muito destacadas pelos estudiosos de sua obra²⁶, especialmente quando a tão falada *questão da técnica*²⁷ – presente sobretudo nos trabalhos da *Kehre* – é elencada na discussão. Já ressaltamos de antemão que Heidegger não é contra as ciências nem a técnica (ou tecnologia). No mais das vezes, ele procura prevenir-nos de seu uso abusivo, mostrando-se preocupado com os rumos da reflexão humana sobre si, sobre o ser e sobre a verdade em um mundo completamente atravessado pelo paradigma tecnológico (CAPUTO, 1986, p. 57), visando sobretudo evitar com que o ser humano termine como que um *escravo* daquilo que ele próprio criou (ALAWA, 2013, p. 4) e problematizando uma perspectiva que concebe que na atividade científica deve-se buscar todos os parâmetros do que pode ser tido por verdade (DORO, 2017, p. 47). Claro que não advogamos que as interpretações que enfatizam o distanciamento crítico de Heidegger frente às ciências e

²⁵ Nos valendo de uma expressão empregada por McManus (2007, p. 83): “There have been several notable attempts in recent years to demonstrate the relevance of Heidegger’s work to an understanding of the sciences; these attempts have taken a central part of their brief to be to dispel the impression that Heidegger is, in some way, hostile to the sciences [...]”.

²⁶ Como pontua Reis (1999, p. 176), houve quem defendesse que o pensamento de Heidegger apresentara posições anticientificistas e irracionistas, coisa que intérpretes da envergadura de Kisiel e Richardson encarregaram-se de refutar.

²⁷ Assim como a ideia geral que se tem sobre a relação Heidegger-ciência, pode ser resumida na expressão *a ciência não pensa* (que, tal como argumentamos, já na introdução, não detém uma conotação negativa, porque, pelo contrário, para Heidegger trata-se de um distintivo legítimo da investigação nas ciências elas não pensarem *tal como pensam os pensadores*, se atendo tão somente a uma orientação metodológica previamente determinada), considerações parecidas podemos ver sobre a relação Heidegger-técnica, na qual efetivamente elementos substanciais e caros ao pensamento deste, tais como a noção de verdade (*alétheia*) enquanto *desencobrimiento* (*Unverborgenheit*) do ente, seriam colocados sob “ameaça” pela *técnica*: “A vigência da técnica ameaça o desencobrimiento e o ameaça com a possibilidade de todo des-encobrir desaparecer na dis-posição e tudo apresentar apenas no des-encobrimiento da dis-ponibilidade. Nenhuma ação humana jamais poderá fazer frente a esse perigo. Mas a consideração do sentido próprio do homem pode pensar que toda força salvadora deve ser de essência superior mas, ao mesmo tempo, aparentada com o que está ameaçado e em perigo.” (HEIDEGGER, 2001b, p. 36). O tom hermético e profético no qual se apresentam tais considerações, não pode, claro, se sobrepor ao tratamento dos problemas que originaram tais conceitos (tais como *desencobrimiento*) e dão o fôlego e a sustentação deste. A noção de *desencobrimiento do ente* é intrínseca à investigação pelos fundamentos ontológicos da *adaequatio* (adequação, correspondência, concordância) entre juízo e objeto, que ficaram sem maiores esclarecimentos ao longo da história da ontologia. Nesse sentido, o “tom” da citação, se erige sob uma questão mais essencial: o problema da verdade. Se não considerarmos tais elementos filosóficos que precedem e fundamentam a crítica à técnica, a compreensão dessa “crítica” ficará necessariamente limitada.

a técnica estejam necessariamente equivocadas. São absolutamente acertadas, por exemplo, as observações de Richardson (2012) de que Heidegger enxerga que o método das ciências empíricas pressupõe sempre um sujeito diante de objetos passíveis de serem mensurados; adotando, assim, uma “postura metafísica” (*metaphysical stance*) na qual toda a relação primordial (existencial) entre o ser humano e os demais entes, que antecede o procedimento das ciências, fica como que excluída:

Because the objectness of the phenomenon under investigation is the only aspect of it that is relevant for the scientist in terms of the rigor of his method, the risk is that the phenomenon is for him only to the extent that it is an object to be measured in research, and the scientist risks the assumption that Max Planck made explicit: “The actual is whatever can be measured” [...]. (Ibid., p. 53).

Por certo, conceber que o “real” é tão somente aquilo que pode ser “mensurado” por um procedimento calculista e experimental – coisa que não só colocaria as ciências em um patamar privilegiando frente a toda e qualquer área do conhecimento, como reivindicaria para elas *tudo* o que poderia ser tido enquanto conhecimento²⁸ – é uma concepção muito problemática daquilo que seria o *real*, a realidade. Basta vermos, por exemplo, que muitos dos conceitos que utilizamos para significar nossas experiências no mundo (nossa realidade mundana), não podem ser esclarecidos e/ou definidos por nenhuma abordagem experimental; ou, no limite, esta não seria suficiente, uma vez que tais conceitos (por exemplo: justiça, verdade, belo) não são fenômenos presentes e disponíveis no mundo natural. Lidar com tal dimensão da realidade humana exige mais do que o procedimento científico moderno.

Porém, o ponto que gostaríamos de atentar aqui, é que este aspecto do pensamento de Heidegger acerca das ciências, acertadamente ressaltado por Richardson (ibid.), não anula algo que também aí se faz presente e que não necessariamente possui conotação negativa: o dado de

²⁸ Uma posição como esta era relativamente comum a um grupo de filósofos proeminentes da primeira metade do século XX, que ficara conhecido por “Círculo de Viena”, dentre os quais destacam-se Ayer, Neurath, Schlick, Feigl, Weissman e Carnap. Os problemas tratados por esses pensadores, que tinham por influência o pensamento de filósofos-matemáticos como Russell e Frege, e tomavam por base as posições desenvolvidas e defendidas pelo *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, giram em torno dos critérios necessários para que os enunciados sejam significativos, ou seja, o que é necessário para que um enunciado faça sentido. Segundo Miller (2010) eles buscavam fundamentalmente uma demarcação entre o que poderia ser considerada uma linguagem própria para conhecimento, seja o científico ou o filosófico, de uma linguagem imprópria para o conhecimento. O seu assim chamado *critério de significância* postulava basicamente duas coisas – além da exigência gramatical (ibid.): 1) que um enunciado é significativo se o seu conteúdo pode ser verificado por meio da nossa experiência com o mundo empírico; e 2) o enunciado é significativo se expressa uma verdade por conta da relação entre os seus próprios termos – são as proposições analíticas. O primeiro é tratado pelo princípio de verificação, enquanto o segundo, é trabalhado pelos positivistas com a ideia de verdades *a priori* (enunciados em que o predicado reafirma um conteúdo inerente ao sujeito).

que a metodologia das ciências fornece um entendimento apropriado da *realidade* (nem que seja ao menos uma parte dela). Ora, a grande recepção do aspecto crítico do pensamento de Heidegger sobre a ciência moderna, por vezes, parece condicionar nossa interpretação de tal modo que ficamos cegos para tais observações. Nosso trabalho por agora é, então, procurar liberar as possibilidades positivas do pensamento de Heidegger para pensar a relação entre filosofia e ciência. A nosso ver, existem ao menos *três motivos* para julgar que assim é possível fazer.

Motivo menor: o fato de que o problema acerca da gênese e da constituição da *ciência* (ou que é necessário para que se tenha ciência) ser absolutamente constante no pensamento de Heidegger – coisa que o coloca no gênero dos pensadores que em maior ou menor grau, com maior ou menor especificidade, se preocuparam com o que ficara conhecido, sobretudo na tradição analítica, enquanto problema da demarcação entre ciência e não-ciência²⁹. Esta perspectiva aparece enquanto premissa nos trabalhos de Glazebrook (2000) e Rouse (2014).

Motivo médio: a ideia de que as ciências não possuem as condições de refletirem sobre si mesmas³⁰, isto é, não comportam em seu horizonte metodológico o questionamento de sua origem, de seus limites, de suas consequências e de seus pressupostos (por exemplo, a separação entre o sujeito cognoscente e o objeto passível de ser por ele conhecido não é alvo de uma problematização nas ciências, que apenas a pressupõe, mas o é na filosofia³¹). Podemos reconhecer que, em um primeiro momento, isso pode ser visto como uma posição crítica por parte de Heidegger. Entretanto, é possível interpretar tal ideia como sendo a fria constatação de que, para funcionarem, as ciências têm de assumir irrefletidamente certas posições relativamente à sua origem, seus limites, consequências e pressupostos. Do contrário, até mesmo a própria ideia de ciência gestada e desenvolvida desde a modernidade, teria de ser problematizada pelos seus atores principais (os cientistas) – o que poderia comprometer e

²⁹ Que é, diga-se, o problema fulcral da já mencionada *Lógica da Pesquisa Científica* de Popper, de 1934, mas também um problema urgente para os intelectuais do Círculo de Viena nas primeiras décadas do século XX (BORTOLOTTI, 2008).

³⁰ Podemos verificar este gênero de constatação de maneira mais ou menos específica em alguns dos trabalhos de Heidegger que temos por referência: na *Ideia de Filosofia e Problema das Visões de Mundo* (2008b) de 1919, em *Ser e Tempo* (2015) de 1927, na preleção *Introdução à Filosofia* (2008a) de 1928. Na conferência *Ciência e pensamento do sentido*, Heidegger (2001c, p. 56) assim afirma: “Fica sempre de pé [...] o fato de as ciências não terem a possibilidade de apresentar a si mesmas, como ciência, só com os recursos, os métodos e os procedimentos da teoria. Ora, se não é dado à ciência tratar cientificamente de sua própria essência, também não lhe assiste a possibilidade de acesso ao incontornável de sua essência.”

³¹ Para poder haver algo como “ciência moderna” é preciso que se conceba que o “ente já precisa estar manifesto antes do deixar-ser especificamente científico [...]. A ciência precisa poder encontrar previamente o ente.” (HEIDEGGER., 2008a, p. 193). No projeto de *Ser e Tempo* a possibilidade do “deixar-ser” característico da ciência é o da *objetificação* e da *tematização* do ente, que aparecem como uma derivação de modos pragmáticos com os quais o ser humano se relaciona com os entes intramundanos.

mesmo interromper todo o trabalho da pesquisa científica³². Uma análise mais detida, então, pode indicar que a constatação feita por Heidegger de que às ciências não compete uma reflexão acerca de si mesmas, não possui estritamente uma conotação negativa. Essa perspectiva é trabalhada por Babich (1995) e McManus (2007).

Motivo principal: uma vez que a reflexão e consequente discussão dos próprios pressupostos não é abarcada pelos momentos que estruturam a metodologia das ciências (demonstração, experimentação, verificação³³), o sentido de muitos dos *conceitos* que lhe são anteriores e com os quais ela opera, por assim dizer, escapam de suas capacidades: os conceitos fundamentais – ou mesmo as *palavras elementares* como destaca Heidegger (2015, p. 290) em *Ser e Tempo* – que são desenvolvidos e empregados pelo ser humano a fim de que este possa compreender a sua situação no mundo. Neste sentido, poderíamos elencar a questão sob diversos prismas: o conceito de *pesquisa*, por exemplo, está implicado na concepção moderna de ciência, e para ela mesma é passível de esclarecimentos³⁴; o próprio conceito de *ciência*, apesar de fundamental, não é de todo claro, se formos considerar que ao longo da história ele fora amplamente tomado como relativo ao conceito de *conhecimento* e mesmo ao conceito de *filosofia*.

Porém, o conceito com o qual lidaremos mais propriamente ao longo deste trabalho é o de verdade, à luz da hipótese declarada na introdução: as ciências operam tendo em vista o fornecimento de verdades (ou seja, enunciados proposicionais verdadeiros) sem ter de todo claro para si mesmas o que isto significa; o que nos coloca concomitantemente diante da tarefa de circunscrever a verdade da ciência no contexto da discussão sobre a verdade no pensamento de Heidegger. Se adotarmos a perspectiva desenvolvida em *Ser e Tempo*, a *verdade* será

³² Imaginemos se fosse o caso em que antes de se empreender uma pesquisa para o desenvolvimento de um tipo de energia barata, eficiente e limpa, os cientistas tivessem por obrigação empreender uma deliberação sobre os possíveis usos bélicos desta; ou se antes de se pôr a desenvolver uma vacina para uma determinada doença, tivessem de estipular a priori se isso é ou não viável para o tipo de doença em questão; ou ainda se antes de retirar para a análise um conjunto de artefatos encontrados em um sítio arqueológico, se colocassem a questionar o “sentido” disso – em todos os casos, teríamos problemas práticos para a consecução da própria atividade científica. E, da mesma maneira, para todos os casos mencionados temos a atividade filosófica (o filosofar) que contempla tais questões. Em *Ser e Tempo* podemos verificar que a posição de Heidegger coaduna com a nossa, já que ele considera que “as ciências positivas não ‘podem’ e nem devem esperar pelo trabalho ontológico da filosofia [...]” (HEIDEGGER, 2015, p. 96). Claro que daí não se segue que problemas filosóficos não se derivem da pesquisa científica. No segundo momento desta dissertação (3.1.2) abordaremos esta questão.

³³ Para citar uma vez mais os critérios de verdade na nossa sociedade científica elencados por Detienne (1988, p. 13).

³⁴ Heidegger (2014, p. 99) identifica que a ciência moderna se essencializa em sua maneira própria de *pesquisar* ou *investigar* (a tradução feita por Alexandre Franco de Sá emprega o termo *investigação*, enquanto a tradução Cláudia Drucker opta pelo termo *pesquisa*). O que chamamos nos dias de hoje de ciência moderna é justamente uma forma de pesquisar ou investigar que é estruturada pelo procedimento metodológico matemático e experimental, que não só se afigura absolutamente distinto dos modelos de pesquisa anteriores, como se instancia em uma concepção de mundo que reduz a realidade a uma série de objetos ou fenômenos a serem tematizados por tal modo de pesquisar.

concebida enquanto um distintivo existencial, inerente ao modo de ser do ser humano, que precede às ciências (a sua metodologia característica) e, logo, precede ou mesmo condiciona toda e qualquer proposição com valor de verdade fundamentada pela metodologia científica.

Em suma, o objetivo geral do presente capítulo é demonstrar como a investigação sobre o sentido de conceitos basilares ou fundamentais com a qual se encarrega a filosofia, atravessa as ciências, mas sem que as deixem dependentes do filosofar – como eventualmente advoga Heidegger³⁵ –, de tal forma que ainda possam manter sua autonomia uma vez que clarificados, pelo filosofar, tais conceitos pressupostos.

2.1 A autonomia das ciências frente a filosofia

Nos dias de hoje, a distinção que se emprega desde o senso comum entre os termos *filosofia* e *ciência* aparenta ser, além de natural, acertada. Como nota Heidegger (2008a), não se pode dizer que a *filosofia* é uma *ciência* da mesma forma que dizemos que a física é uma ciência ou que a filologia é uma ciência. Com isso, tem-se a indicação de que fazer filosofia (filosofar) é algo diferente do que fazer ciência, de modo que os termos se referem cada qual à sua respectiva atividade. Mas também parece que todos concordam que ambas estão compromissadas de alguma forma com o conhecimento³⁶ (com *crenças verdadeiras e justificadas*³⁷). Esta simples constatação, então, denota minimamente um ponto de contato entre filosofia e ciência, e sugere, até mesmo para quem nunca se pôs a pensar detidamente a respeito, que a relação entre elas pode ser mais estreita do que atualmente pode parecer.

E, de fato, se considerarmos com alguma atenção a história das ideias, perceberemos que a distinção que ora concebemos, é empregada em um recorte histórico bem específico e em um espaço de tempo relativamente curto e recente. Porque ao menos desde Platão (séc. IV a.C.) até Hegel (final do séc. XVIII e início do XIX), *filosofia* e *ciência* eram termos mais ou menos sinônimos (REZENDE, 2017, pp. 138-139). Heidegger (2001c, p. 40) mesmo concebe que “a essência da ciência moderna [...] funda-se no pensamento grego que, desde Platão, tem o nome

³⁵ Vide a seguinte afirmação: “[...] toda e qualquer ciência talvez não tenha senão uma relação de vassalagem para com a filosofia.” (HEIDEGGER, 2006, p. 7).

³⁶ É sempre um lugar comum o recurso à etimologia da palavra “filosofia”, em que o grego *philosophia* significa “amor ao saber”, uma vez que *philo* é *amor* ou *amizade* e *sophia* é *saber* ou *conhecimento*. No § 7 da preleção *Introdução à Filosofia*, Heidegger faz considerações sobre o sentido etimológico de *filosofia* e afirma que “[n]o fundo, essa expressão não diz nada.” (2008a, p. 23). Se se quer adquirir uma ideia mais apropriada do que seria *filosofia* em um sentido originário, precisaríamos “trazer à tona o sentido com que os gregos a compreendiam em seu uso prático” (Ibid.) não etimológico. A nosso ver, a etimologia da palavra serve apenas como indicação de que a filosofia (o filosofar) é uma atividade intrinsecamente ligada ao saber.

³⁷ Conforme a assim chamada *definição tripartida do conhecimento* defendida pela *teoria tradicional do conhecimento*, cuja gênese remete ao diálogo *Teteeto* de Platão.

de filosofia.” Sendo assim, é possível ver um arco temporal de mais de 24 séculos em que essa distinção, que todos nós concebemos hoje, senão mostrava-se totalmente inexistente, ao menos não era de toda clara e distinta.

2.1.1 Filosofia enquanto *ciência primordial*

A imagem da filosofia como a “mãe” de todas as ciências é, em verdade, bastante comum. Sendo a filosofia a primeira tentativa de explicação e projeção de sentido para a *estrutura cósmica* vigente que buscou dissociar-se de alguma maneira das concepções míticas – tentativa empreendida com os filósofos pré-socráticos (séc. V a.C.) – até então predominantes³⁸, podemos dizer que toda ciência ainda mantém no seu horizonte e no corpo de seus cada vez mais complexos sistemas de explicação, mesmo que implicitamente, esta intenção que, em sua gênese, é genuinamente filosófica. Mas, se a filosofia é *principium* e as ciências particulares são, por assim dizer, derivações (HEIDEGGER, 2008b, p. 21) – onde se dá o fim de uma e o início da outra? Em qual momento e em quais aspectos as ciências particulares deixam de se confundir com a filosofia e se tornam independentes?

Sem a pretensão de esgotar tal questionamento, mas para começarmos a alcançar acerca deste uma noção um tanto mais precisa, tomaremos por base o apontamento histórico que Heidegger (2008b) emprega em um curso por ele ministrado em 1919 na Universidade de Freiburg intitulado *A ideia de Filosofia e o Problema das Visões de Mundo*³⁹, no qual ele procura lidar com o problema da *identificação dos elementos essenciais presentes na ideia de filosofia*⁴⁰.

³⁸ Todavia, não significa que os mitos não possuam nenhuma inclinação filosófica. Aristóteles mesmo observou que qualquer um que se reconheça na sua ignorância e busque dela fugir, é um *filósofo*, no sentido mesmo de “amigo do saber”. E os mitos eram, pois, uma tentativa de fugir da ignorância, de providenciar explicações (mesmo que fabulosas) à realidade, que precedeu o filosofar. Por isso, *o amigo dos mitos é também de alguma forma filósofo* (ARISTÓTELES, I 2 982b, pp. 12-13), isto é, um *amigo do saber*.

³⁹ Segundo Eilenberger (2020), a referida preleção, ministrada para uma jovem plateia, era para ser originalmente uma fala sobre Kant. Porém, nos últimos momentos, Heidegger optara por mudar o tema. Ao invés de uma fala sobre a filosofia kantiana, a preleção “it was about philosophy’s understanding of itself as an autonomous discipline of knowledge; beyond the methods and declarations of the empirical natural sciences and, above all, beyond the genre of books based on an all-encompassing worldview, which were particularly dominant at the time [...]” (ibid., 2020, p. 42).

⁴⁰ Iremos abordar este texto mais à frente em nossa dissertação, por ocasião da descrição fenomenológica da experiência de Heidegger com o “atril” (§ 14), quando lidarmos com o problema da dicotomia sujeito-objeto na experiência humana de mundo. Entretanto, a fim de contextualizar o ponto aqui mencionado, podemos dizer que a exposição de Heidegger na mencionada preleção gravita em torno de uma rejeição da ideia de que a filosofia teria de ter por tarefa essencial a consecução de uma *visão de mundo* (*Weltanschauungen*), assim como uma rejeição acerca de uma ideia de filosofia que a circunscreva meramente a ser um exame dos fundamentos das ciências da natureza, terminando por enxugar o seu campo de atuação e limitando-a a ser estritamente epistemologia. Heidegger “explored his own understanding of the true method of philosophy and its relation to phenomenology” (MORAN, 2013, p. 24). Tal problema, que se refere diretamente à reflexão acerca da natureza

Tal problema, que impôs o sobrevoio histórico (presente no § 3) por parte de Heidegger⁴¹, demanda uma exposição da “origem e o escopo do *domínio*-problema dessa ciência” a qual chamamos filosofia; e onde “ela mesma [tem de] ser descoberta e determinada cientificamente” (ibid., 14, tradução nossa) enquanto “primordialmente científica”, isto é, detentora de um “método científico primordial”. Heidegger argumenta que para “levar o objeto [a filosofia] e sua ideia à determinação, familiarizar-se com as principais características do método da ciência primordial” (ibid., p. 15, tradução nossa) parece ser o “suficiente”. O ponto é que uma vez que se busca a caracterização da filosofia como “ciência primordial”, segue-se que não se pode fazê-lo a partir de outra coisa a não ser dela mesma – senão, ela não seria *primordial*. Assim, a “ideia de filosofia deve, de certa forma, já estar cientificamente elaborada para se definir” (ibid.). Assim, destaca Heidegger, parece haver na própria estrutura da questão uma espécie de *circularidade*. Heidegger afirma que esta estrutura circular tem de *ser seguida*⁴² caso se queira alcançar e determinar a filosofia enquanto tal.

da filosofia mesma, torna a aparecer em momentos posteriores do pensamento de Heidegger, tais como na preleção *Introdução à Filosofia* do semestre de inverno de 1927-28 em Freiburg, no *debate em Davos*, na Suíça, com Cassirer, em 1929, na preleção ministrada pelo filósofo no semestre de verão de 1929-30, também em Freiburg, intitulada *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* (2006). (Há também uma resenha redigida por Heidegger entre os anos 1919 e 1921, sobre o trabalho de Karl Jaspers intitulado *Psychologie der Weltanschauungen*).

⁴¹ A despeito de sempre ser lembrado como um pensador que colocou por diversas vezes em questão os rumos e as conquistas da tradição da filosofia ocidental – vide, por exemplo, o juízo de E. Tugendhat destacado por Stein (2014, p. 11), em que ele “observa em Heidegger ‘uma inclinação a construir um fosso intransponível entre suas novas concepções e a tradição’” –, principalmente no que diz respeito aos problemas metafísicos, dentre os quais estão, no primeiríssimo plano, as disputas sobre o *ser*, não se pode dizer que Heidegger as despreze, no sentido de que não as leve em conta por ocasião de colocar determinadas questões tratadas pelos pensadores que lhe precederam. Ao contrário, Heidegger sempre orientou seu pensamento a partir dos elementos da tradição de pensamento ocidental – mesmo quando (ou seja, quase sempre) não se furtara a interpelá-los criticamente de maneira até radical. A justificativa frequente para tal postura radicalmente crítica é precisamente o quanto a originalidade dos conceitos essenciais (normalmente, os conceitos gregários) acaba solapada por conta das constantes disputas acerca deles travadas pelos filósofos (um deles, diga-se, é o conceito de verdade, *veritas*, questionado por Heidegger sob o pretexto de que o sentido atribuído a ele na escolástica encobriria o sentido original que emanava da palavra grega *alétheia*). É imperativo destacar que na filosofia de Heidegger sempre há o “empenho em retirar daquilo que a tradição nos legou algo que foi desgastado, desvirtuado no decurso do tempo para remontar, então, o núcleo original da mesma tradição” (NUNES, 1999, p. 29). Não há apenas um movimento de crítica e desmonte, uma vez que este movimento é necessário para movimento seguinte: o *remonte*. Seja da forma que for, o pensamento de Heidegger jamais ficou indiferente para com a história da filosofia, ao contrário, “Heidegger entende seu próprio trabalho enquanto uma conversação com a tradição. [...] ele caracterizou seu pensamento como sendo engajado em um ‘diálogo com a tradição’” (RAFFOUL; NELSON, 2013, p. 7, tradução nossa).

⁴² Heidegger afirma (ibid., p. 15, tradução nossa): “Devemos abertamente nos adentrar ao círculo no qual se encontra a própria ideia da ciência primordial. Não há como escapar disso, salvo se desde o início se queira evitar a dificuldade para tornar o problema ilusório através de um astuto truque da razão.”

Claramente Heidegger está às voltas com a pergunta pelo *que é a própria filosofia*⁴³. Como nota Beiser⁴⁴ (2017, p. 64), a tentativa em delimitar a natureza e o âmbito de domínio da filosofia se defronta sempre com o seguinte problema: *não é possível definir a filosofia sem filosofarmos* – o que suscita a pergunta pelo que seria, então, o *filosofar*, que por sua vez nos joga novamente para a pergunta pela própria *filosofia*. Nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica* (§ 2) Heidegger afirma mesmo que a filosofia “só é quando filosofamos. *Filosofia é filosofar*” (2007, p. 5, itálico do autor). Essa forma tautológica de expressão, que “parece ser uma péssima formulação” (ibid.), ao menos indica o essencial: não se pode apreender ou determinar a filosofia fora dela mesma⁴⁵. Dirá Heidegger (2008a, p. 17) que “a filosofia não pode ser definida em consideração a algo diverso – algo como a ideia de ciência, ou então algo como a ideia de ‘poesia’ ou arte.” A velha e boa alegoria de tentar sair do poço puxando os próprios cabelos parece vir a calhar aqui. Porque se “a equação filosofia = filosofar procede, então isso significa que a filosofia precisa ser determinada a partir de si mesma.” (ibid.). Concedendo que essas formulações de Heidegger são justas, podemos ao menos preliminarmente indicar uma coisa: parece que a filosofia tende a começar e a terminar em si mesma, enquanto as suas “filhas”, as ciências, começam somente a partir da filosofia.

Mas, para além disso, como diz Heidegger (2008b, p. 16, tradução nossa), “tudo o que é espiritual tem a sua gênese, a sua história”. A filosofia, ao contrário das “ciências particulares”, é *historicamente orientada*, ela “é única porque contempla a si mesma através de

⁴³ A pergunta *pela natureza da filosofia* é uma constante ao longo do pensamento de Heidegger. Antes mesmo da *questão do ser* (*Seinsfrage*), segundo Moran (2013), a *questão pela natureza da filosofia* era a que figurava como central no pensamento da primeira fase de Heidegger. Em verdade, é possível verificar considerações do gênero em obras nos mais diversos momentos da vida de Heidegger. Além do texto mencionado, de 1919, nos é possível encontrar reflexões do tipo desde conferências famosas tais como *Que é metafísica?*, de 1929 (a partir da qual deflagrou-se a “polêmica” com Carnap, dado que este o cita em seu artigo sobre *a superação da metafísica*, em que argumenta que as asserções de pensadores da metafísica como Heidegger não são falsas, mas tão somente sem sentido – eis a asserção de Heidegger utilizada como exemplo por Carnap: “o nada nadaifica”) e *O que é isto – a filosofia?*, de 1955; até obras de maior lastro, tais como as preleções *Introdução à Filosofia*, de 1928-29, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, de 1929-30 e *As questões fundamentais da filosofia*, de 1937-38. Textos com os quais trabalhamos na presente dissertação.

⁴⁴ O contexto com o qual Beiser trabalha é o da *crise de identidade* que se abateu sobre a filosofia na segunda metade do século XIX, que motivou várias tentativas frustradas por parte de vários pensadores e escolas filosóficas em *dizer* (definir) o que é *filosofia*.

⁴⁵ Na preleção *Introdução à Filosofia* podemos encontrar esta mesma concepção. Nela, Heidegger esboça um distanciamento crítico relativamente às *introduções* que partem da perspectiva prévia de que o “leitor” está “fora” dos assuntos filosóficos e precisa, de algum modo, ser posto para o interior de tais assuntos; e assim o fazem mediante a exposição do percurso histórico através do qual as questões filosóficas foram colocadas e tratadas, ou mesmo oferecendo uma visão panorâmica dos filósofos e das correntes filosóficas predominantes em cada época. Para Heidegger, tal abordagem reduz a filosofia a uma mera “disciplina”, tal como as outras. Mas, afirma ele, a filosofia (o filosofar) é algo inerente ao ser humano. E, sendo assim, a “filosofia não é nenhuma ‘disciplina’”. Filosofar não é coisa de habilidade e técnica, muito menos um jogo de incursões desordenadas. Filosofia é filosofar e nada além disso” (2008a, p. 11). Por isso, o que ele pretende com a preleção (*Introdução à Filosofia*) é simplesmente “pôr o filosofar em curso” (ibid., p. 5).

sua história e, nesse sentido, desperta a si mesma para uma vida espiritual superior” (MORAN, 2013, p. 24, tradução nossa). Mas isto não no sentido de que o filosofar deva ou possa limitar-se a explicitar um apanhado de fatos e ideias do passado; limitar-se, portanto, a um trabalho historiográfico. Mas sobretudo no sentido de que o filosofar consegue progredir e fazer-se presente quando atentamos para a direção outrora dada pelos grandes pensadores do passado, quando conseguimos, nas palavras de Heidegger (1999c, p. 35), “entramos em diálogo com os filósofos” que nos precedem⁴⁶. Assim, a história da filosofia pode ser (talvez) capaz de justamente mostrar um caminho (uma saída)⁴⁷ em meio às formulações tautológicas mencionadas:

It can be shown quite generally that in the course of its history philosophy has always stood in a definite connection to the idea of science; at one time, in the beginnings, it was simply identical with science; then it became, as prwth jilosojia, the foundational science. (Ibid., pp. 16-17).

2.1.2 Aspectos histórico-filosóficos

Parece-nos de todo claro que a busca de uma ciência primordial (de um *método científico primordial*) não é recente, isto é, não adquire seus primeiros contornos com as pretensões positivistas do século XIX, por exemplo. Já na antiguidade, frente às reivindicações e apelos à ceticismos e relativismos⁴⁸, Platão viu a exigência de uma “ciência primeira”, e encontrou na dialética uma maneira (um método)⁴⁹ de propor e impor o confronto das opiniões (*doxa*)

⁴⁶ Heidegger (1999c, p. 35) pontua ainda que “[u]ma coisa é verificar opiniões dos filósofos e descrevê-las. Outra coisa bem diferente é debater com eles aquilo que dizem, e isto quer dizer, do que falam.” E *do que falam os filósofos?* Neste texto de 1955, *O que é isto – a filosofia?*, a filosofia (os filósofos) se coloca a caminho do *ser do ente* – este é o “ofício” dos filósofos. Com efeito, Heidegger afirma então que a resposta à referida questão é alcançada “através do diálogo com aquilo que se nos transmitiu como ser do ente” (ibid.).

⁴⁷ Heidegger afirmará, contudo, que buscar os elementos essenciais da filosofia através de sua história, tendo em vista a fundamentação da ideia de filosofia enquanto ciência primordial, é “ilusório”, uma vez que “without the idea of philosophy as primordial science what belongs in the history of philosophy and what in other historical contexts cannot even be circumscribed.” (ibid., p. 19). Para sustentar a ideia de filosofia como ciência primordial ele preferirá indicar como as “ciências particulares” são dela derivadas – o exemplo elencado por ele é justamente a física (ibid., pp. 21-22). Além disso, é preciso observar que no léxico conceitual heideggeriano há uma distinção dos termos em alemão que comumente se emprega para a palavra “história”: *historie* e *Geschichte*. Com o primeiro, *Historie*, Heidegger tem em vista a “historiografia”, isto é, a ciência ôntica que busca dar conta de eventos e ideias de importância substantiva do passado – a tradição historiográfica da filosofia. Já com o segundo, *Geschichte*, ele refere-se à ideia de “historicidade”, isto é, àquilo que pertence à história que nos acomete, o acontecer que circunscreve as condições de nossa existência factual e traz implicações para nossa constituição ontológica. Na *Introdução à Filosofia* Heidegger visa “o filosofar [que] pertence ao humano como tal. Nesse ‘como tal’, ele acontece e tem a sua história” (HEIDEGGER, 2008a, p. 6) sendo que “[p]or história não tenho em vista aqui a ciência histórica, mas o acontecimento do próprio ser-aí.” (ibid., p. 10).

⁴⁸ Aqui, Heidegger tem em vista o “confronto”, por assim dizer, de Platão (e Sócrates) com a sofística (ibid. p. 17).

⁴⁹ Segundo Heidegger, Platão concebia a dialética como “the scientific method of ‘turning consciousness around’, of setting forth the valid ideas which provide the ultimate grounding, foundation and original meaning of terms.” (ibid., p. 18)

dissonantes – que concomitantemente pleiteiam o status de saber – a fim de dirimir as divergências e encontrar um termo comum, resistente e suficientemente capaz de fazer frente a todas as suposições ocasionais, uma vez que figuraria como um saber (*episteme*).

Enquanto “ciência primeira” (a *ciência fundacional*), ao longo da história, a filosofia fora somando e incorporando às suas exigências aspectos sociais e culturais de cada período (neste caso, períodos históricos exclusivamente europeus) dos quais temos registro, implicando-os em sua estrutura *metodológica*, isto é, em seu modo de colocar e lidar com as questões. Na era helenística, a “ciência em geral [...] entra a serviço da vida imediata e se torna a arte da correta regulação da vida” (Ibid., p. 17, tradução nossa), visto a demanda epocal por orientação na esfera das ações humanas com vistas à conquista da vida feliz. Com a ascensão do cristianismo e a sua cada vez mais penetrante influência na cultura do período medieval, a filosofia figura como um meio através do qual se cristalizam as questões inerentes à “vida religiosa”, e aparece, na “alta escolástica”, segundo a qualificação de Heidegger, com “uma intensidade poderosa de consciência científica” (ibid.)⁵⁰.

Na modernidade⁵¹, começam a surgir, ainda que de forma sutil, os primeiros elementos que, nos séculos posteriores, iriam proporcionar às ciências da natureza uma autonomia e independência em relação à filosofia. Heidegger (ibid.) destaca o trabalho de Galileu bem como as tendências que começavam a se difundir à época em matematizar as investigações dos fenômenos. De toda forma, ainda não se tinha uma diferenciação clara entre filosofia e ciência.

⁵⁰ É difícil dizer com precisão o que Heidegger tem em vista quando qualifica, aqui, o filosofar da escolástica como “a powerful intensity of scientific consciousness”, visto que ele não se propõe a dar maiores detalhes – evitando entrar no mérito por conta, talvez, da questão central que orienta aqui o seu trabalho. Pode ser que ele esteja referindo-se à recepção relativamente tardia de Aristóteles, por ocasião da entrada da filosofia grego-árabe no Ocidente, e das traduções que apareceram para o latim das suas obras científicas, morais e metafísicas (séc. XIII). Há que se considerar também o rigor lógico (na forma do silogismo aristotélico) no qual se dava o tratamento e a exposição das questões filosóficas e teológicas, cuja expressão máxima vemos na obra de St. Tomás de Aquino. Aqui, a *intensidade poderosa de consciência científica* de que fala Heidegger poderia ser sinônimo de clareza e rigorosidade lógico-metodológica. Por último, cabe lembrar que precisamente nesta altura da Idade Média começaram a surgir as primeiras Universidades, que são os principais centros de defesa, comunhão e produção de saberes até os dias de hoje. A *intensidade poderosa de consciência científica* poderia indicar também esforço e busca coletiva por um saber possuidor de *universalidade* (que está na gênese da palavra “Universidade”). Tais elementos histórico-filosóficos estão explicitados em detalhes no trabalho de E. Gilson (1995) intitulado *A Filosofia na Idade Média*.

⁵¹ A leitura de Heidegger acerca dos pretextos que redundaram na filosofia moderna (que ainda abarcava em si a noção de “ciência”), que sugere sempre uma ruptura com a filosofia do período medieval, não é de toda clara. Ele afirma que “the original motives and tendencies of the two life-worlds [religious life-world and scientific consciousness] run into and converge in mysticism.” (Ibid., p. 17). A ideia de “misticismo” certamente não pode ser imputada à filosofia cartesiana, nem ao movimento protestante principiado por Lutero: “With Descartes there begins a radical self-reflection of knowledge; with Luther, the religious consciousness obtains a new position.” (ibid.). É possível que Heidegger esteja se referindo a alguns pensadores de tom místico presentes mais ou menos àquela época, tais como Giordano Bruno (1548-1600) e Tommaso Campanella (1568-1639). Neste caso, a Reforma, mas sobretudo a filosofia cartesiana, são eventos históricos que estão ao final das tendências místicas, como que as encerrando, e, de modo algum, as possibilitando.

Na verdade, se levarmos em conta que uma das obras mais centrais da história das ciências naturais leva o nome de *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural* de Isaac Newton, publicada em 1687 – obra apontada como sendo a responsável por superar definitivamente a física aristotélica, impondo um novo paradigma para a disciplina – podemos bem ter uma ideia de como para a intelectualidade científica daquele período, a própria “física” podia ser referida apenas por “filosofia natural”. A matematização⁵² relativamente incipiente da investigação acerca dos fenômenos naturais, que se mostraria incrivelmente profícua nos séculos seguintes, era – ao menos neste famoso trabalho de Newton e no uso mais livre do conceito – *filosofia*. Muito embora possamos e tenhamos de reconhecer que, aqui, a ciência de base (o método científico primordial), ou seja, o gênero de saber a partir do qual a investigação dos fenômenos naturais ocorre, possui um nome bem específico: a matemática (e não mais a dialética ou a lógica silogística). Como escreve Babich (1995, p. 593)

[...] the Newtonian project of natural science embodies a mathematical character, a character which, as Heidegger details, levels the distinctions between things, as between heaven and earth, as between motions. This flattening is crucial. It remains in the pure idea of science, the pure theory, the pure law.

O modelo matemático-calculista de investigação oferece a possibilidade, outrora já buscada por Platão, de depuração das ocorrências incidentais em prol da evidenciação do que é constante e sempre presente nos fenômenos (pois opera um *nivelamento das distinções entre as coisas*), apto a figurar enquanto uma lei universalmente válida. Some-se a isso o fato de o modelo matemático se mostrar detentor de uma imparcialidade colossal, aparentemente intransponível, onde as preferências e vieses subjetivos parecem perder completamente a sua força, cedendo lugar ao dado objetivo, explícito na forma fria dos números⁵³.

⁵² De acordo com Babich (1995, p. 593), o que está “no coração” da recepção crítica de Heidegger acerca das ciências naturais tem seu cerne justamente na *projeção matemática da natureza* (apresentado no § 69 (b) de *Ser e Tempo*), que ao menos em aparência, dispensa a filosofia da tarefa até então a ela pertencente de se apropriar dos entes enquanto tais: “What is important here is that with mathematics, rightly acknowledged as the fundamental presupposition of the knowledge of things – as true for Plato as for Heisenberg as for Heelan – we need not account for things as such or in themselves.” A matemática, agora, seria a “ciência de base” (das ciências naturais), capaz de oferecer uma medida objetiva das coisas. Diz Heidegger (depois de reportar-se a uma afirmação similar feita por Kant): “Uma ciência só é científica na medida em que for matematizável” (HEIDEGGER, 2008b, p. 45).

⁵³ O historiador Yuval Noah Harari em seu *best-seller Sapiens – Uma breve história da humanidade*, afirma, sem ressalvas, que o sistema de escrita matemática se tornou a “linguagem dominante no mundo” (2018, p. 182), e que em disciplinas como a física e a engenharia, a linguagem universal é a da matemática, de tal modo que até dispensam a linguagem natural (ibid.). Ao longo de sua história, a filosofia também não passa imune à tentativa de matematização, principalmente por parte da tradição que se segue a partir dos trabalhos de Frege, Russell e Wittgenstein (sobretudo, o primeiro, do *Tractatus*).

O sucesso de tal abordagem em oferecer sustentação a leis de caráter universal, atinge e atravessa – talvez, pela primeira vez – os problemas filosóficos de fora para dentro: a assim chamada “revolução copernicana” de Kant é o exemplo mais eloquente disso⁵⁴. Basta considerarmos a relação análoga entre física e filosofia (prática) presente no *Prefácio da Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2007). No mundo físico, dirá Kant – e antes dele, Descartes –, sempre que observamos o comportamento dos fenômenos, observamos algo que está sendo guiado por leis imutáveis e universalmente válidas, excelentemente representadas pela matemática e apreendidas unicamente pelas potências racionais. Assim, “o intelecto é o modo de acesso privilegiado aos entes no modelo físico-matemático” (ANGELOVA, p. 101, 2013, tradução nossa). Analogamente, Kant quer depurar da moral e dos costumes todas as manifestações que se mostrem errantes, a fim de extrair princípios imutáveis e universalmente válidos; princípios aptos de serem apreendidos por qualquer um que desfrute da reta razão.

Mas a abordagem matemática acerca dos fenômenos, empregada desde meados do século XVII, não deflagrou imediatamente uma ruptura na filosofia – o sucesso do idealismo alemão, mesmo posterior a obra de Kant, com os sistemas de Fichte, Schelling e Hegel, assim o mostra (BEISER, 2017). Aliás, diga-se que tanto o modelo filosófico especulativo do idealismo alemão quanto o modelo matemático da física são essencialmente teóricos. Neste sentido, ambos caminhavam à luz de uma agenda comum e dominante na cultura e na intelectualidade da época, nas primeiras décadas do século XIX.

Porém, se o elemento matemático havia de algum modo pavimentado o terreno para uma ruptura das demais ciências para com a filosofia, mas não havia conseguido efetivá-la, foi precisamente a adesão e a rápida penetração do método experimental – que passou a ser indispensável às ciências da natureza, mas ainda completamente alheio as reflexões de cunho

⁵⁴ De acordo com Heidegger (2008a, p. 22), é uma característica da filosofia moderna “a tendência de determinar a filosofia como ciência. Na filosofia antiga, ao contrário, vemos a tendência de determinar as ciências [tais como a matemática e a medicina] como filosofias”. É um fato histórico que Kant (e antes dele Descartes e depois dele Hegel) tentou elevar a filosofia ao patamar de uma ciência. Assim como na física, onde os fenômenos empiricamente apreendidos são governados por leis matemáticas apenas apreensíveis pelas vias racionais, na filosofia kantiana, se considera que os objetos do conhecimento são apreendidos a partir de certas “leis” da razão que determinam as condições de possibilidade de sua apreensão. Aqui, segundo Heidegger (2008b, p. 17) “there follows the critical deed of Kant, whose theory of knowledge claims to be not just science, but the scientific theory of theory.” Todavia, devemos levar em conta um aspecto bem observado por Friedman (2000) sobre o julgamento de Heidegger acerca da filosofia de Kant (especificamente, sobre a *Crítica da Razão Pura*), no debate que este teve com Cassirer em Davos: Heidegger defendera que a *primeira crítica* “does not present a theory of knowledge and, in particular, that it does not present a theory of mathematical natural scientific knowledge. The real contribution of the *Critique* is rather to work out, for the first time, the problem of the laying of the ground for metaphysics – to articulate, that is, the conditions of the possibility of metaphysics.” (ibid., p. 2).

filosófico⁵⁵ – nos centros de pesquisa das universidades que soergueu um muro entre ambas ao mesmo tempo em que colocou para a filosofia um desafio: legitimar-se ante o colossal progresso das ciências da natureza alcançado através da metodologia experimental – tarefa com a qual o modelo de filosofia especulativa do idealismo alemão evidentemente não conseguiria lidar.

As ciências empíricas agora detinham de uma vez por todas uma forma de proceder, um método que lhes era característico, e que se mostrava muito eficiente na investigação dos fenômenos naturais. O sucesso fora tanto que a própria visão comum sobre *trabalho* e *vida intelectual* começava a mudar radicalmente: se antes era algo relativo ao desenvolvimento teórico, contemplativo e especulativo, que tinha na discussão de nível conceitual a sua expressão genuína (e isso desde Platão até Hegel), passou a ser cada vez mais associado às tarefas práticas realizadas em laboratórios^{56 57}. Cada vez mais o termo *ciência* passou a indicar um tipo de trabalho de pesquisa empreendido por uma comunidade de pesquisadores que submetem suas hipóteses ao rigor metodológico que incorpora as etapas práticas da observação,

⁵⁵ No texto *O tempo da imagem no mundo*, Heidegger atenta-nos para o fato de que o conceito de *experimento* ganhou seu primeiro tratamento filosófico já com Aristóteles, que o definiu enquanto “o observar das coisas mesmas, das suas propriedades e mudanças sob condições que se alteram e, assim, o conhecimento do modo como se comportam em regra as coisas.” (HEIDEGGER, 2014, p. 103). No entanto, Heidegger reconhece que a concepção antiga de “experimento” não pode ser devidamente transferida à atividade experimental constatada na ciência moderna. A noção de experimento presente na pesquisa científica moderna tem por base uma “lei” previamente proscria e fundamentada pelo cálculo matemático, sob a qual será testada uma determinada hipótese. Assim, diz Heidegger (ibid.) realizar “um experimento quer dizer representar uma condição de acordo com a qual um determinado complexo de movimentos, na necessidade do seu curso, pode ser seguido, isto é, pode ser dominável de antemão para o cálculo.” A noção de *experimento* enquanto mera *observação* dá lugar a uma noção de *experimento* que retém em si o momento observacional, mas que também é, como diz Heidegger (2001, p. 48), “terrivelmente intervencionista”; no experimento moderno não apenas se observa, mas se age e interage com o estado de coisas para, outra vez, então, observar o que se segue, e ver se o que se segue corrobora ou não a hipótese testada. Neste sentido, a “ciência põe o real” (ibid.), intervém e provoca-lhe em vista de resultados previamente delimitados, ao invés de meramente o assimilá-lo de modo passivo.

⁵⁶ Deve-se dizer que a crise na filosofia não se circunscrevia a esfera das questões intelectuais. Como observa Beiser (2017, p. 32) a “maioria dos filósofos só podia sobreviver dentro de uma universidade, apenas como membros de instituições acadêmicas; somente poucos podiam se manter apenas com direitos autorais de livros ou pagamentos de conferências.” Se os filósofos vacilavam a respeito do “objeto” de sua área de saber bem como a respeito de seus métodos, não haveria garantias de que continuariam em seus cargos nas universidades ou que receberiam verba pública para manter as suas atividades. O período que se segue após a derrocada do programa idealista, então, é um período que procura justamente reafirmar a filosofia enquanto atividade intelectual legítima, não só para responder às questões intelectuais que vinham a reboque com a recente difusão e consolidação das ciências empíricas e sua metodologia experimental, mas sobretudo, garantir a subsistência de acadêmicos e professores envolvidos profissionalmente com a atividade intelectual filosófica.

⁵⁷ Rezende (2017, p. 140) bem nota essa transformação, onde o chamado *ideal humboldtiano* de universidade, que vinculava as atividades de ensino e pesquisa (laboratorial), se impôs de modo a ter decisiva influência sobre universidades europeias e americanas. Algo que é, de fato, disruptivo, dado que até o século XVIII as atividades práticas sempre foram vistas, especialmente pela casta intelectual, como inferiores às atividades teóricas (ibid.). Da segunda metade do século XIX até os dias de hoje, o quadro efetivamente mudou: nada mais comum à casta intelectual (os cientistas) do que exigir dos seus pares a possibilidade de que os resultados por eles obtidos possam ser replicados uma vez que se cumpra exatamente as mesmas etapas investigativas e sejam observadas as mesmas condições na qual o experimento original fora empreendido.

experimentação, verificação, análise de resultados e replicação (todas estas categorias indissociáveis da expressão *metodologia experimental*)⁵⁸. E isso ao mesmo tempo em que cada vez menos o termo *filosofia* aparentemente poderia corresponder ao ideal de “ciência primordial” ou “ciência fundacional”, uma vez que as ciências empíricas mostravam-se ser totalmente independentes e autônomas – coisa que pode parecer um contraponto à afirmação de Heidegger (2008b, p. 21) de que toda *ciência particular* não é *principium*, dado que elas são *derivadas* da *ciência originária*, que é a filosofia.

Mas, na realidade, não era o caso de que ideia relativamente comum de filosofia enquanto “mãe das ciências” fosse tida, de repente, por uma ideia falsa. Uma simples avaliação orientada pela história das ideias testemunha que, de fato, muitas das áreas do conhecimento científico foram, em seus primórdios, gestadas pelo pensar filosófico (as ciências biológicas, físicas e psicológicas são casos exemplares). Entretanto, o seu posterior desenvolvimento implicou em uma reivindicação por autonomia, e uma separação tornou-se inevitável. Nas palavras de Beiser (2017, p. 31):

Se é certo que a filosofia havia sido por um tempo a mãe das ciências, suas crianças já haviam atingido certa idade e queriam deixar o ninho. Essa nova atitude das ciências para com a filosofia foi captada pelo neokantiano Jürgen Bona Meyer: “As filhas agora demandam independência de sua mãe comum, e elas não mais sofrem caladas quando são supervisionadas ou corrigidas; preferem que sua velha e morosa mãe deixe-se repousar em seu túmulo.”

O tom dramático presente nas palavras de Jürgen Bona Meyer, que chega a insinuar a morte da “mãe das ciências”, em verdade, era uma tônica presente em muitos dos trabalhos filosóficos do período⁵⁹. A disjunção entre ciência e filosofia (depois de 24 séculos), então, ao menos em aparência, anunciava a consolidação de uma, e a derrocada da outra – como se a filosofia não tivesse mais com o que contribuir para o edifício do conhecimento.

⁵⁸ Heidegger (2014, pp. 107-108) assinala esta mudança no seu texto *O tempo da imagem do mundo*. No âmbito institucional no qual se inserem as atividades de pesquisa na ciência, percepções mais tradicionais sobre o trabalho intelectual não têm vez – a erudição não significa coisa alguma. O pesquisador “é impelido necessariamente para o círculo da figura essencial de técnico, num sentido essencial. Só assim é que continua a ser eficaz e, deste modo, efectivo no sentido da sua era.” (ibid., 2014, p. 107-108).

⁵⁹ A expressão paradoxal de L. Feuerbach sobre a filosofia, destacada por Beiser (2017 p. 32), ilustra de maneira exemplar a nossa afirmação: “A verdadeira filosofia é a negação da filosofia; ela não é filosofia de modo algum”. Não podemos deixar de verificar em tais palavras uma antecipação do tom wittgensteiniano que se fará ouvir ainda no século seguinte: sendo a filosofia desprovida de problemas reais, é ele uma atividade intelectual estéril relativamente ao fornecimento de proposições com conteúdo provido de sentido sobre o mundo; mundo que, nas palavras de Wittgenstein, nada mais é do que “a totalidade dos fatos” (1968, p. 55). Sobre este “mundo” (uma concepção estreita de mundo) só as ciências naturais efetivamente têm o que dizer.

2.1.3 A atualidade do filosofar frente a ciência

Pode-se dizer com certa segurança que a filosofia sobreviveu ao seu próprio apocalipse – embora possamos igualmente constatar que ela não possui e ostenta atualmente a mesma influência de outros tempos, muito por conta da profunda penetração das ciências modernas em uma sociedade amplamente atravessada pela tecnologia. Como nota Gadamer, quando alguém fala sobre o “fim da filosofia, compreendemos a fala a partir daí. Conscientizamo-nos de que a cisão entre religião, arte e filosofia, e talvez até mesmo a cisão entre ciência e filosofia [...] marcou justamente o mundo ocidental.” (GADAMER, 2012, p. 510). Essa cisão suscitou determinadas questões com as quais o “Heidegger tardio” – nas palavras de Gadamer (ibid.) – colocou e lidou: “Como ocorre de a técnica ter podido desenvolver uma força compulsiva tão autônoma, que ela se tornou o traço característico da cultura da humanidade hoje?” (ibid.). No contexto de nossa civilização, a ciência representa mais do que um meio de explicação eficiente de fenômenos naturais; ela é tida principalmente como o meio por excelência de resolução para problemas da esfera pragmática. Exemplos disso não nos faltam: espera-se dela a resolução para coisas como a cura de doenças, o aprimoramento dos meios de transporte, e até os mais recentes avanços no desenvolvimento de inteligências artificiais. Neste sentido a ciência é, além de epistemicamente relevante, marcadamente *técnica*.

Na gênese da autonomia e independência das diversas ciências para com a filosofia (isto é, os problemas filosóficos) estão o modelo matemático de explicação dos fenômenos (principalmente na física), mas sobretudo o método experimental. E, de fato, a filosofia não é uma “ciência” na qual obrigatoriamente se subentenda e se subscrevam esses mesmos momentos capazes de estruturar uma investigação. Mas isso é assim tão somente porque a filosofia não se ocupa e pre-ocupa com as mesmas questões. A filosofia “lida com questões, das quais não se pode escapar e para as quais jamais se conseguirá encontrar respostas demonstráveis” (GADAMER, 2012, p. 514)⁶⁰. As questões filosóficas, desde a antiguidade até hoje, detêm um caráter *fundamental*, isto é, elas problematizam justamente onde estão as bases, onde residem os pressupostos daquilo que nos é possível articular enquanto posições pessoais,

⁶⁰ Gadamer (ibid.) tem em vista aqui a concepção kantiana de ser humano enquanto ente que coloca certas questões para as quais jamais encontrará respostas definitivas. São questões que escapam do horizonte palpável da metodologia das ciências: “[...] o que havia no início? Os físicos não podem perguntar desse modo. Quando nós perguntamos a eles o que havia antes do *big bang*, eles apenas sorriem. A partir de sua autocompreensão científica é sem sentido perguntar assim. Kant tem razão nesse ponto. Apesar disso, todos fazemos. Todos somos filósofos, firmes em nossa necessidade de perguntar mesmo onde não há resposta alguma, sim, nem mesmo lá onde não se mostra visível nem mesmo um caminho para a resposta.” (ibid., p. 515). Por isso, Gadamer emprega o termo “demonstrável”, no sentido de que não são *respostas* que necessariamente se seguem ao uso de recursos lógico-metodológicos.

opiniões e mesmo saberes (a própria pergunta pelo *que é um saber* ou pelo *que é o saber* em geral, é uma questão filosófica); inclusive, na base dos saberes acerca dos fenômenos naturais corroborados pelo método científico (HEIDEGGER, 2015, p. 95).

Até porque, como observa Rouse (2014), podemos compreender sem maiores dificuldades⁶¹ que a evidência empírica observacional e mensurável seja a base do conhecimento científico. Entretanto, não é de todo claro como tal evidência consegue sustentar a verdade de certos juízos em detrimento de outros na ciência.⁶² A própria ideia de que a verdade (dos juízos) que se segue a um procedimento metodológico eficiente em alcançar uma evidência que a fundamente, fora filosoficamente gestada na aurora da modernidade por Descartes, e afigurou-se, segundo Stein (2014, p. 31), como o problema principal da filosofia desde então (“a questão do método”). Em outras palavras, se *aceitamos* que um determinado juízo é verdadeiro porque fundamentado por uma evidência lógica e metodologicamente alcançada, é por conta de uma fundamentação filosófica que precede tal *aceitação*. Descartes – o pensador responsável por conectar definitivamente a noção de verdade⁶³ à ideia de método, excluindo (ou, pelo menos, tirando a força) de uma vez por todas do horizonte das investigações filosóficas noções de verdade embasadas tão somente na palavra das autoridades ou na relevação divina – chamou este tipo de fundamentação de *metafísica*: uma investigação pelas *raízes da árvore do conhecimento*⁶⁴.

⁶¹ Principalmente porque, em nossa sociedade científica, estamos acostumados a justificar nossos juízos apelando para a autoridade da ciência, até mesmo quando não temos totalmente clara a explicação científica capaz de fundamentar a verdade desses juízos.

⁶² Um problema típico das vertentes epistemológicas do início do século XX, seja no neokantismo, na fenomenologia e no positivismo lógico, era o da justificação da validade das ciências empíricas da natureza desde as suas estruturas básicas, que implicava na tentativa de delimitar o âmbito dos juízos válidos nas ciências, bem como o modo pelo qual tais juízos legitimamente se instanciam nas estruturas cognitivas do sujeito, de forma que seja possível justificar sua validade intersubjetivamente (ROUSE, 2014). Segundo Vattimo (1996), os trabalhos de Heidegger que precedem *Ser e Tempo*, como a sua tese de doutorado intitulada *A doutrina do juiz no psicologismo* e a sua *Privatdozent* sobre *A doutrina das categorias e do significado em Duns Scotus* tinham por base o neokantismo de Rickert, que se ocupava fundamentalmente com a distinção entre os atos psicológicos e as estruturas lógicas, e de que maneira eventualmente um poderia ser o ponto de sustentação da validade do outro. Heidegger concebia que os atos psicológicos da consciência individual continham um sentido, em última instância, condicionado pela mudança imposta pela temporalidade – como nota Gadamer (2012), desde os tempos de Freiburg o *problema do tempo* afigurava-se no horizonte das preocupações de Heidegger –, enquanto as estruturas lógicas da consciência continham um sentido judicativo atemporal; de tal forma que as doutrinas psicologistas não eram capazes de alcançar o ser “real”, por se aterem ao conteúdo psicológico mutável.

⁶³ Utilizamos deliberadamente aqui, a expressão *noção* a fim de indicar algo mais amplo, ligado a um procedimento investigativo, a um método, que por si só, já extrapola o próprio sentido do conceito de verdade. Isso porque defenderemos mais adiante (3.2.2) que a noção de verdade da filosofia moderna, com Descartes, se atém ao sentido tradicional do conceito de verdade como adequação ou correspondência, legado pela tradição aristotélica-tomista. O que muda a partir de Descartes, está na aquisição da ideia de que a noção de verdade aparece justamente com a de método: verdade é o que se segue depois do emprego do método. Entretanto, o *verdadeiro* que se segue ao uso do método, mesmo na filosofia cartesiana, ainda é o juízo que se adequa ou corresponde ao objeto.

⁶⁴ Nos *Princípios da Filosofia* (2006, p. 22), Descartes propõe que o *conhecimento* pode ser representado pela figura de uma “árvore”, na qual as raízes são a metafísica, o tronco a física, e os galhos outras três dimensões: a moral, a medicina e a mecânica.

É possível que o elemento que faça com que o filosofar seja sempre e de novo uma atividade epistêmica atual e válida (que faz com que não consigamos dele nos livrar) seja o questionamento e a investigação dos *pressupostos* – os pressupostos das demais ciências, do senso comum ou até mesmo pressupostos que porventura podem se fazer presentes dogmaticamente na filosofia – enquanto uma tarefa inerente à própria atividade filosófica; uma característica que não se pode ver em nenhuma das demais áreas do conhecimento.

Esse é o elemento que doravante iremos abordar, a fim de aprimorar a constatação simples, que todos fazem, de que tanto as ciências quanto a filosofia possuem em comum o compromisso com o conhecimento; e que isto é capaz de indicar entre ambas uma *relação (distensa)* que está para além daquela que é histórica, onde a filosofia é tão somente a “mãe das ciências”⁶⁵. É bastante substantivo para a totalidade do nosso argumento nos apropriarmos de um *insight*⁶⁶ de Heidegger sob o qual se erige muitas de suas considerações acerca das ciências particulares⁶⁷, a saber, que elas não têm para si (e nem conseguem ter) os seus próprios *fundamentos esclarecidos*. Nas palavras de Heidegger (2008a, p. 41), “[a] matemática não pode ser concebida matematicamente, e nenhum filólogo pode iluminar a essência da filologia com métodos filológicos.” Trata-se justamente da ideia de que as ciências não comportam em sua própria metodologia um momento em que se questionam os seus horizontes⁶⁸, os seus limites,

⁶⁵ Mas que, enquanto ciência, enquanto área do saber, já não teria mais nada a oferecer para o progresso humano, salvo o fornecimento de uma visão de mundo. Algo com o qual Heidegger frontalmente discorda (2008b; 2006). Se os filósofos (“os grandes pensadores”) são aqueles que concentram seus esforços em alcançar, para além de qualquer dogma, o que “é, em todos os sentidos, último, universal e de validade universal” (HEIDEGGER, 2008, p. 7, tradução minha), então, a filosofia pode contribuir derradeiramente para a consecução de uma visão de mundo, mas – parafraseando Heidegger (nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, § 7) – isso não significa que essa seja a única a tarefa do filosofar, nem que seja a mais elevada ou mesmo própria.

⁶⁶ Segundo Babich (1995, p. 598), Nietzsche foi quem primeiro expressou isto de maneira mais formal e clara no *prefácio da Origem da Tragédia*, onde ele teria dito que “o problema da ciência não pode ser reconhecido no fundamento da ciência” (ibid., 599, tradução nossa).

⁶⁷ Em muitos trabalhos de Heidegger, podemos ver tal ideia sendo abordada: na preleção *Introdução à Filosofia* (§§ 8 e 9), na qual ele aponta como motivo da *crise dos fundamentos* nas ciências o fato delas não terem para si mesmas esclarecidos os seus próprios pressupostos, que é aquilo que faz com que elas sejam o que são – a famigerada *questão* pela *essência da ciência* seria, pois, uma questão filosófica; na conferência *Que é Metafísica?*, Heidegger (1999c) afirma que é uma característica inerente à ciência ser uma atividade que se atém à tentativa de determinar *o ente* de maneira objetiva, mas que ela o faz sem conceber claramente que, ao fazê-lo, também o determina *negativamente*, isto é, também determina o que o ente *não é*, defrontando-se assim, com a questão do *nada* – questão esta que só pode ser esclarecida no interior de um questionamento filosófico (metafísico); e, por fim, em *Ser e Tempo*, onde o problema por uma ontologia fundamental é colocado tendo em vista que as ciências particulares (e sua metodologia portanto) se desenvolveram à luz de uma orientação da ontologia tradicional, que historicamente tomou a categorização dos entes por tarefa e a chamou de *ontologia*, mas sem efetivamente conseguir colocar apropriadamente a questão pelo ser, de tal modo que a descrição apropriada do ente fora concebida como uma evidênciação do próprio ser. Heidegger (2015), como se sabe, redireciona então todo o estado da questão para o âmbito da análise do ente que pelo simples fato de existir, já pré-compreende o ser, o ser-aí (*Dasein*) – o que, segundo ele, ainda não havia sido tentado na história da metafísica. Nesse sentido, as demais ciências estariam negligenciando que a sua metodologia não é capaz de mensurar *o ser do ente*, ou seja, o modo como os entes aparecem e veem-se relacionados com as possibilidades existenciais do ser-aí.

⁶⁸ Por exemplo, a física pode nos oferecer um entendimento muito apropriado da estrutura material dos átomos, bem como a biologia consegue evidenciar os desdobramentos anteriores que desembocam no atual estágio da vida

e os próprios conceitos elementares com os quais elas (explícita ou implicitamente) lidam, tais como *conhecimento e verdade*.

A intuição mais básica que temos, que terá de ser examinada no detalhe, é que sem a devida reflexão sobre certos conceitos que são anteriores à pesquisa científica (e mesmo à toda reflexão filosófica), mas que ainda a atravessam e, de certo modo, a legitimam frente ao senso comum (*o das Man, o impessoal* na terminologia heideggeriana), a própria noção de ciência difundida desde a modernidade fica à mercê do que Heidegger (2015, p. 290) em *Ser e Tempo* indica como uma *fonte de pseudoproblemas*: o que ocorre quando o *sentido das palavras elementares* com as quais o ser humano (ou *Dasein*, ser-aí, na terminologia heideggeriana) se expressa fica como que obscurecido, esquecido ou distorcido; de toda forma, encontra-se desconectado de seu conteúdo intuitivo mais essencial, apesar de ser tomado, seja por cientistas ou pelo vulgo, como evidente. Nas palavras de Gadamer:

[...] a filosofia precisa tomar palavras da língua na qual vivemos e carregar essas palavras com um sentido conceitual próprio. Trata-se aí com frequência de palavras artificiais, que decaem cada vez mais em meio a uma cultura escolástica em expansão, transformando-se em símbolos esquemáticos, por trás dos quais não há mais qualquer intuição linguística viva. Isto corresponde à inclinação para a decadência do ser-aí humano, que Heidegger descreveu em *Ser e Tempo*. O impessoal se serve de fórmulas, dos conceitos normativos, dos conceitos escolares e das convenções, sem pensar de maneira originária. (GADAMER, 2012, p. 515).

Assim como a filosofia, a pesquisa científica não está exime de determinações conceituais que a antecedem e a atravessam. A “revisão” dos conceitos fundamentais, com os quais as ciências lidam, mas sem ter por tarefa explícita a reflexão detida a respeito, figura, segundo Heidegger, enquanto aquilo que as “move”, isto é, as faz progredir:

O “movimento” próprio das ciências se desenrola através da revisão mais ou menos radical e, para elas próprias, não transparente dos conceitos fundamentais. O nível de uma ciência determina-se pela sua *capacidade* de sofrer uma crise em seus conceitos fundamentais. Nessas crises iminentes da ciência, vacila e se vê abalado o relacionamento das investigações positivas com as próprias coisas. (HEIDEGGER, 2015, p. 45, itálico do autor).

na Terra. Mas tanto a física quanto a biologia têm sua gênese no *mundo comum*; ambas tomam como *dado inconteste*, por exemplo, que podemos conhecer o mundo que nos é comum mediante um tipo de investigação específica; e elas não apenas pressupõem que este mundo é apto a ser investigado como também pressupõem, sem sequer aventar a possibilidade de um questionamento mais radical, que ele existe. Isso porque não faz parte de suas pretensões o questionamento de tais pressupostos. É a filosofia que teria por tarefa problematizar “o mundo comum”, tal como o fez Descartes, por exemplo. O que nos é caro aqui, sobretudo, é o fato de que as ciências simplesmente tomam como dado o sentido de conceitos fundamentais implicados em sua atividade de pesquisa característica, especialmente, o conceito de verdade.

É crucial o entendimento de que a busca pelo esclarecimento de tais conceitos, sempre fez parte de uma reflexão de cunho filosófico, uma vez que pelos seus próprios meios (seus métodos característicos) as ciências não conseguem fazê-lo. Disso não se segue que estejamos defendendo que a filosofia, que historicamente toma por tarefa a reflexão e a investigação acerca de conceitos tais como o de *verdade*, deveria ou mesmo conseguiria levar as ciências nos ombros – pois elas já andam, como visto, com as próprias pernas. Também não significa que o filosofar se resume, por assim dizer, a oferecer uma problematização dos conceitos pertencentes à ciência, pois trata-se justamente do contrário: o filosofar lida com conceitos comuns e que atravessam a existência de todo e qualquer ser humano – por isso, são *conceitos fundamentais*. Com isso em vista, dizemos tão somente que *a filosofia ilumina o caminho pelo qual as ciências autonomamente andam*. Também porque não se pode tomar a filosofia como

[...] uma ciência entre outras, nem tampouco por algo que só encontramos quando de algum modo indagamos as ciências quanto às suas posições fundamentais. Não há filosofia porque há ciências, mas, ao contrário, só *pode* haver ciências porque e somente quando há filosofia. A fundamentação das ciências, a tarefa de fornecer seus fundamentos, não é nem a única tarefa da filosofia, nem a mais primordial. (HEIDEGGER, 2006, p. 27, itálico do autor).

Cabe considerarmos que quando Heidegger declara, no contexto de uma reflexão com vistas à apreensão daquilo em que consistiria *o filosofar* (nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, § 7), que *a tarefa de uma fundamentação das ciências não é a única tarefa da filosofia e nem mesmo a mais primordial*, ele está se colocando em uma posição distinta das tendências neokantianas que pairavam sobre a filosofia alemã àquele momento (e já há algumas décadas antes). Pois alguns neokantianos consideravam que a tarefa do filosofar – dada a relativamente recente situação intelectual e acadêmica⁶⁹ – era a de ser e oferecer uma *reflexão de segunda ordem* sobre as pressuposições e sobre o método das ciências da natureza⁷⁰. Mas a partir desta afirmação de Heidegger, também nos é possível observar que ele está demarcando uma posição que diverge das pretensões de Husserl⁷¹ em situar a sua fenomenologia – outro

⁶⁹ O *zeitgeist* havia perdido derradeiramente às atividades de pesquisa empírica em detrimento de um questionamento ou reflexão com tendências mais abstratas.

⁷⁰ Mais especificamente, Zeller e Fisher (BEISER, 2017).

⁷¹ Muito embora a obra de maior importância de Heidegger, *Ser e Tempo*, seja dedicada a Husserl, é uma obra que está constantemente em confronto com as ideias cardeais do fundador da fenomenologia. Contudo, é inegável o quanto Husserl e a sua *ideia de fenomenologia* tiveram impacto e influência sobre Heidegger, em especial, na fase em que este fora seu assistente na Universidade de Freiburg. Acerca disso, dá testemunho a pesquisa biográfica de Safranski (1998), que destaca, inclusive, o quanto Heidegger havia sido um assíduo estudioso da obra de Husserl antes mesmo de conhecê-lo, tendo feito uma rigorosa leitura da sua colossal *Investigações Lógicas*.

“movimento filosófico”⁷² de grande repercussão àquele momento – em um projeto intelectual que visava fornecer para o conjunto dos saberes uma “evidência” definitivamente verdadeira, a qual chama de *apodídica*⁷³, que apareceria como o fundamento inconcusso disponível para o usufruto de todas as ciências particulares⁷⁴.

Em suma, o filosofar, aos olhos de Heidegger, não poderia realizar-se propriamente ao atender à demanda de uma fundamentação (filosófica) dos saberes que parecia urgir diante da consagração das ciências da natureza. Não que tal objetivo fosse (e é) dispensável ou não pertencesse (ou pertença) ao escopo de tarefas da reflexão filosófica. Para Heidegger, a tentativa de delimitar o filosofar a uma *reflexão de segunda ordem* é, por si só, um problema, uma vez que “a filosofia transpassa conceitivamente o todo da vida humana (do ser-aí), mesmo quando não há nenhuma ciência” (HEIDEGGER, 2006, pp. 27-28).

Uma das razões que impõem um distanciamento entre o pensamento de Heidegger e tais perspectivas sobre o filosofar, é o fato de que estas não pretendem ligar-se à situação primária do ser humano enquanto um ente *no mundo*. Elas concebem previamente que todo o “conhecimento” (seja ele científico, histórico, lógico) consiste em uma relação de concordância entre as representações próprias de um sujeito (uma mente) *sobre o mundo* que lhe é exterior (a esfera dos objetos). Sendo assim, são orientadas, grosso modo, pelo programa fundacionalista estipulado enquanto paradigma da filosofia com Descartes, e, por isso, não se ocupam (e preocupam) com *o todo da vida humana*.

Entretanto, como diz Heidegger (2008b, p. 4), o homem da ciência – o cientista – não existe isoladamente, ele faz parte, assim como qualquer outro ser humano, a todo momento, de uma conjuntura historicamente delimitada, de uma comunidade com a qual compartilha determinados valores e que orienta-se (mesmo que inconscientemente, ou seja, sem ter de todo claro para si qual) por uma certa visão prévia de mundo. Ele está invariavelmente limitado, desde sempre, enquanto ente que existe *em um mundo*⁷⁵. Isso quer dizer, sobretudo, que a ideia

⁷² Empregamos a alcunha de “movimento” à fenomenologia husserliana seguindo tão somente Gadamer (2012) em um texto intitulado *O movimento fenomenológico* de 1963.

⁷³ Segundo Zilles (2002), Husserl pretendia que a fenomenologia figurasse como a “ciência primeira”, uma ciência rigorosa e absoluta, desprovida de todo e qualquer pressuposto, apta a se tornar o “*a priori*” das demais ciências.

⁷⁴ Rouse (2014, p. 171) afirma que “[p]ara ambos os neo-Kantianos (incluindo os positivistas lógicos) e Husserl, a reflexão filosófica sobre a ciência diz respeito ao conhecimento científico. A ciência visava estabelecer conhecimento objetivamente válido, enquanto a filosofia buscava clarificar as bases de sua validade.”

⁷⁵ O conceito de *mundo* aparece, especialmente em *Ser e Tempo*, como um condicionante existencial. Ou seja, “não há sujeito sem mundo” (NUNES, 2002, p. 14), da mesma forma que não há mundo sem *Dasein*. Heidegger (2015) faz questão de distinguir a noção de “mundo” (com aspas), a fim de indicar a sua concepção tradicional, enquanto *res extensa*, em oposição a *res cogitans*, da noção de *mundo* (sem aspas), que compõe o construto *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-Sein*). O “ser-no-mundo”, finalmente, distingue o modo específico de ser deste ente que é o ser humano, do modo de ser dos demais entes que não são *no mundo*, isto é, distingue o ser do ser humano do

de ciência moderna, posta em prática pelos “homens da ciência”, é atravessada por uma relação previamente determinada com um mundo circundante; a ciência leva dele e torna a atuar nele sempre em torno de uma conceituação previamente existente que consegue lançar e projetar as bases que conferem sentido à existência humana.

Para Heidegger, o filosofar é “o que perfaz o acontecimento fundamental do ser-aí” (2006, p. 28) porque, na maior parte das vezes é o elemento que “faz com o que o ser-aí venha a ser o que ele pode ser” (ibid.), isto é, que o abre para as suas possibilidades fáticas⁷⁶ Reduzir a tarefa da reflexão filosófica à busca por uma “fundamentação das ciências” é o mesmo que fazer da filosofia um “serviço” ou uma “ocupação” qualquer; é considerá-la como um meio a serviço de fins que não correspondem aos seus. Algo que contradiz, por fim, a própria posição de Heidegger (2006) sobre o filosofar, a saber, uma atividade que *repousa sobre si mesma*, que não pode ser concebida e compreendida em comparação a outras atividades ou áreas nas quais o ser do ser humano (ser-aí) se manifesta (tais como a arte, a religião, a história e a ciência) – muito embora, a reflexão filosófica consiga *versar* (lidar, problematizar, questionar) a respeito de todas elas.

2.2 Pesquisa científica e questionamento filosófico

Mencionamos (já na Introdução e no 2.1.2) ainda que brevemente e sem maiores aprofundamentos, que a filosofia acadêmica da segunda metade do século XIX, defrontou-se com uma situação que aparentava ser para ela mesma apocalíptica, por causa de uma crise de identidade deflagrada dada a ascensão e consolidação das ciências da natureza. Tal situação colocou para diversos acadêmicos e filósofos (dentre os quais evidentemente encontra-se Heidegger) o desafio mais ou menos explícito de dizer, de uma vez por todas, em que consiste a atividade filosófica⁷⁷ e qual seria, afinal, a sua contribuição e valor para o progresso epistêmico.

ser dos entes nos quais em sua constituição existencial não consta nenhum mundo, uma vez que *são, existem apenas dentro do mundo*.

⁷⁶ Mesmo que pertença ao filosofar uma certa “hesitação”, ou seja, um recuo, uma pausa vacilante mediante um questionamento detido sobre uma certeza aparente. Pois a situação fática do ser humano caracteriza-se por ele estar sempre “diante de possibilidades que não prevê. Ele está subjugado a uma mudança que não conhece. Ele movimenta-se constantemente em uma conjuntura sobre a qual não tem poder. Tudo isso, que pertence à existência do ser-aí, pertence do mesmo modo essencialmente à verdade da filosofia.” (ibid., pp. 23-24).

⁷⁷ Sobre qual seria, afinal, o seu objeto e âmbito característico de investigação, e qual seria o seu método característico, isto é, o meio através do qual seus objetivos investigativos previamente determinados poderiam, enfim, efetivar-se.

Asseveramos também (2.1.3) que a filosofia, de certa maneira, conseguiu manter-se atual enquanto uma atividade intelectual provida de legitimidade, mas não da mesma forma e nem com as mesmas proporções de épocas anteriores. Nos últimos séculos, houve uma mudança radical na visão e na percepção do que deve constituir verdadeiramente um trabalho intelectual com vistas à aquisição de novos saberes: no lugar da investigação essencialmente conceitual, surgem tarefas práticas desenvolvidas em laboratórios, tais como a observação, experimentação e verificação. O cientista é doravante visto como o sujeito proeminente no progresso do conhecimento; enquanto o filósofo encontra seu campo de atuação legítima apenas quando reflete sobre as eventuais conquistas da ciência (reflete sobre a lógica da ciência, sobre como ela funciona⁷⁸) ou quando se propõe *a fornecer uma visão de mundo*^{79, 80}. Se fossemos partir destas perspectivas, teríamos de dizer que sobre o *mundo* mesmo a filosofia nada conseguiria falar, tendo de calar-se⁸¹ para, então, passar a palavra ao cientista.

Entretanto, Heidegger discorda frontalmente de concepções do gênero. Se a filosofia de alguma forma resiste, se sempre e de novo o questionamento de cunho filosófico e a reflexão de nível conceitual⁸² tornam a fazer-se necessários, não é tão somente por conta de uma

⁷⁸ Grosso modo, podemos incluir como partícipes destas posições, além de neokantianos, os positivistas lógicos e mesmo a fenomenologia de Husserl (anterior à *Crise da humanidade europeia e a filosofia*) – seguindo, pois, Rouse (2014). Evidentemente que existem inúmeras diferenças a serem pontuadas dentre eles, e o próprio Rouse assim entende. Contudo, empregamos essa caracterização genérica apenas com fins de argumentação.

⁷⁹ Uma concepção de filosofia cuja “fonte” primordial está no pensamento de Wilhem Dilthey, e surgiu como uma forma de resposta à crise de identidade (BEISER, 2017).

⁸⁰ Heidegger (2006) trabalha estas duas concepções: *a possibilidade de conceber a filosofia como uma ciência* (no sentido moderno do termo) e *a possibilidade de conceber a filosofia como uma visão de mundo*. Ele defende que a filosofia, apesar ser uma atividade intelectual e investigativa historicamente anterior às ciências particulares, não pode ser tida apenas como mais uma das “ciências”. A filosofia, dirá ele, é algo “derradeiro”, algo que está implicado em um modo de ser característico do ser humano: “O próprio filosofar é muito mais um modo fundamental do ser-aí. De maneira velada, é a filosofia que na maioria das vezes faz com que o ser-aí venha a ser o que ele pode ser.” (ibid., p. 28). Heidegger também defende que, mesmo não sendo apenas mais uma ciência dentre as outras, a filosofia também não se resume a ser “proclamação” de uma visão de mundo: “[...] a interpretação da filosofia como proclamação de uma visão de mundo encerra o mesmo engodo que a sua caracterização como ciência.” (ibid., p. 3). Cabe observar, porém, que Heidegger concebe que o fornecimento de uma visão de mundo pode, sim, decorrer-se do filosofar, tal como podemos ler na transcrição do debate que este teve com Cassirer, em Davos, no ano de 1929: “A Filosofia não tem a tarefa de fornecer visão de mundo, ainda que, entretanto, a visão de mundo seja um pressuposto do filosofar. E a visão de mundo fornecida pelo filósofo não é direta no sentido de uma doutrina, nem no sentido de uma influência, mas, antes, a visão de mundo dada pelo filósofo repousa naquilo que sucede no filosofar, [285] tornar radical a transcendência do próprio *Dasein*, isto é, a possibilidade interna deste ser finito orientar-se para os Entes no todo.” (HEIDEGGER, 2017, pp. 169-170). O problema para Heidegger não parece ser, portanto, a interpretação de que o filosofar seja capaz ou tenha por tarefa o fornecimento de uma visão de mundo. O problema parece de fato ser a interpretação que julga que o filosofar deva ser só isso.

⁸¹ Parafrazeando a famosíssima sentença que encerra o *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein: *Sobre o que não se pode falar, deve-se calar*.

⁸² É bastante comum interpelarmos o pensamento de Heidegger como sendo, senão hostil, ao menos avesso à metafísica tradicional, bem como avesso às conquistas teórico-conceituais vinculadas à tradição de pensamento ocidental. Porém, é possível identificar em Heidegger certas posições que podem sustentar interpretações que contrastam e atenuam suas posições críticas comumente destacadas. Nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger (2006) argumenta que a “metafísica” não é simplesmente uma das áreas constituintes da filosofia, ao

exigência para com a fundamentação das ciências; o que deixaria a reflexão filosófica na dependência dos rumos pelos quais estas irão eventualmente progredir. Fosse esse o caso, não haveria para a filosofia qualquer autonomia. Heidegger é absolutamente intransigente quanto a esta posição, pois entende que a filosofia só pode ser determinada a partir de si mesma⁸³:

Talvez ela [a filosofia] não seja senão algo diverso, *somente determinável a partir de si mesma e como ela mesma – não se deixando comparar com coisa alguma*, a partir da qual pudesse ser positivamente determinada. Desta forma, a filosofia é algo *que repousa sobre si próprio*, algo derradeiro. (HEIDEGGER, 2006, p. 3, itálico do autor)

Dando ênfase radical para este ponto, ele afirma mesmo que “[...] a comparação da filosofia com a ciência é uma degradação injustificada de sua essência.” (ibid.) Trata-se, pois, de uma afirmação forte, mas que não necessariamente precisa ser tomada como um “ataque” à ciência. Para nós, essas considerações de Heidegger visam apenas pontuar que *a filosofia não é uma ciência* – pelo menos, não no sentido que o termo “ciência” angariou para si uma vez que ficara invariavelmente vinculado ao método experimental de investigação.

Em vista disso, procuraremos desenvolver na segunda parte deste capítulo dois aspectos: o primeiro chamamos de *especificidade do questionamento filosófico* (2.2.1), qual seja, um tipo de questionamento ou problematização característica que, parafraseando Heidegger (2006, p. 18), ocorre em um nível essencialmente conceitual e intenciona articular em uma espécie de síntese as ocorrências particularidades, colocando-se em “direção à totalidade” – como momento fulcral para o progresso epistêmico e anterior à pesquisa científica; mas também e acima de tudo como uma manifestação própria ao modo de ser deste ente que é o ser humano. Já o segundo aspecto chamamos de *especificidade da pesquisa científica* (2.2.2), ou seja, um dos modos possíveis de comportamento do ser humano para com os entes intramundanos⁸⁴, cuja forma característica de investigação (matemática e experimental)

lado da estética, da ética, da política, da epistemologia, tal como normalmente se concebe (nos cursos acadêmicos onde frequentemente se efetuam tais divisões). Mas que a metafísica é a “peça doutrinária central de toda a filosofia” (ibid., p. 1), de modo que Heidegger (ibid., p. 30) não se furta mesmo a equiparar *filosofia e metafísica*. Além disso, ele entende que a metafísica (a filosofia, portanto) “é um pensamento que se movimenta no cerne do conceito, uma interrogação que em todo e qualquer questionamento, e não apenas em seus resultados, se coloca em direção à totalidade”. (ibid., p. 18). A investigação (interrogação) *conceitual* aparece como o tipo privilegiado de investigação na filosofia, enquanto uma tentativa de assegurar e abarcar ideias, posições e mesmo fenômenos diversos em uma universalidade organizada e provida de sentido/significado. Busca, parafraseando uma tese central proposta nos primórdios do pensar filosófico por Heráclito, apreender a unidade (o *uno*) que persiste sempre em meio a multiplicidade.

⁸³ Tal como procuramos anteriormente apresentar (2.1.1).

⁸⁴ Os *entes intramundanos*, para Heidegger, representam a totalidade dos entes que não possuem o modo de ser do ser humano, do *ser-aí*. São os entes “destituídos de mundo” (HEIDEGGER, 2015, p. 101) e passíveis de categorização por ocasião de estarem no modo da *subsistência* (*Vorhandenheit*). Já o ser-aí, por sua vez, é o ente que “é” no mundo. Mas não no sentido de “estar dentro do mundo”, como que contido dentro de algum recipiente.

tem por gênese uma *atitude teórica* (que compreende os momentos da *objetivação* e da *tematização*⁸⁵) que se deriva de uma modificação fundamental dos modos práticos do ser humano na lida com entes.

Em suma, visamos articular uma distinção do questionamento filosófico para com a pesquisa científica, rastreando de que modo o primeiro ainda se faz presente no segundo, à luz do objetivo geral anteriormente declarado: entender como as ciências retêm sua autonomia frente à filosofia por ocasião da reflexão filosófica que intenciona fixar o sentido de certos conceitos fundamentais. Ao final do capítulo, buscaremos avaliar de que maneira estes dois aspectos desenvolvidos a partir do pensamento de Heidegger conseguem oferecer elementos filosóficos robustos que, de fato, conseguem justificar a reivindicação feita por estudiosos de sua obra acerca de uma *filosofia da ciência heideggeriana* (2.2.3). Mais do que advogar que o projeto de uma filosofia da ciência seria – mesmo que não declarado – central em Heidegger, é atentar para as possibilidades positivas de sua filosofia para com questões sensíveis que emergem a partir do *factum* da ciência.

2.2.1 Especificidade do questionamento filosófico

Em uma recepção usual do pensamento de Heidegger, se considera que a totalidade de seu trabalho filosófico (e não apenas *Ser e Tempo*) possui como *leitmotiv* a questão pelo sentido do ser⁸⁶. O próprio Heidegger compreendia, mesmo após a “viragem” (*Die Kehre*) dos anos 30

“Mundo”, para Heidegger, é um constituinte ontológico fundamental e necessário para o ser-aí, sem o qual ele não seria o que é. O ser-aí é no mundo num sentido específico, qual seja, o de morar nele, de estar familiarizado com ele. Na preleção *Os Conceitos fundamentais da Metafísica* (2006), Heidegger dirá que o ser humano se distingue por ser *formador de mundo*, enquanto entes como as coisas (uma pedra, por exemplo) são *desprovidos de mundo*; e os animais são *pobres de mundo*, ou seja, assim como o ser humano eles possuem um acesso ao mundo mas não são abertos à possibilidade da verdade do ente.

⁸⁵ Conforme Reis (1999, pp. 178-180). Em seu artigo, Reis (1999) propõe uma análise da noção de “pressuposição” implicada em uma das teses mais centrais de *Ser e Tempo*, qual seja, a de que todo e qualquer comportamento do ser humano para com entes pressupõe uma compreensão de ser – tese que tem por referência a sentença aristotélica presente no livro IV da *Metafísica* (1003a 33): “Ente se diz de muitas maneiras, mas em relação a algo único e a uma natureza única [...]”, com a qual Heidegger tivera contato ainda nos anos ginasiais, mediante a leitura da tese de F. Brentano, tal como o próprio relata no seu texto, de 1962, *O meu caminho na fenomenologia* (2009, pp. 3-4). A partir desta tese, se retira o fôlego para a análise do conceito de *pressuposição*, com o intuito de alargar o entendimento do “programa ontológico” em vistas do enfrentamento do problema sobre sua possibilidade e validade, isto é, da possibilidade e validade da busca do sentido para o conceito de ser (que é, pois, a tarefa da ontologia fundamental). O conceito de *pressuposição* é analisado no contexto da concepção heideggeriana de ciência como um comportamento possível do ser humano em relação aos entes, mas que é teórico, explicativo e derivado de uma “modificação” comportamental mais primária, a saber, a das relações pragmáticas da cotidianidade humana.

⁸⁶ Tugendhat e Wolff (1996) afirmam que é compreensível os motivos pelos quais Heidegger tenha considerado haver um sentido unitário do conceito de ser, haja visto toda a tradição solidificada em torno deste questionamento não completamente esclarecido. Entretanto, ambos fazem uma crítica justa à proposta de Heidegger, uma vez que “ele nunca mostrou em que consiste esse sentido; ele sequer levantou essa questão” (ibid, p. 161). Segundo

– quando o projeto da ontologia fundamental fora, então, abandonado – que seu pensamento sempre esteve compromissado com tal questão⁸⁷. Porém, nos momentos iniciais de seu trabalho como filósofo⁸⁸, como nota Moran (2013), a questão do ser ainda não tinha adquirido esta relevância. Antes, o principal era a preocupação em alcançar um entendimento apropriado da *natureza da filosofia*⁸⁹ bem como sua relação com “a natureza histórica da *existência humana* [...] na facticidade e na finitude.” (ibid., p. 23, tradução nossa). *Mutatis mutandis*, podemos dizer, então, que eram trabalhos com uma inclinação *metafilosófica*. Mas, assim como aludimos anteriormente neste capítulo (2.1.1), é possível rastrear esta mencionada preocupação em diversos outros textos, até nos posteriores ao projeto de *Ser e Tempo* (no qual se declara a intenção de se reavivar a questão pelo sentido do ser mediante a sua correta elaboração⁹⁰ – o problema que fez o nome e a fama de Heidegger).

Em verdade, a tarefa pela elaboração apropriada da questão do ser emerge conjuntamente com uma perspectiva sobre o papel da *filosofia* (trata-se de uma fenomenologia-hermenêutica⁹¹ que possibilita a ontologia), que tem a existência humana como o ponto de

Tugendhat e Wolff (ibid.), o que Heidegger fez foi apenas tomar como pressuposta a ideia de haver algum sentido unívoco que perpassaria todas as múltiplas significações do ser e elencar isto como um problema.

⁸⁷ O próprio Heidegger assim o admite – naquele que talvez seja o principal texto do filósofo após a viragem – nas *Contribuições à Filosofia*: “Esta é e permanece sendo *minha* questão, *minha única* questão.” Contudo, no período que se segue à “viragem”, ao invés da proposta de um “entendimento do ser” buscado por meio da ontologia fundamental, Heidegger adota a ideia de “história do ser” (*Seinsgeschichte*), sobre a qual Caputo (1993) identifica uma “mitologização”, isto é, uma *narrativa* em que o próprio ser (e não o ser humano) seria o motor principiante da metafísica grega, de modo que tudo o que não é grego ajudaria a manter o ser no esquecimento.

⁸⁸ Momento em que Heidegger ainda estava sob a alçada da Igreja Católica Romana como bolsista e seminarista, e cuja intenção na filosofia àquela altura de sua juventude era providenciar razões para a manutenção das verdades eternas defendidas pela Igreja. O trabalho biográfico de Safranski (1998) oferece uma excelente descrição de como este elemento biográfico se confunde com o trabalho intelectual realizado neste período.

⁸⁹ Como sinalizamos na nota 43 do presente capítulo.

⁹⁰ Na primeira página do mencionado tratado, há uma citação do *Sofista* de Platão a qual se segue a explicitação do objetivo de Heidegger com *Ser e Tempo*: “[...] despertar de novo um entendimento para o sentido desta pergunta. A elaboração concreta da pergunta pelo sentido de ‘ser’ é o objetivo do tratado que se segue.” (HEIDEGGER, 2012, p. 31). Inicialmente, Heidegger providencia uma justificativa preliminar, qual seja, a *dignidade* da questão – por ter sido ela que se apresentou como o motor das filosofias de Platão e Aristóteles, embora tenha “se calado desde então” (§1) – e, principalmente, a falta de uma resposta que se segue a uma má elaboração e compreensão da própria pergunta (§3). Porém, estas não são, aos olhos de Heidegger, as justificativas principais para a elaboração da pergunta referida, uma vez que retrocedem em importância e envergadura diante de outras duas: (i) a *primazia ontológica* da pergunta pelo ser, porque as ciências particulares são “ônticas”, ou seja, elaboram explicações e cunham conceitos que tem por base a pré-compreensão do conceito de ser que se faz presente em toda relação possível do ser humano com entes. Por isso, Heidegger afirma que a questão do ser é a “condição de possibilidade das ontologias, as quais elas mesmas precedem as ciências ônticas e as fundamentam” (ibid., p. 57); (ii) e a *primazia ôntica* da pergunta pelo ser, que é possível enquanto “pergunta” justamente porque há um ente que, *sendo*, compreende o ser, e que *ser*, existir é o que está para ele sempre em questão: “A ‘*essência*’ do *Dasein* reside em sua existência” (ibid., p. 139, itálico do autor). As ciências são “modos-de-ser” (ibid., p. 61) deste ente e, como diz Heidegger, a “questão da existência é um ‘assunto’ ôntico do *Dasein*” (ibid., 61). Por isso, a assim chamada ontologia fundamental é buscada por Heidegger através da analítica existencial do ser-aí (*Dasein*) “da qual todas as outras [ontologias] podem surgir.” (ibid., p. 63).

⁹¹ Segundo MacAvoy (2013, p. 136), Husserl – muitas vezes referido como o “pai da fenomenologia” – entendia a fenomenologia como um método que contribuiu para o tratamento de problemas epistemológicos. Heidegger, por sua vez, caracterizou a fenomenologia, no § 7 de *Ser e Tempo*, como um conceito de “método” que busca “deixar

partida. O ente questionado tendo em vista a elaboração da questão *fundamental da filosofia*, a saber, a questão pelo ser, é justamente o ente cuja possibilidade de questionar está implicada em sua existência: o ser humano⁹². É precisamente aqui, que também encontramos nosso ponto de partida. Pois, se na existência humana nem todo possível questionamento pode ser caracterizado como filosófico, por certo, toda filosofia principia por algum questionamento.

Com isto em vista, indagamos: de onde emerge no ser humano esta inclinação ao questionamento? E o que efetivamente podemos chamar de filosófico no interior deste questionamento, sem que necessariamente tenhamos de listar e nos ater a uma tradição veneranda de problemas outrora elencados?

Antes de tudo, notemos que, para Heidegger, há um *nexo intrínseco* entre o ser humano e o filosofar, que fora expresso por ele nos seguintes termos no início de sua prelação *Introdução à Filosofia*:

Ser-aí como homem significa filosofar. O animal não pode filosofar. Deus não precisa filosofar. Um Deus que filosofasse não seria um Deus porque a essência da filosofia é ser uma possibilidade finita de um ente finito. [...] Ser homem já significa filosofar. Segundo sua essência, o ser-aí humano como tal já se encontra na filosofia [...]. (HEIDEGGER, 2008a, pp. 3-4).

Essas sentenças não são meras frases de efeito. Notemos que a ideia de *finitude* é aqui posta por Heidegger enquanto condição de possibilidade do filosofar. Deus não precisa deste gênero de questionamento pois é *infinito*. Apesar de finitos, os animais não-humanos não possuem a abertura⁹³ que permite o acesso a esta mesma finitude. Em outras palavras, eles não

e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2015, p.74). Entretanto, como podemos ler também no § 7, ele entendia a fenomenologia como uma ontologia e que, juntas, ambas pertencem à própria filosofia: “Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diversas que, ao lado de outras, pertencem à filosofia. Ambos os termos caracterizam a filosofia ela mesma [...]. Filosofia é ontologia fenomenológica universal cujo ponto de partida é a hermenêutica do Dasein [...]” (HEIDEGGER, 2012, p. 129). Assim como nós, Giacoia (2013, p. 70) também interpreta que para Heidegger a fenomenologia não é apenas um método da ontologia, isto é, da ciência que investiga as propriedades gerais do ser enquanto ser. Bem como a ontologia não é uma parte da filosofia. Essas três concepções (fenomenologia, ontologia e filosofia) são o mesmo, isto é, respondem pelo nome de *Filosofia*. Porém, essa “fenomenologia é também hermenêutica [...] uma analítica da condição *Existenzial* de um ente que compreende ser, que, em sentido rigoroso, é compreensão” (GIACOIA, 2013, p. 66).

⁹² O ser-aí é o ente “privilegiado” na questão do ser por causa de assim chamada *primazia* ou *precedência ôntico-ontológica*. O ente a ser primeiramente interrogado na elaboração da questão do ser é o ser-aí pois é o ente que pré-compreende ser; bem como o único ente ao qual temos acesso que se relaciona com o seu próprio ser, de modo que o “ser ele mesmo é o que cada vez está em jogo para esse ente.” (HEIDEGGER, 2012, p. 139).

⁹³ O conceito de *abertura* (*Erschlossenheit*) – que será considerado na última parte desta dissertação – figura na analítica enquanto um dos existenciais que constituem o modo de ser do ser-aí (do ente que é o seu “aí”). Como afirma Stein (1993, p. 39), *existenciais* “são mais que categorias, são esquemas pelos quais o Dasein opera compreensão”. A concepção de *evidencia*, vinculada à metafísica tradicional, não se aplica ao ser do ser humano, simplesmente porque o ser humano *não existe* como um ente *subsistente* ou *simplesmente dado*, tais como os demais entes: “Esse ente [*Dasein*] não tem nem nunca terá o modo-de-ser do ente só subsistente do interior-do-mundo” pois “O *Dasein* se determina cada vez como ente a partir de uma possibilidade de que ele é [*existe*] e que,

possuem a “consciência” sobre a possibilidade sempre presente do fim de sua própria existência. Por outro lado, toda a realidade concreta do ser humano – que é o tema da analítica existencial – é marcada pela finitude, no sentido de que os seres humanos possuem a abertura que garante um acesso à sua condição finita.

Portanto, a *finitude* não é tão somente uma palavra ocasional no contexto do pensamento de Heidegger. Friedman (2000, p. 49), por exemplo, considera a ideia de finitude do ser humano a grande proposição *radical* da filosofia heideggeriana, pois é por meio dela que ele afasta-se tanto das suas raízes neokantianas quanto da fenomenologia husserliana, para as quais a análise das estruturas de “consciência” tem por base a representação usual do ser humano como um mero “conhecedor”, um ente essencialmente cognitivo onde o *conhecimento* acerca de um estado de coisas seria, grosso modo, o mesmo que algo atemporal, infinito e válido em todo e qualquer caso⁹⁴. Deste prisma, as estruturas fundamentais constituintes do ser humano são principalmente as que garantem a sua racionalidade. Por sua vez, a analítica existencial não pode ter por ponto de partida a ideia de “sujeito cognoscente” como o fundamento do próprio ser humano, precisamente porque isso seria reducionista; seria desconsiderar que o “conhecer” é apenas um dos modos de ser do ser humano e não o todo do seu ser (HEIDEGGER, 2015, p. 107). A análise da existência do ser humano teria de ter evidentemente uma abordagem holística, não-reducionista; uma abordagem que não elimine de partida os modos mais básicos

ao mesmo tempo e de alguma maneira, ele entende em seu ser.” (HEIDEGGER, 2012, p. 143). A abertura é constituída por *três* dimensões co-originárias: a *disposição* (*Befindlichkeit*), a *compreensão* (*Verstehen*) e a *fala* ou *discurso* (*Rede*). Empregamos a expressão *abertura* num sentido ligado ao de condição de possibilidade de inteligibilidade da *finitude*, do próprio ser e dos entes. E neste sentido, os animais não teriam tais condições. Isso porque, na verdade, o conceito de abertura (*Erschlossenheit*) para Heidegger, substitui as noções de intencionalidade e de consciência que figuram no primeiro plano da fenomenologia husserliana. (STEIN, 1993, p. 20).

⁹⁴ Há que se pontuar que a posição de Heidegger frente ao neokantismo não se assenta em um juízo de todo justo. Ele parece considerar – e a transcrição do debate que este teve com Cassirer em Davos, no ano de 1929, parece confirmar tal percepção – que o neokantismo é um movimento filosófico meramente preocupado com questões epistemológicas. Heidegger julga que, uma vez que *a Crítica da Razão Pura* fora compreendida fundamentalmente como obra de epistemologia pelos neokantianos, toda a escola neokantiana assim também o é. Contudo, embora possamos dizer que os neokantianos estão, por assim dizer, estreitamente às voltas com tarefas comuns aos epistemólogos, e até as tomem em primeiro plano, não se pode dizer que, tanto a *Escola de Baden* quanto a de *Marburgo* – as duas vertentes destacadas por Friedman (2000) – lidam tão somente com questões do gênero. A título de exemplo, veja-se a pluralidade dos problemas que o fundador da Escola de Baden, W. Windelband, elenca enquanto problemas da filosofia em sua *Introduction to Philosophy*. Windelband divide-os em dois grandes gêneros, a saber, os *Problemas Teóricos* (nos quais estão desde problemas metafísicos, tais como a estrutura da realidade, a constituição dos objetos e assim por diante; até problemas relativos à teoria do conhecimento, como a origem e a aquisição destes) e os *Problemas Axiológicos* (relativos à esfera dos valores, à moral, à história, à estética, alcançando até questões de filosofia da religião). Ainda nos *Prolegômenos* da mencionada obra, Windelband (1921, p. 20) afirma que diferentemente de várias outras áreas do saber, a filosofia não tem um *assunto* (*subject-matter*) primordial, aludido inconfundivelmente por todo e qualquer filósofo na história. Ao contrário, o recurso à história da filosofia mostra que são múltiplas as faces dos problemas filosóficos. Tendo isto em vista, torna-se ao menos suspeito o julgamento de Heidegger de que o neokantismo, todo ele, se circunscreve à epistemologia. Ora, com certeza o neokantismo é principalmente isso, mas não parece ser só isso.

de ser do ser humano, mas que também contemple sua relação com os modos mais sofisticados de ser.

Para Heidegger (2015, p. 54, itálico do autor) o ser humano “é antes de tudo e na maioria das vezes, em sua *cotidianidade mediana*”. É a partir da mencionada *cotidianidade* que a analítica existencial intenciona explicitar as “estruturas essenciais”⁹⁵ que determinam o ser humano, pois nela se encontram os modos primários da relação do ser humano com o mundo, nos quais se dá para ele a descoberta primária dos demais entes – antes que “conhecedor” do mundo, o ser humano é um “vivente” *no mundo*⁹⁶. O ponto é que o ser humano tem a tendência de permanecer *antes de tudo e na maioria das vezes* imerso ou “caído” em sua *cotidianidade*, permanecendo assim desatento para com a sua condição finita. Por isso que “o pensamento sobre a finitude temporal não é simplesmente um pensamento sobre um limite ou fronteira eventual para a sequência de fenômenos que passam. Mas, ao invés disso, é um pensamento sobre a própria morte [...]” (FRIEDMAN, 2000, p. 50, tradução nossa). Heidegger desenvolve, pois, um pensamento sobre o defrontar-se do ser humano com uma *verdade radical*, que revela sua inevitável condição enquanto *ser-para-a-morte*.

Portanto, a tomada de consciência da finitude, antes silenciada pelos infundáveis afazeres cotidianos, nos quais o ser humano encontra-se constantemente numa *fuga de si mesmo* (HEIDEGGER, 2015, p. 252), isto é, numa fuga inconsciente de sua inalienável condição finita, pode despertá-lo e, não raro, desperta-o para o que Heidegger identifica enquanto motor originário do questionamento: a disposição ou tonalidade afetiva (*Befindlichkeit*)⁹⁷. Esta que é uma das maneiras pelas quais o *ser-aí humano* se revela e se apropria de seu próprio ser, isto é,

⁹⁵ As *estruturas essenciais* são “persistentes em cada modo-de-ser do *Dasein* factual, como determinantes-do-ser.” (HEIDEGGER, 2012, p. 73). São os assim chamados “existenciais” referidos na nota 93 deste capítulo.

⁹⁶ Tal como Heidegger defende no § 13 de *Ser e Tempo* (2015, pp. 106-109). Lembrando que a determinação mais primária do ser humano, sua estrutura existencial fundamental, é *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-Sein*).

⁹⁷ Em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, por exemplo, é a disposição fundamental do *tédio* que, segundo Heidegger (2006), pode-nos abrir o horizonte para o questionamento acerca dos conceitos metafísicos de mundo, finitude e singularização. Seguindo suas inclinações enquanto um fenomenólogo “peculiar”, Heidegger evidentemente não busca interpelar os conceitos ora citados regido nos limites de pressuposições conquistadas pela tradição. Apesar de não empregar a famosa *epoché*, a suspensão dos juízos, a indicação do *tédio* como disposição fundamental e a sua subsequente análise, traz à tona como este pode deixar o ser humano em um *vazio* característico, de onde emerge o questionamento metafísico. Neste *vazio* do *tédio*, não sobram pressuposições, só mesmo o questionar metafísico. Assim como diz Safranski (2008, p. 193): “Heidegger proposes to demonstrate the birth of philosophy from the nothingness of boredom.” O *tédio* também é mencionado enquanto disposição privilegiada na preleção *Que é metafísica?*, como um potente nivelador das diferenças entre todas as coisas, de modo que nos coloca diante do ente na totalidade (HEIDEGGER, 1999, p. 55). Entretanto, é a disposição da “angústia”, segundo Heidegger, a propriamente capaz de pôr o ser humano na presença do *nada* (do não-ente). Ela é a disposição que, por assim dizer, “guia” a elaboração da questão metafísica sobre a *natureza do nada*. Já nas *Questões Fundamentais da Filosofia*, Heidegger (2017, p. 5) chama de *retenção* a disposição fundamental da filosofia, constituída pelo *terror* diante do fato iminente “de que o ente é” e pelo *pudor* diante do fato distante de que o ser “se essencializa no ente e antes de todo ente.”

o seu “aí”⁹⁸, despertando finalmente para os modos *autênticos* de sua existência. Por outro lado, a existência *inautêntica* seria toda aquela em que o ser-aí conserva-se imerso em sua cotidianidade e permanece disperso para com seu ser mais próprio, a saber, seu *ser-para-a-morte*.

Cabe dizer que esta identificação do questionamento filosófico, “[d]o trabalho pensante mais rigoroso do conceito” (HEIDEGGER, 2017, p. 4), com uma *disposição* (em todo caso, com algo relativo ao que comumente identificamos como pertencente à esfera dos *afetos*), em verdade, não é uma especificidade nem uma originalidade da parte de Heidegger. Pois, mais de vinte séculos antes, tanto Platão (*Teeteto*, 155d) quanto Aristóteles (*Metafísica*, 982b11) assim já o fizeram – coisa que, no texto de 1955 intitulado *O que é isto – a filosofia?*, Heidegger da mesma forma reconhece: os primeiros a filosofarem – os gregos – o fizeram por conta do *thaumazein*, da disposição fundamental do “espantar-se” diante do fato aparentemente trivial de que o ente é⁹⁹. Nas palavras de Heidegger (1999b, p. 32):

Todo o ente é no ser. Ouvir tal coisa soa de modo trivial em nosso ouvido, quando não de modo ofensivo. Pois, pelo fato de o ente ter seu lugar no ser, ninguém precisa preocupar-se. Todo mundo sabe: ente é aquilo que é. Qual a outra solução para o ente a não ser esta: ser? E entretanto: precisamente isto, que o ente permaneça recolhido no ser, que no fenômeno do ser se manifesta o ente; isto jogava os gregos, e a eles primeiro unicamente, no espanto. Ente no ser: isto se tomou para os gregos o mais espantoso.

Com isso, conseguimos precisar, à luz de elementos do pensamento heideggeriano, o motivo pelo qual o ser humano é um ente que questiona (por ser um ente que possui uma relação *sui generis* com sua condição finita¹⁰⁰) e de onde emerge o questionamento filosófico (de disposições fundamentais tais como o *espanto*). Todavia, ainda é preciso dizer o *que é*, o que caracteriza propriamente este questionamento.

Ainda no mencionado texto de 1955, *O que é isto – a Filosofia?*, Heidegger (1999b) argumenta que o “espanto” é a disposição que conduziu os gregos à questão pelo ser do ente; que os levou a formular o famigerado questionamento *ti tò ón: que é o ente?* – a pergunta fundamental da metafísica (ibid., p. 33). Trata-se, pois, de um modo de questionar grego. Ou

⁹⁸ Como diz Heidegger, na disposição “o Dasein já foi sempre trazido para diante de si mesmo, já se encontrou sempre, não como um encontrar-se percipiente de si, mas como um encontrar-se no estado-de-ânimo.” (HEIDEGGER, 2012, p. 387). Em *Ser e Tempo* a angústia aparece como a disposição capaz de colocar o ser-aí diante de seu “aí” característico.

⁹⁹ Ou ainda o espanto diante do fato de que *existe algo ao invés do nada* – nas palavras de Leibniz. Pergunta repetida por Heidegger como a última frase de sua preleção *Que é Metafísica?* (1999c, p. 63): “Por que existe afinal o ente e não antes o Nada?”

¹⁰⁰ Afirma Heidegger (2008a, p. 27): “A finitude não reside no fim, mas no começo da filosofia; ou seja, a finitude precisa ser assumida em sua essência no conceito de filosofia.”

seja, em sua origem grega, a “forma” específica da questão filosófica é essencialmente o *ti estin*, “*que é isto*”. Mas, como nota Heidegger, podemos perguntar *o que é isto* num sentido nada filosófico – e, assim, não afinado pela disposição do espanto. Por exemplo, podemos perguntar “que é aquilo lá longe? Obtemos então a resposta: uma árvore.” Nesse sentido “a resposta consiste em darmos o nome a uma coisa que não conhecemos exatamente.” (ibid., p. 30). Esta forma de indagar é habitual, totalmente típica em meio às ocorrências cotidianas. Mas, segue Heidegger, podemos também perguntar “que é aquilo que designamos ‘árvore’?” Com esta “questão agora posta avançamos para a proximidade do *ti estin* grego” (ibid.) porque desta forma se pergunta pela “quididade” (*quid est*) do ente. E muito embora o conceito de *quididade* tenha sido determinado de diversas maneiras ao longo da história da filosofia¹⁰¹, toda vez que perguntamos no sentido referido: *que é isto?* “levantamos uma questão originariamente grega.” (ibid.), ou seja, empregamos uma “forma de questionar desenvolvida por Sócrates, Platão e Aristóteles. Estes perguntam, por exemplo: Que é isto – o belo? Que é isto – o conhecimento? Que é isto – a natureza? Que é isto – o movimento?” (ibid.).

Cabe observar que o “objeto” deste questionamento não versa sobre as propriedades empíricas de um ente subsistente ou simplesmente dado. Perguntar da forma referida não é tematizar nenhum objeto em particular, dissociando-o da totalidade situacional na qual este se nos faz presente, tal como fazem as demais ciências. Pois quando perguntamos *o que é o belo?*, *que é o conhecimento?*, *que é a justiça?*, *que é a verdade?* – tratam-se de perguntas que buscam articular, em um nível conceitual, a unidade que persiste diante de uma vasta gama de eventos que se nos mostram ao longo de nossa existência finita; coisas pelas quais muitas vezes passamos sem sentir justamente porque dispersos em afazeres mais ou menos importantes do dia-a-dia. Quando *caídos* nesta neutralidade diária, os conceitos mais elementares passam por nós como se fossem de todo óbvios; e parecem mesmo que o são, até que alguém (ou nós mesmos) sobre eles nos questione¹⁰². O questionamento filosófico é o que se segue, pois, quando “despertos” por uma tonalidade afetiva deste estado de hibernação, e nos mantém aptos para a reflexão rigorosa sobre tais conceitos. Nisto, pensamos, reside uma das principais tarefas da filosofia, sintetizada por Heidegger em *Ser e Tempo* da seguinte maneira¹⁰³:

¹⁰¹ Heidegger diz que Platão, por exemplo, determinou-o enquanto *ideia*; enquanto Aristóteles por *ousia* (a *substância*).

¹⁰² É bastante conhecida a passagem em que Agostinho, nas *Confissões*, Livro XI, cap. 14, nota propriamente este “efeito” relativamente ao conceito de *tempo*: “Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falamos. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explicá-lo a quem me fizer a pergunta, já não sei.” (AGOSTINHO, 2015, p. 304). Analogamente, podemos dizer o mesmo com o conceito de *ser*: o empregamos diariamente, mas quando pensamos sobre seu significado percebemos o quão obscuro este é (Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 41).

¹⁰³ Justamente no § 44, onde Heidegger aborda especificamente o problema da verdade.

[...] não obstante caiba, afinal, à filosofia impedir que a *força das palavras mais elementares*, em que o *Dasein* se exprime, seja nivelada pelo intelecto comum em uma não-entendibilidade, cuja função consiste em ser fonte de falsos problemas. (HEIDEGGER, 2012, p. 609).

2.2.2 Especificidade da pesquisa científica

Ora, se as precedentes colocações estão certas, não há razão suficiente para considerar que a filosofia (o filosofar), em sua forma de questionar originária, efetivamente teria o que ganhar com o método matemático-experimental vinculado à noção moderna de ciência, justamente porque seu *objeto* de pesquisa, *as palavras mais elementares* – ou, como aqui preferimos, os conceitos fundamentais – não conseguem adquirir por meio dele nenhum esclarecimento que os distinga e os eleve acima das concepções vulgares. Mas disso não se segue, de forma alguma, que a filosofia não tenha qualquer rigor e valor epistêmico. Como afirma Heidegger – seguindo, em linhas gerais, a proposição de Aristóteles¹⁰⁴ – “[n]enhum modo de tratamento dos objetos supera os outros. [...] A matemática possui apenas o caráter de ‘exatidão’ e este não coincide com o rigor” (HEIDEGGER, 1999c, p. 52). A filosofia, o questionamento rigoroso do conceito que coaduna com as disposições afetivas,

é o que é, e isto é a fonte da sua grandeza, porque é um questionar radical. O questionar é mais rigoroso do que a exactidão científica. As ciências têm tudo facilitado, afirma Heidegger, porque não têm de se preocupar com considerações últimas. Podem continuar o seu trabalho diário, operando dentro dos limites seguros de uma tradição já estabelecida, enquanto a filosofia tem de estar na criação, na origem e na criação das tradições, elaborando conceitos fundamentais [...]. (CAPUTO, 1993, p. 70).

Porém, deve-se dizer que apesar de não efetuar o questionamento de conceitos fundamentais que lhes são anteriores, ou seja, conceitos presentes no vocabulário comum, pré-científico – diante dos quais a filosofia propriamente se inquieta e conseqüentemente questiona¹⁰⁵ – isso não diz que a ciência não consiga, ao seu modo, efetivar uma investigação

¹⁰⁴ Assim podemos ler na *Ética a Nicômacos*: “[...] os homens instruídos se caracterizam por buscar a precisão em cada classe de coisas somente até onde a natureza do assunto permite, da mesma forma que é insensato aceitar raciocínios apenas prováveis de um matemático e exigir de um orador demonstrações rigorosas.” (ARISTÓTELES, 1094b, 1985, p. 18).

¹⁰⁵ Pode-se dizer que *Ser e Tempo* é um tratado com tal teor, uma vez que ele busca colocar em evidência e justificar a tarefa de um questionamento do conceito de ser. O “ser” fora tomado pela tradição como *autoevidente* ao ponto de, segundo Heidegger (2015, p. 37), render a acusação de superficialidade ou de equívoco metodológico àquele que pretender colocar tal questão. Mas é justamente aonde reina a aparente obviedade sobre o sentido de conceitos como *ser*, *verdade*, *justiça*, e assim por diante, que o filósofo recua e coloca-se o trabalho de verificar o que pertence e o que não parece pertencer à unidade de sentido do conceito.

eficiente de seus objetos de pesquisa. Heidegger *jamais negou a eficiência da ciência*¹⁰⁶. Com efeito, podemos assumir que a pesquisa científica não é, por assim dizer, “ingênua”¹⁰⁷, como se se contentasse com qualquer exame oferecido por filósofos; ou pior ainda, se colocasse necessariamente em acordo com as suposições não completamente esclarecidas do senso comum. Ao contrário, como diz Heidegger (1999c, p. 52), a ciência se “caracteriza pelo fato de dar, de um modo que lhe é próprio, expressa e unicamente, à própria coisa a primeira e última palavra”, ou seja, enquanto atividade de pesquisa, ela é autônoma¹⁰⁸ e se coloca em uma posição *sui generis* frente a filosofia e ao senso comum. Precisamente porque o *rigor* da metodologia das ciências se instancia no ideal matemático de demonstração, o cientista “realiza uma submissão peculiarmente limitada ao próprio ente, para que este realmente se manifeste” (ibid.). No estado de *submissão* que a pesquisa científica exige do sujeito¹⁰⁹, o *que* se deriva, em princípio, é a justa descrição dos entes (ou estado de coisas). O *sujeito* desta pesquisa – o cientista – é apenas o “meio” que visa um fim resultante: a proposição ou juízo universal e necessário acerca do ente, fundamentado a posteriori pelo método. A pesquisa científica se ocupa com o próprio ente¹¹⁰ – *e além dele nada* (Ibid.).

Esta é, de fato, a concepção comum que se têm sobre a pesquisa científica – ao qual Heidegger denomina de *conceito ou concepção “lógica” de ciência*: onde a consideramos tendo em vista apenas os *resultados* obtidos por meio de sua metodologia (HEIDEGGER, 2015, p. 445). Contudo, embora seja comum e mesmo *necessário* conceber que a pesquisa na ciência se apresenta como um sistema de *fundamentação de juízos verdadeiros*, tal concepção sobre a pesquisa científica por si só, não é, aos olhos de Heidegger, *suficiente*. Para alargar essa perspectiva acerca da pesquisa científica moderna e, talvez, nos aproximarmos de uma

¹⁰⁶ A proposta de fundamentação de certos juízos que se pretendem verdadeiros, isto é, as hipóteses a partir das quais se justifica uma determinada pesquisa na ciência, se fazem sentir quando as vemos nas conquistas e avanços tecnológicos. Nas palavras de Heidegger (1999a, p. 97): “A verdade destas hipóteses de trabalho não será apenas medida nos efeitos que sua aplicação traz para o progresso da pesquisa. A verdade científica é identificada com a eficiência destes efeitos.” A ciência é eficaz, e tal eficácia se justifica no senso comum menos pelo modo como se fundamentam a verdade de certas hipóteses mediante o procedimento da própria pesquisa, e muito mais pelos seus *efeitos*, uma vez que estes no mais das vezes alcançam a vida humana em sua totalidade por meio da tecnologia.

¹⁰⁷ Porém, a pesquisa científica é ingênua num sentido específico, qual seja, o de ignorar os pressupostos conceituais delimitados num momento pré-científico por ocasião do levantamento de seu âmbito e objeto de pesquisa. (Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 45). Abordaremos este ponto mais à frente (2.2.3).

¹⁰⁸ Em meio ao questionamento do ente primeiramente aberto pelo filosofar (como buscamos desenvolver anteriormente, 2.2.1) se segue o “desenvolvimento das ciências [que] é, ao mesmo tempo, sua independência da Filosofia e a inauguração de sua autonomia. Este fenômeno faz parte do acabamento da Filosofia.” (HEIDEGGER, 1999a, p. 96). Assim, Heidegger parece conceder que a autonomia das ciências é uma parte necessária para a consecução do projeto metafísico ocidental, que, aos seus olhos, é a compreensão apropriada do ente, mesmo que tal compreensão ocorra em detrimento da questão pelo ser.

¹⁰⁹ O que aqui interpretamos como uma renúncia a qualquer posição que não esteja justificada em conquistas metodológicas anteriores.

¹¹⁰ E, mais do que isso, “a ciência não apenas se limita ao trato do ente como também nega qualquer outra verdade que não seja a verdade objetiva por ela alcançada.” (DORO, 2017, p. 44).

concepção mais próxima da suficiente a respeito, temos de considerar, em primeiro lugar, que a ciência é um dos modos de comportamento do ser humano para com entes¹¹¹; e enquanto tal, opera tendo como pressuposto uma compreensão preliminar do ser (do ente)¹¹² presente em todo e qualquer dos seus comportamentos. Aqui tocamos em uma das teses mais centrais de *Ser e Tempo*: qualquer comportamento do ser-aí com entes pressupõe uma compreensão de ser. Disso se segue que um entendimento apropriado da atividade de pesquisa científica deve situá-la no contexto que lhe serve de premissa, a saber, o contexto da existência humana, alvo de análise no mencionado tratado.

Como dissemos anteriormente, na analítica existencial, o ser humano não é interpelado meramente como um “conhecedor” ou “sujeito cognoscente”¹¹³. Neste aspecto Heidegger rompe com o programa da fenomenologia de Husserl, o qual “demands that the phenomenologist bracket or ‘put out of action’ the entire spatiotemporal world and all its inhabitants, his own empirical self included” (SKIDELSKY, 2000, p. 171) a fim de que reste apenas os atos da consciência pura, que sequer são fenômenos psíquicos (HEIDEGGER, 2015, p. 92), a serem descritos (o “eu transcendental” que – pelo menos segundo uma recepção comum sobre o pensamento de Husserl – se alinha à tradição cartesiana). Para Heidegger é justamente o oposto: o ser humano é constituído em meio às relações espaço-temporais com os outros seres humanos e com os demais entes; ele é finito, histórico e seu sentido revela-se no horizonte de sua temporalidade própria. O que está posto como objeto da analítica não é, portanto, qualquer ponto de vista *teórico* sobre o ser humano, mas a *realidade concreta* deste (FRIEDMAN, 2000, p. 46). Nesta ele se vê primeiramente jogado em um mundo que lhe é anterior, mas que, ao mesmo tempo, lhe constitui – o ser-aí é, assim, *ser-no-mundo*.

Com efeito, o *mundo*¹¹⁴ aparece como constituinte ontológico do ser-aí humano e não pode, portanto, ser simplesmente “suspensão” (assim como sugere a fenomenologia

¹¹¹ “As ciências têm, como comportamentos do homem, o modo de ser desse ente (homem).” (HEIDEGGER, 2012, p. 59).

¹¹² Esta é a questão da “diferença ontológica”: o ser não é ele mesmo um ente, mas o que possibilita o acesso aos entes. Segundo Heidegger, a metafísica tradicional ignorou completamente esta diferenciação salutar, mantendo-se presa às buscas por categorizações unicamente passíveis de aplicação às estruturas ônticas do ente; não raro, ainda julgando estar definindo com tais categorizações o próprio ser. Sobre isso, vide Giacoia (2013, p. 56-57).

¹¹³ Conforme explica Vattimo (1998, pp. 22-23) em sua ótima *Introdução a Heidegger*, o ser humano é analisado na sua “acepção mais geral e compreensiva para evitar, antes de mais, o risco de que, sub-repticiamente, um aspecto se apresente como essencial (por exemplo, tomar o conhecimento como elemento constitutivo essencial do homem), isto é, teorizando sobre esse aspecto, sem o ter previamente problematizado.”

¹¹⁴ Deve-se observar também que *mundo*, nesta acepção, não é ele próprio um ente. O que não significa que ele não possa ser *tematizado* tal como os demais entes – vide a tradição que se instancia nas conquistas da filosofia cartesiana, para a qual a *res extensa* representa o que está para além da *res cogitans*, e é, pois, o “mundo” que lhe é “exterior”. Heidegger rejeita contundentemente esta separação, embora, como dito, possa conceder que haja algo assim como o “mundo material”, distinto da constituição subjetiva do “sujeito”. (HEIDEGGER, 2015, pp. 140-143). Em *Ser e Tempo*, quando Heidegger refere-se ao conceito de “mundo” neste sentido próprio à metafísica

husserliana)¹¹⁵. Já os demais entes que não possuem o modo de ser do ser-aí humano são entes desprovidos de mundo – são, pois, *intramundanos*¹¹⁶. O ponto importante aqui é que, para Heidegger, a forma primária com a qual o ser humano encontra ou *descobre* os entes intramundanos no mundo não é a teórico-contemplativa ou explicativa, tal como se estes fossem tão somente objetos inertes, sem qualquer função. Ao contrário, “o modo mais imediato não é o conhecer meramente perceptivo e sim a ocupação no manuseio e uso, a qual possui um ‘conhecimento’ próprio” (HEIDEGGER, 2015, pp. 114-115), não-objetificado e não-tematizado.

Portanto, o “*conhecimento*”¹¹⁷ próprio implicado no uso dos entes, no modo da *ocupação* (*Besorgen*), não pode ser substituído por um entendimento posteriormente adquirido. Por exemplo: eu não posso “conhecer” uma caneta desconectando-a de seus contextos próprios de uso, tais como as atividades da escrita ou do desenho. A caneta é descoberta enquanto tal no empreendimento de tais atividades, ou seja, ela é uma caneta propriamente na consecução do seu *modo de ser para algo* (a escrita ou desenho); é um *instrumento* (*Zeug*) cujo modo de ser originário enquanto “ser para...” não pode ser meramente percebido, ou apreendido mediante algum cálculo ou metodologia prévios.¹¹⁸

Além disso, o *ser para* característico de cada ente instrumental é empregado e torna-se significativo em razão de um contexto mais geral que ultrapassa o seu uso específico. Este uso é orientado por um modo especial de “ver”, ao qual Heidegger (2015, p. 117) chama de *circunvisão* (*Umsicht*¹¹⁹). A *circunvisão* nada mais é do que uma visualização deste contexto mais geral no qual o uso de um determinado instrumento mantém uma *remissão* com o *todo instrumental*, isto é, um tipo de ligação para com os demais instrumentos. Com efeito, retomando nosso exemplo, dizemos que a caneta é *para* escrever; o ato de com ela escrever

tradicional, ele busca distingui-lo da noção ontológica de mundo, por meio do emprego de aspas. Mais à frente em nosso trabalho iremos detalhar esta distinção a fim de expor a ideia de que a verdade da ciência é relativa ao “mundo” ôntico.

¹¹⁵ Como buscaremos demonstrar nesta seção, a ideia de “suspensão” da realidade concreta do mundo, algo como uma atitude teórico-explicativa diante deste, é uma abstração derivada de um modo específico de ser do ser humano. Portanto, não é uma relação *fundante*, mas sim, *fundada*. A relação fundante é a do comportamento manual, do *uso* que o ser-aí faz dos entes.

¹¹⁶ Como explicamos na nota 84 deste capítulo.

¹¹⁷ Entre aspas para assinalar que não se trata de uma concepção de conhecimento vinculada à percepção de objetos, mas, antes, uma concepção ligada à estrutura da *compreensão*. “Compreender”, *Verstehen*, dirá Heidegger (2015, pp. 202-203) é “um modo possível de conhecimento” que, enquanto tal, é distinto do esclarecer ou explicar, correspondentes ao verbo alemão *Erklären* (Cf. GORNER, 2017).

¹¹⁸ O ente interpelado nas ocupações está no seu modo originário da *manualidade* ou *disponibilidade* (*Zuhanden*), isto é, apto para o uso. Já o ente destituído por alguma razão da manualidade é um ente que é *simplesmente dado* ou *subsistente* (*Vorhanden*), apto a figurar como “objeto” da pesquisa científica.

¹¹⁹ A palavra alemã *Umsicht* é composta pelos vocábulos *um*, que significa “em torno” ou “conjunto”, e *sicht*, que significa “visão”. Pode ser traduzida literalmente como “visão do entorno” ou “visão de conjunto”.

remete ao papel do caderno; que remete a uma mesa sob a qual este se encontra; a mesa remete ao escritório; o escritório ao ambiente de trabalho; e assim por diante. Por isso, a rigor “um instrumento nunca ‘é’. O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence ao seu ser” (ibid., p. 2016). Nesta complexa teia que interliga e relaciona a totalidade dos instrumentos em seus respectivos usos, o mundo circundante da cotidianidade mostra-se para o ser-aí humano. Daí temos a ótima interpretação de Dahlstrom (2001) de que as múltiplas formas práticas do ser-aí humano na lida com entes detém o aspecto de *rede* (*network*):

[...] the world of everyday concern, is, in short, a network. The sense of this network can be gathered from Heidegger's observation that “strictly speaking, there is no such thing as a single implement.” Each implement “points” or “refers” to (*hinweist auf*) another as, for example, a screwdriver refers to a screw, the screwdriver and the screw together to a pair of boards or, more precisely, to fastening them, the fastening to a shelf, and so on. A network of this sort with a familiar dynamic all its own comprises the immediate environment or surroundings (*Umwelt*) of being-here. (DAHLSTROM, 2001, p. 258).

Agora, munidos de tais elementos do pensamento heideggeriano, podemos perguntar: quando e sob quais condições é possível para que um ente possa tornar-se por assim dizer um “objeto-alvo” da pesquisa científica? Precisamente quando ocorre uma modificação da *compreensão de ser* dos entes, onde os modos práticos são abolidos e o ser humano passa a adotar, então, um comportamento ou *atitude teórica* perante estes. Nas palavras de Heidegger (2015, p. 446, itálico do autor): “a pura visualização [da visão teórica] dos entes aparece na medida em que a ocupação se *abstém* de todo manejo. O decisivo para o ‘aparecimento’ do comportamento teórico residiria, portanto, no *desaparecimento* da práxis”.

Porém, essa *modificação*, segundo Heidegger, não está submetida tão somente ao arbítrio humano. Ela possui um condicionante. Diferentemente das disposições afetivas (tais como o espanto) que retiram o ser humano de sua zona comum e o direcionam para o questionamento filosófico, a passagem dos modos práticos para a atitude teórica em relação ao ente não envolve, desde seu princípio, a esfera dos afetos¹²⁰. O que ocorre é que o ente (tal como

¹²⁰ Muito embora tenhamos de reconhecer que Heidegger não julga ser possível para o ser humano livrar-se das suas disposições, nem mesmo quando se comporta guiado pela mais fria das racionalizações, isto é, pelo cálculo lógico-matemático. Assim podemos ler no texto *O que é isto – a filosofia?* (1999, p. 39): “Muitas vezes e quase por toda parte reina a idéia de que o pensamento que se guia pelo modelo da representação e cálculo puramente lógicos é absolutamente livre de qualquer disposição. Mas também a frieza do cálculo, também a sobriedade prosaica da planificação são sinais de um tipo de dis-posição. Não apenas isto; mesmo a razão que se mantém livre de toda influência das paixões é, enquanto razão, predis-posta para a confiança na evidência lógico-matemática de seus princípios e regras.” Todavia, mesmo que possamos admitir, com Heidegger, que na lógica e no cálculo ainda perpassam disposições ou tonalidades afetivas, não se pode dizer que estas desempenham neles o mesmo papel, qual seja, o de retirar o ser humano de sua *queda* na medianidade do cotidiano. No emprego do cálculo o ser-aí

a caneta, por exemplo), por conta de algum evento ou circunstância adversa não prevista (a caneta pode ficar sem tinta ou não ser encontrada, por exemplo), deixa de estar apto para o *uso* que lhe corresponde, vindo a se mostrar em um modo *deficiente* relativamente à sua condição inicial de uso. O ente perde, assim, o caráter de instrumento e torna-se meramente “um objeto inerte a se encarar” (BAKEWELL, 2017, p. 73). Só então que o *espanto* se apresenta como uma possibilidade (HEIDEGGER, 2015, p. 443-444), no sentido próximo de *perplexidade* diante do evento que tirou do instrumento seu caráter utilitário imediato.

Nesse tipo de situação é que podemos conquistar uma assim chamada *objetificação* – como momento constitutivo da atitude teórica (REIS, 1999) – projetada sobre o ente previamente descoberto na lida prática. A objetificação faz com que este “compareça como o polo para um ‘possível interrogar’” (ibid., p. 177) alheio aos interesses práticos do cotidiano humano. Ou seja, quando desconexo da sua forma primordial e presente para o ser humano simplesmente como um “objeto”, os interesses práticos humanos já não têm sobre o ente nenhuma influência; o que sobra é a possibilidade da contemplação e descrição do ente em sua constituição material mensurável, invariavelmente submetida às leis da física¹²¹. Claro que não devemos avaliar a atitude teórica como se esta fosse uma “simples privação de nosso engajamento prático primário com o mundo” (CAPUTO, 1986, p 48, tradução nossa), que nada tem a oferecer. Na atitude teórica se abre um outro campo de domínio em relação aos entes, um domínio no qual o método matemático-experimental característico da ciência moderna consegue alcançar um tipo específico de *descoberta*, cujo caráter é explicativo, analisável, mensurável e objetivo. O que ocorre, portanto, é a possibilidade de uma *redescoberta* do ente antes descoberto na dimensão pragmática. Como prefere Caputo (ibid., p. 49), o ente instrumental é “*reprojetado*” por ocasião da sua objetificação¹²².

humano pode ainda manter-se alheio à sua condição finita, e aferrar-se à sua cotidianidade. A atividade de pesquisa científica ainda reúne “a condition into which the working scientist is constantly in danger of falling” (MCMANUS, 2007, p. 82).

¹²¹ No princípio da preleção *Que é Metafísica?*, Heidegger afirma que a pesquisa científica “se ocupa unicamente do ente” (HEIDEGGER, 1999c, p. 53), deixando de lado ou ignorando o questionamento metafísico que, enquanto tal, abarca sempre a “totalidade” na qual o ente se faz presente (ibid., p. 51). Curioso, entretanto, que Heidegger coloca uma questão metafísica justamente a partir da delimitação do campo de atuação da ciência: o rigor metodológico da ciência se orienta e investiga o ente, e *nada* mais. Heidegger, então, questiona o que é este “nada” que nada é para a ciência: “A ciência nada quer saber do nada” porque para ela o nada é o que *não existe*, é o “absolutamente não-ente” (ibid., 54), e a ciência lida só com o que “existe” – o ente. O interessante ao nosso ver é a identificação de como um questionamento especificamente filosófico, que não é abarcado pela pesquisa científica, ainda se faz presente e pode mostrar-se como um problema na ciência. Assim, nas palavras de Heidegger, justamente “[a]quilo que ela rejeita, ela leva em consideração.” (ibid., p. 53)

¹²² Caputo (1986) argumenta ainda que se trata de um equívoco pensar que o ente desconexo de seu caráter instrumental originário é relativo a algo como a *coisa em si*, sem nenhum ponto de contato com a realidade concreta. O que acontece é que se deixa de considerá-lo tão somente como um instrumento, “o considerando [também] como uma entidade com massa, forma, gravidade etc. Em outras palavras, a ‘presença objetiva’ é uma projeção positiva do ser dos entes, um ato hermenêutico-interpretativo.” (ibid., tradução nossa) Em suma,

Em verdade, mesmo a *natureza* – que é, num sentido lato, o “objeto” da física matemática – não está exime de ser primeiramente descoberta pelo ser humano em suas possibilidades de uso. Nas palavras de Heidegger (2015, p. 119): “A natureza [...] não deve ser compreendida como algo simplesmente dado [*Vorhanden*] e nem tampouco como poder da natureza. A mata é reserva florestal, a montanha é pedreira, o rio é represa, o vento é vento ‘nas velas’.” Com efeito, tal como qualquer ente é originariamente compreendido em vistas de sua finalidade prática, também os fenômenos naturais aparecem como *algo para algo*, vindo a figurar enquanto alvos da metodologia de pesquisa da ciência (neste caso, da física) somente quando retirados de seu contexto prático original e “objetificados” na postura teórica. É neste contexto que a pesquisa científica conquista o seu domínio próprio (o domínio do ente enquanto objeto de pesquisa da ciência), diante do qual o questionamento filosófico e seu rigor característico não tem vez¹²³.

Além disso, a postura teórica da pesquisa científica exige uma *tematização* acerca do ente. Na tematização, diz Heidegger (2015, p. 452) “se articula a compreensão do ser, a delimitação dela derivada do setor de objetos e o prelineamento da conceitualização apropriada ao ente.” Ela libera o ente “de tal maneira que ele possa ser questionado e determinado ‘objetivamente’” (HEIDEGGER, 2015, p. 452). Portanto, é na tematização que são elencados os conceitos fundamentais que permitem a apreensão apropriada das regiões ou âmbitos do ente objetificado para sua respectiva investigação (REIS, 1999, p. 178). Esses conceitos “funcionam como diretrizes para as ciências particulares” e, no entanto, podem se tornar “vacilantes” para elas próprias (HEIDEGGER, 2008a, p. 39). Pois quando o ente está posto enquanto *fenômeno da natureza*, isto é, enquanto objeto de investigação da física matemática por exemplo; o conceito de *natureza* ainda aparece neste contexto de pesquisa (regido pela própria física) provido de múltiplos sentidos (tais como, por exemplo, ordem cósmica universal, condição

Heidegger também entende que a *atitude teórica* detém, por assim dizer, a sua própria prática, que é exercida nos momentos que estruturam sua pesquisa. Pois “o trabalho científico é uma práxis complexa que requer investigadores habilidosos, e isso não é um aspecto incidental na ciência, mas de extrema importância para ela.” (ibid., tradução nossa).

¹²³ É neste contexto que em *Ser e Tempo* aparece a tese que, segundo Glazebrook (2000), marca a posição de Heidegger sobre a ciência em muitas de suas obras, qual seja, a tese de que a ciência é *a projeção matemática da natureza*. “O exemplo clássico” diz Heidegger (2015, p. 451, itálico do autor) “do desenvolvimento histórico de uma ciência, e também da gênese ontológica [da atitude teórica], é o aparecimento da física-matemática. O decisivo para a sua elaboração não reside no alto apreço pela observação dos ‘fatos’ nem na ‘aplicação’ da matemática para se determinar os processos naturais. O decisivo reside no *projeto matemático da natureza ela mesma*. Este projeto descobre, antecipadamente, um ser simplesmente dado que é constante (matéria), e abre o horizonte para uma perspectiva orientadora, relativa a seus momentos constitutivos e passíveis de determinação quantitativa (movimento, força, lugar e tempo).” Nesta projeção matemática da natureza se abre um “a priori” capaz de antecipar a ocorrência futura de um “fato”. O pesquisador da ciência, pois, compreende de partida que a observação do fato (do fenômeno natural) pode e deve ser antecipado, “antevisto”, mediante o cálculo.

inicial dos eventos ou mesmo a essência de algo). Da mudança ontológica que ocorre do caráter de *ser para algo* (enquanto instrumento)¹²⁴ para o caráter de ser subsistente¹²⁵ ora tematizado, não se dá concomitantemente a mudança do sentido conceitual. Como mencionamos, a “revisão” destes conceitos acontece para a própria ciência sem nenhuma transparência (HEIDEGGER, 2015, p. 45) pois o todo dos conceitos fundamentais, tais como ser, tempo, verdade, conhecimento, natureza, já estão presentes na linguagem comum e pré-científica antes que a ciência realize o mapeamento dos entes objetificados e dos conceitos a serem empregados na pesquisa. Sobre isso, nos diz Heidegger (ibid.):

A pesquisa científica realiza, de maneira ingênua e a grosso modo, um primeiro levantamento e uma primeira fixação dos âmbitos de objetos. A elaboração do âmbito em suas estruturas fundamentais já foi, de certo modo, efetuada pela experiência e interpretação pré-científicas do setor de ser que delimita a própria região de objetos. Os “conceitos fundamentais” assim produzidos constituem, de início, o fio condutor da primeira abertura concreta do âmbito.

Por isso que, mesmo tendo sua “essência” vinculada ao seu procedimento investigativo (HEIDEGGER, 2014, p. 99), que, por sua vez, é independente do filosofar, a ciência ainda é atravessada por este. Ela carrega em sua orientação metodológica – com toda a pretensão de ser objetiva, descritiva e imparcial – os conceitos pré-científicos (e *extracientíficos*¹²⁶) mais primários que são justamente os objetos do questionamento filosófico.

Se se diz com razão que a filosofia é a mãe das ciências, isto não se deve simplesmente aos meandros históricos pelos quais o saber humano percorreu, mas também e sobretudo devido à própria constituição ontológica da ciência, isto é, ao fato de que seu *ser* não pode ser suficientemente compreendido fora do filosofar – mesmo que sua *essência* (enquanto teoria de toda realidade mensurável projetada e sustentada pelo método matemático-experimental) se mantenha sem a necessidade de questões filosóficas, é ela mesma *uma questão para a filosofia*. Não se pode apreender cientificamente o que é a ciência; só podemos fazê-lo filosoficamente.

¹²⁴ Como *Zuhandenheit*.

¹²⁵ Como *Vorhandenheit*.

¹²⁶ No sentido de que *extrapolam* todo o campo de domínio *das* ciências, ainda que se façam presentes *na* ciência. Para tanto, basta citarmos como exemplo a cotidianidade por meio da qual o ser-aí humano descobre os entes em seu modo de ser enquanto instrumentos – descrita pela analítica do ser-aí – sem a necessidade de algo como o método da ciência moderna.

2.2.3 Heidegger: um filósofo da ciência?

O tema da ciência é uma tônica constante ao longo de toda a obra de Heidegger. É possível rastreá-la em seus textos desde seus primeiros trabalhos até as suas últimas publicações (Heidegger morre em 1976)¹²⁷. Mas, dentre as variadas formas pelas quais Heidegger abordou a ciência, bem como as múltiplas camadas interpretativas que delas se derivaram, com toda a certeza, as que figuram no primeiro plano dos intérpretes são suas considerações críticas. Em verdade, de maneira geral, a percepção que se tem é de que Heidegger é avesso às ciências.¹²⁸ Por isso, falar de uma possível filosofia da ciência em Heidegger pode soar estranho aos ouvidos imediatamente mais atentos e inclinados às suas críticas. Mas, de fato, nas últimas décadas, vêm se desenvolvendo uma literatura que não só busca depurar esta percepção de hostilidade e antipatia de Heidegger para com a noção moderna de ciência, como advoga que há mesmo uma filosofia da ciência em seu pensamento – ainda que não declarada pelo próprio Heidegger.

Dentre os que se dedicam a tal empreendimento, pode-se constatar um certo consenso de que até a viragem dos anos 30, existe uma tentativa da parte de Heidegger em compreender em que consiste o que modernamente chamamos de ciência, o que conduz seu pensamento ao âmbito dos problemas pertencentes à filosofia da ciência¹²⁹.

¹²⁷ Para um panorama geral conciso, mas também preciso, acerca das diferentes roupagens que o tema *ciência* adquire ao longo das obras importantes de Heidegger, por mais de 50 anos, ver Glazebrook (2013, pp. 337-344). De maneira mais aprofundada, a própria Glazebrook (2000) avalia os diversos momentos em que Heidegger tomou a ciência como um problema filosófico, no seu *Heidegger's Philosophy of Science*. Ela declara na *introdução* que buscou ressaltar não só a importância da temática da ciência para Heidegger, mas sobretudo demonstrar uma possível filosofia da ciência heideggeriana, contrapondo-se assim à recepção dos primeiros intérpretes da obra de Heidegger no mundo anglófono (tais como o Pe. Richardson). Fez isso colocando os insights de Heidegger em diálogo com a tradição analítica dos filósofos da ciência anglófonos (tais como Feyerabend, Hacking e Kuhn). Ela destaca a centralidade da tese de Heidegger – cuja primeira formulação data de 1915, num texto intitulado *História do Conceito de Tempo*, e ganha um desenvolvimento posterior em *Ser e Tempo* (§ 69) – de que *a ciência é a projeção matemática da natureza*.

¹²⁸ Como testemunham Caputo (1986), Glazebrook (2000) e Rouse (2005). O primeiro defende a tese de que Heidegger é em parte culpado por este estigma, por ter, em sua fase madura, aparentemente negligenciado o que ele próprio desenvolvera em *Ser e Tempo* em favor de um entendimento mais abrangente do que seria a ciência, um entendimento que ultrapassa uma concepção “positivista” para o qual a essência da ciência seria como que aquilo que os cientistas realizam em laboratórios. A sua crítica tardia à técnica, segue Caputo (1986, p. 57), se desvincula, porém, da concepção desenvolvida em *Ser e Tempo*, qual seja, uma concepção que reconhece na ciência uma dimensão hermenêutica própria – como polo de interpretação do ente subsistente – e, com isso, sua própria crítica acaba se enfraquecendo e gerando mesmo a sensação de que suas investidas são, senão desprovidas de fundamento, mais de tom panfleteiro do que filosófico-argumentativo.

¹²⁹ Com isso, pode-se elencar ao menos um problema caro aos filósofos da ciência mais “canônicos” (como Popper, por exemplo) que ocupam um lugar de destaque, senão mesmo um lugar central, no pensamento de Heidegger: o que é necessário para que tenhamos algo assim como a ciência moderna? Dito de outro modo, o que distingue a ciência de outras posturas investigativas e explicativas? Qual é o critério a ser utilizado para demarcar quais atividades de pesquisa podem ser consideradas científicas e quais não? Bastante heterodoxa caso comparada às abordagens mais tradicionais que conhecemos na filosofia da ciência (sobretudo, na tradição analítica), a abordagem de Heidegger, alinhada ao seu projeto ontológico-fenomenológico, não se aferra às descrições sobre o modo de proceder das diversas ciências. Antes, ele procura evidenciar o fundamento ontológico que opera imperceptivelmente na atividade de pesquisa da ciência; coisa que não está, por assim dizer, presente à visão dos

Evidentemente que a tarefa mencionada, a saber, dizer o que é e o que distingue a ciência no contexto das atividades humanas (sobretudo entre as atividades intelectuais e de pesquisa) não está alheia aos propósitos mais conhecidos de sua filosofia. A exposição, da parte de Heidegger, dos elementos constitutivos da ciência (principalmente nas obras anteriores aos anos 30), emerge no contexto de um projeto de pensamento que se orienta por problemas filosóficos distintos e, aos olhos deste, inegavelmente mais fundamentais, tais como a necessidade da retomada da questão pelo sentido do ser mediante o desenvolvimento de uma ontologia (fundamental) avessa à tradicional, consentida e sustentada pela análise existencial do ente que possui, por conta de seu próprio modo de ser, uma compreensão prévia de ser. Aqui, a avaliação de Heidegger sobre a ciência ostenta uma neutralidade digna de quem quer simplesmente compreender e tornar explícito um “fenômeno” investigado.¹³⁰ É somente num segundo momento que temos uma abordagem crítica¹³¹, direcionada mais a certas consequências deste modo de lidar com os entes, do que ao modo em si¹³². Não é segredo que as proposições mais

próprios cientistas e, ainda assim, opera enquanto sua condição de possibilidade: da mudança que ocorre dos modos práticos nos quais o ente é primeiramente descoberto pelo ser-aí humano, para uma atitude teórica, que possibilita uma “redescoberta” do mesmo ente, isto é, possibilita que o ser humano o interpele em sua constituição material.

¹³⁰ No contexto de *Ser e Tempo*, as diversas ciências figuram como um dos modos pelos quais o ser-aí lida com os entes; um modo que deriva-se da dimensão pragmática originária na qual os entes primeiramente vem ao encontro do ser humano no mundo.

¹³¹ Além dos comentadores já mencionados, cabe destacar que também Doro (2017) identifica estes dois momentos. No primeiro momento, as interpretações sobre a ciência se vinculam ao projeto de *Ser e Tempo*, mediante a elaboração do *conceito existencial de ciência* – que se difere da *concepção lógica* de ciência. “Não há ainda, nessa primeira fase do pensamento heideggeriano, indícios significativos das duras críticas que passariam a ser feitas ao projeto científico, de modo cada vez mais intenso, a partir da década de 1930” (ibid., p. 43). No segundo momento, quando o projeto da ontologia fundamental por meio da análise existencial perde sua força nos textos mais tardios de Heidegger, e ele “passa a pensar o ser como o evento fundamental de constituição de sentido, que direciona (como um destino) o modo de compreender de um povo ou de uma época [...]” (ibid., p. 44) – a famigerada *história do ser* heideggeriana – a ciência aparece como a consecução do programa metafísico que tem por base o esquecimento do ser uma vez que limita-se ao ente, e, mais ainda, que nega que há qualquer verdade que não seja a verdade objetiva (ibid.) alcançada pela ciência.

¹³² Nas palavras de Caputo (1986, pp. 57-58): Heidegger “is not concerned with science and technology, but with the way understanding being, man and truth their enormous success and growing prestige have induced in us, an understanding which he thinks is marked by a preoccupation with control, manipulation and power. [...] A dangerous momentum has been set loose in the modern world, one that conceives nature, and man himself, as the raw material of a manipulative technology, that conceives all problems - political, social, personal - as technological problems for which an appropriate technology of behavior is required. The world has become the raw material for the various technologies of power - political technologies that manipulate and control public opinion and policy; social technologies that manipulate and control personal mores and standards of conduct; educational technologies that insure the normalization and regulation of educational practices. It is not only nature which must submit to our control, but education, sexuality, the political process, the arts, in short the whole sphere of human practices. This is what is coming to pass (Wesen) in science and technology, not in the sense that it is explicitly taught by science, but in the sense that this is the frame of mind of a culture dominated by the success and prestige of science and technology. [...] We are caught up in a momentum which is running out of control, and Heidegger's later work is a philosophy of liberation, emancipation, protest against that momentum.” Não por menos que, em meios a estas preocupações e alertas, frases como “a ciência não pensa” acabam por ser muito mal interpretadas, sendo usadas até contra o próprio Heidegger, como se este fosse um ludista, anticientificista ou negacionista.

virulentas de Heidegger se direcionam mais aos potenciais prejuízos advindos do emprego exacerbado da técnica moderna (por sua vez, possibilitado pela ciência moderna) e a uma visão de mundo cientificista. Porém, mesmo essa crítica só adquire definitiva robustez caso consigamos conectá-la ao primeiro momento do pensamento heideggeriano, isto é, ao momento no qual o filósofo se ocupa em explicitar em que consiste a ciência (CAPUTO, 1986).

Por conta dos propósitos por nós declarados, mais do que avaliar se é ou não possível encontrar uma filosofia da ciência em Heidegger, pensamos que essa literatura é interessante porque pode nos ajudar a ressaltar as possibilidades positivas da filosofia heideggeriana, preparando o terreno para pensar problemas filosóficos relacionados à ciência, tais como a relação da ciência moderna com a verdade.

Em *Ser e Tempo*, é possível encontrar – seguindo aqui Rouse (2014) – três linhas principais em que Heidegger situa e desenvolve sua concepção de ciência (em que ela consiste e como se encaixa) no quadro geral da ontologia fundamental. Em primeiro lugar, tem-se a assim chamada *precedência* ou *primazia* do empreendimento da ontologia fundamental para com as pesquisas ônticas das ciências. Posteriormente, tem-se a elaboração de uma concepção *existencial de ciência*, que não se fixa na enumeração de seus resultados nem na descrição de seus métodos, e deve dar conta de ultrapassar essa concepção “lógica” comum¹³³. E, finalmente, a gênese ontológica da atitude teórica (a partir da qual a concepção existencial de ciência é apresentada) enquanto um modo particular de descoberta dos entes subsistentes¹³⁴.

Para além das observações sobre aspectos históricos, o trabalho de Heidegger oferece uma perspectiva muito própria sobre a possibilidade da ciência, nos termos de sua gênese e potencial de pesquisa, enquanto um comportamento (investigativo) singular do ser humano.¹³⁵ Em *Ser e Tempo* ele mostra realmente uma preocupação em justificar a proposta de recolocar a questão pelo sentido do ser frente ao juízo do estatuto autônomo das ciências. Porque, do ponto de vista histórico, Heidegger elenca como justificativa a *relevância* da mencionada questão – afinal, “foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois *emudecer como questão temática de uma real investigação*.” (HEIDEGGER, 2015, p. 37, itálico do autor); e

¹³³ Cabe dizer que esta proposta é retomada e aprofundada na prelação *Introdução à Filosofia* do semestre de inverno de 1928-29.

¹³⁴ Tópico já desenvolvido por nós com maior acuidade anteriormente (2.2.2).

¹³⁵ Assim como buscamos anteriormente demonstrar, a ciência surge do filosofar, adquire perante ele independência e autonomia, mas ainda retém em si uma remissão à própria filosofia. Em outras palavras, a ciência vai para além do filosofar, mas partindo e emergindo dele; e, mesmo subsistindo por si mesma, mantém sempre em seu modo de ser, de maneira pressuposta, certas conquistas filosóficas outrora alcançadas. Podemos arriscar e dizer que se opera aqui quase que uma *Aufhebung* hegeliana, na qual se encontra a dialética que envolve uma *negação* (pois a ciência aparece como uma forma investigativa distinta do filosofar) a *assimilação* (mas mantém-se de algum modo a ele vinculado, tomando como pressupostas algumas de suas conquistas) e, finalmente, a *elevação* (ela sustenta-se em vista de seus próprios meios e propósitos).

do ponto de vista filosófico, a justificativa dada é que, enquanto questão fundamental para a história da filosofia, ela permanece não apenas sem resposta, como sequer adquiriu ainda sua devida formulação.¹³⁶ Em verdade, não é o caso que estas justificativas não sejam validas – elas só não são tão robustas. Percebendo isso, Heidegger mostra-se preocupado com a possibilidade de que tal questão venha a ser estéril: “Pode-se querer [...] saber para que há de servir essa questão. Será que ela simplesmente existe, sendo apenas o ofício de uma especulação solta no ar [...] *ou será de todas a questão mais principal e concreta?*” (ibid., p. 44, itálico do autor).

Por isso, Heidegger arquiteta a seguinte nova justificativa: há uma precedência ou primazia da questão pelo sentido do ser (da ontologia fundamental) em relação as demais ciências. De maneira mais livre, pode-se interpretar que Heidegger defende que com a sua ontologia vêm a reboque uma proposta de fundamentação filosófica das ciências. Isso seria relevante porque Heidegger (2015, p. 45-46) identifica que muitas das ciências particulares (nomeadamente a matemática, a física, a biologia, as ciências históricas e a teologia) estão justamente a enfrentar uma *crise nos seus fundamentos*.

Se é assim, então Heidegger coloca-se em acordo com as tendências de várias vertentes filosóficas à época, tais como o neokantismo, a fenomenologia e o positivismo lógico¹³⁷. A diferença, entretanto, reside no fato de que sua proposta se sustenta em bases mais elementares¹³⁸: ao invés de ter como ponto de partida certas premissas epistemológicas (sobre como as ciências oferecem um conhecimento de caráter objetivo, ao mesmo tempo em que tal objetividade é passível de justificação intersubjetiva) e lógicas (sobre seu caráter metodológico e sobre o que torna uma proposição válida para a ciência¹³⁹) cuja preocupação está, portanto,

¹³⁶ Por causa de preconceitos que se formaram ao longo do tempo em torno da questão, coisa que a impediu de alcançar, enquanto um problema, o devido reconhecimento. Três são os preconceitos discutidos brevemente por Heidegger (2015, pp. 37-40) ainda no § 1: (i) Ser é o conceito mais *universal*, pois em toda apreensão de ente se encontra uma compreensão de ser. Porém, dirá Heidegger, da universalidade do conceito não se segue sua clareza. Pelo contrário, apesar de mais universal, o conceito de ser ainda é o mais obscuro; (ii) Porque *universal* o conceito de ser é *indefinível*. Não podemos compará-lo *com* nem o distinguir *de* coisa alguma. Então, ao buscar para ele alguma definição, teríamos de dizer que “o ser é”, empregando assim o conceito a ser definido na própria definição. Porém, dirá Heidegger, disso se segue apenas que *ser* não é ele mesmo um *ente*, e não que o sentido do ser não constitui nenhum problema; e (iii) Ser é um conceito *autoevidente*. O empregamos em toda e qualquer proposição e no mais das vezes as compreendemos. Porém, dirá Heidegger, essa compreensão *vaga e mediana* revela, em verdade, que não há acerca do conceito de ser uma clareza de princípio. Além disso, Heidegger afirma que é sempre duvidoso recorrer à categoria de “evidência” para conjurar o sentido dos conceitos fundamentais da filosofia, uma vez que o próprio conceito de evidência pode ser posto em questão (o conceito de *evidência* não é ele mesmo evidente).

¹³⁷ Mencionamos ainda que brevemente estas tendências em nossa *Introdução* e por ocasião da reflexão sobre a atualidade da filosofia neste capítulo.

¹³⁸ A começar pelo fato de que Heidegger não pensava que essa deveria de ser a tarefa da filosofia; tratando-se apenas de *uma* das suas tarefas. E, como mencionamos, nossa interpretação sugere que a proposta de fundamentação filosófica das ciências aparece como um “efeito” que tem por causa os objetivos da ontologia fundamental (elaborar de modo apropriado a questão do ser e alcançar para ela uma resposta).

¹³⁹ Que é, diga-se, o ponto de vista oferecido pelo trabalho de K. Popper.

em oferecer meramente uma *reflexão de segunda ordem* sobre a própria ciência, Heidegger tem por premissa que a ciência é um dos modos possíveis de existência do ser humano, por meio do qual se descobrem novas configurações possíveis sobre o ente subsistente. E, assim sendo, é forçoso que dentro de qualquer um dos domínios das ciências, figure como pressuposto uma compreensão preliminar do ser em geral (ROUSE, 2014, p. 176).

Ora, “[s]er é sempre ser de um ente” (HEIDEGGER, 2015, p. 44, itálico do autor). Se as ciências particulares só podem orientar sua pesquisa característica em relação ao ente – e *além dele nada*¹⁴⁰ – elas são, portanto, *pesquisas ônticas*, o que significa que elas não se ocupam com a dimensão ontológica que invariavelmente atravessa seu modo de proceder (uma vez que em cada comportamento com entes opera uma compreensão – mesmo que *vaga e mediana* – de ser). Heidegger se esforça por mostrar que a pergunta pelo sentido do ser, então, reverbera nos fundamentos das pesquisas ônticas, justamente porque elas têm por base um trabalho ontológico ainda inacabado; e que por mais desenvolvido que este seja, continua *cego e despropositado* uma vez que ainda não se tem esclarecido o sentido do conceito de ser, bem como sequer chegou-se a assumi-lo como tarefa. Cito Heidegger (2015, p. 47):

A questão do ser visa portanto às condições a priori de possibilidade não apenas das ciências que pesquisam os entes em suas entidades e que, ao fazê-lo, sempre já se movem numa compreensão de ser. A questão do ser visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas. Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda a ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira eficiente, o sentido de ser e não tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental.

O aspecto posterior, em *Ser e Tempo*, que corrobora a posição de que há uma filosofia da ciência heideggeriana, está na apresentação e ulterior elaboração da já por nós mencionada *concepção existencial de ciência*, no § 69(b). Com ela Heidegger não visa abordar a ciência em sua história, seu “desenvolvimento *ôntico*”, nem condições materiais de sua consecução, nem seus resultados – coisas que normalmente afiguram-se enquanto os polos de problematização filosófica sobre a ciência, contemplados na também já referida *concepção lógica de ciência*,

¹⁴⁰ Seguindo o que Heidegger (1999) expõe na preleção *Que é Metafísica?*. O questionamento metafísico sobre o nada é precisamente elaborado tendo em vista da experiência com o nada que emerge nas atividades científicas, para as quais o nada é simplesmente um não-existente. Porque as ciências só lidam com o que existe enquanto objeto material, o “nada” se abre no horizonte do “pesquisador”, que, por ser um ser humano transcende desde sempre a esfera objetiva do ente. Na disposição fundamental da angústia, o nada se torna um incômodo e, então, uma questão.

qual seja, a ciência compreendida como “*um sistema de fundamentação de proposições verdadeiras, isto é, de validade universal*”¹⁴¹ (ibid., p. 445, itálico do autor).

Não que Heidegger considere que esta concepção lógico-proposicional esteja de toda equivocada. No entanto, ela não é capaz de levar em conta a *gênese ontológica* da ciência, ou seja, ignora que a possibilidade do surgimento do modo de ser científico no ser humano, reside em uma atitude teórica deste para com o ente, e que esta precede todo e qualquer enunciado proposicional cujo valor de verdade é sustentado pelos resultados do seu procedimento metodológico característico. Mais ainda: a concepção existencial proposta por Heidegger também tem por premissa que a pesquisa científica é apenas um dos modos possíveis de comportamento do ser humano para com os entes (ibid.). Com efeito, Heidegger desenvolve sua concepção sobre a ciência rastreando desde as bases as condições de possibilidade deste modo da existência que é a pesquisa científica. Ele desenvolve conceitualmente a atitude teórica (compreendida nos momentos estruturais da objetificação e da tematização do ente) como a condição de possibilidade da ciência; porém, a *atitude teórica* é ela mesma uma derivação dos modos práticos com os quais o ser-aí humano lida com os entes¹⁴² – sua maneira mais básica de ser-no-mundo. Por isso, pode-se argumentar que há uma gama de elementos ontológicos (ou seja, elementos constitutivos) na ciência que simplesmente não são abordados na concepção lógico-proposicional.

O exemplo empregado por Heidegger (2015, p. 449-450) é excelente para esclarecer e corroborar este ponto. Ele nos diz que num contexto pragmático, guiado pela circunvisão, a seguinte proposição “o martelo é muito pesado”, não pode referir-se imediatamente à constituição física e material do mencionado “objeto”. No contexto ocupacional em que primeiramente descobre-se o ente *martelo*, tal proposição quer dizer que o “martelo” em questão não é apropriado para o uso que a tarefa exige; ele *é pesado demais* e, por isso, é difícil utilizá-lo. Entretanto, uma vez suspenso o contexto prático no qual o uso do martelo mostra-se necessário, a mesma proposição pode se referir à sua constituição material invariavelmente subordinada às leis da física. Aqui, ele é meramente um objeto; e o valor de verdade da proposição sobre tal objeto – o martelo é pesado – está em condições de ser aferido pelo método

¹⁴¹ Como está no § 10 de *Introdução à Filosofia*, Heidegger (2008a, p. 50) referência esta concepção a Husserl. O argumento é como se segue: “Se a ciência como conhecimento visa à verdade, mas a verdade reside na proposição, então a ciência como uma conexão de conhecimentos é uma conexão de proposições verdadeiras; essa conexão é determinada pelo fato de as proposições não serem simplesmente alinhadas uma ao lado da outra, mas se fundamentarem reciprocamente. A conexão das proposições é uma conexão de fundamentação. Com isso, à essência da ciência pertence, como Husserl também o diz, a unidade da conexão de fundamentação de proposições verdadeiras.” (ibid.)

¹⁴² Porque, como visto, a atitude teórica torna-se possível quando se têm, por conta de uma adversidade ou circunstância não prevista no lidar prático com o ente, uma abolição desses modos práticos.

científico. O ponto é que para a concepção lógico-proposicional de ciência é irrelevante levar em conta a modificação *necessária* da compreensão de ser do ente implicada no uso, para a compreensão de ser do ente que emerge com a atitude teórica. Nada das dimensões humanas que antecedem à própria pesquisa científica e, mesmo, a possibilitam, faz parte desta concepção. Já a concepção existencial de ciência proposta por Heidegger interpela a ciência para além dessa dimensão, por assim dizer, “positivista”, na qual não se questiona as condições existenciais necessárias que garantem à pesquisa científica seu surgimento (como modo de ser do ser humano) e, conseqüentemente, a sua capacidade de aferir o valor de verdade de uma proposição (uma hipótese) a respeito do modo de ser de um ente objetificado.

Se se afirma, no contexto ocupacional, que “o martelo é pesado demais” (assumindo que, de fato, o seja); e com isto se indica precisamente que o martelo não está apto para cumprir sua função enquanto instrumento; trata-se de um gênero de *verdade* que extrapola o alcance da ciência (no sentido de que a ciência, por seus meios, não pode confirmá-la ou refutá-la), não por uma deficiência desta, mas porque o valor de verdade da mencionada proposição funda-se em um nível ontológico distinto, mais imediato, de ocorrência comum na cotidianidade humana. Nosso ponto de vista interpretativo é que desde a cotidianidade do ser humano, o conceito de verdade já alcança um significado pré-científico¹⁴³ e mesmo pré-filosófico – que, no entanto, foi e é um objeto de reflexão na tradição filosófica. Se estamos certos, então, nossa hipótese de trabalho começa a ganhar fôlego. Pois, quando, por ocasião da abolição do contexto de uso, o valor de verdade das proposições sobre o ente ora sem o caráter instrumental torna-se passível de aferimento pelos meios da ciência, cabe dizer que esta retém para si um sentido do conceito que lhe é anterior. Caso não nos seja possível encontrar na ciência, isto é, no seu âmbito próprio de pesquisa, um momento de reflexão ulterior acerca da noção de verdade que se faz para ela presente, podemos então assumir que este não se lhe mostra de todo esclarecido.

Cabe ressaltar ainda, uma vez mais, que neste momento do pensamento de Heidegger, em que o projeto da ontologia fundamental, aventado através da analítica do ser-aí humano, estava em pleno vigor, sua preocupação para com a ciência era de meramente compreendê-la. A ciência, enquanto um modo da existência humana, não pode ser devidamente compreendida caso for separada das dimensões mais fundamentais deste ente (tais como a sua a compreensão prévia do ser dos entes e de seus contextos práticos). A ciência encontra “its genesis in the

¹⁴³ Nas palavras de Heidegger (2008a, p. 170): “[...] se falamos de uma verdade pré-científica, então não temos em vista, com essa expressão, conhecimentos dispersos quaisquer, rudimentares e sem fundamentação rigorosa. O ‘pré’ presente no termo ‘pré-científico’ tampouco designa simplesmente um grau menor de verdade, como se a verdade científica fosse, sem mais nem menos, a mais elevada. Ao contrário [...] o termo ‘pré-científico’ significa que o ser-aí já é na verdade anteriormente à ciência.”

historical life of the scientific investigator” (CAPUTO, 1986, p. 44). Assim, Heidegger apresenta-nos uma abordagem que coloca o fenômeno da ciência precisamente em acordo com as conquistas da sua analítica existencial.

3 CIÊNCIA MODERNA E O CONCEITO DE VERDADE

Neste capítulo, pretendemos efetuar algumas reflexões sobre a relação entre *a noção moderna de ciência e o conceito de verdade*. Como ponto de partida, temos o que fora alcançado no capítulo precedente, onde buscamos empreender uma reflexão sobre a relação – (*dis*)tensa – entre filosofia e ciência. No mencionado capítulo, começamos por um rastreamento de cunho histórico-filosófico (2.1.2), onde apontamos algumas razões pelas quais pode-se seguramente afirmar que as ciências particulares possuem autonomia e independência frente à filosofia¹⁴⁴ – deflagradas principalmente por conta de sua metodologia característica¹⁴⁵. Porém, também buscamos desenvolver as razões pelas quais pensamos que as ciências trazem consigo e ainda retêm em si mesmas problemas que só podem ser, por assim dizer, compreendidos e tratados pela reflexão filosófica – e isso enquanto ainda mantém diante da filosofia a sua autonomia.

Uma das partes substanciais do trabalho anterior, fora depurar a imagem de Heidegger como filósofo essencialmente hostil para com as ciências. Também porque defendemos a interpretação de que ele outorga legitimidade à pesquisa científica¹⁴⁶ (em seus métodos e objetos de investigação) no que se refere à conquista de verdades acerca da realidade mensurável. Para tanto, lançamos mão de uma literatura que, a nosso ver, ainda carece de maiores

¹⁴⁴ De modo que o juízo que se faz ouvir, até mesmo no discurso do senso comum que supõe haver uma distinção entre ambas, mostra-se efetivamente acertado. Cabe lembrar que nos primeiros trabalhos, ainda sob forte influência da escola neokantiana de Baden liderada por Rickert, e sob a influência da fenomenologia de Husserl, Heidegger compartilhava da pretensão de desenvolver e advogar o estatuto de ciência para a filosofia. Ele visava então contribuir para com a ideia de filosofia como uma *ciência rigorosa*; a ciência que viria a garantir o solo (a evidência *apodídica*) por onde as demais ciências poderiam “andar” com toda a segurança. Já no período imediatamente posterior a fase de Freiburg, mas ainda anterior a *Ser e Tempo*, na *A ideia de filosofia e o problema das visões de mundo e Ontologia – Hermenêutica da Facticidade*, Heidegger apresenta uma desconfiança diante da pretensão de cientificidade da filosofia. Ele marca, então, uma posição, que perduraria nos anos seguintes: a filosofia não é ciência nem pode vir a sê-lo.

¹⁴⁵ Muito embora possamos apontar, nos dias de hoje, que não apenas os métodos, mas também os objetos das ciências – refiro-me aqui, às ciências naturais – diferem-se da filosofia, cabe lembrar que a filosofia em seus primórdios tinha justamente a *physis* (a natureza) como o seu objeto primordial de investigação. Os pré-socráticos buscavam nela e para ela o elemento principiante de toda estrutura universal – o chamavam de *arché*. Foi somente depois, com o movimento sofista e no personagem de Sócrates, que a filosofia mudou seu “objeto” de investigação, passando a ter seu núcleo duro na ética e na política. Com Platão e Aristóteles, entretanto, houve outra mudança substancial no “objeto” da filosofia: a metafísica, ou seja, a busca pelas causas e fins últimos da existência (*a ciência do ente enquanto ente*), tornou-se o centro gravitacional das reflexões filosóficas (ANTISERI; REALE, 2007). Pode-se dizer que os problemas da metafísica permaneceram no primeiro plano das investigações filosóficas até recentemente, quando, em meados do século XIX, mas sobretudo no século XX, ela adentra – assim como a própria filosofia – em crise.

¹⁴⁶ Escudero (2010, pp. 39-40) menciona, *en passant*, que Heidegger não só não era hostil para com as ciências (coisa que testemunha a sua já mencionada preocupação em alcançar a “essência da ciência” em vários momentos de sua obra), como ainda mantinha um contato relativamente estreito com diversos cientistas de renome à época, tais como Heisenberg e Victor von Weizsäcker. Cabe mencionar também, que Heidegger parecia bastante atualizado no que diz respeito ao contexto da pesquisa científica de seu tempo. Basta ver a quantidade de páginas que ele dedica à análise (até bastante detalhada e exaustiva) das descobertas científicas, no campo das ciências biológicas, no intuito de utilizá-las como auxiliar na defesa de sua tese de que os *animais são pobres de mundo*, presente na preleção *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*.

desenvolvimentos e mesmo aceitação dentre os interessados não só pelo pensamento de Heidegger, mas também por aqueles que se interessam por questões subjacentes às relações entre filosofia e ciência¹⁴⁷.

Seguindo a análise e a descrição oferecida por Heidegger (2015) acerca da *gênese ontológica da ciência*¹⁴⁸, obtida através de elementos desenvolvidos na analítica existencial¹⁴⁹, conseguimos extrair, ainda que em linhas gerais, a posição de que a ciência se orienta à luz de certos conceitos básicos ou fundamentais que, em verdade, mostram-se como os objetos por excelência do tipo de questionamento que chamamos filosófico (2.2.2). Este era propriamente o objetivo geral do capítulo anterior. Claro que, seguindo essa mesma direção, poderíamos colocar em evidência muitos conceitos com os quais as ciências, implícita ou explicitamente, trabalham, mas sem que consigam colocar para si mesmas a tarefa de acerca deles refletir^{150, 151}.

Porém, dentre os conceitos passíveis de menção, elencamos aqui o conceito de *verdade*, sob o pretexto outrora por nós declarado¹⁵²: parece que em uma sociedade que cada vez mais é atravessada por aparatos tecnológicos, possíveis apenas pelos meios da ciência dita moderna, quando fala-se de *verdade*, somos impelidos a assumir que o verdadeiro é o que foi corroborado por esta; enquanto o que não coaduna ou diz respeito à ciência, é meramente questão de opinião¹⁵³. Chegamos mesmo a confundir o rigor característico à *ciência* com o que é o *verdadeiro* (HEIDEGGER, 2008a, p. 47). Entretanto, como se tal visão sobre a ciência e sua relação com a ideia de verdade, não bastasse ser por si mesma questionável¹⁵⁴, o problema se

¹⁴⁷ Pode-se destacar, a título de exemplo, a cunhagem da sua *concepção existencial de ciência*, que permite articular o *factum* da ciência com as dimensões mais amplas da vida humana, desde a adoção de uma postura teórico-cognitiva que emerge em meio aos plenos afazeres do cotidiano; esta que traz consigo a possibilidade de uma projeção matemática da natureza; até o posterior movimento de intervenção mediante o método experimental que, por assim dizer, extrai do ente seu potencial tecnológico; e, finalmente, a fundamentação de hipóteses (juízos com a pretensão de verdade).

¹⁴⁸ A qual se assenta na possibilidade existencial do ser-aí humano em colocar-se em uma postura teórica ante o ente, por sua vez derivada de uma *deficiência* ocorrida em modos de comportamento que lhe são anteriores – os comportamentos práticos – onde se encontra a maneira primária pela qual o ser-aí descobre os entes intramundanos.

¹⁴⁹ Como a indicação de que os modos pragmáticos de relação com os entes, verificados desde a cotidianidade do ser-aí, são a primeira forma de descobrimento dos modos de ser destes por

¹⁵⁰ Mencionamos este ponto no capítulo anterior (pp. 23-25).

¹⁵¹ Lembrando ainda o que desenvolvemos anteriormente (2.2.3) sobre o modo como Heidegger justifica a pergunta pelo sentido do ser (tarefa da ontologia) em relação às “ciências ônticas”. O conceito de ser está compreendido de maneira vaga em todo modo de ser do ser humano – seja para com os entes intramundanos, os demais entes com o mesmo modo de ser que o ser-aí, e modos de ser possíveis nos limites o seu próprio ser. Dado que as ciências são uma possibilidade da existência humana, cuja característica é ser uma investigação sobre os entes (pois são ônticas), elas também pressupõem o conceito de ser, isto é, se orientam por uma pré-compreensão do ser.

¹⁵² Na *Introdução* (p. 9).

¹⁵³ Diga-se que é bem frequente testemunharmos, sobretudo no senso comum, a caracterização das posições dos filósofos como sendo arbitrárias.

¹⁵⁴ Como tentamos anteriormente demonstrar (2.2.2). Uma vez que cada área possui seu objeto característico (por exemplo, a física possui por objeto a “natureza”, isto é, o ente subsistente submetido a forças elementares; já a

torna patente quando se nota que a própria ideia de verdade é anterior à ciência moderna; e nela persiste e é por ela tomada sem nenhum questionamento ulterior. Assim, a

caracterização da ciência como um determinado tipo de conhecimento, de uma determinada forma de tomar a verdade como meta é por fim incontestável, mas, ao mesmo tempo, nada diz em meio a essa generalidade. Tudo dependerá de como conhecimento e verdade forem de fato tomados e de onde é procurada a peculiaridade específica do conhecimento científico e da verdade científica. (ibid.).

Ora, que a ciência consegue oferecer-nos verdades sobre o mundo (sobre entes subsistentes no interior do mundo), isto não está sequer em questão. Todavia, a partir disso, as perguntas que se seguem imediatamente são as seguintes: Qual é, afinal, a verdade proporcionada pela ciência, a qual tanto valoramos em nossa sociedade? Em que esta verdade se distingue? Ou ainda: quando dizemos que a ciência pode fornecer verdade, qual é o sentido conceitual de verdade que aí se faz presente?

Buscaremos abordar tais questões por meio de dois momentos principais. No primeiro momento (3.1), visamos ressaltar¹⁵⁵ e desenvolver propriamente o *âmbito* de atuação da pesquisa científica (que, defenderemos, é relativa à esfera categorial do ente), visando principalmente a determinação do que Heidegger compreende pela *realidade* própria à *ciência moderna*. Principiaremos mediante a exposição do que chamamos de *experiência primordial com o mundo*, a fim de verificar como Heidegger (principalmente em *Ser e Tempo*) desenvolve sua crítica frente aos fundamentos da proposta essencialmente moderna de sujeito e objeto: um sujeito cognoscente que se encontra diante de objetos (possivelmente) cognoscíveis – cujas raízes remontam à metafísica cartesiana. Depois, apresentaremos o motivo pelo qual esta “postura metafísica” (*metaphysical stance*)¹⁵⁶ pode ser tida por uma derivação e uma posterior abstração da experiência humana primária com o seu “entorno”, isto é, o seu ambiente, enquanto ente que é ser-no-mundo. Por último, apresentaremos a *imagem* de mundo “entificada”, que – seguindo o desenrolar de nossa hipótese – é onde a verdade oferecida pela ciência faz valer sua autoridade.

história – enquanto historiografia – têm por objeto o passado que nos vêm por meio de fontes, sejam escritas ou matéricas; enquanto a filosofia atua *no cerne do conceito*, e cada um desses “objetos” possuem natureza, às vezes, cabalmente díspares, não há porque assumir de partida que há um privilégio sobre *o verdadeiro* proveniente de alguma área específica. A exatidão matemática na física é exigida e este é seu rigor característico; já na história, por exemplo, se exige o rigor, mas não há como obter a precisão de caráter matemático da física. Não é um defeito da história, é uma peculiaridade do fenômeno que ela investiga (o passado da humanidade que nos é legado no presente). E nem por isso, a história é *menos verdadeira*.

¹⁵⁵ Pois já o indicamos antes (2.2.2 e 2.2.3).

¹⁵⁶ Valendo-me do termo empregado por Richardson (2012, p. 53).

Contudo, nos restará ainda, evidentemente, questionar justamente *o sentido* da noção de verdade que aí se faz presente. Esta será a tarefa da segunda parte deste capítulo (3.2). Começaremos por um breve preâmbulo acerca do desenvolvimento histórico do assim chamado *conceito tradicional de verdade: veritas est adaequatio rei et intellectus*. Nosso intuito é verificar como sua noção central – “adequação”¹⁵⁷ – perpassou, como nota Heidegger, sem maiores investigações ao longo de momentos chave na história da filosofia. Se é assim, a concepção tradicional ignoraria seus *fundamentos ontológicos*. Finalmente, buscaremos mostrar o motivo pelo qual a noção de verdade que perpassa aos objetivos da ciência moderna (uma verdade estritamente ôntica, que procura a análise e descrição das propriedades materiais do ente) coaduna com a concepção tradicional de verdade.

3.1 O âmbito de atuação da pesquisa científica moderna

Em *Introdução à Filosofia*, quando se propõe a investigar as relações entre filosofia e ciência – no intuito principal de “pôr o filosofar em curso” (2008a, p. 5) – Heidegger (ibid., p. 29) falará de uma *crise tripla da ciência* (seguindo então o que já fora proposto em *Ser e Tempo* enquanto justificativa para a retomada da questão pelo sentido do ser, no § 3, qual seja, a de que tal questão, por ocasião de ser suficientemente elaborada e respondida, poderia colaborar com as ciências, isto é, colaborar com as ontologias regionais, no que diz respeito à *crise dos seus fundamentos*¹⁵⁸):

1. *Crise na estrutura interna da própria ciência;*
2. *Crise da ciência no tocante à sua posição no todo de nosso ser-aí histórico-social;*
3. *Crise na relação do indivíduo com a própria ciência.*

Heidegger argumenta que a primeira crise, também denominada *crise dos fundamentos* nas ciências, liga-se à *essência da ciência*, porque se observa que quando os agentes principais da consecução da pesquisa científica (os cientistas), encontram-se diante de uma incerteza persistente em suas áreas, eles ou “apelam para os fatos e métodos consolidados – uma teimosia que se entrincheira por detrás do acúmulo de resultados – [ou] operam rápido demais com ideias e conceitos filosóficos tomados de empréstimo em algum lugar qualquer e trazidos de fora para o interior da ciência.” (ibid., p 39). A ideia de fundo, é que Heidegger sugere que essa crise tem raízes filosóficas e não pode ser compreendida adequadamente pelos métodos científicos.

¹⁵⁷ Ou “concordância”, que é o termo utilizado pelas traduções de Fausto Castilho (2012) e Marcia Cavalcante (2015) para *Übereinstimmung*, o termo em alemão que Heidegger emprega para referir-se a *adaequatio*.

¹⁵⁸ Como procuramos anteriormente apresentar (2.2.3).

O problema, diz Heidegger (ibid., p. 41), é que nem a ciência nem mesmo a filosofia colocam-se diante da mencionada crise munidas de uma compreensão adequada sobre a própria ciência. Costumamos pensar que se à ciência confere-se como meta a *verdade*, então “o essencial parece assegurado; sobretudo porque, em um aspecto, vigora um amplo consenso quanto ao que é a verdade, a saber, quanto à opinião de que a verdade é algo que, como propriedade, seria primariamente inerente ao enunciado, ao juízo.” (ibid.). A verdade seria, assim, uma propriedade dos juízos; o *verdadeiro* seria o juízo que corresponde ou “concorda” com o objeto – seguindo a formulação tradicional. Com base nisso, argumenta-se que se a ciência oferece, digamos, um acesso fundamentado às verdades acerca da realidade, ao mesmo tempo em que verifica-se um consenso em relação ao significado da noção de verdade aí presente, então tem-se sempre uma compreensão de princípio sobre a própria ciência e sobre os rumos pelos quais ela deve progredir mesmo diante de sua crise de fundamentos.

Porém, como mencionamos, a concepção de ciência como *conexão de fundamentação de proposições verdadeiras* (ibid., p. 50) é, para Heidegger, insuficiente. Ele alarga esta concepção considerando a ciência desde sua possibilidade de origem, desde o contexto da cotidianidade humana, no qual já se têm uma dada descoberta dos entes. Todavia, disso não se segue que o problema da relação entre ciência e verdade não esteja no horizonte de Heidegger: “Queremos compreender a essência da ciência como o encontro e a determinação da verdade” (ibid., p. 51). No presente momento de nosso trabalho, trilharemos o caminho na tentativa de alargar o entendimento sobre o âmbito próprio à pesquisa científica e o modo pelo qual pode dar-se o seu relacionamento com o conceito de verdade.

3.1.1 A experiência primordial com o mundo

A maneira comum pela qual os epistemólogos abordam o problema do conhecimento é partindo da suposição de que há um ente (o sujeito) dotado de certas capacidades cognitivas (que são a sua condição de possibilidade de apreensão) que se *relaciona* com um outro ente (objeto) cognoscível que lhe é externo¹⁵⁹. Ora, normalmente se considera que se há algo como o conhecimento, este pertence ao sujeito; e que o sujeito, por sua vez, retém em si um conteúdo acerca do objeto. Os epistemólogos indagam e discutem acerca do nível de *precisão* que o ente dotado das capacidades cognitivas é capaz de obter acerca do objeto cognoscível: quanto mais preciso for, mais próximo está da *realidade* do objeto. “Assim, quanto mais univocamente se

¹⁵⁹ A tão debatida perspectiva do “conhecimento como uma ‘relação de sujeito e objeto’”. (HEIDEGGER, 2015, p. 106).

admite, em princípio, que o conhecimento está propriamente ‘dentro’ [do sujeito] [...], tanto mais se acredita proceder sem pressuposições na questão sobre a essência do conhecimento e sobre o esclarecimento da relação entre sujeito e objeto” (HEIDEGGER, 2015, p. 107), que, nas palavras de Heidegger (2015, p. 106), “se mostra tão ‘verdadeira’ quanto vazia”. Essa *relação* pode ser assim caracterizada pois, desde o princípio, ela *salta por cima*¹⁶⁰ das formas primordiais da experiência do ser-aí humano com mundo.

Desde cedo em sua carreira como filósofo acadêmico, Heidegger preservou e nutriu uma certa desconfiança para com essas perspectivas teóricas que parecem pressupor uma divisão incontestada entre o ser humano e seu mundo. Não por menos que ele, ao longo do tempo, afastasse de seu velho mestre Husserl¹⁶¹ sob a alegação implícita de que em seu pensamento está pressuposta “a dualidade sujeito-objeto da filosofia moderna, onde o eu, enquanto sujeito, é confrontado por objetos externos.” (SCHMIDT, 2014, p. 80). É possível perceber esse afastamento desde o ano de 1919, na preleção *A Ideia de Filosofia e o Problema das Visões de Mundo*, a partir da sua descrição fenomenológica da experiência com a “atril”, presente no § 14:

I bring a new experience to givenness not only for myself, but I ask you all, each isolated I-self who is sitting here, to do the same. Indeed we wish to a certain degree to enter into a unitary experience. You come as usual into this lecture-room at the usual hour and go to your usual place. Focus on this experience of 'seeing your place' or you can in turn put yourselves in my own position: coming into the lecture-room, I see the lectern. We dispense with a verbal formulation of this. What do 'I' see? Brown surfaces, at right angles to one another? No, I see something else. A largish box with another smaller one set upon it? Not at all. I see the lectern at which I am to speak. You see the lectern, from which you are to be addressed, and from where I have spoken to you previously. In pure experience there is no 'founding' interconnection, as if I first of all see intersecting brown surfaces, which then reveal themselves to me as a box, then as a desk, then as an academic lecturing desk, a lectern, so that I attach lectern-hood to the box like a label. All that is simply bad and misguided interpretation, diversion from a pure seeing into the experience. I see the lectern in one fell swoop, so to speak, and not in isolation, but as adjusted a bit too high for me. I see – and immediately so – a book lying upon it as annoying to me (a book, not a collection of layered pages with black marks strewn upon them), I see the lectern in an orientation, an illumination, a background. (HEIDEGGER, 2008b, pp. 56-57).

Na experiência descrita acima, Heidegger relata que não vê o atril em partes particulares

¹⁶⁰ Cf. § 14 (HEIDEGGER, 2015, p. 113).

¹⁶¹ Só a título de curiosidade, cabe observar que Husserl era referido, com bastante respeito, pelo grupo de jovens estudantes que faziam parte do “movimento” fenomenológico (estudantes dentre os quais destacam-se Edith Stein, Max Scheler e, claro, Heidegger) pela alcunha de “o Mestre” (SKIDELSKY, 2000, p. 170).

separadas que vão se juntando e articulando até formarem o objeto ao qual chamamos “atril”. Também não há o autorreconhecimento de si como um sujeito que precisa preparar-se de algum modo a fim de que possa efetuar a correta apreensão do referido objeto. Ao contrário, o atril *mostra-se de uma vez só* e em seu contexto, ao qual o próprio “sujeito” também pertence – de modo que o atril aparece “alto demais” para este. Esta descrição infere que na “pura experiência” não se fazem valer pressuposições teóricas; há apenas o que surge com significado na própria experiência. Não há propriamente um sujeito que por meio de alguma capacidade de cálculo precisa rastrear e reconstituir as partes do objeto para, então, concebê-lo em seu todo (enquanto um *atril que está alto demais*).

Evidentemente que também o significado da experiência com atril se atrela ao fato de Heidegger ser, no caso, o professor que busca dirigir-se aos seus alunos. Ele menciona ainda (2008b, p. 57) que é bem possível que um camponês que viva nas profundidades da “Floresta Negra” não venha a experienciar o atril do mesmo modo que ele, dado que tal objeto não faz parte da experiência cotidiana ordinária de um camponês. Pode ser que o camponês “estranhe” sua constituição e o venha a considerá-lo justamente como “uma caixa grande com outra menor colocada sobre ela” e não como uma coisa projetada para professores e palestrantes.

Em todo caso, devemos perceber que estes enunciados, que tem por tarefa caracterizar momentos da experiência individual (o “alto demais” no caso do professor Heidegger e “a caixa grande com outra menor sobre ela” no caso do camponês) possuem um

sentido de verdade [que] é bem diferente da teoria da verdade por correspondência tradicional. Uma formulação empirista dela afirmaria que os dados sensoriais do objeto, o atril, são recebidos pela mente do sujeito, que os coordena para formar o objeto percebido. O sujeito então julga, baseado nesta informação, que o atril foi ajustado alto demais. A verdade significa a correspondência entre o juízo e o objeto real. (SCHMIDT, 2014, pp. 84-85).

O substantivo no exemplo¹⁶² destacado é que a verdade destas descrições pode ser aferida somente no que diz respeito à experiência individual imediata de cada um com o mundo circundante que se lhe apresenta. Se quiséssemos ou pretendêssemos avaliá-los em seu valor de verdade em acordo com a concepção tradicional, precisaríamos obter uma suspensão ao menos momentânea da experiência imediata de mundo; e esta, por sua vez, colocaria, ao invés do atril aparecendo enquanto tal no contexto significativo originário, um mero objeto diante de um

¹⁶² No capítulo anterior, 2.2.3, empregamos a mesma ideia no exemplo do “martelo é pesado demais”. No seu contexto de uso, tal enunciado significa que ele não está apto para o uso, por conta do seu peso. Contudo, num contexto teórico posterior, este “pesado demais” pode referir-se à sua constituição material, às leis da física operando sobre ele e assim por diante.

sujeito cujas propriedades estão a ser e podem ser por ele apreendidas e determinadas.¹⁶³

Anos mais tarde, já em *Ser e Tempo*, Heidegger apresenta uma das contribuições mais substanciais da sua filosofia relativamente a possibilidades novas de tratamento dos problemas subjacentes à tradicional dicotomia sujeito-objeto. Esta contribuição remonta à sua descrição fenomenológica do ser-aí humano enquanto *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-Sein*) que iremos doravante explicitar.

A expressão *ser-no-mundo* é hifenizada por Heidegger (2015, p. 98) a fim de que se possa indicar o caráter unitário do fenômeno. Enquanto tal, *ser-no-mundo* é o existencial mais básico e fundamental do ser-aí. Da expressão, pode-se destacar dois momentos estruturais consequentemente implicados: *ser-em* (*in-sein*) e *mundo* (*Welt*).

O *ser-em* constitutivo do *ser-no-mundo* expressa, evidentemente, que o ser-aí é *um ente em um mundo* (ibid.). O *ser-em* presente na expressão sinaliza um constitutivo *existencial*, de modo que não se pode compreendê-lo como se falássemos do ser-aí (sendo no mundo) tal como uma coisa que se encontra dentro de outra, contida dentro de outra¹⁶⁴, como uma roupa dentro de um roupeiro ou uma quantidade de água contida dentro de um copo. Na realidade, estas seriam categorizações que pertencem ontologicamente aos entes que não possuem o modo de ser do ser-aí¹⁶⁵. Em relação ao ser-aí este “*em*” aproxima-se do sentido de *em uma habitação*, em uma morada: o ser-aí é no mundo no sentido de morar nele, de estar familiarizado com ele, de ocupar-se com ele, de ser constituído por ele. Assim, “[...] o *ser-em* não é uma ‘propriedade’ que o [ser-aí] às vezes têm e às vezes não têm, sem a qual ele pode ser tão bem quanto com ela.” (HEIDEGGER, 2012, p. 181). O *ser-em* não diz que o ser-aí ora escolhe estar no mundo, ora acha melhor não. O *ser-em* é uma expressão característica da existência do ser-aí, da qual,

¹⁶³ Segundo Heidegger (2008a, p. 65), o problema da relação sujeito-objeto e mesmo toda a problemática da *teoria do conhecimento* “não consiste senão na formulação da pergunta pela essência da verdade, isto é, ao mesmo tempo na pergunta pelos pressupostos e pelo problema originário da determinação essencial da verdade.” (ibid.). Mas, segue Heidegger, “o problema da verdade não pode ser formulado, orientando-nos exclusiva e primariamente pela proposição” (ibid., p. 67) pois a essência da verdade reside em dimensões ante-predicativas vinculadas ao próprio modo de ser do ser-aí humano. Pois, se dizemos, por exemplo, que “o giz é branco”, e isto é verdadeiro, o verdadeiro não reside em uma relação entre o representado pelo sujeito acerca do objeto que redundna na proposição que, por sua vez, corresponde à referida representação. O ponto de Heidegger é que “tudo se dá de maneira totalmente diversa: antes da enunciação da proposição já estamos imediatamente relacionados com a coisa mesma, com o giz branco, e, em verdade, não de um modo tal que só teríamos desse giz uma ‘representação’ em nossa alma. Ao fazermos a enunciação, já estamos antes nos mantendo junto ao giz [...] sendo ele essa coisa simplesmente subsistente.” (ibid., pp. 68-69). Na experiência com o giz, ele já se mostra enquanto “branco”, e não como mera representação, antes do próprio enunciado. O verdadeiro, então, seria anterior à própria proposição. Se isto está certo, então a concepção tradicional de verdade como uma “propriedade” das proposições cai por terra.

¹⁶⁴ Há uma distinção elencada por Heidegger entre os termos *in-sein*, “*ser-em*”, e *sein-in*, que pode dizer “*ser-dentro-de*”, seguindo a tradução de Márcia Sá Cavalcante (2015). Enquanto *ser-dentro-de* indica o entendimento ôntico de um ente espacialmente dentro de outro; *in-sein* indica um entendimento ontológico que caracteriza o modo de ser do ser-aí como *ser-em um mundo*. *Ser-em* é uma expressão com sentido existencial.

¹⁶⁵ Tal como entes que não possuem o modo de ser do ser-aí, isto é, os entes intramundanos; justamente os entes que são *desprovidos de mundo*, isto é, existem contidos no interior do mundo.

enquanto ente existente, ele não consegue livrar-se. Portanto,

o ser-em difere da interioridade de algo simplesmente dado “em” um outro; o ser-em não é propriedade de um sujeito simplesmente dado, separada ou apenas provocada pelo ser simplesmente dado do “mundo”; ao contrário, o ser-em é um modo de ser essencial do próprio sujeito. (HEIDEGGER, 2015, p. 190).

Já a noção de *mundo* implicada na expressão *ser-no-mundo*, não denota o sentido de uma simples localidade, lugar ou espaço em que se pode apontar de forma mais ou menos precisa o paradeiro do ser-aí. Tampouco mundo representa expressamente alguma propriedade empírica, fisicamente tateável, como o planeta Terra, algum país, cidade e assim por diante. O conceito de *mundo* não expressa a propriedade de um ente a ser mensurado por algum tipo de cálculo ou procedimento metodológico, tal como os demais entes intramundanos quando objetificados e tematizados pelas ciências. Mundo na referida expressão opera enquanto um constitutivo existencial fundamental do ser-aí, é “a estrutura de significância que torna possível todo e qualquer tipo de comportamento em relação aos entes” (GORNER, 2017, p. 44). Por isso, “a compreensão de ser própria do ser-aí inclui, de maneira igualmente originária, a compreensão de ‘mundo’ e a compreensão dos entes que se tornam acessíveis dentro do mundo.” (HEIDEGGER, 2015, p. 49).

A analítica existencial tem por ponto de partida, como visto, a cotidianidade mediana do ser-aí sobretudo porque, defende Heidegger, enquanto ser-no-mundo¹⁶⁶, os modos de práticos com os quais o ser-aí lida com os entes intramundanos são anteriores e mais originários que os modos teóricos. Em outras palavras, a vida prática oferece um saber que antecede o saber da vida contemplativa (teórico-cognitiva). Mais ou menos como disse de modo eloquente Camus (2018, p. 22), em *O Mito de Sísifo*: nós “cultivamos o hábito de viver antes de adquirir o de pensar.”

Para Heidegger, a *vida contemplativa*¹⁶⁷ (no sentido da postura ou atitude teórica) efetiva-se apenas por ocasião de uma necessidade que se segue a um *problema* da *vida prática*.¹⁶⁸ Portanto, Heidegger suprime em sua análise o ponto de partida da epistemologia,

¹⁶⁶ De acordo com Vattimo (1996, p. 36) “ser-no-mundo nada tem do ‘sujeito’, de que fala muita filosofia moderna, porque esta noção pressupõe precisamente que o sujeito é algo que se contrapõe a um ‘objecto’ entendido como simples-presença. o estar-aí nunca é algo de fechado de que há que sair para ir ter com o mundo, antes de toda a distinção artificial entre sujeito e objecto.”

¹⁶⁷ Na preleção *Introdução à Filosofia* Heidegger (2008a) se referirá a ciência como uma βίος θεωρητικός ou *vita contemplativa* como “a postura fundamental contemplativa inerente ao ser-aí” (ibid., p. 179).

¹⁶⁸ Não fossem as dificuldades inerentes à condição humana, não haveria motivo algum para um uso laborioso da razão. Mas se na condição humana se verificam dificuldades (ou problemas), não significa que ela só se resume a isto: enfrentar tais dificuldades. O fato é que, cedo ou tarde, aparecerão problemas; estes representarão desafios

cujos fundamentos, desde a aurora da modernidade, estão na filosofia cartesiana: a aceitação de um sujeito cognoscente, um “eu”, contemplativamente diante de um mundo possivelmente cognoscível, externo ao sujeito, passível de questionamento pelo ente pensante, que é impossível de se questionar. Em suma, seria essa a premissa inicial de toda epistemologia: a concepção de que há primeiramente um único dado indubitável, o sujeito (mente, intelecto, e qualquer coisa que o valha), supostamente capaz de apreender um mundo externo, completamente questionável¹⁶⁹.

Em pelo menos duas obras, Heidegger argumenta que a indubitabilidade *do cogito* alcançada por meio da dúvida metódica empreendida por Descartes não foi devidamente contestada, permanecendo sem maiores questionamentos¹⁷⁰. No § 6 dos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger afirma que, tendo em vista uma tentativa de “elevar à filosofia à categoria de uma ciência absoluta” (HEIDEGGER, 2006, p. 25), Descartes parte para um questionamento radical acerca de todas as coisas, com a intenção de que, ao final, algo figurasse como o dado indubitável. Entretanto, ao fazê-lo, o “ser-aí, o eu (ego) não é de modo algum colocado em questão” (Ibid.). Coisa parecida podemos ler já em *Ser e Tempo*:

Com o “*cogito sum*”, Descartes pretende dar à filosofia um fundamento novo e sólido. O que, porém, deixa indeterminado nesse princípio “radical” é o modo de ser da *res cogitans* ou, mais precisamente, o *sentido do ser do “sum”* (HEIDEGGER, 2015, p. 63).

Assim, quando Heidegger estipula a tarefa de desenvolver a sua ontologia fundamental, ele se vê concomitantemente com uma outra tarefa (inevitável), a saber, a de confrontar a tradição que “*salta por cima* do fenômeno da mundanidade” (HEIDEGGER, 2015, p. 113). Durante esta tarefa preliminar, Heidegger evidentemente não poderia deixar de lidar com a suposta impossibilidade de pôr o *cogito* em questão, precisamente porque a filosofia cartesiana e a posterior, deixaram incontestes o *ser do sum*, isto é, o modo de ser do ser-aí, que é a sua existência¹⁷¹. Para Heidegger (2015), ao invés do cogito, do sujeito, é o *sum*, o *eu sou*, isto é, o fato de que o ser-aí é este ente que “sempre eu mesmo sou” (2015, p. 98), e para o qual a própria

(as vezes até para a própria subsistência) que, cedo ou tarde, serão abordados, depurados e confrontados pela razão. Evidentemente que confrontar problemas mediante o uso das faculdades racionais não garante nada; se é necessário o uso da razão para a superação de alguns deles, certamente nem sempre o uso da razão será suficiente para tanto.
¹⁶⁹ Inclusive, é questionável quanto a sua própria existência, haja visto o problema a respeito da existência de um mundo exterior – tratado no § 43 de *Ser e Tempo*.

¹⁷⁰ Ele afirma (2015, p. 107): “[...] reina um grande silêncio sobre o que significa positivamente o ‘interior’ da imanência em que o conhecimento está, de início, trancado, e como o caráter ontológico deste ‘estar dentro’ do conhecimento se funda no modo de ser do sujeito.”

¹⁷¹ Tal como podemos ler em *Ser e Tempo*: o ser-aí é sua existência; a essência do ser-aí é sua existência: “A ‘essência’ do *Dasein* reside em sua existência.” (2012, p. 139)

existência está sempre em jogo (conforme o § 9 de *Ser e Tempo*), o objeto da analítica enquanto estágio preparatório da questão pelo sentido do ser – o objetivo último de Heidegger com *Ser e Tempo*.

Ao colocar em questão o ser-aí, a analítica existencial propõe que o modo de ser fundamental deste ente, desde sua cotidianidade mediana, desde seu modo de ser mais básico, que são as dimensões práticas da vida, é *ser-no-mundo*. Assim, ao invés de *cogito ergo sum*, o “primeiro enunciado seria: ‘sum’ no sentido de eu-sou-em-um-mundo.” (Ibid., pp. 280-281). A crise da cisão sujeito/objeto (STEIN, 1993), portanto, é uma consequência inerente à ideia de que o ser-aí, o “sujeito”, não possui existência sem mundo, dado que o questionamento radical do mundo implicaria no questionamento radical da existência do ente que questiona – o que até mesmo nas conclusões alcançadas por Descartes seria absurdo, uma vez que, a partir delas, concebe-se que se existe algo indubitável, este é a existência do sujeito que pensa.

Se o ser-aí só existe no mundo, tal como observa Vattimo (1996), também a concepção de mundo estaria condicionada à existência do ser-aí:

Não há mundo, se não existe o Dasein. Também é verdade que, por sua vez, o estar-aí não é senão enquanto ser-no-mundo; mas a mundanidade do mundo funda-se apenas na base do ser-aí, e não vice-versa. Por isso, como se viu, o mundo é ‘uma característica do próprio ser-aí.’ (ibid., p. 30).

Ao pôr em questão as premissas ontológicas antes inquestionadas (o ser do “sum” do ser-aí, a sua existência), Heidegger, como que de uma só vez, senão alcança consequências que minam completamente alguns dos problemas clássicos da epistemologia (tais como *a existência do mundo exterior e o problema das outras mentes*)¹⁷², ao menos oferece elementos filosóficos novos e interessantes para com eles lidar. Mas, para muito além disso, ele passa por cima da ideia de filosofia enquanto uma tarefa epistemológica e redireciona seu pensamento para o desenvolvimento de uma ontologia nova – a ontologia fundamental –, que senão é capaz de desconsiderar por completo a dicotômica relação sujeito/objeto, antes ponto de partida da

¹⁷² É possível remontar e relacionar tais ideias em Heidegger com o trabalho de Dilthey acerca do conceito de “vivência”, que é relativo ao conjunto das experiências que determinam um sujeito. Para Dilthey, as vivências de um sujeito não partem de uma posição que toma como separadas as dimensões internas e externas, uma vez que são constituídas por meio do conteúdo de ambas concomitantemente. Aqui, teríamos uma resposta aos problemas que decorrem do dualismo entre os conteúdos mentais e mundo exterior. Segundo Dilthey, como argumenta Rezende (2017, p. 144), na “vivência, não há separação entre externo e interno, de modo que a oposição entre um sujeito interno encapsulado em suas representações e um mundo externo é uma falsa oposição. Assim, boa parte das discussões epistemológicas modernas sobre o contato do sujeito com o mundo e com outros sujeitos é desprovida de sentido” e, com isso, “Dilthey acredita solucionar os problemas modernos da certeza do mundo externo e do solipsismo.” (Ibid.)

filosofia (que seguiu, por assim dizer, uma “agenda cartesiana”), ao menos pode prosseguir independentemente desta.

A primeira etapa para a *ontologia fundamental* está em destacar a assim chamada *diferença ontológica*¹⁷³ existente entre *ente* e *ser* a fim de abordar os problemas filosóficos a partir daí¹⁷⁴, o que conseqüentemente redundará na distinção entre a investigação de caráter ôntico e a de caráter ontológico. A primeira, sedimentada pela tradição, alcança conseqüências apenas relativamente às múltiplas regiões do *ente*, porém, não alcança e expõe o modo ser deste. É propriamente na segunda que o *ser* do ente encontra seu campo de problematização – onde tem-se a proposta de uma investigação que considera sobretudo o modo de ser do ente que, podendo questionar, questiona o ser dos demais entes.

¹⁷³ De acordo com o que apresentamos na nota 112.

¹⁷⁴ Evidentemente, *o problema* de Heidegger (o motivo pelo qual o filósofo alcançou seu monstruoso reconhecimento nas primeiras décadas do século XX bem como a larga influência que possui até os dias de hoje) é, antes de tudo, a recolocação da questão pelo sentido do ser. Há que se destacar a palavra “recolocação” neste contexto porque, como o próprio indica no § 3 de *Ser e Tempo*, a resposta para a questão depende, antes, da devida formulação desta. Mas, definir que uma ou outra questão é, para um determinado filósofo (não apenas em Heidegger), mais central para a totalidade do seu pensamento, não indica, de modo algum, que os resultados por ele obtidos não podem render frutos em relação a outros problemas mais laterais em sua filosofia. Em Heidegger, especificamente, a maneira com a qual ele lida com o problema central, nos leva para problemas comuns que dela derivam, e igualmente para caminhos incomuns em relação ao tratamento dos problemas derivados; o que não significa que a filosofia deste pensador não tenha acerca deles nada a oferecer. Assim podemos ver quando, no confronto com a história da ontologia tradicional, Heidegger declara a indistinção sob a qual a questão do ser ficara encoberta, travestida de uma questão acerca dos entes ou de um ente “supremo”. Percebendo que o caminho para colocar devidamente a questão do ser (sobre o ser, não sobre o ente), deveria atentar estritamente para o modo de ser do ente que mostra possuir, a cada vez que efetua um enunciado sobre entes, uma compreensão prévia sobre o ser, Heidegger demonstra que este ente é, sobretudo, ser-no-mundo, de modo que o antigo e amplamente difundido modelo *sujeito e objeto*, do qual se seguem alguns problemas clássicos da epistemologia – tais como a reivindicação pelas provas da existência de um mundo externo ao sujeito – não precisa ser propriamente considerado para a devida colocação da questão fulcral de sua filosofia – salvo quando Heidegger vê a necessidade de justamente expor e indicar a esterilidade de tal modelo para a estrutura formal dessa mesma questão. Em verdade, isto ocorre em *Ser e Tempo* em inúmeras ocasiões. A título de exemplo, veja-se os §§ 20 e 21, onde Heidegger contesta os resultados da metafísica cartesiana, que redundam na ruptura radical entre o sujeito e o mundo exterior. De maneira mais ampla, pode-se dizer que todo o *Terceiro Capítulo* de *Ser e Tempo* consiste em uma exposição sobre a estrutura mundânica a partir da qual o ser-aí existe, em confronto com a perspectiva tradicional de matiz cartesiana acerca do conceito de “mundo”, cujos fundamentos ontológicos saltam “por cima do fenômeno do mundo, bem como do ser dos entes intramundanos que estão imediatamente à mão” (HEIDEGGER, 2015, p. 147). O que a epistemologia no fim das contas faz, quando tem por pressupostos as conquistas da metafísica tradicional, que divide radicalmente a esfera do sujeito e a do objeto, é tão somente atuar em uma região específica dos entes (sejam estes os entes intramundanos ou o próprio ser-aí), jamais considerando-os em seu ser – se torna, pois, especificamente uma investigação de orientação ôntica, que pouco ou nada acresce a uma investigação ontológica. Interessante destacar a expressão utilizada por McManus (2013, p. 240) ao referir-se a tais investigações: ele as denomina de *confused ontology*, isto é, ontologias que julgam estar explicitando o ser do ente quando, em verdade, só se atém às regiões do ente. Parte das pretensões da ontologia fundamental proposta por Heidegger está em alcançar e pôr em evidência os caracteres ontológicos encobertos pela tradição (tais como a facticidade do ser humano, por exemplo), o que inevitavelmente atinge questões comuns à esta e lhes confere uma abordagem distinta.

3.1.2 Ciência moderna como pesquisa ôntica

A noção de *mundo* é então determinante para a *radicalidade* da filosofia de Heidegger (STEIN, 1993). A partir dela torna-se possível visualizar uma superação da dicotômica relação estabelecida entre sujeito e objeto. Se o ser-aí é ser-no-mundo, “não há sujeito sem mundo” (NUNES, 2002, p. 14); não há primeiramente um “sujeito”¹⁷⁵ que de posse de suas capacidades cognitivas vem a conhecer o mundo circundante. O mundo circundante desde sempre para ele se *revela* – desde sua “vida fáctica”, na qual se fazem implícitas as próprias possibilidades de ser anteriores às noções tradicionais vinculadas à ideia de um “sujeito” (e sua intelectualidade pura)¹⁷⁶.

Como já mencionamos¹⁷⁷, Heidegger (2015, p. 140) distingue por aspas o sentido de “mundo” que expressa uma determinada propriedade empírica, como *res extensa*, exterior ao sujeito que se reconhece enquanto coisa que pensa – tal como é discutido na tradição moderna; de mundo, sem aspas, a fim de indicá-lo como momento estrutural do existencial¹⁷⁸ mais básico no qual o ser-aí tem fundado todo o seu estatuto ontológico, a saber, ser-no-mundo. Em outras palavras, “mundo” diz respeito e faz referência à dimensão de *objetos*, a saber, ao “todo do ente que pode subsistir no interior do mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 201), apresentando, assim, um sentido ôntico; enquanto mundo diz respeito a um *existencial* e, portanto, ostenta um sentido ontológico.

Aqui temos condensados, em linhas gerais, os – por assim dizer – postulados metafísicos¹⁷⁹ que se fazem implicitamente presentes no empreendimento da pesquisa científica: nela se pressupõe que o fenômeno de mundo (da mundanidade) se refere ao todo do “mundo”

¹⁷⁵ De acordo com Gerner (2017), o sentido denotado por “ser-aí” (*Dasein*) não pode ser expresso correspondentemente pelo termo “sujeito”. O ser-aí, de fato, não é um sujeito. O que entretanto não significa que para Heidegger não exista um sujeito para o qual temos objetos. O crucial é que a partir da noção de ser-no-mundo, se conceba um modo mais fundamental de relação entre sujeito e objeto do que as previstas pelas concepções epistemológicas; um modo marcadamente ontológico, ou seja, referente a relação entre os modos de ser próprios de sujeito e objeto. A noção dicotômica entre ambos está, em todo caso, sob alvo de um distanciamento crítico por parte de Heidegger.

¹⁷⁶ Conforme nota Escudero (2010), desde os trabalhos de 1919 (principalmente na *Ideia de Filosofia e o Problema das Visões de Mundo e Ontologia – Hermenêutica da Facticidade*) Heidegger desvinculou-se da ideia de uma “lógica pura”, em que se encontrariam enunciados com validade extramundana, atemporal e a-histórica. Nos anos que se seguiram ao afastamento/ruptura de Heidegger para com o neokantismo de seu orientador, Rickert, ele defendeu que mesmo a “lógica se funda em una abertura previa del mundo a la que se accede desde el sustrato vivencial y extralógico de la vida fáctica; esto es, no es dada a un sujeto cognoscente, sino a un ente que se ocupa del mundo. A partir de ese momento el sentido del juicio de la lógica pasará por una hermenéutica de esa vida fáctica.” (ibid., p. 80).

¹⁷⁷ Notas 75 e 114 do capítulo anterior.

¹⁷⁸ Isto é, a *estrutura de significância* a partir da qual torna-se possível qualquer comportamento do ser-aí com os entes.

¹⁷⁹ Sua “*Metaphysical stence*” destacada por Richardson (2012) como possível polo de crítica.

que é *res extensa*, coisa corpórea. Como diz Heidegger (2015, p. 112) – ao destacar, no § 14 de *Ser e Tempo*, a *polissemia* de significados passível de ser verificada na palavra *mundo* – aqui “Mundo é usado como um conceito ôntico, significando, assim, a totalidade dos entes que se podem simplesmente dar dentro do mundo”¹⁸⁰, isto é, o todo dos entes em seu caráter subsistente, meramente como objetos cognoscíveis para um sujeito cognoscente. Mas também porque está pressuposto que o sujeito é coisa distinta do “mundo”, isto é, que nada do que lhe é “externo” infere ou interfere em seu ser (em seu *sum*, uma vez que este restringe-se ao seu *penso*, seu *cogito*).

Por isso que a pesquisa científica é meramente ôntica; ela é capaz de atuar e descobrir o ente em suas propriedades empíricas e em suas possibilidades de ser apenas nos aspectos de seu *como-ser*, ou seja, em sua objetividade, funcionalidade e eventual operacionalidade; separando-o do contexto geral no qual ele primeiramente figura para a experiência humana de mundo. Porque, desde suas premissas fundamentais, a ciência se vê dispensada de considerar o *ser* dos entes, não havendo para o horizonte da pesquisa científica qualquer compromisso com o *porquê*, com o sentido/significado de *ser* do ente (que, enquanto sentido, só pode fazer-se sentir pelo ser-aí humano). Fundada – como visto – em uma atitude teórica, a pesquisa científica (re)descobre o ente e consegue, mediante seu modo de procedimento matemático-experimental, (re)configurá-lo em virtude das exigências de uma sociedade cada vez mais tecnológica – sem que veja razão em colocar para si mesma a pergunta pelo sentido, a pergunta pelo *porquê* de assim ser feito. Desta prima, a ideia de “natureza”, por exemplo, torna-se alvo de uma projeção meramente matemática; e fica, por assim dizer, *sem-porquê*, sendo tão somente um objeto manipulável, analisável, a ser decomposto em suas partes pelo experimento, bem como mensurável pelo cálculo, sem mais poder ser visto como “mãe natureza” ou, em todo caso, enquanto algo pelo qual o ser do ser-aí humano depende para simplesmente existir. Precisamente nesse sentido, a ciência realmente *não pensa*. O seu âmbito de atuação, ou seja, a dimensão do *real* que é o alvo de sua metodologia instanciada na atitude teórica, é tão somente o da objetividade do ente. Com efeito, julgamos que, para ilustrar o que ora mencionamos, vale a pena citar uma passagem um tanto mais longa presente na conferência *Ciência e pensamento do sentido*:

Porque a ciência moderna é uma teoria neste sentido, adquire importância decisiva em toda a sua observação o modo de tratar da ciência, ou seja, a maneira de ela proceder, em suas pesquisas, com vistas ao asseguramento

¹⁸⁰ Mas “Mundo” segue Heidegger (ibid.) também “funciona como termo ontológico e significa o ser dos entes [...]”.

processador, numa palavra, o seu método. Uma frase de Max Planck diz: “real é o que se pode medir”. Isso significa: a decisão do que deve valer, como conhecimento certo para a ciência, no caso para a física, depende da possibilidade de se medir e mensurar a natureza, dada em sua objetividade e, em consequência, das possibilidades dos métodos e procedimentos de medida e quantificação. Esta frase de Max Planck só é correta por expressar algo que pertence à essência da ciência moderna e não apenas das ciências naturais. O cálculo é o procedimento assegurador e processador de toda teoria do real. Não se deve, porém, entender o cálculo em sentido restrito de se operar com números. Em sentido essencial e amplo, calcular significa contar com alguma coisa, ou seja, levá-la em consideração e observá-la, ter expectativas, esperar dela alguma outra coisa. Neste sentido, toda objetivação do real é um cálculo, quer corra atrás dos efeitos e suas causas, numa explicação causal, quer, enfim, assegure em seus fundamentos, um sistema de relações e ordenamentos. [...] Porque, como teoria do real, a ciência moderna se apoia no primado do método, por isso mesmo, para assegurar-se dos domínios de seus objetos, ela tem de separar as regiões do real uma das outras e enquadrá-las em disciplinas especiais, isto é, em especialidades. A teoria do real se cumpre necessariamente em disciplinas, sendo sempre especializações e especialidades. (HEIDEGGER, 2001c, p. 49-50).

Pelo fato de que do pensamento de Heidegger pode-se depreender a ideia de que a pesquisa científica se orienta sem o questionamento do *porquê*, fixando-se tão somente na indagação do *como* do ente, se supõe que aí está contida não só uma visão pessimista do estado de coisas, como mesmo niilista – principalmente quando a ciência é posta à serviço das exigências muitas vezes obscuras de nosso mundo tecnológico^{181, 182}.

Todavia, não é este o caso se levarmos em conta que a *postura metafísica* que providencia esta posição de neutralidade da ciência perante o sentido de ser do ente, é contrabalanceada pela possibilidade intrínseca ao ser-aí humano da reflexão do tipo filosófica, o *pensar dos pensadores*¹⁸³ – este que desde seu *primeiro movimento* nas disposições ou tonalidades afetivas fundamentais (como o “espanto”), coloca o ser-aí humano na condição do seguinte questionamento: *porquê o ente é* ou *porquê existe algo ao invés do nada*. Heidegger não têm nenhum problema de princípio com o âmbito da pesquisa científica, nem com as sempre cada vez mais avançadas tecnologias que dela retiram fôlego. Vide, por exemplo, a seguinte afirmação, proferida num discurso de 1955, em comemoração ao centenário da morte do compositor alemão Conradin Kreutzer, intitulado *Serenidade*:

¹⁸¹ Como exemplo disto, podemos citar o uso de pesquisas científicas como meio para o desenvolvimento de armamentos cada vez mais destrutivos e letais; como meio para o desenvolvimento de programas de espionagem, controle de informação, manipulação; enfim, os exemplos podem multiplicar-se. Para cada descoberta da ciência, aventa-se um uso técnico não previsto que pode representar algum perigo desconhecido e de proporções quase sempre incertas.

¹⁸² Como observa Thomson (2013, p. 332): “The deepest problem with this ‘technologization’ of reality is the nihilistic understanding of being that underlies and drives it [...]”.

¹⁸³ Cf. Heidegger (2001d, p. 115).

Seria insensato investir às cegas contra o mundo técnico. Seria ter vistas curtas querer condenar o mundo técnico como uma obra do diabo. Estamos dependentes dos objectos técnicos que até nos desafiam a um sempre crescente aperfeiçoamento. (HEIDEGGER, p. 23, s/d).

Cabe dizer que *Serenidade (Gelassenheit* – conforme o título) é para Heidegger a expressão que caracteriza a aceitação do uso inevitável da tecnologia, mas sem que a tomemos como um *fim* e, principalmente, sem que universalizemos o ponto de vista técnico (o “pensamento calculador”); sem que, finalmente, tomemos o *mundo* (nosso constitutivo existencial mais básico) meramente como *res extensa*, como coisa meramente subsistente sob o domínio de um sujeito.

3.1.3 O “mundo” (re)apresentado pela ciência moderna

A noção de “mundo” (com aspas) é a que expressa e indica o “ente” que pode ser colocado sob o jugo da dúvida metódica empreendida por Descartes, precisamente porque ela mesma já se encontra fora do contexto em que originalmente o mundo (sem aspas) revela-se ao ser-aí humano. É uma noção, digamos, *entificada* de *mundo*. Evidentemente que, ao considerá-la como válida, não significa que o carácter ontológico de *ser-no-mundo* do ser-aí seja definitivamente suspenso – pois isto não é possível¹⁸⁴. O ponto é que Heidegger não ignora a possibilidade de o ser-aí colocar-se na *posição* de “sujeito” (no sentido de uma *egoidade* selada e *autossuficiente*) que se reconhece, por assim dizer, “fora” do mundo, e se põe na posição de apreendê-lo meramente enquanto um objeto que lhe é externo. A inferência heideggeriana acerca de uma *explosão* da orientação tradicional (HEIDEGGER, 2015, p. 191) refere-se tão somente à suposição equivocada de que uma apreensão apropriada do mundo ocorre *apenas* quando se tem este “sujeito” como o ponto de partida. Por isso, ao contrário do que poderíamos supor,

A relação sujeito-objeto não é combatida por Heidegger. Ela é posta em crise na medida em que, quando usada como modelo de fundação, ou ela leva uma fundação apodítica, em que há um sujeito absoluto que funda tudo, ou a uma relação que vai ao infinito. (STEIN, 1993, p. 53).

¹⁸⁴ Mesmo que o ignore – por razão da exigência cética que prevê a suspensão da validade da existência do assim chamado mundo exterior –, o ponto de Heidegger é que a constituição do modo de ser do ser-aí na mundanidade do mundo opera como premissa *necessária*. Sua existência não pode ser tal como é sem o “operador” ontológico de mundo. Sobre isso, as por volta de 60 páginas do *Terceiro Capítulo* de *Ser e Tempo* (§ 14 – § 24) pretendem dar conta.

Sabe-se que, como consequência da filosofia cartesiana, tem-se uma estrita e irredutível divisão entre a *res cogitans* e a *res extensa*, sendo que apenas o que nos advém ao pensamento, ao *cogito*, é passível de ser considerado integralmente em seu conteúdo e existência; a própria garantia de existência mesma¹⁸⁵, se reduz, de modo preliminar, tal como é mostrado na *Meditação Segunda*, ao *cogito*¹⁸⁶. Aqui o cogito é o ente *modelo de fundação*, que nos oferece a garantia da *certeza (clareza e distinção)* e a consequente imunidade perante a dúvida; sendo, portanto, o “ponto arquimediano” para a totalidade do edifício do saber. Assim, diz Heidegger (2014, p. 110): “É na metafísica de Descartes que o ente é, pela primeira vez, determinado como objectividade do representar, e a verdade como certeza do representar.”

Esta “certeza”, diz Heidegger, só pode ser estendida à realidade exterior (*res extensa*) “no sentido do conhecimento físico-matemático. O conhecimento matemático vale como o modo de apreensão dos entes, capaz de propiciar uma posse mais segura do ser dos entes nele apreendidos.” (HEIDEGGER, 2015, pp. 148-149). Mas, assim como buscamos demonstrar (2.2.2), toda a projeção matemática que se faz sobre o ente – e, neste caso, tem-se aqui a indicação da *natureza* enquanto o objeto de pesquisa por excelência na física matemática – envolve uma abolição do contexto imediato das ocupações cotidianas no qual o ser-aí descobre, em uma primeira aproximação, o ser dos entes (em seu caráter instrumental). Dito de outro modo, pelos meios da ciência consegue-se alcançar uma outra forma de se apresentar o fenômeno do “mundo”, cujos fundamentos metafísicos¹⁸⁷ residem na radicalização da ideia de sujeito, onde este “se torna no primeiro e autêntico *subjectum*” o que “quer dizer que o homem se torna naquele ente no qual todo o ente, no modo do seu ser e da sua verdade, se finda. O homem torna-se centro de referência do ente enquanto tal.” (HEIDEGGER, 2014, p. 111)¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Pois a existência do mundo exterior só será (re)considerada e (re)construída por Descartes a partir da ideia de Deus (*res divina*) que também encontra legitimação no interior do *cogito* (mediante a ideia inata de *perfeição*).

¹⁸⁶ Com as suas *Meditações Metafísicas*, o que Descartes (2016) pretendia era dar ao conhecimento um fundamento forte, e robusto o suficiente de modo a ser capaz de se manter diante de qualquer dúvida. Descartes, então, parte em busca desse fundamento: o seu método é justamente o da dúvida. A dúvida enquanto método, evidentemente, não é uma escolha arbitrária. Descartes parte da ideia de que se nos colocarmos a duvidar de todas as coisas, talvez algo se mostre como impossível de se duvidar. Caso assim aconteça, teremos então estabelecido o *indubitável* determinante ao caráter do conhecimento; determinando concomitantemente que, de fato, algo como conhecimento é possível (livrando-se, pois, do “fantasma” do ceticismo) ao mesmo tempo que também teremos o seu *fundamentum inconcussum*. Assim, colocando-se a duvidar de tudo, dos dados sensíveis e até mesmo das certezas matemáticas – ao final do seu percurso cético, Descartes pôde concluir: “Eu sou, existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, durante o tempo em que penso [...] não sou, então precisamente falando, senão uma coisa que pensa” (DESCARTES, 2016, p. 46).

¹⁸⁷ Fazemos nossas as palavras de Heidegger (2014, p. 109): “Meditamos sobre a essência da ciência moderna, para aí reconhecermos o fundamento metafísico.”

¹⁸⁸ Neste famoso texto de Heidegger, *O tempo da imagem do mundo*, ele argumenta que uma das mudanças cabais da modernidade em relação à antiguidade grega e ao período medieval, reside no fato de que, antes, era o ente que projetava a sua imagem no ser humano, ao passo que, desde a modernidade, o ente “é tomado de tal modo que apenas e só é algo que é, na medida em que é posto pelo homem representante-elaborador.” (HEIDEGGER, 2014,

Ao conquistar, seja pela razão que for, uma atitude teórica tal como a ciência, na qual o “mundo” – neste sentido ôntico – pode ser (re)apresentado pelo sujeito e para o próprio sujeito sob o aspecto das leis da física, das reações químicas, da evolução biológica, da relação causa-efeito, da sua constituição atômica e assim por diante, o *mundo da vida* (no qual se dão as ocorrências do dia-a-dia, as relações interpessoais, a lida com os instrumentos e assim por diante) recua, empalidece e perde ao menos momentaneamente sua relevância para o sujeito.

O importante, entretanto, é perceber que o que se conquista nessa forma de apresentar o “mundo” proporcionada pela ciência, não fica circunscrita à própria ciência. Pois o que se retira desse modo de apresentar retorna e se faz determinante na *vida fática*¹⁸⁹ cotidiana do ser-aí – principalmente na forma dos aparatos tecnológicos que se derivam da ciência. Mas não só isso. Essa forma de apresentação do “mundo” também consegue trazer consigo novas configurações para *as visões de mundo* do ser-aí humano.

Por exemplo: antes do aparecimento *da teoria da evolução das espécies* de Charles Darwin, se acreditava que cada espécie era única, independente e que sua presente forma orgânica é exatamente a mesma, tanto hoje como sempre. Contudo, as pesquisas de Darwin inferiram juízos distintos, mostrando que todos os seres vivos se derivam de um ancestral em comum e que as diferenças entre as espécies ocorrem devido a um *continuum* imparável de pequenas adaptações que vão se acumulando através do tempo. Com essas descobertas tais juízos modificaram fundamentalmente a própria *visão de mundo* dos indivíduos; de tal modo que mesmo algumas religiões buscaram, com o passar do tempo, um jeito de contemplar em sua *visão de mundo* a teoria da evolução.

Portanto, a forma que a ciência (re)apresenta este “mundo”, pode figurar enquanto verdade no mundo, isto é, nessa estrutura de significância que constituiu a existencialidade do ser-aí humano. Aqui, finalizamos com a questão¹⁹⁰ com a qual doravante nos ocuparemos: “Que concepção do ente e que conceito da verdade fundamentam que a ciência se torne investigação?” (HEIDEGGER, 2014, p. 109).

p. 114). O *mundo* o torna-se “imagem”, isto é, uma representação elaborada pelo ser humano (principalmente através dos meios da ciência).

¹⁸⁹ A noção de *vida fática* ou *facticidade* é absolutamente crucial para Heidegger, não só em *Ser e Tempo*. Como nota Caputo (1993, p. 72), desde conferências ministradas no período inicial em Friburgo, a “noção de vida fática”, um conceito de Dilthey que significa existência concreta, histórica” já era central. Para Heidegger é no conjunto da vida fática que o sujeito, ou melhor, o ser-aí “é”, existe propriamente. Nas palavras de Schmidt (2014, p. 82), a “facticidade significa o modo particular do ser de *Dasein*”. É a determinação situacional do ser-aí enquanto um ente que está vivo, mas que o está por tempo limitado, dentro de uma determinada conjuntura histórica que o antecede e o ultrapassa, mas que também é condição de possibilidade de toda a compreensão que o ser-aí pode vir a ter sobre si e sobre o mundo (Ibid., 2014). Assim, dirá Heidegger (2015, p. 259): “existir é sempre fático. Existencialidade determina-se essencialmente pela facticidade”.

¹⁹⁰ Empregada por Heidegger no texto *O tempo da imagem do mundo*.

3.2 O conceito tradicional de verdade

Talvez não exista na história da filosofia, e mesmo na história das ideias, uma noção tão central e fundamental quanto a noção de *verdade*. Basta ver, a título de exemplo, como o próprio conceito de “conhecimento” é atravessado pela noção de verdade – no *Teeteto* de Platão (201d, 2010, p. 302)¹⁹¹, onde se propõe a famigerada definição *tripartida* de “conhecimento”: *crença verdadeira e justificada*. Mesmo que possamos questionar a *suficiência* de tal definição, em geral, tal como demonstra O'Brien (2013, pp. 24-26), o que se coloca em questão na definição tradicional são as noções de *justificação* e *crença*¹⁹². A noção de *verdade* segue sempre presente, de modo que podemos afirmar com certa segurança que a *noção de verdade é intrínseca à de conhecimento*. Dito de outro modo, para termos conhecimento, é *necessário* termos também *verdade*. Se se consegue assumir que há certa insuficiência com a definição tradicional de conhecimento (como procuram demonstrar os assim chamados “casos Gettier”¹⁹³), isso não passa pela noção de verdade – possuir conhecimento, assim, é também possuir *o verdadeiro*.¹⁹⁴

Evidentemente que podemos legitimamente colocar a famigerada pergunta: *o que é a verdade?* – repetindo as palavras de Pilatos (João 18,38).¹⁹⁵ Entretanto, a pergunta assim

¹⁹¹ O primeiro registro que temos da concepção tradicional do conceito de conhecimento, é explicitado por Platão em uma fala de *Teeteto*, onde este expressa para Sócrates uma opinião que outrora ouvira falar acerca do conhecimento: “Sócrates, fiquei agora a pensar numa coisa que tinha esquecido e que ouvi alguém dizer: que o saber é opinião verdadeira acompanhada de explicação e que a opinião carente de explicação se encontra à margem do saber. E aquilo de que não há explicação não é susceptível de se saber – é assim que se referia a isto –, sendo, pelo contrário, cognoscível aquilo de que há explicação.” (Ibid.)

¹⁹² Alguns sustentam que para termos *conhecimento* não é necessário ter uma adesão subjetiva (ter, portanto, a crença), ou aceitação de um juízo verdadeiro e justificado. Outros defendem que a crença verdadeira é necessária para termos conhecimento, enquanto a justificação não. Há também quem argumente que os três elementos da definição de conhecimento, a crença, a verdade e a justificação, são necessárias, porém, são insuficientes – precisa-se, pois, de um outro elemento, ou de uma melhor definição sobre o que seria uma justificativa eficiente de uma crença verdadeira (O'BRIEN, 2013).

¹⁹³ A tese socrático-platônica de que o conhecimento consiste em uma *crença verdadeira e justificada* permaneceu por séculos, em suas grandes linhas, intocada. Isso até 1963, quando Edmund Gettier publica um artigo de apenas quatro páginas intitulado *O conhecimento é crença verdadeira e justificada?* – a repercussão foi tamanha que, até hoje, quando se elaboram e se empregam exemplos que demonstram a insuficiência da tese clássica sobre o conhecimento, esses exemplos são chamados de “casos Gettier” – mesmo que não tenham sido elaborados ou empregados por ele.

¹⁹⁴ Heidegger julga que o conhecimento – que enquanto tal é sempre verdadeiro – “deve ‘dar’ a coisa assim como ela é” (HEIDEGGER, 2015, p. 286, itálico do autor) ou, por outras palavras, deve mostrar o ente “assim como ele é em si mesmo” (Ibid., p. 288, itálico do autor). De fato, não podemos dizer que exista algo como *conhecimento falso*. *Conhecimento falso* é um oxímoro. O que podemos ter, obviamente, é uma crença que em algum momento pensávamos ser verdadeira, e que, portanto, era tida por conhecimento, mas que, ao se revelar falsa, já não o é mais.

¹⁹⁵ De acordo com Gadamer (2011, p. 44) o “modo em que o procurador Pôncio Pilatos, na situação política da Palestina de então, proferiu essa frase indica que aquilo que um homem como Jesus afirma como verdade não tem relação alguma com o Estado.” O que Gadamer nota é que o propósito de Pilatos com tal questão, dado o contexto histórico da época, abarca “o problema da neutralidade” da verdade, em acordo com um posicionamento liberal do estado. Coisa que está, nos dias de hoje, em voga por conta das ciências da natureza desfrutarem de uma liberdade em seus propósitos pela pretensão de neutralidade do saber científico em relação aos desdobramentos políticos – o que, segundo Gadamer (ibid.), é uma “abstração perigosa” porque “não isenta o pesquisador de sua

colocada não é, ao contrário do que poderíamos supor, imediatamente tão clara em seus propósitos. Isso pois poderíamos pensar que ela é tão somente uma questão relativa ao que é verdadeiro (ou falso) a respeito de alguma coisa específica. Por isso, precisamos pontuar que, aqui, tal questão segue a forma de questionar, anteriormente destacada por nós (2.2.2), que é, como nota Heidegger (1999, p. 30), a formulação tipicamente grega a qual lançavam mão Sócrates, Platão e Aristóteles: a forma de questionar *ti estin*, que em nossa linguagem equivale ao “*que é isto?*”; um questionamento passível de ser colocado em relação a diversos outros conceitos, tais como *que é o belo?*, *que é o conhecimento?*, *que é a natureza?* e assim por diante. A questão assim compreendida – *o que é a verdade?* –, corresponderia, portanto, ao problema acerca do que propriamente *significa o conceito de verdade*.

Do ponto de vista da história da filosofia, trata-se de uma questão pertencente à *metafísica*. Porém, tal questão também nutre uma correspondência estreita com a *epistemologia*, que tem por pedra angular a tarefa de indagar pela *natureza* (no sentido de *origem*) e pelas *condições de possibilidade* de alcançarmos e possuímos isto que o conceito de verdade expressa.¹⁹⁶

A questão pela concepção apropriada de verdade já está como que pressuposta, embora não explicitamente formulada, na busca pelas possibilidades de apreensão da *verdade* em Platão: se podemos justamente colocar a pergunta pela apreensão da verdade – para além de saber o que ela é – é porque de partida, ao menos em aparência, não estamos nas condições iniciais para acessá-la. Por isso, antes de colocar efetivamente a questão pela verdade, percebeu-se a necessidade de investigar e elencar um modo (um método) de acesso e apreensão – isto tendo por premissa que, de fato, nos é possível acessá-la e apreendê-la.

Esse problema duplo (do acesso e da apreensão) é resolvido por Platão pela ideia de *reminiscência*: para o ateniense, os conteúdos aos quais chamamos “verdade” estão presentes na *alma* de cada ser humano desde o princípio da vida, sendo a alma a parte responsável pela

responsabilidade política, tão logo ele saia do silêncio de seu quarto de estudos e do laboratório – protegido do acesso de pessoas impertinentes – e comunica seus conhecimentos ao público.”

¹⁹⁶ É comum fazermos uma separação entre epistemologia e metafísica, muito embora os problemas de ambas as áreas tenham uma conexão relativamente estreita. O'Brien (2016, pp. 13-14), na sua *Introdução à Teoria do Conhecimento*, fornece uma excelente distinção entre metafísica e epistemologia que, ao mesmo tempo que é capaz de indicar quais questões propriamente pertencem a primeira, e quais questões pertencem a segunda, também mostra onde há a possibilidade de relação entre elas: “A epistemologia e a metafísica são os dois tópicos centrais da filosofia. A primeira prende-se com a natureza e a possibilidade do conhecimento; a segunda diz respeito à natureza daquilo que existe. Alguns exemplos de questões metafísicas são: existirão coisas não-físicas? Poderão existir outras mentes além da nossa? E será que Deus existe? Veremos como todas estas questões se entrecruzam com as nossas investigações epistemológicas. A par da epistemologia, iremos, pois, estudar algumas questões metafísicas. A epistemologia está muito intimamente relacionada com outras áreas da filosofia, pelo que seremos introduzidos a alguns temas da filosofia da mente, da filosofia da religião e da ética.” (Ibid.).

contemplação das *ideias* (as formas perenes da verdade). De acordo com a narrativa platônica, grosso modo, ao se juntar ao *corpo*¹⁹⁷, a alma se esquece do que outrora sabia, fazendo-se necessário, então, um processo de rememoração. O processo de rememoração se daria através da *maiêutica*, que nada mais é do que um *método* que consiste em perguntas que visam provocar no interrogado *o parto* das Ideias que já se encontram nele presentes.¹⁹⁸ Nos é possível testemunhar esse processo de rememoração no diálogo *Mênnon*, onde Platão (2001) descreve o modo como Sócrates, utilizando-se da maiêutica, consegue fazer com que um escravo, sem nenhum conhecimento prévio formal, resolva um complexo problema geométrico.¹⁹⁹

Mas se a abordagem epistemológica de Platão intenciona indicar precisamente o modo pelo qual podemos alcançar e apreender verdades, ela meramente sugere – não deixa, contudo, explícito – o que efetivamente a metafísica tradicional, posteriormente, no período medieval, consideraria enquanto a orientação fundamental para responder a pergunta pelo significado preciso da noção de verdade: *a veritate enquanto adequação da coisa ao intelecto* (*veritas est adaequatio rei et intellectus*) proposta por Tomás de Aquino²⁰⁰.

Segundo Heidegger (2015, p. 282), a noção tradicional de verdade, que adquire contornos fundamentais com Aquino, tradicionalmente remonta à *metafísica* de Aristóteles, na qual se encontra uma correlação do conceito de *verdade* ao conceito de *ser*. Podemos ler na *Metafísica* (1011b 23, 2007, p. 32) essa correlação entre verdade e ser (bem como entre falsidade e não-ser) empregada por meio cópula *é*: “De fato, dizer que aquilo que é não é, ou que aquilo que não é é, é falso; por outro lado, dizer que aquilo que é é, ou que aquilo que não é não é, é verdadeiro”. Ainda de acordo com Heidegger, enunciados como estes, de Aristóteles, “que de modo algum se propõem como definição expressa da essência da verdade” (ibid., p. 285), figuraram enquanto pano de fundo na elaboração do conceito tradicional de verdade como *adaequatio rei et intellectus* tomista.

¹⁹⁷ A filosofia platônica é marcadamente dualista, ou seja, compreende uma cisão entre as capacidades e as propriedades da alma – o intelecto – e do corpo. Temos como auxiliar de nossas interpretações as contribuições presentes no trabalho historiográfico de Reale e Antiseri (2007).

¹⁹⁸ Podemos dizer que Platão advoga uma espécie de *inatismo*, ou seja, todo o conhecimento e toda a verdade já se encontram presentes no intelecto desde o princípio, sendo apenas necessário um método para alcançá-los. Este método, pois, é a maiêutica.

¹⁹⁹ Precisamos dizer que as perguntas colocadas por Sócrates visavam como que “preparar” o interlocutor – no caso do diálogo *Mênnon*, o interlocutor era o escravo – para o *trabalho de parto*, pois, “para Sócrates, a alma pode alcançar a verdade apenas ‘se dela estiver grávida’.” (REALE; ANTISERI, 2007, p. 102). Esta é a maneira pela qual Sócrates (PLATÃO, 148e, 7-8) refere-se a Teeteto quando este confessa que há muito reflete, sem sucesso, sobre o que seria *o conhecimento*: “Estás com as dores do trabalho de parto, meu caro Teeteto, pois não estás vazio, mas preenhe.” O ponto é que se o escravo não possui inicialmente nenhum conhecimento sobre geometria, então ele não teria condições de resolver nenhuma questão geométrica. Uma vez que ele conseguiu fazê-lo, sem que ninguém lhe ensinasse nada a respeito, mas sendo tão somente “provocado” pelas perguntas a ele dirigidas por Sócrates, então, conclui Platão, deve ser porque ele já possui em si esse conhecimento.

²⁰⁰ Cf. *Suma Teológica*, Questão XVI, Art. I.

Podemos ver na Questão XVI da *Suma Teológica*, Aquino referir-se à definição de Avicena: “A verdade de uma coisa é a propriedade do ser que lhe foi atribuído”. Avicena, diz Heidegger, que retirou a definição do “‘Livro das Definições’ (século X) de Isaac Israelis, também usou para *adaequatio* os termos *correspondentia* e *convenientia*.” (HEIDEGGER, 2015, p. 285, itálico do autor). Visto a larga influência que a concepção tradicional de verdade encontrou na apropriação de Aquino da *Metafísica* de Aristóteles, podemos chamá-la de aristotélico-tomista.

Heidegger, no entanto, constata²⁰¹ e defende que os filósofos posteriores a Tomás de Aquino, das mais diversas correntes filosóficas (metafísica e epistemológica), não questionaram ou indagaram pelo significado da noção de “adequação”²⁰² que é de central importância para definição tradicional de verdade. Heidegger, então, conclui que a caracterização da verdade como *adequação* exige uma investigação suficientemente capaz de esclarecê-la, uma vez que se mostra vazia (Ibid., p. 285).

O nosso próximo passo será justamente rastrear brevemente a influência deste conceito em algumas das correntes epistemológicas que se seguiram ao período medieval, para ao menos certificar se a reivindicação de Heidegger tem razão de ser.

3.2.1 O conceito tradicional de verdade na filosofia moderna

Embora haja uma noção difundida dentre os filósofos de que Descartes rompera com as correntes filosóficas que lhe precederam (as Filosofias Antiga e Medieval), inaugurando, enfim, a Filosofia Moderna, é possível indicar como a filosofia cartesiana, mesmo em suas linhas fundamentais, também adere à noção tradicional de verdade. Como mencionado, as *Meditações Metafísicas* (2016) tinham por objetivo encontrar um fundamento inconcuso para a “árvore do conhecimento” mediante o questionamento de tudo aquilo que fosse possível questionar – a famigerada dúvida metódica. E, ao final do seu percurso *cético*, o *cogito sum* (a existência condicionada pelo pensamento) é o que pôde ser constatado pelo filósofo francês enquanto aquilo que é indubitável.²⁰³

Porém, a constatação do *cogito* pelo sujeito que pensa torna o próprio *cogito* um *objeto* que fora por ele constatado, pois “Descartes opõe a *res extensa* a *res cogitans*, alegando que a

²⁰¹ Tal como já havíamos antecipado em nossa *Introdução* (p. 13).

²⁰² Do alemão (no texto *Sein und Zeit*) é *Übereinstimmung*, em latim é *adaequatio*, e em inglês aparece como *correspondence* ou *agreement*.

²⁰³ O argumento de Descartes funciona como se segue: se estou duvidando, não posso duvidar que duvido; se duvido, penso; se penso, existo.

res cogitans é mais conhecida, e até concebe o ser do sujeito, *res cogitans*, no modelo da *res extensa*.” (ANGELOVA, 2013, p. 100, tradução nossa). Assim, enquanto um “objeto” (operando agora em nosso argumento como “modelo” de *res extensa*, tal como tudo o que se encontra para além do próprio eu penso) este se *adequa* ao pensamento (*intellectus*)²⁰⁴, de tal modo que a expressão ou enunciado que determina o *cogito* como o dado indubitável, opera enquanto uma proposição com valor de verdade, ou melhor, um enunciado passível de ser ou verdadeiro ou falso. Dito de outro modo, o *cogito ergo sum*, que se segue ao método de investigação empregado por Descartes, é tido por verdadeiro; e o sentido do conceito de “verdade” aqui, segue estritamente a formulação aristotélico-tomista.²⁰⁵

O mesmo podemos ver no que tradicionalmente toma-se como a oposição à perspectiva racionalista (cartesiana) da filosofia moderna: o empirismo. De acordo com Locke – um dos principais pensadores empiristas –, no seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1999) a mente (*intellectus*) é como que “um papel em branco”, onde todos os conhecimentos vão sendo impressos e gravados no intelecto a partir da nossa “experiência”:

Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel em branco, desprovida de todos os caracteres, sem nenhuma idéia; como ela será suprida? De onde lhe provém este vasto estoque, que a ativa e ilimitada fantasia do homem pintou nela com uma variedade quase infinita? De onde apreende todos os materiais da razão e do conhecimento? A isso respondo, numa palavra: da experiência. Todo o nosso conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento. (LOCKE, 1999, p. 57).

Do prisma empirista de Locke, não é o objeto que se adequa ao pensamento (tal como advoga a concepção racionalista de Descartes), mas é o pensamento (a mente, *intellectus*) que se adequa ao objeto (à coisa, *res*). Portanto, a noção aristotélico-tomista do conceito de verdade também perpassa à epistemologia empirista lockiana. O próprio Tomás de Aquino (1973, p. 110, itálico do autor), na *Suma Teológica*, Questão XVI, Art. I, afirma que quando “dizemos

²⁰⁴ Seguindo os postulados cartesianos nas *Meditações*, é possível afirmar que o que se determinou é a capacidade incontestável do pensar em pensar-se a si mesmo, enquanto, por outro lado, se contesta a capacidade do pensar em apropriar-se das demais coisas (*res extensa*).

²⁰⁵ O conceito de verdade, ao menos desde Descartes – que concebeu que o *indubitável* se adequa ao critério de *clareza e distinção* – nutre uma correlação privilegiada com os critérios de *certeza* e *evidência*, largamente presentes na metodologia das ciências da natureza. Por razões óbvias, não convém explicitar em detalhes nesta nota o motivo pelo qual consideramos que o conceito de verdade com o qual a ciência trabalha, é o mesmo que fora desenvolvido pela tradição de pensamento aristotélico-tomista. Isso será abordado mais adiante ainda neste capítulo. Contudo, nos limitaremos a observar o seguinte: a metodologia das ciências da natureza tem por objetivo a veracidade judicativa a respeito de um objeto (empírico); o juízo é verdadeiro se há a evidência de que ele corresponde ao objeto; a evidência, então, é o que fundamenta a verdade (ou falsidade) do juízo. O critério de evidência das ciências naturais, portanto, não acresce nem subtrai substancialmente nada à noção de verdade tradicional.

que a verdade é a adequação da coisa com o intelecto, essa definição pode convir a um e outro modo”, isto é, pode convir da coisa ao intelecto (perspectiva racionalista) e do intelecto à coisa (perspectiva empirista), sem que a definição seja de algum modo comprometida.

A aderência do conceito de verdade aristotélico-tomista, perpassa quase que sem retoques, inclusive, às perspectivas epistemológicas mais contemporâneas. De acordo com Heidegger (2015, p. 285),

A epistemologia neokantiana do século XIX caracterizou de muitas maneiras essa definição de verdade como a expressão de um realismo que, do ponto de vista do método, se manteve ingênuo, considerando-a incompatível com um questionamento que tenha passado pela “revolução copernicana” de Kant.

Contudo, o que os neokantianos não perceberam – segue Heidegger – mas que já Brentano constataria, é que mesmo Kant deixou intocada tal concepção. Assim podemos ler na *Crítica da Razão Pura* (apud HEIDEGGER, *ibid.*): “A antiga e famosa questão, com a qual se supunha colocar os lógicos em apuros, é a seguinte: O que é verdade? O esclarecimento nominal da verdade como concordância [adequação] entre o conhecimento e o seu objeto é aqui apresentada e pressuposta [...]”.²⁰⁶

Este breve preâmbulo histórico deixou claro – ao nosso ver pelo menos – que o conceito de *adaequatio* não é um conceito qualquer, merecendo, pois, um tratamento apropriado. Segundo Heidegger (*ibid.*, p. 285) é precisamente por conta da vacuidade e universalidade que perpassam historicamente tal conceito que se pode deixar suficientemente justificada a tarefa de indagar pelos seus *fundamentos ontológicos*. Heidegger parte justamente da pergunta pelo significado aparentemente indiscutido do conceito de *adaequatio* – “concordância” – para averiguar em que lugar na questão da verdade ele alcança a sua legitimidade. O ponto importante e sob o qual Heidegger pode justificar a sua “crítica” à noção tradicional, é porque se constata que historicamente os filósofos a tomaram quase que irrefletidamente.

A questão pela verdade se mostra como uma tarefa para a filosofia²⁰⁷, e há ainda no interior da questão, segundo Heidegger, uma “carga ontológica” que ficou por ser questionada, a saber, os fundamentos ontológicos do conceito de *concordância (adaequatio)*. Explicitar o modo como Heidegger lidou com tal problema²⁰⁸ será central aos propósitos da última parte desta dissertação (Cap. 4). Por ora, o trabalho é justificar nossa alegação de que o conceito de

²⁰⁶ E, de fato, como explicita Heidegger ainda no § 44 de *Ser e Tempo*, em várias passagens ao longo da *primeira Crítica*, Kant manteve-se conscientemente em acordo com a noção de verdade como adequação.

²⁰⁷ No sentido de que o questionamento grego *ti estin – que é isto?*, a forma de questionar empregada por Sócrates, Platão e Aristóteles, pode ser devidamente empregada ao conceito de verdade.

²⁰⁸ Teremos em conta principalmente a perspectiva desenvolvida no § 44 de *Ser e Tempo*.

verdade que perpassa a ciência é o conceito tradicional; de modo que um esclarecimento da noção central de concordância ajudaria, a reboque, a esclarecer o que se tem em vista quando se afirma haver algo como *verdade da ciência* ou *verdades científicas*. A questão que buscamos doravante responder é a seguinte: por que se afirmar que o conceito de verdade que perpassa a pesquisa científica é o tradicional?

3.2.2 O conceito tradicional de verdade na ciência moderna

Até o presente momento, buscamos destacar elementos filosóficos presentes no pensamento de Heidegger a fim de pensar a relação filosofia-ciência sob a alegação de que a ciência opera em suas pesquisas retendo ainda em sua orientação metodológica certos conceitos que, ao menos de um ponto de vista histórico, são objetos da investigação filosófica. Pensamos que há ao menos três elementos desenvolvidos por Heidegger que são capazes de sustentar nossa afirmação:

- i) a descrição da gênese ontológica da ciência, que se liga ao aparecimento da atitude teórica uma vez efetuada uma suspensão da dimensão pragmática²⁰⁹, sendo esta a condição de possibilidade para o surgimento do modo de ser científico no ser-aí humano, enquanto forma de comportamento com entes;
- ii) a suspensão da dimensão pragmática é também a suspensão do modo de experiência primário do ser-aí humano com o mundo (em que não “existe” por assim dizer, a cisão sujeito-objeto pressuposta pela epistemologia). A partir dela o ser-aí humano coloca-se diante do mundo como um sujeito diante de um objeto – mundo torna-se para ele *res extensa*, um possível alvo de pesquisa e sem os contextos de significado que antes se faziam sentir na experiência comum;
- iii) como modo possível de comportamento (investigativo) do ser humano para com entes, a ciência (esta forma de *projeção matemática da natureza*²¹⁰) consegue, pelos seus meios, (re)apresentá-los de maneiras que não são possíveis para o ser-aí humano nos seus modos primários de existência cotidianos.

Nestes três aspectos está suposto uma forma de existência anterior à ciência; que é,

²⁰⁹ Devido a uma ocorrência deficitária imprevista em meio aos modos práticos de comportamento com entes, se libera ou abre-se a atitude teórica. Assim como diz Heidegger (2015, p. 108, itálico do autor): “É necessário que ocorra previamente uma *deficiência* do afazer que se ocupa do mundo para que o conhecimento, no sentido de determinação observadora de algo simplesmente dado, se torna possível.”

²¹⁰ Como ressaltam Babich (1996) e Glazebrook (2001).

portanto, pré-científica. Com o exemplo destacado por nós da experiência com o atril (retirado do § 14 da preleção *A Ideia de Filosofia e o Problema das Visões de Mundo*) buscamos dar conta de mostrar que, na experiência direta com o “objeto”, se faz presente uma concepção de verdade também pré-científica e, mesmo, pré-filosófica (no sentido de que há na experiência significativa com o atril uma experiência de *verdade* ainda não questionada²¹¹).

Ora, como buscamos desenvolver (2.2.2), por ocasião de ser desperto dos eventos comuns da cotidianidade por uma disposição ou tonalidade afetiva (o espanto), o ser-aí humano pode colocar-se na condição de questionar o sentido das palavras elementares que utiliza para projetar significado (linguístico) a estas mesmas experiências. A forma do questionamento não é outra que não a do *ti estin* grego, ou seja, *que é isto?* Na experiência com o atril – seguindo o exemplo – podemos dizer “está alto demais” e isto ser verdadeiro em razão das circunstâncias implicadas no uso com o atril (sabe-se que Heidegger era bastante baixo, assim, muito provavelmente, o professor anterior era mais alto que ele e ajustara o atril conforme a sua própria necessidade). Uma vez “*afinados*” pela disposição afetiva apropriada, pode nos ocorrer o questionamento pelo sentido do verdadeiro aí experienciado. Se afirma que o “atril está alto demais” e isso é, no caso, verdadeiro. Então, colocamos a questão: *que é isto – a verdade?* Como buscamos averiguar ainda nesta parte do capítulo, a apreensão tradicional em torno do conceito de verdade, trabalhada ao longo da história da filosofia, é o da *concordância* entre juízos e objetos.

Seguindo o que dissemos, se por ocasião da adoção da atitude teórica que dê subsídios à uma pesquisa na ciência (nos momentos que a estruturam e no âmbito no qual ela atua, qual seja, a *res extensa*, a realidade mensurável) toda a ligação que se fizer das suas possíveis descobertas (quando estas vierem a ser comunicadas através de enunciados proposicionais) com o conceito de verdade, estará imediatamente vinculado ao que fora desenvolvido na tradição acerca do próprio conceito. A questão pelo seu significado é anterior à ciência e não encontra, pelos meios dela nem em seu âmbito próprio de pesquisa, nada que, por assim dizer, a coloque para além da definição alcançada. Se podemos falar de algo assim como “verdades da ciência”, esta é para a própria ciência a verdade como *concordância*; esta noção a perpassa de maneira pressuposta.

A concepção de *ciência como um todo de fundamentação de juízos verdadeiros* certamente permanece sempre insuficiente caso não se conquiste para a noção de concordância seu significado (isto é, não se coloque primeiramente o questionamento pelos seus

²¹¹ Ela é anterior à predicação. No capítulo posterior iremos abordar essa dimensão da verdade apresentada e discutida por Heidegger em *Ser e Tempo*.

fundamentos). Esse fora justamente o objetivo de Heidegger com o § 44 de *Ser e Tempo*. Nele o problema da verdade não permanece, contudo, restrito ao âmbito lógico-proposicional, pois liga-se à tarefa da analítica existencial do ser-aí. Como cabe ainda demonstrar, *o verdadeiro*, mais do que um problema de demonstração de proposições²¹², refere-se a um dos modos de ser deste ente; trata-se de uma marca distintiva de sua existência e não tão somente uma capacidade cognitiva.

²¹² Dahlstrom (2001, p. 17) denomina de “preconceito lógico” a posição que “pré-concebe” que toda a problemática em torno da verdade se reduz, no fim das contas, a um problema de lógica. Como veremos, para Heidegger, as dimensões lógico-proposicionais são formas válidas, porém, derivadas de uma verdade mais originária, que ocorre mesmo sem nenhuma orientação lógica pressuposta.

4 FILOSOFIA ENQUANTO CIÊNCIA DA VERDADE

Neste capítulo, temos como objetivo lidar com *o problema da verdade* a partir do modo como ele é apresentado e desenvolvido por Heidegger em *Ser e Tempo*. Evocamos no título a ideia de filosofia como *ciência da verdade*²¹³ sem a pretensão de que a expressão venha a figurar como uma definição para o conceito de filosofia. Assim o fizemos tão somente no intuito de nos colocarmos em acordo com a hipótese que têm sido o objeto de trabalho da presente pesquisa. Pois se com certa segurança podemos afirmar que a ciência moderna é uma forma de tomar a *verdade como meta* (HEIDEGGER, 2008a, p.47); e julgamos ter suficientemente demonstrado que ela não possui em seu procedimento de pesquisa um momento em vistas do esclarecimento do sentido conceitual do termo; segue-se, em contrapartida, que uma busca por este sentido se apresenta como uma tarefa ao filosofar.

Cabe dizer que não defendemos que o modo de filosofar heideggeriano, bem como o tratamento particular dispensado por ele à problemática da verdade, seja a única maneira de fazê-lo; como se quiséssemos nos comprometer com a tese de que a filosofia heideggeriana é *a ciência da verdade* por excelência. Porém, é inegável que se trata de uma das maneiras pelas quais a reflexão filosófica abordou tal questão²¹⁴ e que, enquanto tal, merece ser sempre revista.

Nos primeiros dois capítulos, elencamos respectivamente dois objetivos gerais. No primeiro, tratava-se de verificar de que maneira a investigação sobre o sentido de conceitos fundamentais problematizados pelo tipo de questionamento característico ao filosofar (*ti estin – que é isto*) se fazem presentes no horizonte da atividade de pesquisa das ciências. No segundo, partimos da premissa que um desses conceitos é justamente o de *verdade* e buscamos, assim, por meio de dois momentos distintos (3.1 e 3.2) corroborar a hipótese declarada.

Como nota Heidegger²¹⁵ – em variados momentos ao longo de suas obras – a definição proeminente da verdade é a que a considera haver uma concordância entre proposições (juízos)

²¹³ Seguindo uma formulação outrora proposta por Aristóteles, na *Metafísica*.

²¹⁴ Referimo-nos aqui à abordagem existencial ao problema da verdade, como fundamento para a verdade lógica-proposicional e metodológica das ciências.

²¹⁵ A questão da verdade, bem como a questão pela essência da ciência, se faz presente em diversos momentos do pensamento heideggeriano. A título de exemplo podemos mencionar os seguintes títulos acerca dos quais temos conhecimento, em que a questão da verdade figura como tema: *Introdução à Filosofia, Os Conceitos Fundamentais da Metafísica, Ser e Verdade, Platão: O Sofista, As Questões Fundamentais da Filosofia, Aletheia (Heráclito, fragmento 16), O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento* e, certamente, a lista continua (ao longo dos mais de 100 volumes em que se compreende a totalidade da obra de Heidegger). Em *Ser e Tempo* (2015), sua obra de maior importância, a questão da verdade ganha notoriedade não apenas porque aparece ao final da *Primeira Seção*, no parágrafo mais longo de todo o tratado (com 21 páginas), o § 44, encerrando os estágios da analítica existencial, mas sobretudo porque, como o próprio Heidegger indica, há entre *ser* e *verdade* um nexo íntimo passível de ser verificado desde um olhar comum à história da filosofia. Abordaremos mais propriamente este nexo no 4.2 do presente capítulo.

e objetos. Deste prisma, a verdade pode ser vista como um problema de matiz lógico-proposicional. Entretanto, ele não coloca o problema nestes termos. Pois para ele a “verdade é a discussão mais intrínseca à essência humana com a totalidade do ente mesmo.” Sendo assim, a “discussão não tem nada a ver com a ocupação em demonstrar sentenças, com esta atividade que se empreende em uma escrivadinha” (HEIDEGGER, 2006, p. 37). A questão da verdade, com efeito, adquire um vínculo com a questão pela “essência humana”; adquire finalmente um caráter existencial – tal como propõe a interpretação de Stein (1993). Eis o que este nos fala a respeito:

É interessante fazer uma colocação a respeito da expressão verdade existencial, por mim utilizada. Esta expressão é uma *contradictio in terminis* dentro da tradição metafísica, porque, justamente, ponho na verdade a necessidade e na existência, a contingência. Mas em Heidegger é exatamente isto que se acentua. Não a verdade como propriedade da proposição, mas a verdade enquanto o Dasein como ser-no-mundo, como existência, como transcendência e fundamento da estrutura da proposição. (STEIN, 1993, p. 293).

Desde que Heidegger concebe que a questão do ser requer a análise existencial do ente que pré-compreende e questiona o sentido de ser; e pôde por meio daí estabelecer que o ser-aí humano é ser-no-mundo, a própria concepção em torno da natureza da verdade é gradativamente transferida do âmbito puramente teórico, lógico-semântico, para um âmbito pragmático, cerceado pelas determinações fácticas da vida humana, a saber, sua conjuntura histórica, sua existência finita, e, claro, a compreensão que o ser-aí têm de si enquanto ente que existe e para o qual – em todas as múltiplas possibilidades de ser-no-mundo – a sua própria existência *está sempre em jogo*²¹⁶.

Entretanto, considerar que a verdade se dá em um nível existencial, que antecede ao âmbito lógico-semântico, é coisa diversa que afirmar que neste não pode haver verdade. De fato, a abordagem heideggeriana, antes de questionar a legitimidade da apreensão tradicional, busca lhe providenciar alguns esclarecimentos pertinentes. Destacamos de início, ao menos três:

- i) o conceito proeminente da concepção tradicional de verdade, *adaequatio*, perpassou indiscutido desde seu estabelecimento consensual, com Tomás de Aquino, até o auge da filosofia moderna com Kant;

²¹⁶ Cf. § 9 de *Ser e Tempo*.

- ii) os enunciados proposicionais podem *ser verdadeiros*, no sentido de que são capazes de “*dar’ a coisa assim como ela é*” (HEIDEGGER, 2015, p. 286, itálico do autor);
- iii) a possibilidade da verdade dos enunciados proposicionais funda-se num modo de ser do ser-aí humano, qual seja, o *descobrimento*, que, uma vez identificado enquanto tal, permite reinterpretar a noção de *alétheia* como *desvelamento*²¹⁷.

Por conta disso, pode-se sustentar uma posição como a de Wrathall (1999), e dizer que Heidegger não propõe uma verdade distinta ou nem mesmo emprega uma substituição do conceito tradicional de verdade por outro. A sua crítica, na realidade, vai em direção à negligência da metafísica para com os *fundamentos ontológicos* do que se aponta como essência da verdade²¹⁸. Com isso, pensamos, pode-se explicitar ao menos três coisas:

- i) Heidegger não se coloca contra o conceito de verdade tradicional;
- ii) não propõe uma outra definição de verdade, pois visa apenas alargar sua apreensão usual mediante a busca pelos seus fundamentos;
- iii) e, com a busca pelos fundamentos ontológicos da verdade tradicional, Heidegger quer estabelecer as condições de possibilidade de toda a verdade, determinando-lhe um fundamento originário, que está precisamente na *abertura*²¹⁹ do ser-aí.

Por isso, começaremos a lidar com o objetivo geral deste capítulo mediante uma análise do *existencial da abertura*.²²⁰

4.1 O existencial da abertura (*Erschlossenheit*)

A analítica existencial do ser-aí²²¹ parte da estrutura existencial mais básica deste ente: ser-no-mundo. Como forma de compreender o que Heidegger diz com *ser-no-mundo*, indicou-

²¹⁷ No sentido de que a *verdade* tem de ser *arrancada* (HEIDEGGER, 2006, p. 37) ou *roubada* (HEIDEGGER, 2015, p. 293) do seu velamento.

²¹⁸ Ou seja, a existência humana.

²¹⁹ Na primeira parte de nossa dissertação (2.2.1) lidamos com o conceito de abertura apenas no intuito de argumentar que o ser humano possui acesso à sua condição finita, no sentido de poder estar ciente desta, coisa que, em última análise, o difere dos demais entes. No contexto mencionado, a noção de abertura é tomada quase no sentido de “consciência”. O que não está de todo equivocado, precisamente porque, segundo Stein (1993), o conceito de *abertura* é elencado por Heidegger a fim de substituir a concepção filosófica tradicional de “consciência”.

²²⁰ Nas palavras de Stein (1993, p. 26): “Para Heidegger é fundamental que essa questão [da verdade] não seja analisada simplesmente do ponto de vista lógico-semântico, nem do ponto de vista, digamos assim, de um espectador imparcial, nem do ponto de vista apenas husserliano. A concepção que Heidegger pretende ressaltar no problema da verdade é o caráter de uma transcendentalidade que é prática, que é ligada ao modo de ser-no-mundo, que é vinculada à *Erschlossenheit*.”

²²¹ Ao longo do presente trabalho, empregamos para o construto *Dasein*, na maior parte das vezes, a expressão *ser-aí humano*, utilizado por Heidegger em obras como *Introdução à Filosofia e Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*. O optamos por motivos didáticos, pois pensamos que ele oferece uma aproximação, que nem sempre

se o sentido de ser-em e a estrutura constitutiva do mundo no qual o ser-aí é ser-em (3.1.1). A descoberta dos entes pelo ser-aí se dá no mundo primeiramente em sua lida cotidiana que, enquanto tal, antecede o que chamamos de atitude teórica de apreensão do mundo (e dos objetos). A indicação previamente dada ao modo de ser do ser-aí como ser-em, de acordo com Heidegger (2015, p. 191), “*explode*” a orientação tradicional de apreensão do mundo e demarca a unidade (intencionalmente direcionada pela hifenização) de ser-no-mundo.

Para Heidegger, “toda a descoberta dos entes pressupõe a prévia abertura da estrutura ‘mundo’.” (DORO, 2006, p. 30). É na *abertura* que tem de se evidenciar os fundamentos ontológicos do “descobrir” (*entdecken*), que Heidegger justificará enquanto fenômeno *originário da verdade*. Assim, para a devida compreensão da proposta heideggeriana, deve-se mostrar o que ele desenvolve acerca do *existencial da abertura*, justamente por ser a dimensão ontológica pressuposta na descoberta dos entes pelo ser-aí.

A *abertura*, do alemão *Erschlossenheit* (que também é traduzido por *descerramento*²²² ou *revelação*²²³), contém um sentido de complexa apreensão, ao mesmo tempo que não é menos decisivo para o tema da verdade do que as noções de *ser-em* e *mundo* em Heidegger. *Erschlossenheit* carrega o sentido de *erschliessen* que significa “revelar” e “explorar”. Mas também encontra uma ligação, como afirma Stein (1993, p. 20), com o termo *Schlüssel* que significa “chave”. Daí a possibilidade de relacionar a *Erschlossenheit* com o *poder abrir algo*, para o qual se dá à verdade uma ligação possível com uma dimensão pragmática, anterior às teóricas (Ibid.).

Nunes (2012) também assinala que o substantivo “abertura”, no português, provém do latim *apertura*, que se relaciona com *aperire* (descobrir, manifestar). Já o sentido explícito do verbo “abrir” correlaciona-se com a ação de *retirar algo do seu fechamento*. Assevera Heidegger (2012, p. 379): “Esse ente [o ser-aí] traz em seu ser mais próprio o caráter do não-ser-fechado.” *Não-ser-fechado*, evidentemente, contrapõe ao que é ou, ao menos momentaneamente, se encontra fechado. Em seu oposto, forçosamente temos aquilo que é ou se encontra *aberto*. O ser-aí é e está *aberto à estrutura do mundo*.

é de toda clara, do sentido conceitual de *Dasein*, ser-aí, enquanto modo de ser do ser humano. Porém, a partir de agora, empregaremos tão somente a expressão “ser-aí”, justamente porque em *Ser e Tempo* especificamente, o termo *humano* é evitado por Heidegger dada a carga de sentido tradicional que este possui, tal como animal racional, animal político, animal social e assim por diante.

²²² Tal como o está em Gorner (2017).

²²³ Tal como propõe Stein (1993).

Mas a noção de *Erschlossenheit*, abertura, também têm o sentido de *luminosidade* e *clareira*²²⁴ (*Lichtung*), tal como se encontra explícito no próprio texto de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2012, p. 381, itálico do autor): “Ele [o ser-aí] é ‘iluminado’ significando: *como ser-no-mundo* ele é em si mesmo iluminado, não por receber a luz de um outro ente, mas porque ele mesmo é claridade da clareira.” A nosso ver, há duas coisas fundamentais passíveis de serem depreendidas desta afirmação. A primeira e mais evidente, é que o ser-aí é “iluminado” não pela projeção luminosa de algum outro ente, mas por ser ele mesmo a “clareira” na qual os demais entes podem vir à luz, isto é, podem revelar-se enquanto entes. A segunda e menos explícita, é que ele é iluminado no sentido de ser ele próprio a clareira que projeta luz ao seu “aí”. Já o mundo, como seu condicionante existencial, a sua morada, *está também para ele aberto*, como um horizonte que torna possível para ele mesmo a descoberta de seu aí e seu comportamento com entes – sejam eles entes intramundanos ou outros entes com o mesmo modo de ser que o seu.

Dado os precedentes termos, é quase inevitável indagar se, de fato, o que Heidegger chama de *abertura* não têm pelo menos uma conotação próxima ao que se chama de *consciência*²²⁵ – um elemento caríssimo à fenomenologia de Husserl. Obviamente, há que se demarcar sempre a diferença de que quando se fala de consciência, se fala de uma propriedade inerente ao sujeito, para a qual se atribuí capacidades determinadas. “Consciência” corresponderia ao estatuto ôntico do sujeito; não conseguindo alcançar um sentido manifestamente ontológico. Porém, quando Heidegger fala de “abertura”, ele fala, seguindo a sua terminologia, de um existencial. Como visto, para Stein (1993), a abertura é o elemento existencial heideggeriano que substituí o elemento categorial husserliano que é o de consciência intencional.

Em todo caso, a exposição do existencial da abertura permite alcançar o modo de *ser-em enquanto tal* – a tarefa explícita do *Quarto Capítulo* de *Ser e Tempo*²²⁶ – na medida em que lança um sentido tácito ao “aí” do ser-aí. Isso deve ganhar destaque pois, nas palavras de Heidegger, o “ente que é essencialmente constituído pelo ser-no-mundo é cada vez ele mesmo o seu ‘aí’.” (HEIDEGGER, 2012, p. 379). Sobre isso, assevera Schmidt (2014, p. 104): “*Dasein* como ser-em existe no aí”. A abertura traz em seu sentido o caráter de *não-ser-fechado* do ser-aí e o redimensiona ao que essencialmente lhe marca na facticidade, a saber, o seu próprio *aí*:

²²⁴ Embora já se encontre em *Ser e Tempo*, o termo “clareira” (*Lichtung*) aparecerá na *kehr* dos anos 30 como termo substituído ao de “abertura” (NUNES, 2012), que é de caráter fulcral à tematização da verdade na referida obra.

²²⁵ Como assinalamos na nota 210 presente neste capítulo.

²²⁶ Assim como vemos manifesto no próprio título do capítulo “O ser-em como tal” (HEIDEGGER, 2012, p. 375).

“*Dasein* traz consigo de casa o seu ‘aí’; e privado dele não só não seria factualmente, mas não poderia ser em geral o ente dessa essência. *O Dasein é sua abertura*” (HEIDEGGER, 2012, p. 381, itálico do autor).

Se a existência do ser-aí é o que está sempre em jogo e o ser-aí é a sua abertura, pode-se, por consequência, inferir que para o ser-aí a sua *própria abertura é o que está sempre em jogo*. O que se diz da mesma maneira, nas palavras de Heidegger (2012, p. 381) que “o ser que para esse ente está em jogo em seu ser é ter de ser seu ‘aí’”. Segue-se então, segundo Heidegger, a necessidade de analisar em que consiste este *aí* mediante a exposição das dimensões básicas do existencial da abertura²²⁷.

A abertura é analisada por Heidegger a partir de duas dimensões que lhe pertencem e são igualmente originárias: a *disposição* (*Befindlichkeit*) e a *compreensão* (*Verstehen*); das quais segue-se uma terceira: o *discurso* (*Rede*).

4.1.1 Disposição (*Befindlichkeit*)

Por ser um existencial, a *disposição* (ou *tonalidade afetiva*) faz parte do que funda o estatuto ontológico do ser-aí. Todavia, da disposição deriva-se o conhecemos comumente por humor²²⁸(*Stimmung*), ou “o estar afinado em um humor” (HEIDEGGER, 2015, p. 193). A noção de *estar afinado* aqui é importante porque assinala como o ser-aí se vê *aí* no mundo. O seu aperceber-se está condicionado, em parte, pela maneira como seu humor está *afinado*, no sentido de “sintonizado”, que, como afirma Caputo (1993), diz de maneira literal o que significa *Stimmung*. Isso não implica evidentemente que o ser-aí está sempre de bom humor. Ao

²²⁷ Deve-se ressaltar que pelo fato de Heidegger afirmar que para o ser-aí está em jogo o seu *ter de ser aí*; bem como pelo fato dele *ser a sua abertura* e, por isso, tal como argumentamos, ter ela também sempre em jogo, o *aí* não é o mesmo que *abertura*. O que deve ser entendido é que o ser-aí *revela* para si mesmo o seu *aí* justamente na abertura. Em outras palavras, o *aí se dá ao ser-aí na abertura*. Isto o existencial da disposição deve demonstrar de modo efetivo. Dando a palavra a Heidegger (2012, p. 611), “a abertura é o modo-de-ser-fundamental do *Dasein*, de conformidade com o qual, o *Dasein* é o seu ‘aí’”.

²²⁸ Por sua vez, Nunes (2012, p. 99) compreende a “tonalidade afetiva” não como disposição, mas por seu correlato ôntico “humor” (*Stimmung*). Já a tradução de Fausto Castilho (2012) de *Ser e Tempo* traduz *Befindlichkeit*, chamada por nós de “disposição” – seguindo a tradução de Márcia Sá Cavalcante (2015) – pelo termo “encontrar-se”. Gerner não deixa passar despercebido essa sutileza do vocábulo alemão compreendida na tradução de Castilho: “A palavra alemã para encontrar é *finden*. O verbo reflexivo *sich befinden* significa literalmente ‘encontrar-se’. *Como é que você se encontra?* Significa literalmente ‘Como é que você encontra a si mesmo?’, um correlato do nosso ‘Como você está?’ *Befindlichkeit* é um substantivo construído a partir desse verbo.” (GORNER, 2017, pp. 87-88, grifo do autor). Tudo isso mostra a dificuldade de precisar terminologicamente o significado conceitual de *Befindlichkeit*, do alemão e da forma que Heidegger o emprega, para o português. O que é consenso, entretanto, é que o termo funciona como uma indicação do modo pelo qual o ser-aí abre-se ao seu *aí* através de algo comumente relacionado às suas emoções.

contrário, o humor pode representar para ele um peso, sobretudo em suas formas consideradas negativas.

Chancelado pelo existencial da disposição, o estatuto do humor é amplo: pode-se estar alegre, triste, cansado, indisposto e assim por diante. Porém, não se deve compreender a própria disposição como uma simples condição psicológica passageira, que vai e vêm sem deixar marcas. Cada um desses estados de humor é capaz de revelar ao próprio ser-aí o modo como ele está *afinado* com o mundo no qual é ser-em. “A afinação é uma das formas pelas quais *Dasein* se revela ou se descobre no aí de estar-em” (SCHMIDT, 2014, p. 104). O ser-aí está sempre em alguma afinação de humor; e nela está a descoberta do *aí*, sempre anterior às racionalizações que o próprio ser-aí vem a ter acerca de si. Assim, na disposição “o *Dasein* já foi sempre trazido para diante de si mesmo, já se encontrou sempre, não como um encontrar-se percipiente de si, mas como um encontrar-se no estado-de-ânimo” (HEIDEGGER, 2012, p. 387).

Variações de humor são evidentemente comuns bem como o são a pluralidade das suas formas e manifestações. Todas, de algum modo, mostram o ser-aí ao seu *aí* e condicionam o modo como o ser-aí se comporta em relação aos entes intramundanos. Heidegger traz então, uma vez mais, ao primeiro plano da discussão aquilo que é cotidiano²²⁹ ao ser-aí, mas vai além: dá primazia ao que pertence à esfera dos afetos, também anteriores aos modos teórico-cognitivos de comportamento. Como afirma Caputo (1993, p. 105), “Heidegger concedeu, de facto, uma importância sem precedentes à esfera afectiva. Fê-lo, interpretando os sentimentos em termos de ‘*Stimmung*’, uma palavra alemã extremamente rica, que significa estado de espírito e que tem um carácter fortemente intencionalista.”

Contudo, pode-se indagar: o que efetivamente as manifestações do humor enquanto reveladoras do aí do ser-aí, conseguem acrescentar algo à totalidade da investigação a respeito do modo de ser-em? Elas indicam que o ser-aí enquanto ser-em têm o carácter de *estar-lançado* (*Geworfenheit*). O termo deriva-se do verbo *werfen*²³⁰ que significa jogar, projetar, lançar, arremessar. Em *Ser e Tempo* cumpre um sentido de que o ser-aí está *lançado* ou mesmo *jogado* *aí*, como que num “onde” (*Woher*) que não pode ser por ele determinado porque, antes, o determina. O “onde” e o “para onde” (*Wohin*) no qual o ser-aí se vê lançado consiste em sua *facticidade*. A disposição, portanto,

²²⁹ “E precisamente na mais indiferente e mais inofensiva cotidianidade, o ser do *Dasein*, como ‘aquilo que é e tem de ser isso’ pode arrebatá-lo. O puro ‘que é isso’ se mostra, e o de onde e o para onde permanecem na obscuridade.” (HEIDEGGER, 2012, p. 385).

²³⁰ Assim como demonstra-o Márcia Sá Cavalcante (2015, p. 574) nas *notas explicativas* da sua tradução de *Ser e Tempo*.

revela-nos enfim o nosso irreduzível aí, onde sempre já nos encontramos lançados. O ser-lançado (*Geworfenheit*) sobre o que a disposição se abre, expressa a facticidade do *Dasein* – a entrega a si mesmo, à existência, a que está concernido, pela qual responde, e da qual também se esquiva. (NUNES, 2012, p. 99).

A disposição cumpre, por assim dizer, a sua função enquanto dimensão originária da abertura por conter três características: i) os humores²³¹ tanto em seus modos positivos quanto negativos, permitem que o ser-aí se reconheça enquanto um ente *lançado* num mundo marcadamente fáctico; ii) os humores alcançam à totalidade deste mundo por *afinarem*, antes da atitude teórica e em uma cotidianidade que é prática, as possibilidades de comportamento do ser-aí em relação aos entes que lhe vem ao encontro no mundo; e, por fim iii), ao se reconhecer *lançado* ou *jogado em um mundo*, o humor do ser-aí é o fator determinante para o modo como ele *se deixa afetar*²³² pelo mundo. Não por menos que Heidegger estipula primeiramente o medo (§ 30) e, mais à frente, a angústia (§ 40) como modos da disposição e interlocutores afetivos do ser-aí com o mundo.

4.1.2 Compreensão (*Verstehen*)

Assim como a disposição, a compreensão é uma das dimensões estruturais do existencial da abertura. E, também como a disposição, a compreensão revela o ser-aí ao seu aí. Em vista disso, podemos dizer que Heidegger as considera como dimensões fundidas: em toda disposição afetiva está alguma compreensão; enquanto em toda compreensão há sempre o *estar afinado* pelo humor – o correspondente ôntico da disposição. O compreender, *Verstehen*, por sua vez, dirá Heidegger (2015, pp. 202-203) é “um modo possível de conhecimento” que, enquanto tal, é distinto do *esclarecer* ou *explicar*, correspondentes ao verbo alemão *Erklären* (GÖRNER, 2017).

O verbo alemão *Verstehen*, de acordo com Stein (2010), pode ser traduzido para o português não só como *compreender*, mas também como *entender*²³³. A preferência de uso entre

²³¹ Ou *estados-de-ânimo* como sugere a tradução de Fausto Castilho (2012) para o termo *Stimmung*.

²³² Assim fala Heidegger acerca do se deixar afetar pelo mundo: “O encontrar-se não só abre o *Dasein* em sua dejectão e em sua remissão ao mundo já aberto cada vez com seu ser, mas é ao mesmo tempo o modo-de-ser existenciário em que o *Dasein* se entrega constantemente ao ‘mundo’ e se deixa afetar por ele de tal maneira que, de certo modo, esquiva-se de si mesmo.” (2012, p. 397).

²³³ A própria tradução de *Ser e Tempo* empreendida por Fausto Castilho (2012) opta por traduzir *Verstehen* por *entender* ao invés de *compreender*. O verbo alemão, contudo, carrega em seu sentido uma orientação tradicional nas *ciências do espírito* (*Geisteswissenschaften*) que deve ser considerada ao se pretender traduzi-lo, a saber, a da *hermenêutica*. Podemos dizer, de maneira geral (e superficial) que a hermenêutica consiste em uma teoria de interpretação de textos, sejam eles bíblicos, filosóficos, jurídicos, literários entre outros (SCHMIDT, 2014). Gadamer (2010) em seu texto *Estética e Hermenêutica* de 1964, nos dá uma ótima noção do sentido tradicional de

os termos, contudo, pode estar na sutil diferença de sentido que, talvez, se sustente em acordo com o âmbito de atuação de ambos: enquanto o entender pertence ao âmbito do que é evidenciado mediante um empreendimento lógico-metodológico e, portanto, depende de algum tipo de reflexão *a posteriori* ao que nos é sumariamente cotidiano; a compreensão, por ser aos olhos de Heidegger *ontológica*, ocorre desde que o ser-aí encontra-se aí no mundo. Tratando-se então de uma dimensão originária do conhecimento, podemos dizer que enquanto todo entendimento necessariamente se funda em uma compreensão, nem toda compreensão pressupõe um entendimento. Dito de outro modo, é possível compreender algo sem que se tenha um entendimento sobre este – e isso não se trata de um mero jogo de palavras, como veremos à frente.

Não é sem razão que, como mostra Gorner (2017), a compreensão, da maneira como ela é empregada por Heidegger, parece encontrar seu relativo no inglês *know how*, o *saber como*, que é uma espécie de conhecimento distinto do *know that*, o *saber que*:

A expressão *etwas verstehen* ('compreender algo') pode significar *etwas können* ('estar apto para fazer algo'). Usando de uma idiomática que existe em inglês, mas não em alemão, nós podemos dizer que *Verstehen* é saber *como* (*Knowing how*) em contraste com saber *que*. Saber que... é um conhecimento proposicional. Saber como... designa a posse de uma habilidade, e isso não é uma questão de conhecer proposições verdadeiras. (GORNER, 2017, p. 94).

O *know that* pertence ao âmbito lógico-proposicional, e por isso parece estar muito mais em acordo com o que delimitamos anteriormente enquanto *entendimento*. Já o *compreender*, como *know how*, está desde sempre “em ato”, no âmbito dos afazeres práticos do ser-aí. A

hermenêutica: “De acordo com a sua definição originária, a hermenêutica é a arte de explicar e de medir com base em um esforço interpretativo o que é dito pelos outros e o que vem ao nosso encontro no interior da tradição, sempre que o que é dito não é imediatamente compreensível.” (p. 4). A partir das teorias hermenêuticas de C. Woff e F. Ast, Schleiermacher desenvolveu a sua assim chamada *hermenêutica universal* com a pretensão de ser um método suficientemente capaz de fornecer uma correta compreensão dos textos bíblicos. Dilthey viu na hermenêutica de Schleiermacher o que julgava capaz de ser também uma correta orientação metodológica às ciências históricas, cujo objeto de estudo extrapola o âmbito alcançado pelo “explicar” (*Erklären*), difundido e empregado nas pesquisas das ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) (PALMER, 1969). Em Dilthey, temos a mencionada contraposição do *Verstehen* ao *Erklären*. A *hermenêutica da facticidade* de Heidegger toma pé nesta distinção diltheyana: a vida fáctica que determina a situação do ser-aí, não enquanto um mero ente biológico passível de explicação, mas como ser histórico, finito, cujo modo de ser requer uma interpretação. Obviamente que no primeiríssimo plano das pesquisas hermenêuticas está o trabalho de Gadamer (2015) intitulado *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* de 1960. Com Gadamer, a hermenêutica alcança a sua última forma; deixa de ter orientação metodológica e passa a ser *filosófica*, justamente ao ocupar-se com as dimensões da existência humana que manifestam alguma verdade mas que, enquanto tais, não são possíveis de serem alcançadas pela metodologia das ciências da natureza, requerendo para si uma forma própria de aproximação. Na maioria dos trabalhos da tradição hermenêutica traduzidos para o português, opta-se traduzir o verbo *Verstehen* por “compreender” ao invés de “entender”. Daí o motivo de considerarmos “compreender” como o termo apropriado ao verbo *Verstehen* e, para além disso, dimensionar o entender como um modo cognitivo derivado da compreensão.

diferença de ambos os gêneros de saber, no mundo prático, não se mostra tão sutil quanto pode parecer. Por exemplo: podemos compreender os modernos *smartphones*, no sentido de saber como usá-los, empregá-los em atividades comuns do cotidiano, tais como a comunicação instantânea com os outros. Podemos assim fazê-lo sem saber, entretanto, acerca do conjunto das proposições verdadeiras implicadas neste uso ou não ter uma ideia muito clara do como ele funciona da forma que funciona.²³⁴ Efetuar proposições acerca de um determinado *saber como*, não implica no *saber como*; e o *saber como* não exige necessariamente o conhecimento do tipo proposicional.

O *saber como* do compreender, entretanto, não indica algo que ocorre somente na lida com os entes intramundanos, aos quais Heidegger chama, como visto, de instrumentos (*Zeug*). No *saber como* também está implicado o próprio ser do ser-aí, isto é, está implicado o *saber como existir* enquanto um ser-lançado neste modo de ser característico que é o *aí*. Ou, como sugere a interpretação de Gerner (2017), porquanto o ser-aí é ser-no-mundo, o *saber como* é justamente uma capacidade de *saber como ser-no-mundo*.

No compreender, afirma Heidegger, reside “o modo-de-ser do *Dasein* como poder-ser.” (2012, p. 409). O *poder-ser* (*Seinkönnen*) infere conceitualmente a *dimensão da possibilidade* no modo de ser do ser-aí enquanto um ente para o qual a própria existência está em jogo. *O ser-aí enquanto ser-no-mundo é as suas possibilidades*. Primeiramente, nas possibilidades implicadas na lida com os entes intramundanos que com os quais o ser-aí se encontra nas ocupações cotidianas. Segundamente, nas possibilidades implicadas nas relações com os *outros*²³⁵. E, finalmente, “em tudo isso e já sempre, o poder-ser em relação a si mesmo, em vista de si” (ibid., p. 409).

²³⁴ Como assevera Doro (2006, p. 36), nós “compreendemos as coisas na medida em que sabemos o que fazer com elas, na medida em que dispomos de um domínio para com elas.” Em contrapartida, dizemos que entendemos as coisas quando conseguimos explicá-las, demonstrá-las e assim por diante.

²³⁵ No *Quarto Capítulo da Primeira Seção*, Heidegger coloca para a analítica o problema da relação entre *ser-aí* (o “eu”) com os outros. Ele afirma que o “esclarecimento de ser-no-mundo mostrou que [...] um mero sujeito nunca ‘é’ e nunca é dado sem mundo [...], [e que] também, de início, não é dado um eu isolado sem outros.” (HEIDEGGER, 2015, p. 172). Isso evidentemente supõe uma investigação pelo estatuto ontológico deste *não ser isolado*. De acordo com Heidegger, o *ser-com* (*Mitsein*) que indica o *ser com os outros* (assim como o *ser-em* indica o *ser em um mundo*), é uma estrutura igualmente originária do modo de ser-no-mundo. Possui, pois, “um sentido ontológico-existencial” (Ibid., p. 176). Assim como o ser-aí descobre os entes intramundanos, numa primeira aproximação, em meio às ocupações cotidianas, também é desde a cotidianidade que os outros com o mesmo modo de ser que o seu, revelam-se para ele. Na medida em que os outros são entes dotados do mesmo modo de ser que o ser-aí, a existência deles é o que também para eles está sempre em jogo. Eles não estão, assim, “simplesmente dados” no interior do mundo, mas estão no também ocupados nele. Para Heidegger (2015), é de modo indireto que a presença dos outros se manifesta: justamente por meio daquilo com o que os outros se ocupam. Por exemplo: no trabalho de um artesão nos “vêm ao encontro” os outros aos quais ‘obra’ se destina”. (HEIDEGGER, 2015, p. 173). A casa pela qual passamos no caminho do trabalho indica a presença de alguém que ali mora. Da mesma maneira, “o barco ancorado na praia refere-se a um conhecido que nele viaja [...]” (Ibid., p. 174). O que se coloca em questão uma vez mais é ideia de sujeito, pois os “outros que assim ‘vêm ao encontro’, no conjunto instrumental à mão no mundo circundante, não são algo acrescentado pelo pensamento a uma coisa

Portanto, as possibilidades do ser-aí, o seu poder-ser característico, ganham aqui uma determinação ontológica. Nas possibilidades estão implicadas o que Heidegger chama de caráter de *projeto* (*Entwurf*), enquanto uma estrutura existencial do compreender (análogo ao que temos como *ser-lançado* enquanto estrutura existencial da disposição): “Por que o compreender, em todas as dimensões essenciais do que nele se pode abrir, conduz sempre às possibilidades? Porque, em si mesmo, compreender possui a estrutura existencial que chamamos de projeto.” (HEIDEGGER, 2015, p. 205).

Não devemos, de acordo com Heidegger, pensar que *projeto* é o mesmo que a busca estruturada passo a passo por um objetivo de antemão definido. Tampouco o projeto seria a mera consequência de uma construção reflexiva com a pretensão de ser posta em prática. O termo *projeto*, da forma como é empregado por Heidegger, não têm o sentido de “projeto de pesquisa” ou “projeto arquitetônico”. Tal como o termo *Geworfenheit* (que corresponde ao caráter de *ser-lançado* do ser-aí), o termo *Entwurf* (o caráter de *projeto*) também contém em sua constituição o verbo *werfen*, que cultiva o sentido de *projetar* como um “jogar” ou “arremessar”. Assim, o caráter de *projeto* do ser-aí indica, antes de tudo, que ele é um ente *projetado* em direção às suas possibilidades, e isso de tal modo que ele consegue se compreender como um ente que existe munido de possibilidades²³⁶. Como afirma Inwood (2002, p. 151): “Um *Entwurf* no sentido de Heidegger, não é um plano ou projeto particular: é o que torna possível qualquer plano ou projeto”.

O compreender, como dimensão estrutural da abertura, revela o ser-aí ao seu aí de forma que este não se vê como um ente pré-determinado pelos fatos²³⁷. O que não significa dizer que o ser-aí extrapole o âmbito da sua facticidade. Ao contrário, enquanto *saber como*, o compreender revela ao ser-aí as suas possibilidades de ser *na* sua facticidade. O caráter de projeto do ser-aí indica que ele está sempre lidando com alguma dessas possibilidades na vida fáctica, seja para com os entes, para com os outros ou para consigo mesmo.

Posto nesses termos, está claro que compreender não se trata meramente de um conhecimento alcançado mediante uma reflexão capaz de abolir, mesmo que por um momento,

já antes simplesmente dada. Todas essas coisas vêm ao encontro a partir do mundo em que elas estão à mão para os outros.” (ibid., p. 174). Uma diferença pontuada por Heidegger relativamente ao modo de comportamento do ser-aí para com os outros, é que ao invés de com eles se ocupar (*Besorgen*), com os outros o ser-aí se *preocupa* (*Fürsorge*). Com efeito, a noção de *ocupação* (que sugere um lidar engajado, prático, em vista de fins específicos) dá lugar à *preocupação* no momento estrutural referido por *ser-com*.

²³⁶ Como mencionado um pouco mais acima, existem as possibilidades do ser-aí para com os entes intramundanos, as possibilidades para com os outros e as possibilidades para consigo próprio.

²³⁷ Heidegger (2015, p. 206) argumenta que o ser-aí “é sempre ‘mais do que é fatualmente, mesmo que se quisesse ou pudesse registrá-la como um ser simplesmente dado em seu teor ontológico”, isto é, seria “mais” do que é, mesmo se o considerássemos que o seu ser próprio é tal como qualquer outro ente.

a realidade fáctica e, por meio daí, extrair alguma conclusão com a pretensão de validade universal. Na medida em que é ser-no-mundo, o ser-aí desde sempre *compreende*. Esse compreender é, diz Heidegger (2015, p. 207), uma espécie de “visão”; obviamente não no sentido de apreender algo pelas potências oculares. A “visão”, o “ver” ganha aqui uma conotação existencial, a saber, a de antecipar o sentido dos entes descobertos, isto é, concebê-los previamente (não explicitamente) em seu ser, para daí interpelá-los em suas possibilidades.

Do modo como é apresentado por Heidegger, podemos afirmar que o compreender “é um antecipar de sentido” (STEIN, 2010, p. 71). Porquanto o ser-aí é em um mundo desde o princípio engajado na lida com entes, segue-se necessariamente que ele se antecipa ao saber como lidar com os entes intramundanos; antecipa o saber como lidar com os outros; e, evidentemente, o saber como lidar com a sua própria existência. Em outras palavras, estas coisas já fazem, de algum modo, sentido para o ser-aí²³⁸. O martelo faz sentido para ele enquanto um martelo no seu martelar. Contudo, daí não se segue que o ser-aí já tenha nascido sabendo como martelar (ou mesmo sabendo o que seja um martelo). O sentido antecipado pelo compreender, analisará Heidegger no § 32, é articulado pela sua capacidade de *interpretação*. O *sentido* aqui não é o significado do conteúdo de alguma proposição ou juízo, mas é como que a “síntese” entre o que é revelado no compreender e articulado pelo interpretar.

A interpretação é um modo derivado da compreensão, por conseguir “tornar *explícito* o que é compreendido” (GORNER, 2017, p. 98). Assim, por exemplo, ao se deparar com um martelo, o ser-aí pode não saber como usá-lo; mas por meio da sua própria capacidade interpretativa, consegue compreendê-lo em suas possibilidades, isto é, no seu “para-quê” característico, que é o *para martelar*. Nas palavras de Heidegger (2015, p. 210, grifo do autor):

A indicação do para-quê não é simplesmente a denominação de algo, mas o denominado é compreendido *como* isto, que se deve tomar como estando em questão. O que se abre no compreender, o compreendido, é sempre de tal modo acessível que pode revelar-se *expressamente* em si mesmo “como isto ou aquilo”. O “como” constitui a estrutura do expressamente compreendido; ele constitui a interpretação.

Revelar expressamente o ente como isto ou aquilo não implica em ter de necessariamente expressá-lo na forma de enunciados. Tampouco sugere que a interpretação seja

²³⁸ Esse *saber como lidar com* não é algo necessariamente positivo. É simplesmente uma descrição acerca do modo de ser do ser-aí.

alguma “técnica teórica”²³⁹. Podemos muito bem aprender a manusear um martelo sem saber expressar o “como” implicado no martelar. O “como” já se encontra antecipado no compreender, só fora internamente explicitado pelo interpretar. O que é interpretado, por sua vez, de fato pode ser manifesto por meio de um enunciado – o que não significa que isso seja necessário.

Em todo caso, essa sutileza heideggeriana dá contornos prévios ao conceito de verdade circunscrito aos enunciados proposicionais: a verdade em sua forma proposicional é uma verdade *derivada*, porque o próprio enunciado deriva-se do interpretar.

Segundo Heidegger (2015), uma investigação sobre o enunciado tem um *lugar privilegiado* na ontologia fundamental, posto que para as ontologias precedentes, de orientação tradicional, ele constitui um acesso privilegiado ao ente e, de há muito, é tido como o “lugar” primário da verdade. Cabe ver, portanto, o que Heidegger expõe como características constituintes dos enunciados.

Para Heidegger, existem três significados estruturais do enunciado. Primeiro, o enunciado é *demonstração*: ele pode deixar e faz ver o ente tal como ele se mostra a partir do modo como se mostra²⁴⁰. O enunciado é também *predicação*: o que significa que ele *determina* um sujeito ao lhe atribuir um predicado. Por exemplo: no enunciado “o martelo é pesado” o que se têm por determinação de “martelo” está no seu predicado enquanto “é pesado”.²⁴¹ E, por último, o enunciado é também *comunicação*: ele mostra e faz ver aos outros o que é afirmado ou negado sobre um ente a respeito da sua própria determinação. O enunciado compartilha com os outros algo passível de ser ou verdadeiro ou falso a respeito do ente, sem que seja necessário por parte do outro a experiência originária que providencia ao enunciado seu poder de demonstração e determinação.

Com isso, finalmente alcançamos os níveis da estrutura “como”, desenvolvida por Heidegger. De acordo com Dahlstrom (2001), na estrutura *como*, o “como” hermenêutico é mais primordial do que “como” apofântico. O primeiro opera desde a lida cotidiana comum, na medida em nele está implicada alguma habilidade, um saber como. Por isso, ele é *originário*. O segundo, é relativo a uma atitude teórica, é uma manifestação posterior à lida cotidiana imersa em ocupações; é, portanto, *derivado*. Enquanto a interpretação é derivada da compreensão, o

²³⁹ Como bem nota Gorner (2017, p. 98), Heidegger não entende que interpretação seja “uma técnica teórica cultivada por alguns, mas não por outros. Ela pertence ao Dasein enquanto tal. Mas trata-se de um existencial que está baseado ou fundado no existencial mais básico da compreensão.”

²⁴⁰ Seguindo a determinação para o conceito de *fenomenologia* estipulada no § 7.

²⁴¹ No seu modo *apofântico* (ἀπόφανση), o enunciado confere ao ente *determinação*.

enunciado é derivado da interpretação – ele manifesta, em suas três formas, algo que extrapola o âmbito ocupacional.

4.1.3 Discurso (*Rede*)

O discurso (*Rede*) é a terceira dimensão existencial que comporta a abertura. Apesar de só ser explicitado a partir da caracterização dos enunciados, que são simplesmente derivações da interpretação, o discurso, assim como a disposição e o compreender, é também equiprimordial. Segundo Heidegger (2015, p. 223), o discurso é “a articulação da compreensibilidade”.

O que deve ficar desde já estabelecido, é que o discurso, para Heidegger (2015), não é a mesma coisa que a linguagem, mas é o que *possibilita* a própria linguagem. Podemos dizer que a linguagem está para o discurso, da mesma forma que a interpretação está para a compreensão e o humor está para a disposição. A articulação de sentido dada pelo interpretar, anteriormente mencionada é ainda mais originária no discurso, pois o que é “articulado ou estruturado no discurso é a totalidade de significados que, para Heidegger, é o mundo” (GORNER, 2017, p. 105). É no discurso que “a totalidade significativa da compreensibilidade vem à palavra” (HEIDEGGER, 2015, p. 224). Então, o discurso é como que o responsável por proporcionar às palavras um significado já antecipado pela compreensibilidade. As palavras por si mesmas não têm significado algum, pois é da totalidade significativa que “brotam as palavras” (ibid.).

Por meio do conjunto das palavras o discurso pode ser expresso em linguagem. Por isso podemos dizer que o discurso é o que articula a própria linguagem, cuja “forma é essencialmente ‘mundana’” (NUNES, 2012, p. 101), isto é, alcança a esfera cotidiana do ser-aí e lhe permite a comunicação com os outros. O discurso, segundo Heidegger²⁴², corresponde ao termo grego de “logos”. E, como veremos mais à frente, por ser o articulador da compreensibilidade e o que torna possível a própria linguagem, compete ao discurso tonar verbalmente expresso aquilo que é descoberto pelo ser-aí desde a sua cotidianidade mediana.

4.2 A correlação entre verdade e ser

As dimensões da abertura do ser-aí, a saber, a disposição, a compreensão e o discurso, permitem que os entes lhe venham ao encontro no mundo; permitem que estes mostrem-se

²⁴² Cf. consta no § 7 (b).

enquanto entes dotados de sentido. Por isso, a imagem do ser-aí enquanto a *clareira* (*Lichtung*) pela qual os entes são iluminados, é bastante pertinente. O existencial da abertura contempla, por assim dizer, a estrutura de significância do mundo onde o ser-aí é ser-em, e sob a qual se fundam os seus modos de comportamento em relação aos entes. Se o ser-aí descobre entes, e com eles se *ocupa* e *pre-ocupa*, isso se dá pelo fato de que o ser-aí é desde sempre aberto à estrutura de significância do mundo. Assim também ocorre com a verdade: o ser-aí é o único ente que se “ocupa” e “preocupa” com *verdade*. Como veremos, o modo de ser da verdade é relativa ao modo de ser do ser-aí, e de tal modo que Heidegger afirmará que o “*Dasein* é ‘na verdade’” (HEIDEGGER, 2012, p. 611).

A noção de *verdade* – e mesmo tudo o que vêm a reboque com seu significado, como, por exemplo, a noção de *conhecimento* – é de íntima relação com a própria história da filosofia²⁴³. Como se sabe, Heidegger é um pensador que (re)coloca um problema que emergiu e foi orientado pela tradição de pensamento ocidental, a saber, o problema do ser, ao mesmo tempo em que vai contra a corrente desta própria tradição²⁴⁴. O mesmo se dá com a problemática da verdade: Heidegger efetuará, não uma *destruição*, mas ao menos uma revisão do que fundamenta a apreensão tradicional acerca da verdade.

Ainda no § 33, quando explicitava as dimensões originárias da abertura – e mais especificamente quanto ao caráter derivado do enunciado, tradicionalmente apontado como o *lugar* da verdade – Heidegger afirma que mantivera no horizonte da ontologia fundamental a mencionada *correlação entre ser e verdade*. Além disso, julgava que investigação iria ter de lidar, em algum momento, especificamente com o problema da verdade:

[...] há muito tempo, o enunciado vale como lugar próprio e primário da *verdade*. Esse fenômeno se acha tão intimamente acoplado ao problema do ser que a presente investigação terá de se deparar necessariamente, em seu curso, com o problema da verdade. Ela já se encontra, embora implicitamente, na dimensão desse problema. (HEIDEGGER, 2015, p. 216, itálico do autor).

Tal como o próprio Heidegger indica “de há muito, a filosofia correlacionou verdade e ser” (2015, p. 282). E, de fato, ele não está de forma alguma equivocado ao ver em “verdade” e “ser”, termos que se confundem com a própria origem do pensar filosófico. Já com Parmênides podemos constatar o plano de destaque dado a esta correlação:

²⁴³ O que fora por nós desenvolvido no tópico 3.2 deve dar conta, pensamos, de conferir fundamento à esta afirmação.

²⁴⁴ Apesar das observações que fizemos, na nota 41 que consta na primeira parte deste trabalho, em que até certo ponto atenuam a afirmação acima.

E agora vou falar; e tu, escuta as minhas palavras e guarda-as bem, pois vou dizer-te dos únicos caminhos de investigação concebíveis. O primeiro (diz) que (o ser) é e que o não-ser não é; este é o caminho da convicção, pois conduz à verdade. O segundo, que não é, é, e que o não-ser é necessário; esta via, digo-te, é imperscrutável; pois não podes conhecer aquilo que não é – isto é impossível -, nem expressá-lo em palavra. (PARMÊNIDES apud BORHEIM, 1998, pp. 54-55).

O primeiro caminho de investigação indicado por Parmênides prevê a clara e clássica distinção entre ser e não-ser, cujo reconhecimento dá o indicativo daquilo que é o verdadeiro. Já no segundo caminho, tem-se duas implicações: na primeira, a confusão identitária entre ser e não-ser; esta obscuridade projetada pela contradição, pelo enunciado que afirma e nega algo que ostenta, no mesmo espaço e tempo, a mesma condição. Aqui, de antemão, podemos indicar o que está na base conceitual dos três princípios fundamentais da lógica clássica estabelecidos por Aristóteles²⁴⁵ – chamado por Heidegger de o “pai da lógica” (2015, p. 284): *O Princípio da Identidade*; *o Princípio de Não Contradição*; e *o Princípio do Terceiro Excluído*²⁴⁶.

Na segunda implicação do segundo caminho indicado por Parmênides, temos a ideia de que não é para nós possível *conhecer o não-ser*, muito embora possamos admiti-lo em sua *necessidade*. Haja visto, por exemplo, a sua presença em nossa linguagem ordinária por meio da palavra *nada*. Se há algo, porém, como conhecimento ou verdade, este se encontra, forçosamente, em uma correlação com o ser e não com o não-ser ou o nada²⁴⁷.

Heidegger (2015, p. 282) assevera que “a primeira descoberta do ser dos entes com Parmênides ‘identifica’ o ser com o compreender que percebe o ser”. Pois então, pelo menos desde Parmênides tem-se na filosofia a identificação da compreensão que o ser-aí têm do ser, que dá fôlego à própria questão por seu sentido. Segundo Heidegger, Aristóteles afirma na *Metafísica* que os primeiros filósofos, os pré-socráticos, pressionados por uma busca pela

²⁴⁵ Como mencionamos (3.2), na *Metafísica*, Aristóteles (1011b 23, 2007, p. 32) identifica a correlação do verdadeiro com o ser, por meio da cópula “é”: “De fato, dizer que aquilo que é não é, ou que aquilo que não é é, é falso; por outro lado, dizer que aquilo que é é, ou que aquilo que não é não é, é verdadeiro”.

²⁴⁶ Para tanto, fora consultado o trabalho de Tenório (1993).

²⁴⁷ Claro que há que se fazer quanto a isso algumas ponderações. Conforme diz Heidegger (2008a), existem duas formas pelas quais um juízo pode conter valor de verdade. Pela κατάβασις (*katábasis*, em que, segundo Heidegger, o juízo é afirmativo) e pela a απόφανση (*apófanse*, em que, segundo Heidegger, o juízo é negativo). Estas são “duas formas [que] podem ser então verdadeiras ou falsas, ou seja, há juízos afirmativos verdadeiros ou falsos e, do mesmo modo, juízos negativos verdadeiros ou falsos.” (HEIDEGGER, 2008a, p. 54) No exemplo dado pelo próprio Heidegger: “o giz é branco” (verdadeiro) e “o giz é azul (falso) – “o giz não é azul” (verdadeiro) e “o giz não é branco” (falso). Na negação, “o giz não é azul”, tem-se o verdadeiro, pois o giz é branco; mas nessa negação não se indica o predicado correspondente ao sujeito. Se diz “não é azul” mas não diz que “é” branco. Não se atribui ao sujeito o que lhe pertence, só lhe nega o que não lhe pertence. Assim, seguindo esta interpretação, a απόφανση, enquanto enunciado, seria desprovida de capacidade determinativa, uma vez que só lhe é conferida a capacidade da negação, da identificação do que não é e não pertence ao sujeito. Esta interpretação oferecida por Heidegger em *Introdução à Filosofia* difere-se então da que encontramos em *Ser e Tempo*, o enunciado apofântico é capaz de *determinação*, ou seja, é capaz de conferir ao sujeito, por meio da predicação, o que lhe pertence.

verdade, “foram conduzidos pelas ‘coisas elas mesmas’, e estas os obrigaram a prosseguir o questionamento” (Ibid.). Foi ainda Parmênides quem se viu na obrigação da busca pelo “fenômeno”, isto é, a busca por *aquilo que se mostra em si mesmo* (seguindo a orientação heideggeriana acerca do significado originário de *fenômeno*). Baseado em suas interpretações da filosofia aristotélica, Heidegger estabelece ainda uma relação entre um dos objetivos da metafísica estipulados por Aristóteles, a saber, que a metafísica é a *ciência do ente enquanto ente*; com os objetivos da própria filosofia, que também de acordo com Aristóteles, se caracteriza enquanto uma “ciência da verdade” (Ibid, p. 283).

No entanto, “a virtude especial dos primeiros gregos consiste no facto de não terem ‘objetivado’ o Ser, isto é, de não o terem tornado um objecto para um sujeito [...]” (CAPUTO, 1993, p. 42). Isso seria algo que marca, aos olhos de Heidegger, o que há de demérito no progresso histórico da filosofia pós-socrática: justamente a objetificação do ser, que corresponde também a sua entificação (STEIN, 1993).

A filosofia de Heidegger, tanto em *Ser e Tempo* quanto depois (e de forma ainda mais radical), centra-se no esforço de, primeiramente, evidenciar o esquecimento do ser forçado pela objetificação a ele imposta, para, enfim, dar-lhe voz uma vez mais. Para tanto, Heidegger recorre ao *Primeiro Começo* (CAPUTO, 1993) do filosofar, onde o ser era o *motivo* e a verdade não era a consequência de uma orientação lógica e metodológica, mas *alétheia*: no *desvelamento* do ente em seu ser, que experienciamos enquanto verdade imediata, como se fosse o caso de uma repentina *iluminação* (REIS, 2001).

Nos trabalhos posteriores a *Ser e Tempo*, afirma Gorner (2017, p. 112, itálico do autor) “foi se tornando cada vez mais claro que Heidegger não estava simplesmente conectando ser e desvelamento (*Unverborgenheit*), mas que ele estava, com efeito, *identificando* os dois.” Pois se a tematização da verdade reside, segundo Heidegger, “num nexu originário com o ser, então o fenômeno da verdade remete ao âmbito da problemática ontológica fundamental²⁴⁸” (2015, p. 283). Assim também o sentido de verdade, tal como o do ser, requer uma revisão orientada desde os seus fundamentos ontológicos, a fim de que se possa alcançar e explicitar o que Heidegger chamará de *fenômeno originário da verdade*.

Ao termos estabelecido de modo geral a correlação existente entre ser e verdade, a fim de ao menos que o tema da verdade perpasse indireta e silenciosamente todo o empreendimento da analítica existencial do ser-aí, cabe-nos ver como Heidegger principia as suas considerações formais sobre o conceito de verdade. Ele elenca, para tanto, três momentos de investigação: i)

²⁴⁸ O que, ao mesmo tempo, liga o problema da verdade com a proposta da analítica existencial do ser-aí.

uma análise dos fundamentos ontológicos do conceito tradicional de verdade (verdade como *adaequatio*); ii) tendo exposto em que consistem esses fundamentos, demonstrar que a concepção de verdade tradicional é *derivada* de uma dimensão mais fundamental da verdade ao qual Heidegger chama de *descoberta*; e, por fim, iii) evidenciar que o *modo de ser* da verdade é relativo ao modo de ser do ser-aí, determinando para a verdade uma dimensão propriamente existencial. É nesse sentido existencial de verdade que partirão as intrincadas e não menos controversas afirmações, tais como a de que o *ser-aí é e está na verdade tanto quanto é e está na não-verdade*²⁴⁹; e que não apenas há algo como verdade, mas que igualmente podemos *pressupor que verdade se dá*²⁵⁰.

Seguiremos estes três momentos que estruturam a investigação heideggeriana acerca da verdade, sem deixar, entretanto, de justificar nossa leitura de que Heidegger não apenas apresenta uma abordagem da questão da verdade que é condição de possibilidade da verdade enquanto adequação ou concordância, como também pretendemos demonstrar que, efetivamente, Heidegger apresenta uma distinção fundamental entre uma e outra. Com isso, mostraremos que Heidegger fornece-nos efetivamente uma dimensão distinta em que o verdadeiro se dá e se faz concomitantemente presente ao modo de ser do ser-aí: uma dimensão existencial da verdade, que antecede e condiciona a proposicionais. Com efeito, foi-nos crucial atentar a alguns dos aspectos desenvolvidos pela analítica (2.2.1, 2.2.2, 3.1.1, 4.1), onde vemos a intenção de Heidegger de maneira insistente e insinuante, em determinar a existencialidade do ser-aí.

4.3 Verdade como *concordância* (*Übereinstimmung*)

De acordo com Heidegger, a apreensão tradicional em torno do conceito de verdade, de onde emerge também a sua definição, pode ser apresentada em três teses:

1. O “lugar” da verdade é o enunciado (o juízo).
2. A essência da verdade reside na “concordância” do juízo com seu objeto.
3. Aristóteles, o pai da lógica, não só indicou o juízo como o lugar originário da verdade, como também colocou em voga a definição da verdade como “concordância”. (HEIDEGGER, 2015, p. 284).

Heidegger (2015) deixa claro que não pretende elaborar uma história do conceito de verdade, o que só poderia ser feito, de acordo com ele, tendo por base toda a história da

²⁴⁹ A ser analisado por nós no 4.6 do presente capítulo.

²⁵⁰ A ser analisado por nós no 4.8 do presente capítulo.

ontologia. Porém, mesmo que o pensamento de Heidegger opere rupturas com a ontologia tradicional²⁵¹, não significa que não se possa ver, em retrospectiva, as concepções que colocaram em evidência a apreensão tradicional que se têm do conceito de verdade.

Retornando a Aristóteles, Heidegger afirma que fora o estagirita o responsável por afirmar que “as ‘vivências da alma’, as ‘νοήματα’ (‘representações’) são adequações as coisas” (2015, pp. 284-285). Muito embora Aristóteles não tivesse com isso a intenção de emitir uma definição acerca da essência da verdade, estas considerações estarão, de acordo com Heidegger, posteriormente à base da *definição de verdade* proposta por Tomás de Aquino, a saber, *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Daí o motivo pelo qual se considera que fora Aristóteles o responsável por colocar em voga a verdade como *concordância*.

O termo proeminente da definição, encarregado de estabelecer a qualidade da relação entre “rei” e “intellectus”, é efetivamente o de “*adaequatio*”. O sentido deste torna-se um dos motivos principais da discussão heideggeriana acerca da verdade. Sem maiores problemas, o termo parece poder ser traduzido para o português como “adequação”²⁵².

O termo alemão que Heidegger emprega para se referir à noção de *adaequatio* é *Übereinstimmung*, que em uma definição comum de dicionário, significa “concordar”. Eis um dos problemas a se considerar na tradução do conceito de *Übereinstimmung*, porquanto ele não significa o mesmo que “adequação” (*Angleichung*), que seria o termo natural a se considerar em relação a noção de *adaequatio* no português.

Além disso, enquanto as traduções de *Ser e Tempo* utilizadas neste trabalho traduzem *Übereinstimmung* por *concordância*, é possível encontrar com muita frequência em seu lugar o emprego do termo “correspondência”^{253, 254}. A tradução de *Übereinstimmung* por “correspondência” parece encontrar sustento principalmente na observação de Heidegger de que a formulação de Tomás de Aquino, como vimos, remetida a Avicena, “que por seu lado a tomou do ‘Livro das Definições’ de Isaac Israelis (século X), emprega também para *adequação*

²⁵¹ Na *Introdução* (2012, p. 9) do seu trabalho *Ontologia - Hermenêutica da Facticidade*, Heidegger elenca dois problemas relativos à ontologia à tradicional: (i) ela toma por tarefa principal a determinação dos “objetos”, o que (ii) conseqüentemente, a fecha para o questionamento do ente a partir do qual o próprio questionamento filosófico é possível.

²⁵² De fato, se formos nos ater a algumas traduções disponíveis em língua portuguesa aonde Tomás de Aquino versa sobre o tema, podemos assim constatar. Por exemplo, na já por nós referida *Suma Teológica*, Questão XVI, Art. I, onde Aquino (1973, p. 110, itálico do autor) assinala à definição de Avicena: “*A verdade de uma coisa é a propriedade do ser que lhe foi atribuído*. Quando, porém, dizemos que a *verdade é a adequação da coisa com o intelecto*, essa definição pode convir a um e outro modo”.

²⁵³ Schmidt (2014, p. 116) diz que a “teoria tradicional da verdade por correspondência afirma que um enunciado ou juízo é verdadeiro se e somente se ele corresponde ou concorda com o estado de coisas ou objetos reais a que se refere.”

²⁵⁴ Tal como o vemos nos trabalhos de Schmidt (2014), Wrathall (1999) e Suvák (2000), por exemplo.

(*Angleichung*) os termos *correspondentia* (*Entsprechung*) e *convenientia* (*Übereinkunft*).” (HEIDEGGER, 2012, p. 595, itálico do autor).

Súvak (2000) afirma que quando Heidegger indaga criticamente acerca da legitimidade da *essência da verdade* enquanto uma *correspondência* do juízo com o seu objeto, ele “está, de fato, falando apenas acerca da *correspondência* mas que sua argumentação também se aplica a outras teorias modernas” (SUVÁK, 2000, p. 3, tradução nossa).

Heidegger não faz, então, uma simples revisão de um conceito com uma orientação específica dentro de uma tradição, que é a aristotélico-tomista. A relevância cabal deste conceito para a noção de verdade, no interior da história da filosofia, pôde ser observada por ocasião da famigerada *revolução copernicana* atribuída a Kant, que, como visto (3.2.1) se atém a este sem sequer discuti-lo. Mas como mencionado, não apenas Kant, mas também Descartes (2016) antes dele, ao estipular para as suas *Meditações* o objetivo de alcançar um fundamento sólido para todo o conhecimento, se manteve preso à verdade como “concordância”. A fabulosa expressão *cogito, ergo sum*, é apofântica. O *cogito* figura na investigação de Descartes como a “coisa” do enunciado ou juízo que *concorda*, que se adéqua ao intelecto. Em momento algum Descartes coloca-se a questionar em que consiste a noção de *concordância* pressuposta nas conclusões de seu empreendimento filosófico.

Por isso convém notar que não se trata de um termo qualquer. É por conta da obscuridade e universalidade que perpassam historicamente o conceito de *adaequatio* que Heidegger (2012) pôde justificar a busca por seus fundamentos. Heidegger (Ibid, p. 285) afirma que a “caracterização da verdade como ‘concordância’, *adaequatio*, ὁμοίωσις, é, certamente, por demais vazia e universal”. Assim, ele parte justamente da pergunta pelo significado do conceito de “concordância” para averiguar em que lugar na questão da verdade ele alcança legitimidade.

Mas, como observa Gorner (2017), não se trata de dizer se há ou não algo como verdade ou se é para nós possível alcançar alguma verdade mínima que seja. Que a *verdade se dá*²⁵⁵, e que devemos até *pressupor* que a *verdade se dá*, não é algo que está em questão para Heidegger. Para Heidegger, o ponto crucial é averiguar em que consiste essa noção de verdade que estipula haver acordo entre o enunciado proposicional com o seu objeto – tendo principalmente em vista que o lugar da verdade, tal como se encontra em uma das *teses*, é o enunciado (ou juízo).

²⁵⁵ Nas palavras de Heidegger (2015, p. 284, itálico do autor): “A investigação evidenciará que a questão sobre o *modo de ser* da verdade pertence necessariamente à questão sobre a ‘essência’ da verdade. Daí se segue o esclarecimento ontológico da afirmação de que a ‘verdade se dá’ e do modo em que necessariamente ‘se deve pressupor’ que a verdade ‘se dá’”.

Segundo Wrathall (1999, p. 74)

If it is to explain truth, a correspondence theory must be able to specify in what the truth relation consists. It is not enough just to say that it is a relation because ‘not every relation is a correspondence’. For a correspondence theory of truth to do any work, then, it must be able to specify that with regard to which an assertion corresponds to the world: “In clarifying the “truthrelation” we must pay attention to the characteristic peculiar to this relation-structure. With regard to what do *intellectus* and *res* correspond?” [...] The problem with representational theories of language is their inability to explain the ‘with regard to’ of the truth relation.

Heidegger (2015) argumenta que entre duas coisas que concordam, há efetivamente uma *relação*. Porém, como dito, nem toda relação é uma concordância. Por exemplo: se aponto meu dedo para indicar em qual lugar da estante se encontra o meu exemplar de *Oliver Twist*, se estabelece entre o ato de apontar e o lugar apontado uma determinada relação que, entretanto, não consiste em uma concordância. Por outro lado, a concordância pode ocorrer quando há alguma semelhança entre os termos da relação. Por exemplo: ao ler e comparar dois exemplares de *Oliver Twist* e ver que ambos os textos se assemelham, posso dizer que há entre eles uma concordância, mesmo que se verifique algumas diferenças. Diferenças entre as traduções, entre as edições, entre o tamanho dos exemplares, entre o peso; um pode ser uma edição de bolso e o outro pode ser daquelas edições *deluxe*, com ilustrações, apresentação, notas explicativas e assim por diante. As diferenças, neste caso, não anulam a concordância, que é essencialmente textual.

A concepção de verdade tradicional, isto é, verdade como *adaequatio intellectus et rei*, consiste em uma relação entre *intellectus* e *res* que prevê que ambos devem, por assim dizer, concordar, isto é, devem estabelecer entre si uma perspectiva de semelhança que persista essencialmente apesar das diferenças. Disso, segue-se a seguinte questão: “Será que, em seu modo de ser e em seu conteúdo essencial, eles [*intellectus* e *res*] proporcionam algo em cuja perspectiva podem concordar?” (Ibid., p. 286). Por serem distintos em “espécie”, será possível que *intellectus* e *res* contenham entre si algum nível de semelhança ao ponto de estabelecer a concordância ao qual chamamos *verdade*? As precedentes considerações acerca do modo de ser da concordância apenas mostram que a pressupor não é o suficiente para responder a esses questionamentos.

O ponto é que, nos termos propostos por Heidegger, essas questões parecem nos conduzir ao âmbito dos problemas epistemológicos tradicionais, onde há muito se discute as

relações entre um sujeito dotado de potências cognoscitivas que se defronta com objetos possivelmente cognoscíveis.

Heidegger percebe isso. Contudo, as reflexões filosóficas acerca do conhecimento que sustentam este dualismo podem ter por consequência o distanciamento cético em relação à existência do mundo – tal como o vemos a partir da filosofia de Descartes (2016). Essas são consequências que a filosofia heideggeriana presente em *Ser e Tempo* considera superada mediante o que se estabelece a partir da analítica existencial do ser-aí. Então, para dar seguimento à investigação, deveríamos “arrolar toda a problemática ‘epistemológica’ referente à relação sujeito-objeto? Ou será que a análise pode restringir-se à interpretação da ‘consciência (*Bewusstsein*) imanente da verdade’, permanecendo-se, portanto, ‘na esfera’ do sujeito?” (HEIDEGGER, 2015, p. 286). Poderíamos honestamente perguntar, então, se a investigação não deveria centrar-se nas estruturas da consciência intencional, tal como já fizera Husserl, com a pretensão de alcançar a evidência apodítica²⁵⁶ e, enfim, estabelecê-la como critério último de verdade? O problema é que aqui também se têm pressuposta a cisão sujeito-objeto, bem como o dualismo cartesiano – noções ontologicamente deficientes. A analítica demonstrou que se o ser-aí existe, nutre possibilidades em relação a si próprio, e compreende, mesmo que previamente, o ser, é porque ele está sempre em uma relação ontológica e existencialmente estrutural com o mundo. Assim, a questão pelo modo de ser da verdade parece ter de se subtrair ou se antecipar à própria problemática epistemológica.

O ponto é que ao se tematizar a verdade, quase que instantaneamente nos remetemos ao âmbito dos problemas epistemológicos. A epistemologia é a área da filosofia que estuda as possibilidades do conhecimento e indaga pelo que é o próprio conhecimento (O'BRIEN, 2013). Por isso, não há, pelo menos em um primeiro momento, como se esquivar-se à problemática epistemológica, muito embora as respostas acerca dos fundamentos ontológicos da verdade serão dadas em consonância com o que é apresentado e defendido pela analítica, mediante os existenciais de ser-no-mundo, ocupação e abertura.

Para Heidegger (2015), *conhecer* é o mesmo que *julgar*. O julgamento, segue ele, é fruto de um processo psíquico, cuja explicitação, na problemática da verdade, depende invariavelmente do uso de proposições. O *ato de julgar*, entretanto, distingue-se do *conteúdo do juízo*, que é o que podemos chamar de *verdadeiro* caso ele esteja em uma relação de concordância com a coisa, ou *falso* caso dela discorde, tal como prevê a concepção tradicional

²⁵⁶ A evidência apodítica, como explica Zilles (2002), fazia parte das intenções de Husserl para o projeto de fenomenologia enquanto *filosofia primeira*, por não se tratar de uma evidência qualquer, mas uma evidência de caráter ainda mais estrito e rigoroso, “com ausência total de dúvida” (Ibid., p. 17).

de verdade. Gadamer em seu texto *O que é verdade?* de 1957, fornece uma ótima síntese a esse respeito:

Um juízo é verdadeiro quando deixa e propõe uma reunião daquilo que está reunido na coisa; um juízo é falso quando deixa e propõe uma reunião no discurso daquilo que não está reunido na coisa. A verdade do discurso determina-se como adequação do discurso à coisa [...] (GADAMER, 2002, pp. 60-61).

De acordo com Heidegger (2015) o conteúdo do enunciado ou juízo é um conteúdo *ideal*, fruto de um processo psíquico *real*. É nesse processo real que se articula o que vem a ser expresso por meio do enunciado ou juízo. Heidegger, de acordo com Schmidt (2014), quer entender a possibilidade prevista pela noção tradicional de que um conteúdo essencialmente ideal pode, de fato, estabelecer uma relação de concordância com um objeto real. Pois, se afirmamos, por exemplo, “a xícara está no armário” – o enunciado ou juízo enquanto tal, não é o mesmo que o objeto “xícara” ou o objeto “armário”. O enunciado segue, por assim dizer, circunscrito e limitado ao pensamento, ao *intellectus*, como um conteúdo *ideal*, de modo que ele não mostra e não pode mostrar *a coisa assim como ela é*. Pode mostrar apenas uma *representação* da coisa.

Pensamos, porém, que há um problema nessa consideração de Heidegger acerca da verdade como concordância. Pois ao investigar em que consiste a relação de concordância entre *intellectus* e *res*, Heidegger não considera que o que é capaz de estabelecer a concordância entre ambos, não é o próprio enunciado ou juízo, mas sim o *sentido* que se faz presente por meio dele. De fato, o enunciado “a xícara está no armário” é *coisa* diversa que o objeto “xícara”, que por sua vez pode ou não estar no armário. Entretanto, o *sentido* do enunciado, e não o enunciado ele mesmo, é o que é capaz de em alguma perspectiva concordar com o estado de coisas, isto é, estabelecer entre eles uma igualdade que se sustente apesar das diferenças entre ambos.

Heidegger julga que o conhecimento – que enquanto tal é sempre verdadeiro – “deve ‘dar’ a coisa *assim como ela é*” (HEIDEGGER, 2015, p. 286, itálico do autor) ou, por outras palavras, deve mostrar o ente “*assim como ele é em si mesmo*” (Ibid., p. 288, itálico do autor). De acordo com Tugendhat e Wolff (1996) podemos entender “ente” aqui como o estado de coisas que tem de ser mostrado *assim como ele é*. Se afirmamos que “a xícara está no armário”, o que está em jogo é se o estado de coisas é mostrado por meio do enunciado *assim como ele é*. O ponto é que Heidegger não percebe que o “estado-de-coisas não pode ser mostrado assim ou de outro modo; ele é simplesmente o estado-de-coisas que é expresso nesse enunciado, e é um fato (se o enunciado é verdadeiro) ou não é um fato” (Ibid., p. 183). Um enunciado, portanto,

é distinto do estado de coisas ao qual se refere, mas isso não significa que entre ambos não haja uma relação de concordância. Ambos concordam quando o *sentido*, isto é, aquilo que se encontra expresso no enunciado proposicional, mostra-se, por assim dizer, *adequado* para descrever um determinado objeto.

Porém, deve-se dizer que mesmo não sendo totalmente apropriadas, as considerações críticas de Heidegger conseguem se sustentar e se impor diante das nossas próprias críticas. Porque ainda que *intellectus* e *res* tenham uma relação de concordância determinante mediante o sentido de um enunciado (e não no enunciado enquanto uma coisa); o *sentido* ainda é meramente uma *representação* da coisa. E, enquanto representação, ele não mostra a coisa assim como ela é.

Além disso, uma coisa deve-se deixar claro: Heidegger não abandona ou se propõe a refutar a verdade tradicional (apreendida pelas *três teses*). Ao contrário, como propõe Wrathall (1999, p. 70) Heidegger “accepts a central insight into propositional truth provided by the idea of correspondence – namely, that propositional entities are true in virtue of the way the world is – while denying that a theory of correspondence gives us an adequate definition of truth.” Para Heidegger, portanto, ao contrário do que poderíamos conceber, um enunciado proposicional pode conter, em si, verdade; pode mostrar de algum modo a coisa *assim como ela é*. Porque, como visto anteriormente, o enunciado funda-se no modo da interpretação; e a interpretação articula o sentido antecipado pela compreensão. O enunciado ou juízo, um modo derivado da interpretação, tradicionalmente tido por “lugar” da verdade, é, portanto, apenas o último articulador de sentido a respeito dos entes que vêm ao encontro do ser-aí no interior do mundo. E isso dá testemunho ao *caráter derivado* da verdade proposicional. A verdade tradicional é, pois, como propõe Doro (2006) uma *verdade fundada*, e enquanto tal não alcança conceitualmente o que poderíamos chamar de *essência da verdade*.

Se por um lado Heidegger aceita que enunciados são capazes de conter verdade, como tradicionalmente se depreende, por outro lado, nega que a apreensão tradicional ostente uma definição correta acerca do conceito de verdade. Aos olhos de Heidegger (2015), o erro da concepção tradicional da verdade é duplo: i) é um erro conceber que o *lugar de origem* da verdade sejam os enunciados ou juízos; e ii) é um erro considerar que a *essência da verdade* esteja na noção de *adaequatio*. De acordo com Wrathall (1999, p. 74)

Heidegger rejects the ‘traditional conception of truth’ only insofar as it is premised on a view of truth as an agreement (*homoiosis*, *adaequatio*, *convenientia*, *correspondence*) between mental representations (*noemata*, *intellectus*) and things (*pragmata*, *res*).

Como mostramos, mesmo considerando o *sentido* dos enunciados, estes não são mais que representações das coisas; projeções subjetivas de cunho judicativo. A crítica de Heidegger ao conceito de verdade tradicional se aplica enquanto ela tem por base um modelo representacionista de verdade, isto é, enquanto a verdade é considerada dependente das representações mentais de um sujeito a respeito de um objeto. Até porque, podemos dizer também que concepções do gênero são modelos subjetivistas de verdade (STEIN, 1993), porquanto o *verdadeiro* é dado sempre pela ótica do sujeito, como se o que é “externo” em nada pudesse acrescer em termos de conteúdo.

Com isso, Heidegger aproxima-se claramente de uma concepção de verdade cuja origem é pragmática e pré-proposicional, que está em correta confluência com o aquilo que é desenvolvido ao longo da analítica existencial. Porquanto considera-se que o ser-aí é ser-no-mundo, as representações mentais acerca do mundo, que podem estar ou não em acordo com o próprio mundo, se fundam no caráter mundânico do ser-aí. Um modelo representacionista de verdade só se sustenta nas noções tradicionais da epistemologia nas quais está implicada a cisão entre sujeito e objeto, *res cogitans* e *res extensa*. Tal cisão é posta em crise pela analítica existencial do ser-aí, a partir da ideia de que o mundo o constitui existencialmente, enquanto os entes que dentro do mundo podem vir ao seu encontro, já estão descobertos desde os modos de comportamento práticos. Na medida em que o ser-aí é engajado nas em suas ocupações, os entes são primeiramente compreendidos no seu uso. Só quando não funcionam da forma como deveriam é que nos colocamos a especular acerca deles e, então, podemos nos aperceber como sujeitos cognoscentes diante de objetos cognoscíveis. Há, portanto, uma inversão, onde os modos práticos antecedem e condicionam os modos teóricos de ser-no-mundo.

4.4 Ser-verdadeiro e ser-descobridor

O *descobrir* (*entdecken*) dos entes já fora tema no primeiro capítulo. Mostrou-se que, enquanto ocupado com entes, o ser-aí os descobre em seu ser, sem a necessidade de interpelá-los reflexivamente. Portanto, desde a exposição da cotidianidade mediana do ser-aí, a temática da verdade já era tematizada por Heidegger. Ao introduzirmos o existencial da abertura, bem como suas dimensões constituintes, isto é, a disposição, a compreensão e o discurso, podemos indicar o modo pelo qual Heidegger considera dar-se a descoberta: a descoberta dos entes só é possível por causa da abertura do ser-aí ao mundo no qual ele é ser-em.

Agora, cabe ver propriamente como Heidegger conclui que o *ser-verdadeiro* dos enunciados proposicionais deve ser entendido como *ser-descobridor* (*Entdeckend-sein*).

Para Heidegger (2015), o conhecimento torna visível o fenômeno da verdade quando ele se mostra *como verdadeiro*²⁵⁷; e o conhecimento é comumente aceito como *o verdadeiro* quando temos uma confirmação, dada pela *verificação (Ausweisung)*, de que há concordância entre o enunciado proposicional e a coisa. Então, Heidegger passa à análise de um contexto fenomênico a fim de delimitar justamente esta relação de concordância.

Heidegger (2015, p. 288) dá o seguinte exemplo: se de costas para uma parede pronunciamos a seguinte proposição verdadeira: “o quadro na parede está torto” – o enunciado aqui é, como visto, “um ser para a própria coisa que é” (Ibid.), mas um “ser” que pretende mostrar propriamente esta coisa. O presente enunciado então é tido por verdadeiro se, ao nos virarmos, percebermos que o quadro na parede de fato está torto. Assim, podemos supor, a confirmação da concordância entre o enunciado proposicional e a coisa se dá por meio da *percepção*. Porém, no caso proposto “Heidegger diz que não acontece uma comparação de representações, nem uma concordância entre o saber com seu objeto, nem uma concordância entre algo psíquico com algo físico.” (SCHMIDT, 2014, p. 116). Para Heidegger, na experiência da simples percepção, o ente mostrou-se “assim como ele é”; mostrou-se como o verdadeiro, e confirmou-se que, em seu conteúdo, o enunciado proposto é capaz de descobrir o ente. Disso, segue-se a conclusão de que o enunciado proposicional é verdadeiro na medida em que nele podemos verificar o ente descoberto: “Confirma-se que ele descobre o ente para o qual ele é. Verifica-se o ser-descobridor do enunciado.” (HEIDEGGER, 2015, p. 288).

Os enunciados proposicionais proporcionam uma forma de conhecimento dos entes que se encontra fundado em descobertas pré-proposicionais²⁵⁸. Em outras palavras, as descobertas mesmas operam enquanto condição de possibilidade da verdade que é contida pelos enunciados proposicionais; enquanto as próprias descobertas, segundo Gorner (2017), estão fundadas na compreensão prévia de ser que têm o ser-aí. Portanto, ao problematizar a noção tradicional de verdade, Heidegger procurou evidenciar sempre o que é anterior à relação de concordância

²⁵⁷ Nas palavras de Heidegger (2015, p. 287, itálico do autor): “Quando é que o fenômeno da verdade se torna expresso no próprio conhecimento? Sem dúvida, quando o conhecimento se mostra como verdadeiro”.

²⁵⁸ Daí cabe a questão: existem descobertas proposicionais? Se entendermos que o enunciado possui em sua estrutura o caráter da comunicabilidade, de modo que com ele as descobertas podem então ser comunicadas aos outros que existem com o ser-aí no mundo, então pode-se dizer que, de fato, um enunciado pode descobrir. E pode no sentido de comunicar uma descoberta a outro que dela não têm conhecimento. Contudo, como dirá Heidegger, ao modo de ser do ser-aí pertence a decadência, isto é, o existir de modo inautêntico em relação às possibilidades de ser do seu ser-aí – tal como está em *Ser e Tempo* na parte B. *O ser cotidiano do pre e a decadência da presença* do *Quinto Capítulo*, onde se encontram os §§ 35, 36, 37 e 38, que tratam sobre os modos da impropriedade do ser-aí. Nesta inautenticidade, a abertura se estreita, e os entes mostram-se não em seu ser, mas em sua aparência. No que Heidegger chama de *falação* o enunciado mostra o ente apenas em sua aparência.

entre enunciados proposicionais (o “como” apofântico do enunciado, passível de ser verdadeiro ou falso) com os objetos.

Para Heidegger, o enunciado é verdadeiro não por conseguir representar de modo adequado a coisa, mas porque nele se enuncia uma descoberta relativa ao próprio ente, tal como ele é em si mesmo. De acordo com Abreu (2011, p. 171), para Heidegger “a proposição verdadeira é aquela que descobre o ente em si mesmo, revela o ser e o estar descoberto do ente. Por isso, verdade não pode ser considerada como aquela que acorda conhecimento com objeto.” A verdade cujo sentido possui uma orientação proveniente da tradição, têm então um caráter *a posteriori* ao fenômeno da descoberta: é verdade se e somente se tiver por sustento o ente já descoberto, de forma que “o *ser-verdadeiro* (*verdade*) do enunciado deve ser entendido no sentido de *ser-descobridor*” (HEIDEGGER, 2015, p. 289, itálicos do autor). Portanto, à luz do que desenvolve Heidegger, podemos dizer que a verdade, o ser-verdadeiro, indica o ser-descoberto sobre o ente, por mostrá-lo *tal como ele é*.

Aos olhos de uma filosofia de paradigma cartesiano, isso pode aparentar certa arbitrariedade, justamente porque Heidegger “aceita” o caráter da descoberta e o seu conteúdo, por assim dizer, *descoberto*, como o fundamento sem colocá-lo sob o crivo da dúvida. Ora, não poderíamos fazer uma objeção a essa conclusão de Heidegger²⁵⁹, requerendo dela uma garantia inconcussa, alcançada pela concatenação lógica das premissas, para o que se mostra descoberto no caso como “um quadro torto em uma parede”? Esta não poderia mostrar-se como uma *descoberta falsa*, caso fosse colocada sob o rigor da dúvida metódica? O conteúdo das descobertas não deveria ser legitimado apenas por meio de conclusões logicamente sustentadas? Na realidade, se considerarmos o que Heidegger desenvolve ao longo de *Ser e Tempo*, a resposta para tais questões é até que simples: se aceitamos a interpretação do ser-aí como ser-no-mundo, dada pela analítica, nós já temos superada a necessidade de provas inconcussas a respeito do que, no mundo, é descoberto; do que no mundo vêm ao encontro do ser-aí. Pois, conforme afirma Heidegger (2015, p. 289): “Enquanto ser-descobridor, o ser-verdadeiro só é, pois, ontologicamente possível com base no ser-no-mundo.”

Mas se insistirmos na questão, apelando para o seguinte exemplo: outrora na história do conhecimento se pensou que a terra era plana²⁶⁰ ao invés de redonda, tal como hoje sabemos. A proposição “a terra é plana”, proferida no contexto histórico do século X, por exemplo, seria então erroneamente tida por verdadeira. Isso significa que a proposição, naquele momento da

²⁵⁹ Que *ser-verdadeiro* é o mesmo que *ser-descoberto*.

²⁶⁰ O presente exemplo é dado também por Abreu (2011). Entretanto, nós não nos valem dos mesmos termos e do mesmo sentido. Usamos o exemplo da “terra plana” por ser de fácil uso aos nossos propósitos.

história, conseguia mostrar o ente como ser-verdadeiro, isto é, ser-descoberto? Não, porque não é a proposição que determina a verdade das descobertas. Ao contrário, é a descoberta que determina o valor de verdade das proposições.²⁶¹

Aliás, seguindo Heidegger (2015), podemos mesmo dizer que não existem *descobertas falsas*; ou são descobertas ou são *encobrimentos*, porquanto o ser-descoberto é o fundamento ontológico do próprio ser-verdadeiro. Por conta disso, a proposição “a terra é plana” podia mesmo ser considerada verdadeira no contexto histórico do século X, porque a descoberta a respeito do formato real do planeta terra ainda não havia sido satisfatoriamente difundida. Ainda não interpretava a realidade terrena como sendo redonda. O que não significa que, mesmo à época, a proposição “a terra é plana” tratava-se de uma proposição verdadeira.

O ponto crucial, é atentar para o fato que o fenômeno da *descoberta* é algo inerente à condição humana, caracterizada pelo que Heidegger chama de ser-descobridor. O ser-aí é um ser-descobridor e “descobrir é um modo de ser-no-mundo”. (Ibid, p. 291). Não fosse isso, não fosse o caráter descobridor fundado na abertura do mundo, o próprio conjunto dos enunciados proposicionais verdadeiros acerca do mundo estaria limitado. É somente porque sempre e de novo conseguimos descobrir coisas novas a respeito do mundo, que podemos julgar que um determinado conjunto de proposições, antes tidas por verdadeiras, são na realidade falsas; e que um conjunto de proposições antes tidas por falsas, são verdadeiras.

O essencial aqui é o fato de que o descobrir é também um constituinte fundamental do ser-aí. Assevera Heidegger que para o ser-aí *o descobrir é um modo de ser-no-mundo*. Isso será o fundamento da interpretação de Heidegger acerca do conceito de *alétheia* como *desvelamento*²⁶². *Desvelar* é tirar do encobrimento o ente que, em uma primeira aproximação, mostra-se encoberto, a fim de revelá-lo enquanto tal. É desencobri-lo a fim de que possamos descobri-lo.

Mas antes de tratar propriamente a respeito disso, gostaríamos de comentar uma possível relação *da verdade* como o ser-descoberto do ente com o próprio *âmbito da pesquisa científica*.

²⁶¹ Notemos a seguinte afirmação de Heidegger (2015 p. 297): “A 'verdade' mais originária é o 'lugar' do enunciado e a condição ontológica de possibilidade para que o enunciado possa ser verdadeiro ou falso (possa ser descobridor ou encobridor)”.

²⁶² Dissemos que os enunciados podem ser verdadeiros porque descobrem o ente assim como ele é, mas que nisso se pressupõe o modo de ser da descoberta. Então, os enunciados têm como fundamento do seu valor de verdade a descoberta e o modo de ser descobridor do ser-aí. Porém, Heidegger (2012, p. 607, itálico do autor) efetivamente afirma que “esse fenômeno [ser-descobridor], no qual reconhecemos uma constituição-fundamental do *Dasein*, é o *fundamento* do fenômeno originário da verdade”. E, como veremos, o fenômeno originário da verdade está na *alétheia*. Portanto, podemos dizer que o modo de ser descobridor do ser-aí é o que permite uma aproximação conceitual com a própria *alétheia*. Por isso que Heidegger dirá § 44 (c) que, toda a verdade em geral só *se dá* porquanto existe o ser-aí, precisamente porque só há descoberta enquanto há ser-aí.

As afirmações de Heidegger no § 44, a partir do modo de ser da verdade enquanto descoberta, não são desprovidas de problemas, ainda mais quando se dirigem temas sensíveis à ciência. Como vimos (2.2.3), embora a recepção do pensamento de Heidegger em relação à ciência não seja, no mais das vezes, a mais precisa, não se pode negar que ele é um filósofo que – sobretudo nos trabalhos tardios – manteve um certo distanciamento crítico em relação a ciência. Esse seu histórico pode fazer com que seu pensamento seja alvo de incompreensões.

Primeiro, claro, há que se dizer o que aqui especificamente pode causar incompreensão. Referimo-nos a afirmação de Heidegger de que as leis de Newton só vieram a ser verdadeiras na medida em que foram descobertas. É evidente que Heidegger não afirma com isso que antes de Newton não existia atuando na realidade empírica algo como força da gravidade. O que ele procura mostrar é que estas só vieram a ser *verdade* quando foram, por assim dizer, *descobertas*, e posteriormente vindo a figurar no vocabulário comum da ciência e do senso comum enquanto proposições dotadas de valor de verdade²⁶³. Vejamos o que diz Heidegger (2015, p. 298):

As leis de Newton, antes dele, não eram nem verdadeiras nem falsas. Isso não pode significar que o ente que elas, descobrindo, demonstram não existisse antes delas. As leis se tornam verdadeiras com Newton. Com elas, o ente em si mesmo se tornou acessível à presença. Com a descoberta dos entes, estes se mostraram justamente como os entes que já eram antes delas. Descobrir assim é o modo de ser da ‘verdade’.

Seguindo o que fora desenvolvido até aqui, é possível conceber que o próprio conjunto de proposições às quais considera-se propriedade da ciência, encontra seu fundamento nas descobertas feitas pelos cientistas. Isso dá ampla legitimidade à ciência desde um ponto de vista epistemológico: a verdade na ciência é o que é possível de ser descoberto acerca dos entes por meio de sua metodologia característica. Assim, quanto maiores e mais numerosas forem as descobertas científicas, maiores e mais numerosas serão também o conjunto dos enunciados proposicionais verdadeiros a respeito do mundo empírico em que habitamos e que evidentemente têm parte substancial em nosso modo de ser enquanto ser-no-mundo.

Não é o caso que antes de ser descoberta por Colombo, a América não existia. Ela só não era “verdade”, isto é, não havia como garantir-lhe seu carácter de *descoberta*. Se nos fosse possível retornar a era precedente a das primeiras grandes navegações, talvez, à época, afirmar acerca da existência de um continente flutuando do outro lado do Atlântico, representasse um escândalo. Conceber que o modo de ser da verdade originariamente é descoberta não implica em dizer que, antes de descobrirmos algo, este não existe. O que Heidegger argumenta, em

²⁶³ Ainda na Introdução (pp. 17-18) mencionamos este ponto, embora sem maiores aprofundamentos.

verdade, é que o que ainda não está descoberto, não se faz de alguma forma presente à abertura (a abertura toma o lugar da consciência intencional) do ser-aí, de modo que não pode ser verdadeiro²⁶⁴. Isto nos faz lembrar da seguinte afirmação presente na biografia de Heidegger, de autoria de Safranski (1998, p. 20, tradução nossa), atribuída a Alexander Kojév: “Sem o ser humano, o Ser seria mudo; estaria aí, mas não seria o verdadeiro.”

4.5 *ἀλήθεια* como *desvelamento* (*Unverborgenheit*)

A palavra *verdade* certamente não escapa à ideia de filosofia enquanto um esforço de *preservação da força das palavras mais elementares*²⁶⁵. O conceito grego de *ἀλήθεια*, *alêtheia*, tradicionalmente traduzido por *verdade*, *veritas* – juntando-se a isso todas “as determinações conceituais teóricas dessa expressão” (HEIDEGGER, 2012, p. 609) – impõem, de acordo com Heidegger, um encobrimento ao seu sentido pré-filosófico, que fora outrora compreendido pelos gregos como algo eminentemente presente. Gadamer (2012) bem nota que Heidegger interpreta que os primeiros pensadores gregos, os pré-socráticos, foram capazes de detectar o fenômeno da *alêtheia*, mas sem lhe determinar alguma conceitualização formal enquanto *verdade*. Com isso também concorda Caputo (1993, p. 40):

Os primeiros Gregos pensavam o ser na sua existência como presença (*Anwesenheit*) dentro do elemento da *alêtheia* (*on/alêtheia*). Platão e Aristóteles procuraram ‘precisar’ esta concepção com uma ‘definição’ do elo existente entre o pensamento e o ser que relegou para segundo plano o aspecto da *alêtheia* como desocultação. Depois disto, o esquecimento surgiu com todo furor e a *alêtheia* foi romanizada e cristianizada como *veritas*, e mais tarde modernizada como *certitudo* e *Richtigkeit*.

A verdade como descoberta, que é condição de possibilidade da verdade dos enunciados, contém em si um sentido ainda mais originário, que é o de *alêtheia* enquanto *desvelamento* (*Unverborgenheit*). Por isso que Heidegger pode afirmar que a definição de verdade como descoberta “não se livra da tradição, mas dela se apropria originariamente” (HEIDEGGER, 2012, p. 609). Retomar o sentido originário dos conceitos que guiam o pensamento filosófico do ocidente, como *logos* e *alêtheia*, não é o mesmo que se livrar da tradição, mas é interpelá-la desde seu conteúdo originário; buscando dele se apropriar para, então, ver o que há e o que não há de legítimo naquilo que fora constituído a partir dele. De

²⁶⁴ Também por isso não se pode *afirmar verdades eternas* (HEIDEGGER, 2012, p. 633), nem mesmo as verdades matemáticas e lógicas. Heidegger argumentará que a verdade se encontra “em originária conexão” (ibid.) com o ser-aí; uma vez que o ser-aí é um ente finito, também a verdade é finita.

²⁶⁵ Cf. Heidegger (2015, p. 290)

acordo com Heidegger, somente a definição “aparentemente *arbitrária*” de verdade enquanto descoberta é capaz de conter “a interpretação *necessária* do que a mais antiga tradição da filosofia da Antiguidade já pressentira e entendera de modo pré-fenomenológico.” (HEIDEGGER, 2012, p. 607, itálico do autor).

Se o que se manifesta enquanto verdadeiro, por meio do enunciado proposicional, for entendido como descoberta, então nos aproximamos do significado originário do conceito de *alétheia*. A justificativa empregada por Heidegger para estabelecer que os fundamentos originários da verdade (descoberta) está no que ele denomina de *desvelamento*, se baseia em uma análise acerca do próprio conceito grego. Em verdade, deve-se dizer que a análise de Heidegger sustenta-se em um artifício etimológico para com a palavra *alétheia*²⁶⁶. *Alétheia* provém da palavra *lethes*, que significa “velar” ou “ocultar”. Ao introduzir o prefixo “a” na palavra *lethes*, formando assim “*a-letheia*”, teríamos o mesmo que “des-velar” ou “des-ocultar”.

Evidentemente que este artifício etimológico – empregado de maneira similar por Heidegger também para a sua definição do conceito de *fenomenologia*²⁶⁷ – não vem sem problemas. Claro que se pode aqui elencar a objeção de que apenas discutir a etimologia dos conceitos não é filosoficamente suficiente. Contudo, neste caso, Heidegger não apenas faz uma

²⁶⁶ Stein (1993, p. 322) argumenta que “talvez tenha sido um dos engodos, uma das armadilhas da própria análise heideggeriana da verdade, a tentativa de retorno ao início, ou seja, Heidegger ter utilizado a palavra grega para fazer a apresentação cifrada e codificada da sua concepção de verdade. Isto serviu, ao mesmo tempo, de elemento sedutor e também de perplexidade.”

²⁶⁷ No § 7(c), unindo o conceito originário de “fenômeno” – “o que se revela, *o que se mostra em si mesmo*” (HEIDEGGER, 2015, p. 67, itálico do autor) – ao conceito originário de “logos” – entendido como “discurso”, ao invés de “razão”, que, então, por meio do seu “o caráter de um dizer, de uma articulação em palavras” (ibid. p. 72), é o que *deixa e faz ver* – Heidegger dá contornos prévios ao significado conceitual de fenomenologia: “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (ibid. p.74). Com isso, diz Heidegger, se reafirma o ideal fenomenológico do *retorno às coisas elas mesmas*, onde a investigação não se prende a teorizações, conceitualizações ou investigações previamente dadas e estabelecidas. Ora, mesmo que Heidegger elenque o que pense ser o sentido original grego para os termos citados, a fim de evitar “conotações que possam ter sido adicionadas aos termos desde então [visando] expor o seu significado original” (SCHMIDT, 2014, p. 93), pensamos, assim como Gerner (2017), que há algo de “artificial” na abordagem da fenomenologia feita por Heidegger. Pois a análise etimológica de conceitos nem sempre é capaz de indicar com precisão o que este significa. Até porque, fosse isso o suficiente, não precisaríamos discutir à exaustão os conceitos na filosofia, bastando apenas se ater em cada caso na etimologia destes. E quando se trata de um “conceito de um método” (a fenomenologia) tudo parece se agravar, pois o método é sempre a orientação primária de qualquer investigação. No entanto, daí não se segue que, em ato, o método fenomenológico da forma como o é entendido por Heidegger não tenha qualquer valor e muito menos que não consiga cumprir efetivamente sua função. Ao contrário, no que pese a sua “construção artificial”, Heidegger consegue perceber que, no que se refere à descrição fenomenológica do ente que é o ser-aí, as conotações conceituais comuns da fenomenologia, estabelecidas por Husserl, são estéreis. O ser-aí não pode ser apenas “descrito” ou “explicado” friamente, à maneira como fazem as ciências naturais e como propõe a fenomenologia da consciência husserliana. Na fenomenologia de Heidegger, “a intencionalidade não é mais, como foi para Husserl, a propriedade fundamental da consciência, mas a direção para o ser compreendido, isto é, para o ser pré-descoberto, de que a consciência é o ponto de abertura” (NUNES, 2002, p. 11, grifo nosso). A fenomenologia de Husserl é *descritiva*; a de Heidegger, *interpretativa*.

análise etimológica. Ao contrário, a sua análise etimológica encontra subsídios filosóficos precisamente na ideia da verdade enquanto descoberta.

Heidegger tried to justify the claim that truth is grounded in unconcealment through an analysis of the ancient Greek understanding of *aletheia*. He claimed that *aletheia* must be understood as a privative alpha affixed to the stem *leth-* or *lath-*, and he referred to Aristotle and Heraclitus as support for his claim that the oldest tradition of philosophy understood truth precisely as a ‘taking entities out of their hiddenness and letting them be seen in their unhiddenness’. (WRATHALL, 1999, p. 71).

Segundo Stein (1993, p. 323) a *alétheia* “recebeu de Heidegger uma interpretação filológica que foi muito discutida, mas que, contudo, foi vitoriosa, na medida em que a filologia filosofante de Heidegger²⁶⁸ conseguiu fornecer uma espécie de estatuto legitimador de sua interpretação.” Ao *logos*, dirá Heidegger, pertence e faz parte o desvelamento. O ser-verdadeiro do *logos* (discurso), em seu *como* apofântico, isto é, enquanto enunciado proposicional verdadeiro, fundamentado pelo ser-descoberto, é o mesmo que “um fazer-ver o ente em sua não-ocultação (ser-descoberto), tirando-o da ocultação” (HEIDEGGER, 2012, p. 607).

Com o que fora exposto até aqui, alcançamos finalmente o que Heidegger denomina de *estrutura da verdade*:

- i) a concepção mais fundamental e originária de verdade é *desvelamento*;
- ii) o desvelar do desvelamento, descobre e, então, nos proporciona a descoberta;
- iii) Esta é o ser-descoberto do ente que “tem de ser considerada verdadeira num sentido mais originário que a verdade proposicional, pois a ela pertence a abertura primária dos entes” (DORO, 2006, p. 56);
- iv) A descoberta funda-se nas dimensões co-originárias da abertura.

A abertura é, então, um aspecto determinante: o ser-aí percebe-se e apropria-se do seu “aí” em sua abertura, na qual o ser dos entes mostra-se ou ilumina-se em seu ser. Daí que podemos ter, como nota Gadamer, a caracterização do “aí” característico do ser-aí como a *clareira do ser*:

²⁶⁸ Eis o que Heidegger (2006, p. 37) diz, *Nos Conceitos Fundamentais da Filosofia*, em uma análise retrospectiva sobre a definição obtida através da etimologia: “Não foi para traduzir melhor e mais literalmente uma palavra grega que aponte para esta significação originária do conceito grego de verdade em Ser e Tempo. Um joguete artificial com etimologias e uma construção sobre o solo de tais etimologias ainda estão mais distantes do meu intuito. Ao contrário, o que está em questão não é nada menos do que uma tentativa de pela primeira vez de, tornar enfim visível a posição fundamental do homem antigo quanto à vigência do ente [*physis*] e sua verdade (e, com isso, conquistar uma intelecção da essência da verdade filosófica).” Ou seja, seu intuito era pensar a verdade tal como ela fora primeiramente experienciada pelo gregos, nas origens do pensamento ocidental: fora experienciada como *desvelamento*, e não como “certeza”, objetividade” e assim por diante.

O que acontece aí, o que acontece como um ‘aí’, é denominado mais tarde por Heidegger ‘clareira do ser’. Clareira é um termo que designa o espaço no qual alguém entra quando avança sem fim na escuridão da floresta e quando repentinamente as árvores se iluminam, deixando a luz do sol passar - até que atravessamos a clareira e a obscuridade se fecha uma vez mais sobre nós. (GADAMER, 2012, p. 259).

Assim, é por conta da abertura, deste estar aberto que é *clareira do ser*, que o ser-aí pode descobrir os entes. A abertura, diz Stein (1993, p. 61) “aparece em Heidegger como o substituto da consciência. É a condição de possibilidade tanto do desvelamento quanto do caráter de ser descoberto; é onde se dá o dado que se mostra através do homem do esquematismo, do Dasein e do mundo.”

Por ser o ente cujo modo de ser é capaz de descobrir os entes, isto é, retirá-los do seu estado de encobrimento para então mostrá-los assim como são, Heidegger diz que “o *Dasein* é ‘na verdade’” (HEIDEGGER, 2012, p. 611).

Atentemos que com essa afirmação, Heidegger não diz que o ser-aí é capaz de possuir verdades ou proferir verdades, ou ainda reter em sua “consciência” alguma verdade. Poderíamos supor também de modo equivocado que na proposição *o ser-aí é na verdade*, temos uma expressão que indica que o próprio ser do ser-aí, contém, desde sempre, verdade²⁶⁹. A expressão deve ser entendida como um reconhecimento de que a questão da verdade contém um sentido ontológico, para além de ser uma propriedade das proposições e objeto de aferimento lógico. A expressão reconhece que o que temos por “verdade” é uma propriedade do ser-aí, algo definitivamente próprio ao seu ser. Como observa Gadamer (2012, p. 175) Heidegger “mostrou que o conceito grego de desvelamento, *alétheia*, não é senão um lado da experiência fundamental do homem no mundo.”²⁷⁰

Evidentemente que os enunciados também são uma propriedade do ser-aí – que se funda no “como” hermenêutico – dos quais ele faz uso para atuar num âmbito linguístico, onde há a possibilidade de comunicar aos outros as descobertas que ocorrem em uma esfera pré-linguística da existência humana. Porém, isso não significa que toda a descoberta se dá fora do âmbito da linguagem. De fato, se algum físico, biólogo ou matemático, por exemplo, faz alguma descoberta, os leigos em sua maioria só poderão acessá-la pelo que é comunicado através dos enunciados, que operam enquanto instrumentos de explicação, divulgação e comunicação.²⁷¹

²⁶⁹ Num sentido quase que socrático-platônico das ideias inatas implicadas em sua teoria da reminiscência.

²⁷⁰ Bem como também a anteriormente referida afirmação de Alexander Kojév, de que se não fosse o ser humano, o *ser* não poderia manifestar-se enquanto *o verdadeiro*. Justamente a ideia de que a verdade é uma propriedade inerente ao estatuto ontológico do ser humano.

²⁷¹ Como temos explicitado no § 33, faz parte do enunciado a predicação, a demonstração e a comunicabilidade.

Quando se enuncia o descoberto, o enunciado carrega consigo a descoberta. De acordo com Heidegger, ao carregar consigo “a descoberta, o que se pronuncia e assim se acha à mão traz, em si mesmo, uma remissão ao ente sobre o qual todo enunciado se pronuncia.” (HEIDEGGER, 2015, p. 295). Porque capaz de trazer consigo um conteúdo referente ao ente outrora des descoberto, o enunciado que é assim percebido pelo ser-aí pode fazê-lo julgar desnecessário realizar pôr si mesmo a descoberta enunciada. “Em larga escala,” diz Heidegger (Ibid.), “a descoberta não se faz através de cada descobrimento próprio, mas sim apropriando-se do que é dito através de um ouvir dizer.” O *ouvir dizer* pertence ao que Heidegger denomina de *impessoal (das Man)*, que é uma das formas de existência inautêntica do ser-aí enquanto ente provido de mundo e determinado por sua facticidade.

Não por menos que Heidegger (2015) infere que enquanto ser-no-mundo, o ser-aí é um ente *decadente*. O ser-aí, quando imerso nas opiniões públicas, pode perder elementos importantes das descobertas; no *fatalório* comum do cotidiano ordinário, vários são os encobrimentos que o enunciado proposicional – fundado originariamente na descoberta – pode sofrer. Por isso, Heidegger afirma que, na mesma medida em que *o ser-aí é na verdade*, ele é também na *não-verdade*.

4.6 Ser-aí é na verdade e na não-verdade

A descoberta dos entes se dá, em uma primeira aproximação, nos modos práticos com os quais o ser-aí lida com os entes. Enquanto ocupado (*Besorgen*) no mundo, o ser-aí descobre os entes intramundanos. Mas isso só é possível porque faz parte do estatuto ontológico do ser-aí o existencial da abertura, *a clareira do ser*, onde o ente pode como que iluminar-se. A expressão *o ser-aí é e está na verdade* contém, portanto, um sentido ontológico, a saber, que a verdade, o ser-descobridor inerente ao modo de ser do ser-aí, é possível por conta do existencial da abertura e seus existenciais co-originários, a saber, a disposição, a compreensão e o discurso.

Heidegger (2015, p. 292) explicita o sentido ontológico do enunciado proposicional *o ser-aí é e está na verdade* por meio das seguintes considerações:

- i) Ao ser-aí pertence *a abertura em geral*, que é o que permite que os demais entes venham ao seu encontro já munidos de sentido. Haja visto que a abertura contém em sua constituição a compreensão, que é sempre uma antecipadora de sentido.
- ii) A abertura se constitui também pela *disposição*, ao qual pertence o caráter de *ser-lançado do ser-aí*. Nesta se mostra o *aí* ao ser-aí enquanto um ente lançado no mundo já determinado pela facticidade.

iii) Na abertura, por ser constituída pelo compreender, está o caráter de *projeto* do ser-aí, onde ele se entende em acordo com suas possibilidades: o ser-aí abre-se nas suas possibilidades para com seu ser, para com os outros e para com os demais entes intramundanos. As possibilidades para com o seu próprio ser, isto é, para com a sua existência, caracterizam o seu poder-ser mais próprio, ao qual Heidegger chama de *propriedade*. E, afirma Heidegger (2015, p. 292, itálico do autor), esta “abertura *própria* mostra o fenômeno da verdade mais originária no modo da propriedade.”

iv) Em contrapartida, o ser-aí está muitas vezes perdido no “mundo”, em desencontro com as suas possibilidades fácticas, e de tal modo que ele é absorvido pela massificante opinião pública que Heidegger chama de *agente* ou *impessoal* (*Das Man*). Isso determina o que Heidegger chamará de *decadência*, que também faz parte da constituição existencial do ser-aí. Com seu ser, sua existência imersa na opinião pública massificada, no agente, o ser-aí têm “extraviada” a sua compreensão e, logo, as suas possibilidades de ser. Com efeito, a sua abertura originária se retrai, e a sua visão se vê estreitada, quase ao ponto de se *fechar*. Neste modo de ser, os enunciados capazes de remeterem às descobertas originárias, as mostram apenas “segundo o modo da aparência” (ibid. p. 293). O enunciado se encontra disfarçado de descoberta. Ele efetua um *encobrimento* do ente outrora descoberto. Por isso, afirma Heidegger (ibid.) “fechamento e encobrimento pertencem à *facticidade*” do ser-aí.

Segundo Heidegger, mesmo nos modos *decadentes*, o ente ainda se mostra, aparece enquanto ente. O que acontece, entretanto, é que o ente não é percebido *assim como ele é*. Se na descoberta efetivamente dada no modo próprio da abertura do ser-aí o ente é capaz de mostrar-se assim como é, na decadência este se encontra num horizonte estreito; seu mostrar-se está reduzido. O ente, assim, mostra-se na sua “aparência”; e o que fora anteriormente descoberto volta a se encobrir. À facticidade do ser-aí pertencem o *fechamento* e o *encobrimento*, de modo que *o ser-aí está na verdade tanto quanto está na não-verdade*.

Assim, o que aparenta ser uma contradição grosseira, uma corrupção do princípio lógico da não-contradição estabelecido por Aristóteles – mas, fundamentalmente elaborado por Parmênides – pode de fato ser sustentado. Pois se pertence ao modo de ser do ser-aí a possibilidade do desencobrimento, que descobre o ente assim como ele é, pertence igualmente ao ser-aí a possibilidade do encobrimento. E, de fato assim podemos constatar, pois muitas vezes, quando não temos conhecimento a respeito de alguma coisa, somos deixados levar por determinadas opiniões sem nos certificar se estas correspondem ou não à realidade. Talvez,

assim o fazemos por ser conveniente, por ser uma opinião que já corrobora com a nossa. E por mais que a opinião pública possa ter uma relação com a descoberta (verdade), por vezes ela se deixa passar por tantas vozes distintas que acaba sendo encoberta, disfarçada, nos alcançando já com pouca ou até nenhuma precisão acerca do que fora originalmente descoberto. Em tempos temerários como os nossos, não são poucas as informações que devem ser averiguadas com maior cuidado antes de se somarem ao conjunto de nossas opiniões e posicionamentos. Com isto em vista, Heidegger assevera que o ser-aí “tem de tomar posse expressamente do que se descobriu contra a aparência e a distorção e sempre se reassegurar da descoberta” (HEIDEGGER, 2015, p. 293).

Porque também na não-verdade, o ser-aí deve sempre e de novo se assegurar do que fora descoberto, se assegurar do que contém uma relação com o verdadeiro. Num dos seus muitos modos de ser o ser-aí se ocupa e pre-ocupa com verdade; ele quer saber o que é o verdadeiro não apenas em relação *ao que é a verdade*. Ou seja, ele não quer meramente uma definição da verdade, tal como a que é dada pela tradição enquanto *adaequatio intellectus et rei*. Mas o ser-aí se preocupa em saber o que é o verdadeiro para poder distingui-lo do que é falso. Para tanto, precisa sempre e de novo ter para si o ente assim como ele é, longe do falatório, de seu modo inautêntico que se vê inerte na opinião pública.

Sob o domínio do agente, o enunciado contém um poder encobridor. Embora o leigo – em que se pode compreender a totalidade dos seres humanos, pois todos nós somos leigos a respeito da maioria dos assuntos – tenha de dar crédito ao que lhe é enunciado a respeito de algo do qual desconhece, deve-se ter ao menos o entendimento de que o “discurso humano não transmite apenas a verdade, mas conhece também a aparência, o engano e a simulação” (GADAMER, 2011, p. 60). No discurso não se tem a imediatez da descoberta original, mas apenas uma intermediação desta; uma intermediação que pode, por vezes, nos colocar diante do encobrimento ao invés do descobrimento.

Gadamer (2011) afirma que foi com o trabalho de Heidegger e a sua retomada do conceito grego de *alétheia*, compreendida agora como desvelamento ou desocultação, que nos foi dada a concepção de que “as coisas mantêm-se por si próprias em estado de ocultação” (ibid, p. 60), sendo necessário efetuar um arrebatamento do que mostra-se velado ou oculto, mediante a simples percepção. De fato, Heidegger nos fala de um “roubo” da verdade, algo abrupto, repentino e imediato, tal como observa Reis (2001, p. 609): “No Heidegger de *Ser e tempo*, haveria uma imediatez na experiência da verdade, entendida como uma súbita e repentina iluminação.” Nas palavras de Heidegger (2015, p. 293, *itálico do autor*): “A verdade (a

descoberta) deve sempre ser arrancada do ente. O ente é retirado do encobrimento. A descoberta fática é, ao mesmo tempo, um *roubo*.²⁷²

A interpretação heideggeriana do fenômeno da verdade, que requer, segundo suas concepções, uma orientação desde suas raízes gregas com o conceito de *alétheia*, dá então definitivamente sustento à ideia de que *o ser-aí é na verdade e na não-verdade*. Pois pertence a *alétheia*, esta “expressão primitiva” (ibid.), o *lethes*, isto é, o velamento, o encobrimento.

No que trouxemos anteriormente de Parmênides, no pequeno excerto textual acerca do ser e não-ser, os vemos como que representantes de dois caminhos distintos: no caminho do ser está a verdade, o conhecimento, e no caminho do não-ser, está a necessidade, que não pertence a verdade e ao conhecimento. Heidegger interpreta isto como os caminhos do descobrir e do encobrir, já antecipados por Parmênides, e cuja formulação seria uma caracterização da constituição ontológica do ser-aí de que ele é e está na verdade tanto quanto na não-verdade; tal como se ambos os caminhos pudessem ser seguidos porque já presentes no seu modo de ser.

4.7 O caráter derivado da concordância

Agora, finalmente, julgamos ter nos apropriado suficientemente do arcabouço filosófico heideggeriano acerca da verdade, para conseguir explicitar o motivo pelo qual os enunciados proposicionais são detentores de uma verdade derivada. Além disso, como nota Dahlstrom (2001), podemos com isso ao menos questionar a legitimidade do *preconceito lógico* de que a verdade pertence a um âmbito essencialmente lógico-semântico.

Como vimos, para Heidegger, um enunciado proposicional é um ente que se relaciona com outro ente afim de explicitá-lo tal como ele é. Os enunciados encontram fundamento nas descobertas possibilitadas pela dimensão existencial da abertura. Quando os enunciados caem, por assim dizer, no domínio do público comum, eles tornam-se como qualquer outro ente intramundano. Seu ser vira à-mão, ele torna-se manual, cujo sentido está no uso que dele fazemos. Também vimos que o enunciado mantém uma remissão ao ente descoberto. Como diz Heidegger (2015, p. 295): “a descoberta é sempre descoberta de...” e em sua maioria, as

²⁷² Interessante também é a proposição de Friedman (2000, p. 54), de que em Heidegger há um “realismo direto” da verdade presente desde a negação de um “sujeito puro” que “salta por cima” da sua condição existencial primordial (a facticidade), elencando para o lugar deste mesmo “sujeito” o construto “*Dasein*”: um ser jogado num mundo com o qual a sua relação primordial não é cognitiva; em um mundo contingente, que lança todas as bases de suas possibilidades de ser (autênticas e inautênticas), e num mundo no qual ele existe por um período de tempo finito. Neste contexto, a ideia de verdade perde a *pretensão* de atender ao critério de “eternidade” (verdades eternas); bem como introduz a ideia de que *toda verdade é relativa ao ser do Dasein*.

descobertas são alcançadas pelo ser-aí mediante o que lhe é comunicado por enunciados. Assim, as próprias descobertas enunciadas ficam com o caráter do que é intramundano.

O ponto a ser ressaltado aqui, segundo Heidegger, é o fato de que o enunciado é um ente intramundano que está em uma relação com outro ente, originariamente descoberto em uma ocupação e com base no existencial da abertura. Este enunciado pode ainda conter uma remissão fundamental à descoberta originária, isto é, pode concordar com ela, ou pode operar mesmo um encobrimento do que fora outrora descoberto. Cabe ao ser-aí, portanto, investigar para ver se o que está sendo comunicado pelo enunciado não sofrera encobrimentos que, no fim das contas, acabam por afastá-lo da descoberta originária. Cabe a ele averiguar se aquilo que é comunicado pelo enunciado, que doravante lhe vem ao encontro no mundo enquanto um ente intramundano, ainda concorda com o que fora descoberto.

Assim, de acordo com Heidegger, caem por terra as teses de que o lugar originário da verdade é o enunciado e que a essência da verdade reside na concordância do enunciado com o seu objeto. Na realidade, à luz do que nos apresenta Heidegger, pode-se concluir que essência da verdade consiste no desencobrimento do ente, dado pelo modo de ser-descobridor do ser-aí; e que o lugar originário onde acontece a descoberta, isto é, a verdade, está na própria abertura do ser-aí.

Porém, resta ainda ser discutida a terceira tese sobre apreensão tradicional que se têm da verdade: fora realmente Aristóteles o responsável por indicar que o lugar de origem da verdade estaria nos enunciados e que fora ele ainda quem indicou a definição da verdade como concordância? De acordo com Heidegger (2015, p. 297, *itálico do autor*) não:

Aristóteles jamais defendeu a tese de que o 'lugar' originário da verdade fosse o juízo. Ele diz, na verdade, que o λόγος é o modo de ser da presença [ser-aí], que pode ser descobridor ou encobridor. Essa dupla possibilidade é o que há de surpreendente no ser-verdadeiro do λόγος, pois este é o *relacionamento que também pode encobrir*.

Heidegger prossegue, dizendo que tal tese não apenas é equivocadamente atribuída a Aristóteles, como também demonstra o que seria uma incompreensão da estrutura da verdade, na qual o enunciado seria apenas o último articulador de sentido a respeito do descoberto. Sendo assim, ele é derivado das dimensões da abertura, de modo que a “verdade’ mais originária é o ‘lugar’ do enunciado e a condição ontológica de possibilidade para que o enunciado possa ser verdadeiro ou falso (possa ser descobridor ou encobridor)”. (Ibid.).

Portanto, Heidegger propõe uma inversão na formulação da primeira tese: não é o enunciado o lugar de origem da verdade, mas é a própria verdade que é o lugar do enunciado.

Heidegger assim conclui porque o percurso de toda a analítica retira a existência humana de uma primazia que é tradicionalmente concedida pela história da filosofia aos níveis de uma racionalidade abstrata. A verdade, pois, ganha com Heidegger suas condições de possibilidade a partir de uma esfera da existência humana que é prática, e ocorre desde o modo mais fundamental do ser-aí *ser no mundo*; e, por isso, fundada em seu caráter existencial. Assim, há para Heidegger uma espécie de “dependência” da verdade em relação à própria existência do ser-aí

Ao tratar especificamente da verdade tendo por referência o que fora estipulado na analítica existencial, como que condição de possibilidade da verdade, temos transferidas da dimensão proposicional à própria existência do ser-aí. De fato, Heidegger afirma (2012, p. 625, itálico do autor): “*Só 'se dá' verdade na medida e enquanto o Dasein é. O ente só então é descoberto e só é aberto enquanto o Dasein em geral é.*” A verdade em geral torna-se, portanto, própria a uma dimensão que referente à existência do ser-aí.

Com isso, não significa que antes de Newton ter formulado os postulados da teoria da gravitação universal, os objetos largados ao próprio peso no espaço simplesmente não caiam. Também não significa que antes do princípio de não-contradição ter sido formalizado por Aristóteles, o ser humano era incapaz de localizar contradições no discurso. Conceber que a verdade em geral contém, como diz Gorner (2017), uma *dependência* em relação a existência do ser-aí, não é o mesmo que dizer que o estado de coisas não existia antes do ser-aí, e que não existirá depois. O que Heidegger quer ressaltar é que sem o ser-aí, o estado de coisas não é nem verdadeiro nem falso, e que se podemos ter algo como verdade, isso é assim até o momento em que há ser-aí: “Antes que houvesse em geral algum *Dasein* e depois de que já não haja *Dasein*, não havia e não haverá verdade alguma, porque a verdade como abertura, descoberta e ser-descoberto, já *não pode* ser então.” (HEIDEGGER, 2012, p. 627).

Toda verdade se encontra fundada no estatuto ontológico do ser-aí, de modo que qualquer investigação que visa fundamentar algo que iremos ter por verdade, já têm seu fundamento primário no modo de ser do ser-aí enquanto ser-no-mundo. Por isso, assim como propõe Reis (2000), podemos separar e distinguir entre uma dimensão da verdade que é ôntica, cuja atuação se dá num nível apofântico e é capaz apenas de descobrir os entes de maneira indireta; de uma verdade que é existencial, co-originária à existência do ser-aí, que condiciona e torna possível o nível apofântico.

Dáí uma questão a ser colocada é se Heidegger não estaria afirmando e defendendo uma espécie de subjetivismo da verdade, como se qualquer proposição pudesse ser tomada por

verdadeira ou falsa de acordo com o “arbítrio” humano, isto é, como se fosse meramente uma questão de opinião ou escolha.

De acordo com o que é desenvolvido por Heidegger, os enunciados proposicionais são verdadeiros se fundados nas descobertas. O ser-descobridor é o ser-aí, porém, a descoberta é sempre relativa ao ente. Por isso, “o descobrimento retira o enunciado do arbítrio ‘subjutivo’, levando a presença descobridora para o próprio ente.” (HEIDEGGER, 2015, p. 298). Assim, embora a verdade seja condiciona à existência do ser-aí, isso não significa que o que é indicado enquanto verdade de algo seja dependente das projeções subjetivas do ser-aí. O desencobrimento do ente depende do modo de ser do ser-aí, o que não quer dizer que enquanto descoberto, o ente não se mostre como é para além das opiniões ou vontades subjetivas do ser-aí. Antes de ser descoberta por Colombo, a América não era verdadeira nem falsa, mas daí não se segue que ela não existia. O modo de ser da verdade depende da existencialidade do ser-aí, mas o modo de ser do ente segue enquanto tal para além das determinações subjetivas que, porventura, o ser-aí pode lhe outorgar.

Quando Heidegger afirma que *só se dá verdade enquanto o ser-aí é*, ele está dizendo algo relevante sobre o modo de ser da verdade. Esse modo de ser da verdade, dependente da existência do ser-aí, constitui o motivo pelo qual podemos *pressupor* que a verdade “se dá”. Ou seja, além de conceber que há de fato verdade, Heidegger infere que podemos conceber a ideia de uma *pressuposição* da verdade – escapando de vez das posições céticas radicais que defendem a impossibilidade de alcançarmos algo conhecimento verdadeiro.

4.8 A pressuposição da verdade

Outra inferência radical acerca da temática da verdade em Heidegger está na sua ideia de que não apenas temos algo como verdade, marcada pela afirmação de que *a verdade se dá*, mas que sempre podemos *pressupor* a verdade. De maneira geral, nem sempre que pronunciamos alguma proposição, ou alguém nos comunica algum enunciado proposicional, estamos pressupondo o seu valor de verdade. Várias vezes, é necessário efetuar um trabalho de verificação, recorrendo inclusive ao uso de recursos lógicos e metodológicos previamente determinados a fim de saber se, de fato, o que fora enunciado é verdadeiro. Se Heidegger argumenta que podemos pressupor que a verdade se dá, certamente isso não significa que podemos pressupor, por exemplo, que a proposição “a terra é plana” de fato é verdadeira.

A pergunta a ser colocada aqui, é feita pelo próprio Heidegger (2015, p. 299, itálico do autor): “*Porque devemos pressupor que a verdade se dá?*” Em que sentido Heidegger defende

uma pressuposição da verdade? A resposta pode ser obtida, como observa Stein (1993), se lembrarmos que a verdade de que Heidegger agora fala não é a verdade de nível proposicional, que é fundada, e evidentemente muitas vezes exige um processo de verificação. Conceber isso, seria uma má interpretação da proposta heideggeriana. Na realidade, Heidegger tem em vista aqui a dimensão existencial da verdade, que é condição de possibilidade da verdade proposicional. Por isso,

Não se trata mais de provar a existência das coisas, de provar a existência do mundo, de dar uma longa explicação sobre o que é verdadeiro e falso, sobre o que pode ser verdadeiro e falso, mas, desde sempre, a questão da verdade está ligada ao Dasein e nós somos necessitados a pressupor Dasein. Essa pressuposição da verdade na pressuposição do Dasein é inexorável, segundo Heidegger, se nós quisermos pensar em radicalidade a questão da verdade. (STEIN, 1993, p. 19).

A ideia de pressuposição da verdade pode ser compreendida, de acordo com Heidegger (2015, p. 299), “a partir do modo de ser da verdade, concebido existencialmente”. Por isso, devemos atentar ao que fora anteriormente elaborado a partir da expressão *o ser-aí é e está na verdade*. Podemos pressupor verdade porque ela é inerente à condição existencial do ser-aí: este é o único ente que se preocupa com verdade.

Nós também “não a pressupomos como algo ‘fora’ ou ‘sobre’ nós” (Ibid.) tal como se fosse uma verdade transcendente e universal. Se a verdade depende do modo de ser do ser-aí, só há verdade, como visto, enquanto existe ser-aí. Pressupor a verdade nesse sentido é o mesmo que pressupor a existencialidade do ser-aí, isto é, pressupor “o ser-no-mundo, a abertura e, nela, a descoberta dos entes que já está sempre em curso.” (DORO, 2006, p. 120).

Com efeito, essa ideia de Heidegger necessariamente se defronta, uma vez mais, com o ceticismo. O ponto é que o ceticismo radical, que insiste em negar completamente a possibilidade da verdade, só pode ser conduzido a um nível estritamente especulativo da racionalidade. Ao conduzir a questão da verdade desde uma dimensão existencial, que dá primazia às esferas da vida cotidiana comum, Heidegger desafia o cético. Porque longe do “irrefutável” mundo das especulações, o cético radical não consegue suspender a sua realidade mundana a não ser que ele dissolva o seu próprio modo de ser e, com isso a própria ideia de verdade, “no desprezo do suicídio” (HEIDEGGER, 2015, p. 300).

Mas ao modo de ser do cético também pertence evidentemente o modo próprio de ser do ser-aí, já lançado no mundo e lidando pragmaticamente com ele, descobrindo os entes em sua abertura. Uma coisa que podemos afirmar é que mesmo munido de um estado mental de negação constante, o próprio cético dá testemunho à pressuposição da verdade: enquanto ele

existe, há verdade porque há ser-no-mundo e abertura. E, enquanto ser-no-mundo e aberto ao mundo, ao julgar a impossibilidade de alcançar alguma coisa que se tenha por verdade, ele mesmo *deve pressupor que isso é verdade*. Esse seria o golpe final na posição cética: ou ele abdica da sua existência, ou ele pressupõe verdade; mesmo que a formulação do pressuposto tenha de ser: *Não existe verdade – Eis a verdade*.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa colocou como problema a noção de verdade que perpassa a ciência moderna. Tivemos por motivação inicial a constatação, até certo ponto banal, de que em nossa sociedade²⁷³ se confere às ciências (física, matemática, química, biologia, psicologia e assim por diante) uma certa autoridade em relação ao que pode ser tido por verdadeiro (ou falso) sobre o mundo, que merece, no mínimo, ser investigada e avaliada. Admitimos que podemos, em certos momentos, ter dado a entender que adotamos diante da ideia de verdade oferecida pela ciência um distanciamento imposto pelo viés da crítica. Este não é, porém, o caso. Ao contrário: pensamos que ao indagar pelo próprio sentido do conceito de verdade, temos a chance de nos colocarmos próximos da condição de julgar não apenas se a ciência, de fato, oferece o *verdadeiro*, mas sobretudo, qual é seu real significado para nós, enquanto seres humanos que vivem no presente momento da história.

Cabe ressaltar que essa impressão de visão essencialmente crítica se faz perceber, há bastante tempo, em relação à filosofia de Heidegger. Quando se toca no ponto a respeito da recepção que este teve acerca da ciência moderna, cita-se que, para ele, *a ciência não pensa*, e com esta citação pretende-se indicar que Heidegger não percebe nos momentos que estruturam a pesquisa científica uma real contribuição epistêmica, ou que ela de algum modo representa a atrofiação da nossa capacidade de pensar. É bastante curioso, contudo, quando se observa que esta afirmação, localizada no texto *O que quer dizer pensar?*, é empregada em um único parágrafo, no qual Heidegger relaciona a questão norteadora de seu texto com a ciência, uma única vez. E ele o faz com apenas um objetivo: demarcar que o que ele busca determinar por *pensamento* distingue-se daquilo que a ciência faz. Uma vez pontuada esta distinção – que, em verdade, salta aos olhos desde quando consideramos, por exemplo, que o pensar a respeito de problemas abstratos é e tem de ser marcadamente diferente do procedimento que envolve a comprovação de hipóteses na ciência – Heidegger não volta sequer a mencionar a palavra “ciência” no restante do referido texto. Ele ressalta o vínculo natural entre *memória* e *pensamento*, onde a “memória” é “a concentração do pensamento” que “antes de tudo e antes de mais nada, cabe

²⁷³ Na realidade, não só atualmente, mas desde ao menos a segunda metade do século XIX. Vide o que fora por nós desenvolvido na primeira parte (2.1.2). O que coincide com a mudança geral de perspectiva acerca do que representa um trabalho intelectual em nossa sociedade. No texto *O tempo da imagem do mundo*, Heidegger observa justamente que o ideal de “erudito desaparece. É rendido pelo investigador que está nos seus empreendimentos de investigação. Estes, e não o cuidado de uma erudição, dão ao seu trabalho o ar fresco. O investigador já não precisa de nenhuma biblioteca em casa. Ele está aliás constantemente em viagem. Discute em colóquios e informa-se em congressos. Vincula-se a encargos de editores. Estes co-determinam agora que livros têm de ser escritos.” (HEIDGEGGER, 2014, p. 107).

pensar” (HEIDEGGER, 2001d, p. 118), porque remete-nos ao passado que ainda dá o que pensar no presente. Essa é, segue Heidegger, a forma de pensar dos poetas; um *pensar* substancialmente distinto, por exemplo, do modo de pensar da lógica, mas ainda assim, um pensar – um pensar que *funda* o próprio filosofar, dado que a forma linguística por meio da qual primeiramente o ser humano filosofou, foi a poética.

Toda a argumentação desenvolvida no texto destacado acima se orienta pela premissa de que, há muito tempo, o ser humano “vem agindo de mais e pensando de menos” (ibid., 112), e isso pois esquecemos o *que dá ao pensamento o que pensar*. Não trata-se, portanto, de uma crítica à ciência, mas antes, de uma reflexão sobre o fato de estarmos há bastante tempo pensando de menos sobre o que caberia pensar mais, a saber, *pensar o próprio pensamento*, pensar sobre o que o constitui e ao mesmo tempo nos distingue enquanto entes que possuem tal capacidade.

É possível que independentemente dos esforços que se faça para debelar a atmosfera negativa em torno da recepção da filosofia heideggeriana (em seus mais diversos momentos) sobre a noção moderna de ciência, esta continue se fazendo presente e ainda sempre com maior destaque. Talvez, isso não deva-se tão somente ao que Heidegger efetivamente pensara sobre a ciência e que pode ser justificado em bases documentais. Porque, embora não ortodoxa, a abordagem de Heidegger sobre as ciências contém ainda muitos elementos a serem explorados, elementos que passam despercebidos, não tanto por aqueles que se dedicam a estudar suas obras, mas pelos que em geral se interessam em refletir sobre a possibilidade de uma relação produtiva entre a filosofia e as ciências. Aqui, damos destaque para três:

i) o alcance da visão das ciências se estende até as fronteiras de sua atividade de pesquisa. Se é assim, elas não possuem e nem conseguem providenciar uma compreensão sobre seus pressupostos conceituais, seus limites e nem refletem sobre as possíveis consequências de suas descobertas (as verdades por ela fornecidas). Ressaltamos aqui (assim como o fizemos em outros momentos²⁷⁴), uma vez mais, que isso não é necessariamente uma deficiência da ciência, mas sim, uma condição para o seu funcionamento – por princípio, ela não se ocupa com tais questões. Mas é precisamente porque a filosofia destaca-se por não comprometer-se de partida com nenhum posicionamento pré-dado, que ela pode oferecer contribuições principalmente em relação ao questionamento dos pressupostos conceituais que atravessam as ciências.

²⁷⁴ Cap. 2 (2.1.3 e 2.2.2); Cap. 3 (3.1.2 e 3.1.3).

ii) Heidegger oferece uma reflexão filosófica sobre a ciência que não visa simplesmente considerá-la em seus métodos e resultados mas, antes, contribuir para “uma lógica produtiva”²⁷⁵ que indica e reflete sobre o âmbito particular de atuação da pesquisa científica, e o problematiza desde suas bases, dado que as ciências são antes de tudo um modo de comportamento possível em relação aos entes. Nesse sentido, ela possui uma dimensão ontológica²⁷⁶ sobre a qual ela mesma não consegue dar conta.

iii) o questionamento e a subsequente discussão sobre o conceito de verdade, que encontra fôlego antes de tudo na falta do esclarecimento da noção proeminente de *concordância* da concepção tradicional, nos coloca diante da possibilidade existencial humana da descoberta dos entes como um pressuposto necessário para que se consiga verificar a “concordância” entre juízos e objetos. A descoberta é o operador fundamental da ideia de verdade que se vincula à ciência moderna porque, se compreendida desde sua gênese ontológica, a ciência é uma forma de descobrimento do ente que, apesar de não ser a única e *nem a mais próxima*²⁷⁷, não pode ser equiparada com nenhuma outra. Assim, a discussão sobre a noção de verdade oferecida por Heidegger, consegue, finalmente, providenciar um esclarecimento para a ideia de “verdade da ciência”. Quando se fala de *verdades científicas* o que se quer dizer é que há um acordo entre a explicação teórica sobre o comportamento de um fenômeno, oferecida na forma proposicional, que tem por base um conjunto de descobertas sobre a região do ente (aberta previamente pela atitude teórica) a qual pertence tal fenômeno.

Mesmo que se considere como positivas essas mencionadas contribuições possíveis da filosofia de Heidegger para pensar o problema da ciência (principalmente sobre a sua relação com o conceito verdade), é bastante improvável que se reconsiderem as impressões negativas

²⁷⁵ Assim nos fala Heidegger (2015, p. 46) quando trata das possibilidades positivas da questão pelo sentido do ser para com as pesquisas das ciências: “Trata-se, portanto, de conceitos que só alcançam verdadeira legitimidade e ‘fundamentação’ mediante uma investigação prévia que corresponda propriamente ao respectivo âmbito. Ora, à medida que cada um desses âmbitos é extraído de um setor de entes, essa investigação prévia, produtora de conceitos fundamentais, significa uma interpretação desse ente na constituição fundamental de seu ser. Essa pesquisa deve anteceder às ciências positivas. E isso ela *pode* fazer. O trabalho de Platão e Aristóteles é uma prova. Trata-se, no entanto, de uma fundamentação das ciências que se distingue fundamentalmente da ‘lógica’ claudicante, que analisa o estado momentâneo de uma ciência em seu ‘método’. Aqui, porém, trata-se de uma lógica produtiva, uma vez que salta antecipando, por assim dizer, determinado âmbito de ser, abrindo-o pela primeira vez, para a sua constituição de ser e colocando à disposição das ciências positivas estruturas obtidas enquanto indicações transparentes para um questionamento.”

²⁷⁶ Referimo-nos especificamente à modificação dos modos práticos de lida com entes, aos modos teóricos que, por sua vez, figura como uma condicionante ontológica para termos algo como ciência no sentido moderno. Se nos fosse vedada a possibilidade de modificação dos modos práticos para a atitude teórica, teríamos vedada ao mesmo tempo a possibilidade da ciência.

²⁷⁷ Cf. § 4 de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2015, p. 47).

em torno da recepção da ciência em seu pensamento, e menos ainda que ele venha a figurar no cânone dos filósofos da ciência²⁷⁸. Como mencionado, isto se deve talvez menos ao que pode ser encontrado friamente em bases textuais – sobretudo nas obras da primeira fase – e mais talvez pela impressão que se têm acerca do papel que Heidegger desempenha com a sua filosofia – um papel que ele seguramente assumiu nos momentos tardios de seu pensamento²⁷⁹: o papel de um sóbrio e solitário pensador que nos previne, faz alertas e parece sempre ter o que dizer por ocasião de cada nova descoberta da ciência, de cada novo avanço tecnológico que fazem pairar sobre nós a sombra de um por vir desconhecido; tememos o que não conhecemos e então acabamos por dar ouvidos àqueles que primeiro fazem o alerta. E Heidegger pensou e escreveu – bastante²⁸⁰ – sobre o eventual papel e as possíveis consequências da tecnologia para a vida humana²⁸¹ e não se furtou em criticá-la quando encontrou motivos para fazê-lo. O que há de se lastimar, no entanto, é que no mais das vezes tais críticas acabam se sobrepondo às contribuições genuinamente filosóficas²⁸² que justamente as fundamentam. São tomadas como o ponto de partida, quando em verdade deveriam ser vistas meramente como a linha de chegada.

Percorremos com esta pesquisa um caminho que teve por princípio as relações – nem sempre cordiais – entre filosofia e ciência, cujo fio condutor da problemática era duplo: i) asseverar a autonomia das ciências, distinguindo-a efetivamente²⁸³ da filosofia enquanto uma atividade intelectual de pesquisa; e ii) a filosofia como atividade intelectual que mantém sua atualidade (frente às ciências) por ser a única em que, não só é permitido, como desejado o questionamento, até mesmo radical, de suposições não esclarecidas que por ventura se fazem passar como óbvias. Uma delas seria a suposição de que *o* que podemos ter por *verdadeiro* deve ser conferido às ciências. Este não é o caso tão somente porque o todo de suas pesquisas (seus

²⁷⁸ Que parece ser, no fim das contas, a intenção que perpassa e justifica os trabalhos de Glazebrook (2001) e Rouse (2005, 2014).

²⁷⁹ Como faz questão de ressaltar Caputo (1986).

²⁸⁰ Passam dos 100 volumes a totalidade da obra de Heidegger (compreendidos em tratados, ensaios, preleções, palestras, cartas, anotações pessoais, resenhas e até transcrições de conversas e debates que este teve com contemporâneos. Nestas últimas, destacamos a entrevista que ele dera em 1966, para o jornal *Der Spiegel*. Quando perguntado, à época, sobre o atual estágio e contexto de nossa civilização tecnocientífica, ele expressa suas preocupações, as quais podem ser sintetizadas na seguinte frase: *Só um deus pode nos salvar*). Não sabemos especificamente em quantas delas o problema da ciência e da técnica é abordado, mas seguramente, são muitas – sobre isso dá testemunho o trabalho de Glazebrook (2001).

²⁸¹ Evidentemente que isso se deu antes mesmo do estágio das descobertas e dos prospectos que fazemos hoje por meio da ciência, onde estão muito mais avançados. Na época em que Heidegger desenvolvera suas opiniões, algumas coisas que hoje são para nós realidade, eram para ele simplesmente impensáveis. Por exemplo, a ideia de colonização de planetas do sistema solar e o uso de inteligências artificiais em âmbitos da existência humana que eram até recentemente intocados pelas máquinas.

²⁸² Buscamos apresentar tal posição com maior labor no Cap. 2 (2.3.3).

²⁸³ Do ponto de vista histórico, mas também filosófico, levando em conta que as ciências modernas não são formas ou modos mais avançados de filosofia, mas atividades epistêmicas distintas que surgiram e encontram suas condições de surgimento em meio ao filosofar.

objetos e métodos) não comporta uma abertura para colocar a questão pelo significado da verdade. Aqui, a *verdade* pertence ao tipo de atividade intelectual da qual a filosofia é, por assim dizer, a guardiã: a do questionamento pelos conceitos fundamentais que se fazem presentes desde nossa linguagem cotidiana até as proposições que se instanciam em concepções puramente teóricas.

No segundo momento tentamos delimitar de maneira mais detida o âmbito da pesquisa científica e como que dele surge o problema da verdade para as ciências, isto é, como que o verdadeiro é e pode ser fundamentado pela sua forma característica de pesquisa. O argumento teve por base a distinção entre *ôntico* e *ontológico* inferida por Heidegger. A partir dela buscamos delimitar uma diferença entre a experiência primária de mundo (que coaduna com uma concepção ontológica de mundo) da experiência derivada vinculada ao modo como a ciência nos apresenta o “mundo” (uma concepção ôntica), depois de abolidos os contextos originais de significado que emergem na experiência primária. Nesta (re)apresentação do mundo reside o *real* da ciência, a do “mundo” como *res extensa*, para o qual ela busca explicações e para o qual alcança e proporciona verdades.

Com este pano de fundo propomos que a concepção tradicional de verdade como “concordância” é a que perpassa a ciência, dado que o que chamamos de “ciência moderna²⁸⁴” opera, como investigação ou pesquisa, em um nível da realidade sem questionar o sentido do referido conceito, sobretudo, calcado no termo de “concordância”. Isso talvez não seria um problema se o filosofar, que historicamente toma para si a tarefa de pensar a ciência e a verdade, não julgasse dispensado de questionar a própria noção de verdade (como concordância) que na ciência se encontra implícita. Por isso, a abordagem de Heidegger merece, a nosso modo de ver, destaque.

É no último momento deste trabalho que alçamos para o primeiro plano o problema da verdade tal qual ele é posto por Heidegger, dado que ele toma como ponto de partida a análise da noção de concordância. O que lança as bases de validade para a noção de concordância, é o caráter de ser-descobridor pertencente ao ser-aí. O esclarecimento da noção de *verdade científica* depende da verdade como descoberta e, então, a ciência seria um dos modos pelos quais o ser-aí consegue desencobrir os entes, descobrindo-os. Por fim, reconhecemos que *a “ciência é um tipo de verdade”*, mas que *a “verdade, porém, pertence essencialmente ao ser-*

²⁸⁴ Cabe lembrar, uma vez mais, que “[q]uando hoje usamos a palavra ciência, ela quer dizer algo que se diferencia essencialmente da *doctrina* e da *scientia* da Idade Média, mas também da *epistème* (grego) grega.” (HEIDEGGER, 2014, p. 98).

aí. Esse existe na verdade; a verdade é existente. A ciência como possibilidade da existência do ser-aí é uma possibilidade do ser-na-verdade.” (HEIDEGGER, 2008a, p. 169).

REFERÊNCIAS

- ABREU, Rosane Alves de. A questão da verdade em Heidegger a partir do parágrafo 44 de “Ser e Tempo. In: **Revista Ítaca**, nº 18, 2011, pp. 167-179.
- AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 6ª ed. Petrópolis – Rio de Janeiro: 2015.
- ALAWA, Peter. Martin Heidegger on Science and Technology: It’s Implication to the Society. **Journal Of Humanities And Social Science**, Vol. 12: p. 01-05. Jul – Aug. 2013.
- ANGELOVA, Emilia. Heidegger and Descartes. In: In: RAFFOUL, François; NELSON, Eric S. **The Bloomsbury Companion to Heidegger**. London: 2013, p. 97-104
- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da Filosofia Vol. 1: Filosofia Pagã Antiga**. 3ª Ed. São Paulo: Paulus, 2007.
- AQUINO, Tomás de. Seleção de textos da Suma Teológica. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília – Distrito Federal: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- _____. **Metafísica**. Livros IV e VI. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 14. Tradução, introdução e notas: Lucas Angioni. IFCH/UNICAMP, 2007.
- _____. Metafísica (Livro I e Livro II). In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BAKEWELL, Sarah. **No café existencialista: o retrato da época em que a filosofia, a sensualidade e a rebeldia andavam juntas**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2017.
- BORNHEIM, Gerd A. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Editora Culturatrix, 1998.
- BORTOLOTTI, Lisa. **Introdução à Filosofia da Ciência**. Lisboa: Gradiva, 2013.
- BEISER, Frederick C. **Depois de Hegel: a filosofia alemã de 1840 a 1900**. Tradução: Gabriel Ferreira. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2017.
- CAMUS, Albert. **O Mito de Sísifo**. Tradução: Ari Routman e Paulina Watch. 13ª e. Rio de Janeiro: Record, 2018.
- CAPUTO, John D. **Desmitificando Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- _____. Heidegger’s philosophy of science: the two essences of science. In: MARGOLIS, Joseph; KRAUSZ, Michael; BURIAN, Richard M. **Rationality, Relativism, and the Human Sciences**. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986, p. 43-60.
- DAHLSTROM, Daniel O. **Heidegger's Concept of Truth**. Cambridge University Press, 2001.
- DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

_____. **Princípios da Filosofia**. 1ª ed. Lisboa: Edições 70, 2006.

DETIENNE, Marcel. **Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

DORO, Marcelo José. **A Verdade em Ser e Tempo**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Professor Dr. Luiz Hebeche. Florianópolis, 2006.

_____. Heidegger e a ciência. In: **Kalagatos**. Fortaleza, v. 14, n. 28, 2017, p. 37-48.

ESCUADERO, Jesús Adrian. **Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser: Una articulación temática y metodológica de su obra temprana**. EpubLibre: 2010.

FRIEDMAN, Michael. **A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger**. Open Court, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. Estética e Hermenêutica. In: _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. Martin Heidegger, 75 anos (1964). In: _____. **Hegel – Husserl – Heidegger**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. Os gregos (1979). In: _____. **Hegel – Husserl – Heidegger**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. Sobre o início do pensamento (1986). In: _____. **Hegel – Husserl – Heidegger**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. **Verdade e Método II: complementos e índice**. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

GIACOIA, Oswaldo. **Heidegger Urgente: introdução a um novo pensar**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GLAZEBROOK, Trish. Heidegger and Scientific Realism. In: **Continental Philosophy Review 34**: p. 361-401, 2001.

_____. **Heidegger's Philosophy of Science**. New York: Fordham University Press, 2000.

_____. Science. In: RAFFOUL, François; NELSON, Eric S. **The Bloomsbury Companion to Heidegger**. London: 2013, p.337-344.

GORNER, Paul. **Ser e Tempo: uma chave de leitura**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GRAYLING, A.C. **Wittgenstein: A very Short Introduction**. Oxford University Press, 1996.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens – Uma breve história da humanidade**. Porto Alegre: L&PM, 2018.

HEIDEGGER, Martin. A coisa. In: _____. **Ensaio e conferências**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001a.

_____. A questão da técnica. In: _____. **Ensaio e conferências**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001b.

_____. **As questões fundamentais da Filosofia (“Problemas” seletos da “lógica”)**. Tradução: Marco Antônio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

_____. Ciência e pensamento do sentido. In: _____. **Ensaio e conferências**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001c.

_____. **Introdução à filosofia**. Tradução: Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. **Meu caminho na fenomenologia**. Tradução: Ana Falcato. Covilhã: LusoSofia, 2009.

_____. O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento In: _____. **Os Pensadores**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1999a.

_____. O que é isto – a filosofia? In: _____. **Os Pensadores**. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1999b.

_____. O que quer dizer pensar? In: _____. **Ensaio e conferências**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001d.

_____. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. O tempo da imagem no mundo. In: _____. **Caminhos de Floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

_____. Que é metafísica? In: _____. **Os Pensadores**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1999c.

_____. **Serenidade**. Tradução: Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Instituto Piaget. s/d.

_____. **Ser e Tempo**. Tradução: Marcia Sá Cavalcante. 10 ed. Petrópolis: Vozes - Editora Universitária São Francisco, 2015.

_____. **Ser e Tempo**. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. The Idea of Philosophy and the Problem of Worldview. In: **Towards the Definition of Philosophy**. Continuum, 2008b.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 4º ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

LOCKE. **Ensaio acerca do Entendimento Humano**. Tradução de Anoar Alex. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

MACAVOY, Leslie. Husserl and Heidegger. In: RAFFOUL, François; NELSON, Eric S. **The Bloomsbury Companion to Heidegger**. London: 2013, p.135-142.

MCMANUS, Denis. Heidegger on Skepticism, Truth and Falsehood. In: WRATHALL, Mark. (Org.). **The Cambridge Companion to Heidegger's Being in Time**. Cambridge University Press, 2012.

_____. Heidegger, Measurement and the 'Intelligibility' of Science. **European Journal of Philosophy**. 2007, p. 82–105.

MILLER, Alexander. **Filosofia da Linguagem**. Palulos Editora: 2010.

MORAN, Dermont. The Early Heidegger. In: RAFFOUL, François; NELSON, Eric S. **The Bloomsbury Companion to Heidegger**. London: 2013, p. 23-30.

NUNES, Benedito. **A Tradição Clássica e a noção de Verdade**. In: *Hermenêutica e Poesia*. Org. CAMPOS, Maria Jose. Belo Horizonte: ed. UFMG, 1999.

_____. **Heidegger e Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____. **Passagem para o Poético: Filosofia e Poesia em Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

O'BRIEN, Dan. **Introdução à Teoria do Conhecimento**. Lisboa: Gradiva, 2013.

PLATÃO. **Mênnon**. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2001.

_____. **Teeteto**. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

POPPER, Karl. **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo: Editora Cultrix, 1975.

REIS, Robson Ramos. Pressuposição e Derivação (Uma análise a partir do conceito existencial de ciência). In: **VERITAS**, v. 44, n.1, pp. 175-186, 1999.

_____. Verdade e Indicação Formal: A Hermenêutica dialógica do Primeiro Heidegger. In: **VERITAS**. Porto Alegre: v.46 n.4, pp. 607-620, 2001.

RICHARDSON, William J. Heidegger's Critique of Science. In: GLAZEBROOK, Trish (Org.). **Heidegger on Science**. New York: State University of New York Press, 2012.

_____. **Heidegger: Through Phenomenology to Thought**. Fordham University Press. New York: 2003.

ROUSE, Joseph. A filosofia da ciência em Heidegger. Tradução: Laura Machado do Nascimento. In: **Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia**, v.3, n.2, 2014, p. 171-193.

_____. Heidegger on Science and Naturalism. In: **Continental Philosophy of Science**. Wesleyan University, 2005, p. 123-141

SAFRANSKI, Rüdiger. **Martin Heidegger: Between Good and Evil**. Harvard University Press, 1998.

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

STEIN, Ernildo. **Seis Estudos sobre “Ser e Tempo”**. 5ª ed. Petrópolis – Rio de Janeiro: 2014.

_____. **Seminário sobre a Verdade – Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____. Verstehen: entender ou compreender? A questão de uma dupla estrutura na filosofia. In: **Identidade e diferença: filosofia e suas interfaces**. (Org.) KUIAVA, Evaldo Antonio; STEFANI, Jaqueline. Caxias do Sul: Educs, 2010. pp. 65-74.

SKIDELSKY, Edward. **Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture**. United Kingdom: Princeton University Press, 2000.

SUAREZ, David. Nature at the Limits of Science and Phenomenology. In: **Journ Transc Philosophy**, 2019.

SUVÁK, Vladislav. The Essence of Truth (aletheia) and the Western Tradition in the Thought of Heidegger and Patocka. In: **Thinking Fundamentals**, IWM Junior Visiting Fellows Conferences, Vol. 9. Vienna, 2000.

TENÓRIO, Robinson Moreira. Lógica Clássica: um problema de identidade. In: **Sitientibus**, Feira de Santana, n.11, jan./jun. 1993, pp.15-19.

THOMSOM, Iain. Ontotheology. In: RAFFOUL, François; NELSON, Eric S. **The Bloomsbury Companion to Heidegger**. London: 2013, p. 319-328.

TUGENDHAT, Ernst; WOLFF, Ursula. **Propedêutica Lógico-Semântica**. Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

WRATHALL, Mark A. Heidegger and Truth as Correspondence. In: **International Journal of Philosophical Studies**, London: Routledge, 1999, p. 69-88.

ZILLES, Urbano. A Fenomenologia Husserliana como Método Radical. In: HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Tradução Urbano Zilles. 3 ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.