

FILOSOFIA E CIÊNCIA EM HEIDEGGER

Felipe Maia da Silva¹

RESUMO: Pretendemos neste trabalho apresentar alguns aspectos da relação entre filosofia e ciência em Heidegger. A reflexão sobre os limites da ciência enquanto comportamento humano e seu enraizamento em um solo ontológico mais profundo sempre ocupou lugar de destaque na obra heideggeriana. Em *Ser e Tempo* o autor vincula o comportamento científico à visualização teórica e objetiva de mundo e apresenta o caráter derivado dessa mesma visualização teórica em relação a um contato mais imediato com os entes. A filosofia, por seu turno, é estruturada também como postura teórica, mas que possuiria como marca distintiva uma tendência para a contemplação do mundo numa totalidade. O que essa distinção implica para a relação entre filosofia e ciência e em que medida a segunda encontra seus fundamentos ontológicos na primeira deverá ser investigado em nosso trabalho. Indicaremos, por fim, que a própria noção da diferença ontológica entre ser e ente encontra-se na base da relação entre ciência e filosofia.

Palavras-chave: Heidegger; ciência; Ser e Tempo.

ABSTRACT: With this paper we intend to present some aspects of the relationship between philosophy and science in Heidegger's thought. The reflexion on the limits of science as a human behavior and its roots in a deeper ontological ground always occupied an important place in Heidegger's work. In *Being and Time* the author connects the scientific behavior to a theoretical and objective visualization and demonstrates the derivative character of this theoretical visualization itself with regard to a more immediate contact to beings. The philosophy, on the other side, is also structured as a theoretical behavior, but it would have, as a distinctive feature, a tendency to the contemplation of the world in a totality. What this distinction implicates to the relationship between philosophy and science and in what extent the second finds its ontological fundaments in the first will be treated in this work. Lastly, we intend to indicate that the idea of the ontological difference between being (Sein) und beings (Seienden) is the ground of the relationship between philosophy and science.

Keywords: Heidegger; science; *Being and Time*.

Que tipo de relação pode haver entre ciência e filosofia? Em *Ser e Tempo*, na ocasião da preparação do adequado solo interpretativo para a visualização do *Dasein*, Heidegger apresenta indicações a respeito das diferenças entre a analítica ontológica e algumas possíveis explicações das ciências em seu trato com o homem. A diferença

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Bolsista FAPESP. Orientador: Alex de Campos Moura. E-mail: felipemaia_lee@hotmail.com

básica apontada pelo filósofo nesse momento de sua obra diz respeito sobretudo à ausência de radicalidade das ciências positivas em geral no trato com os conceitos fundamentais dos quais partem. Mas em que sentido pode-se falar de uma ausência de radicalidade das ciências? A proclamação desta ausência pode parecer, afinal, um contrassenso ou um exagero da parte de Heidegger, na medida em que o século XX, tendo abandonado certos limites teóricos e técnicos do século XIX, foi justamente a época de grandes descobertas e mesmo profundas revisões científicas e da entrada massiva e definitiva da tecnologia no cotidiano. Certamente esses fatos não passaram despercebidos para Heidegger, mas é exatamente nesse contexto histórico que o filósofo pode elaborar a pergunta de caráter provocativo, proferida em sua aula inaugural na Universidade de Freiburg em 1929:

Nossa existência – numa comunidade de pesquisadores, professores e estudantes – é determinada pela ciência. O que acontece de essencial conosco, no fundo de nossa existência, desde que a ciência tornou-se nossa paixão?²³

O termo paixão é usado aqui certamente em um duplo sentido: a ciência é nossa paixão, na medida em que nos empenhamos nela, em que contribuímos ativamente para seus resultados e que, imersos nesse empenho, extraímos dela as definições e direções que pautam nossa existência. Mas essa imersão apaixonada carrega também o sentido de arrebatamento, paixão como puro padecimento, no sentido, talvez, de que não mais ‘temos olhos’ para outros possíveis âmbitos existenciais, para outros modos de questionamento e confrontação com o mundo senão o científico; nesse sentido nós ‘sofremos’ de ciência.

A mera constatação dessa paixão moderna pela ciência ainda não permite, contudo, que falemos de uma ausência de radicalidade desse saber. Em que profundidade, devemos nos perguntar, o filósofo pretende encontrar as verdadeiras raízes do saber quando constata que as ciências carecem de raízes, de radicalidade. Devemos atentar que ausência de radicalidade científica não diz tanto, nesse contexto, a pura carência de raízes, mas a incapacidade de se reconhecer e de se dobrar sobre as raízes como tais, isto é, como os princípios e os fundamentos a partir dos quais toda ciência pode se desenvolver. De modo menos metafórico, Heidegger pretende indicar que as ciências encontram-se

² HEIDEGGER. *Wegmarken*, p. 103.

³ Todas as traduções do alemão são de nossa autoria.

fundadas em algo prévio, num domínio de saber anterior ao puro conhecimento teórico-objetivo. Por isso o autor afirma:

A abertura do *apriori*, que tem de ser visível, deve poder orientar de modo filosófico a pergunta ‘o que é o homem’. A analítica existencial do *Dasein* repousa antes de qualquer psicologia, antropologia e sobretudo da biologia.⁴

O que vem antes de algo é, em linguagem filosófica, o *apriori*. A analítica existencial do *Dasein* deve situar-se, tanto metodologicamente quanto tematicamente, *antes* das pesquisas científicas particulares sobre o homem. O campo do *apriori*, o que quer que ele seja, deve poder ser aberto e explorado, assim, por uma postura metodológica que busque se diferenciar do modo de apreensão científico em relação a seus objetos. Se, portanto, a ciência, embora possua raízes (fundamentos), é incapaz de se debruçar sobre essas próprias raízes e apreendê-las como tais, caberia à filosofia e ao seu modo de questionamento o trato com o campo do *apriori*. Portanto, alguém pode concluir, o filósofo participa de um modo mais fundamental da existência que o cientista, que em sua paixão por descobertas, experiências e criações é incapaz de se remeter ao *apriori* no qual seus conceitos se fundam. Devemos, no entanto, tentar seguir mais detidamente os argumentos de Heidegger, antes de qualquer conclusão precipitada.

O que pode significar, por exemplo, o *apriori*, o campo anterior no qual se detém o filósofo? Heidegger responde essa pergunta ao longo de sua obra tomando diversos caminhos. Nosso propósito aqui restringe-se a apresentar certos aspectos da reciprocidade entre o pré-científico e o científico, de modo que, por essa via particular, possamos ter uma certa noção do significado do *apriori*. Não se trata aqui, portanto, de uma exposição do caráter e das propriedades do ‘científico em geral’ ou da consistência do *apriori* em Heidegger, mas da visualização do possível espaço relacional entre os saberes em questão.

Devemos, assim, recolocar a questão apresentada no começo deste trabalho: em que consiste exatamente a diferença entre a visualização científica de seus objetos e a apreensão temática particular da filosofia? Essa pergunta pela *diferença* poderá situar num campo adequado a *relação* entre ciência e filosofia. Em primeiro lugar Heidegger circunscreve, de modo geral, o modo básico como as ciências abordam e visualizam seus objetos:

⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 45.

De acordo com essa compreensão, todas as ciências não filosóficas têm por tema o ente, e, em verdade, de tal modo que ele lhes é a cada vez previamente dado como ente. Ele é posicionado por elas de antemão, ele é para elas um *positum*. Todas as proposições das ciências não filosóficas, mesmo aquelas da matemática, são proposições positivas. As ciências positivas tratam do ente, isto é, elas sempre tratam cada vez de determinados domínios [*Gebieten*], por exemplo, da natureza. No interior desse domínio, por sua vez, o questionamento científico traz à tona e recorta determinadas esferas [*Bezirke*]: natureza enquanto natureza físico-material inanimada e natureza enquanto natureza viva. Ele divide a esfera do vivente em campos [*Felder*] particulares: mundo vegetal, mundo animal [...]⁵.

Em primeiro lugar Heidegger afirma, nesse importante seminário de 1927, uma diferença no interior das ciências: existem ciências filosóficas e ciências positivas. Mas nada é dito no trecho sobre o caráter particular das ciências filosóficas. As ciências positivas, por outro lado, são assim denominadas por posicionarem o ente previamente dado. Elas se relacionam com o respectivo ente sempre a partir desse *posicionamento* determinado. Para elas o ente é sempre um *positum*. Neste exato sentido podem proferir enunciados teóricos positivos acerca das coisas que são. Mas cada ciência particular não pode simplesmente tratar do ente na totalidade, do todo do ente, pois correria assim o risco de perder a base sobre a qual se assenta, ou seja, o respectivo âmbito do ente que, de algum modo, lhe foi previamente doado e que ela posiciona enquanto tal. Se uma ciência aborda tudo, então ela perde seu domínio próprio, que é o primeiro grande espaço ôntico com ao qual se relaciona. Toda ciência teria, assim, seu domínio específico de entes e é a partir da exploração desse domínio determinado que os conceitos científicos podem se desenvolver e que os objetos temáticos são adquiridos. Heidegger aponta ainda para uma particularização maior: no desdobramento de sua atividade no interior de determinado domínio, o cientista se vê obrigado a operar recortes, de modo que possa explorar com maior nitidez as esferas e os campos destacados. O tipo de reflexão que abrange a totalidade é, portanto, o caminho oposto das ciências, que tendem, pelo contrário, a se manter cada vez mais em terrenos objetivos bem definidos. Heidegger apresenta, assim, um quadro conhecido por todos, na medida em que a especialização das ciências é algo facilmente verificável quando nos deparamos com a variedade de áreas científicas existentes no mundo contemporâneo, que se refletem mesmo na estruturação dos cursos universitários: os vários institutos e setores das faculdades são como que a

⁵ HEIDEGGER. *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 17.

‘prova material’ disso. Assim, por exemplo, dentro do grande domínio natureza, existem aqueles teóricos que se debruçam sobre a natureza viva; a esfera da vida é tradicionalmente estudado pela biologia, mas dentro da biologia encontramos os especialistas em genética e também a genética tornou-se um campo demasiadamente grande, na medida em que demanda, por um lado, tanto os cientistas puramente teóricos quanto, por outro lado, os engenheiros genéticos, que são responsáveis por determinadas aplicações práticas dos conhecimentos teóricos regionais.

O modo como as ciências positivas trabalham efetivamente seus entes, uma vez doados os grandes domínios particulares (natureza, linguagem, história, etc.), é o que menos importa no trecho citado. Devemos considerar primeiramente o que significa a positividade das ciências positivas e o que significa a consideração puramente positiva do ente visto *sempre e exclusivamente enquanto ente*. As ciências são, nesse sentido, os saberes que se ocupam dos domínios particulares do ente: é desse ponto que partem. Com base nessa definição da ciência apresentado por Heidegger nos aproximamos do teor de uma famosa enunciação de Aristóteles, quando este determina precisamente a filosofia em contraste com as ciências particulares:

Existe uma ciência [ἐπιστήμη] que investiga o ente enquanto ente [τὸ ὄν ἢ ὅν] e o que lhe pertence por si mesmo. Essa ciência não é idêntica a nenhuma ciência particular; pois nenhuma das ciências restantes trata de modo geral [καθόλου] o ente enquanto ente, mas circunscrevem uma parte do ente e investigam as determinações que resultam disso, como, por exemplo, as ciências matemáticas.⁶

Com base nisso já poderíamos dizer que a diferença entre filosofia e ciência é meramente a universalidade e a tendência à totalidade da primeira? Pois, de acordo com Aristóteles, ambas questionam o ente e nada mais – e nesse sentido são similares: mas a filosofia buscava o significado último da totalidade dos entes – a reunião de todos os domínios possíveis –, e as ciências, mais modestas em seu empreendimento, se limitariam aos domínios e, dentro dos domínios, aos campos e esferas cada vez mais limitados – e, por esses motivos, são diferentes.

Com base nas escassas indicações obtidas até agora não podemos, contudo, ser tão conclusivos a respeito do caráter último da relação entre ciência e filosofia. Pois, até o momento, não temos certeza alguma sobre o real significado da consideração do ente própria da filosofia e da consideração do ente própria da ciência. Não sabemos, além

⁶ ARISTÓTELES. *Aristoteles's Metaphysik*, IV, 1, 1003a21, p. 123.

disso, o sentido da tendência filosófica universalista e totalizante na apreensão do ente. Heidegger problematiza a questão sempre nesse sentido: será mesmo que a universalidade da filosofia em relação às ciências deve ser buscada unicamente na ideia de que a filosofia trata da totalidade dos entes? O que significaria, então, para a filosofia, *o ente enquanto tal e na totalidade*? Apenas o acúmulo indiscriminado de todo ente e uma posterior tentativa lógico-dedutiva de extração do caráter comum e universal a todas essas coisas ou algo de ordem completamente diferente? Será que a totalidade do ente, tema da filosofia, se identifica plenamente com o *apriori* anteriormente apresentado, que também foi, por sua vez, tratado como o objeto da reflexão filosófica? Antes de investigar essas questões, devemos voltar alguns passos e refletir com mais profundidade as implicações da definição de ciência anteriormente exposta por Heidegger.

As ciências relacionam-se com o positivo, com o ente. Partem sempre do ente posicionado como ente e jamais voltam-se para algo anterior a isso. Mas como propriamente se dá esse posicionamento e o que pode significar o ente antes de algum posicionamento? Heidegger tematiza isso no §3 de *Ser e Tempo*, onde trata de demonstrar a prioridade ontológica da questão do ser. A pergunta pelo ser, inserida nesse momento, certamente confunde-se com a pergunta pelo ente, pois “*ser é a cada vez o ser de um ente*”⁷. Essa é uma afirmação óbvia, pois o ente é aquilo que é. A palavra *ens*, afinal, é simplesmente o particípio presente latino do verbo *esse*. Enquanto particípio carrega tanto um caráter verbal quanto um caráter nominal, quando, por exemplo, recebe o artigo. Em nossa língua, contudo, tendemos a encobrir, no mais das vezes, o aspecto verbal da palavra e colocamos todo o peso em seu aspecto substantivo, fazendo com que a *referência do ente ao ser* seja obscurecida. Essa indicação simples e evidente deve, assim, meramente nos tornar atentos para a correlação entre ambas as palavras. Se, assim, as ciências atuam sobre o ente posicionado como tal, investigando expressamente esse ou aquele domínio do ente, então elas devem manter também alguma relação, por mais opaca que seja, com o ser, em função do qual cada ente pode ser o que é. Como precisamente essa relação se dá?

Apresentaremos, nesse momento, certas passagens de *Ser e Tempo* onde o conceito ‘esfera’, anteriormente citado, encontra-se calcado numa significação diversa se comparado com o trecho do seminário *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. O significado desse termo apresentado a partir de agora deve ser levado em consideração

⁷ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 9.

de modo exclusivo, para que se evitem confusões com o significado anteriormente exposto. Segundo Heidegger:

O todo do ente pode tornar-se, de acordo com suas diversas esferas [Bezirk], o campo de uma liberação e delimitação de domínios temáticos [Sachgebiet] particulares. Estes, por sua vez, como, por exemplo, história, natureza, espaço, vida, existência, língua etc. deixam-se tematizar como objetos [Gegenständen] nas respectivas investigações científicas. A pesquisa científica realiza o destacamento e a primeira fixação dos domínios temáticos de modo ingênuo e bruto. A elaboração do domínio em suas estruturas fundamentais já é, de certa forma, empreendida pela experiência e interpretação pré-científicas da esfera ontológica [Seinbezirk] na qual o próprio domínio temático é delimitado.⁸

O trecho em questão condensa uma série de momentos, que devem ser visualizados para que se compreenda a ordem interpretativa na qual cada saber se encontra. De modo bastante esquemático temos o seguinte: todo ente determinado remete, em última instância e de alguma maneira, à totalidade [All] do ente, da qual não é lícito dizer, unicamente pelo trecho, que seja o acúmulo indiscriminado de todas as coisas que são. Nesse momento Heidegger indica apenas que o todo das coisas que são pode ser encarado como a união das esferas ontológicas. As esferas ontológicas, as esferas do ser são, por sua vez, abertas pelo homem já numa experiência pré-teórica e pré-científica, o que significa que antes de qualquer visualização objetiva dos entes, qualquer visualização positiva, o homem já se encontra num contato com as coisas que são. Essa relação prévia com o ente, anterior a toda teoria, é, como indicado, a pura ocupação ôntica enquanto pré-compreensão das esferas ontológicas que constituem o todo do ente. Antes, portanto, de toda tematização explícita do ente como objeto de um conhecimento teórico, o homem já possuiria naturalmente uma relação específica com o ente e justamente a partir de seus aspectos ontológicos. Pode-se assim concluir que o espaço ontológico, que faz com que cada ente seja o que é, perfaz o campo do *apriori* possibilitador e fundador da tematização positiva e ‘objetivante’ do ente. De maneira correspondente, a *postura* compreensiva e natural pré-teórica, por corresponder imediatamente de algum modo a essa apreensão da esfera ontológica, é *anterior* à postura científica, que pressupõe, por seu turno, a doação do recorte ontológico prévio para poder tratar dos entes simplesmente como entes posicionados.

⁸ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 9.

Voltando ao trecho citado, Heidegger indica como essa anterioridade ontológica acontece de fato. A compreensão pré-teórica e natural das estruturas ontológicas dos entes (ainda não sabemos exatamente o que ela seja) permite a elaboração dos domínios ontológicos particulares. Aqui temos mais uma camada complicadora da análise. Vimos que o homem movimenta-se, de maneira pré-teórica e natural, numa certa compreensão das estruturas ontológicas dos entes. Heidegger quer dizer com isso, de modo bastante esquemático: em seu mundo e em suas ocupações diárias, o homem já diferencia, de alguma forma, os domínios do vivo e do não-vivo, do tempo, do espaço e da história, sem que, num primeiro momento, haja uma intenção de tematização precisa do que pertence a esses domínios e do que não pertence a eles. O autor quer realçar com isso que toda postura teórica é uma postura existencial diferenciada, isto é, não representa o modo imediato como o homem se encontra no mundo na maior parte das vezes. Interpretar o homem, em suas posturas e comportamentos básicos diante do mundo, primeiramente como homem teórico, talvez seja um salto demasiado grande e carregado de pré-conceitos fatais para uma adequada apreensão desse ente em sua lida cotidiana.

Por esse motivo, ou seja, para se furtar à tematização do homem primeiramente como animal racional entendido como sujeito que se relaciona com o mundo, entendido como objeto, a partir de algum tipo artificial de transcendência, o autor recorre já de início à análise do homem que parta do fio condutor da indiferença da cotidianidade. A respeito desse ponto Heidegger diz:

A indiferença da cotidianidade do *Dasein* não é um nada, mas um caráter fenomenal positivo desse ente. Com base nesse modo de ser e com vistas a esse modo de ser que todo existir é aquilo que é. Nós denominamos essa indiferença cotidiana do *Dasein* de medianidade.⁹

A medianidade cotidiana, pré-teórica, é a postura existencial que servirá de base para a analítica do *Dasein*. Ela deverá poder anteceder a postura teórica de visualização do ente. Ela é, se assim podemos dizer, o comportamento designado como o mais imediato do homem do qual uma análise fenomenológica, que pretende investigar o simples e primeiramente dado antes do complexo e carregado de teorias, pode partir. Isso não quer dizer, por exemplo, que na cotidianidade o homem não pense, mas a lida 'prática' cotidiana com os entes carrega consigo um modo de compreensão ontológico,

⁹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 43.

ou seja, um pensamento peculiar e diverso do puramente teórico, além de uma visão diferente da visão ‘objetivante’ das ciências ou das teorias em geral.

Já os gregos, apenas como indicação, diferenciavam entre a vida teórica e a vida prática. O θεωρεῖν, enquanto postura corresponde, em Platão, por exemplo, à visualização do perfil, do aspecto (εἶδος) de algo: contemplar. Ver algo assim em seu puro aspecto constitui o saber. Por isso o homem teórico, mesmo que perceba algo presente a partir da simples visão dos olhos, busca sempre realçar nessa visão o contorno, a forma daquilo que é visto. A vida prática, por outro lado, não traz consigo essa tendência de visualização das formas, mas “*se consagra à ação e produção*”¹⁰, como diz Heidegger num texto tardio. A ação e produção carregam consigo, desse modo, não a visualização de algo dado [*vorhanden*] em sua forma pura, mas, por exemplo, a mobilidade típica do trato com o instrumento [*Zeug*] de trabalho em sua manualidade [*Zuhandenheit*] para a circum-visão [*Umsicht*] cotidiana. De acordo com o que o autor disse anteriormente, em conclusão e para não irmos demasiado longe nesse ponto, a postura pré-teórica do homem possui, por si própria, uma compreensão particular dos entes em seu ser, que é anterior a toda teorização e que possibilita, de algum modo, essa mesma tematização dos domínios ônticos temáticos. O homem, nesse sentido, só pode delimitar teoricamente o domínio daquilo que constitui a natureza porque já sempre se movimenta numa pré-compreensão cotidiana dos modos ontológicos da vida e do não-vivo; de igual maneira o homem só pode circunscrever o domínio do que pertence ao ente espacial (como quando fundamenta a geometria) porque já se encontra numa relação prévia e prática com a espacialidade.

A compreensão ontológica dos modos de ser imediatos é o primeiro fato e daí *pode-se seguir*, por uma delimitação e uma liberação ontológica, a tematização dessas esferas em domínios ontológicos. Mas, segundo o próprio texto heideggeriano, ainda não é necessariamente a ciência que realiza essa liberação dos campos ontológicos possíveis. Esses domínios ontológicos dos entes são, na maior parte das vezes, dados às ciências e, a partir deles, a ciência pode, em suas investigações particulares, abordá-los como objetos.

Heidegger distingue, assim, pelo menos três momentos com base nos quais o homem mantém uma relação com os entes. Eles são, em resumo e na ordem de sua sucessão, os seguintes: 1) a relação pré-teórica e natural com o todo dos entes em seus diversos âmbitos a partir de certa compreensão de suas estruturas ontológicas; 2) a

¹⁰ HEIDEGGER. *Ensaio e Conferências*, p. 45.

liberação e delimitação explícitas desses âmbitos ontológicos como tais, empreendidas por um saber teórico que já pretende delimitar os domínios temáticos possíveis dos entes com respeito a suas estruturas ontológicas, ou seja, um saber teórico, mas pré-científico, que atenta para o âmbito ontológico e 3) o trabalho científico propriamente dito, que pressupõe a prévia liberação dos domínios temáticos ontológicos, mas que atua no sentido de transformar em objetos de investigações particulares os entes que se encontram no interior de cada domínio. Mas podemos acrescentar que, segundo Heidegger, a ciência propriamente dita, a partir de suas pesquisas imanentes e descobertas ônticas próprias, também pode participar do segundo momento indicado, isso é, da liberação, revisão e tematização dos campos ontológicos, mas faz isso, em suas palavras, de modo ‘ingênuo e bruto’. Veremos isso adiante.

Ora, a partir do trecho exposto, obtivemos algumas importantes informações a respeito da visão heideggeriana sobre a ausência de radicalidade da ciência. Pois, com base nessa colocação do problema, Heidegger indica que o trato ‘objetivante’ da ciência é apenas uma postura derivada, bastante diferenciada do homem em sua relação com o ente. A ciência, assim, enquanto trata apenas de objetos, enquanto assume o ente como *positum*, restringe seu campo de atuação à consideração do ente como ente e a partir da limitação de cada domínio que lhe é doado. Passa ao largo, portanto, daquilo que possibilita que os entes sejam a cada vez o que são: seu ser, seus modos de ser. A ciência, nesse sentido, não é capaz de problematizar a ontologia como tal, mas a pressupõe. Mesmo ali onde a ciência tenta preparar para si mesma uma nova abertura de domínios ontológicos sobre os quais possa atuar, ela age, segundo o autor, apenas de maneira ingênua e bruta e isto significa no contexto em questão: ela só encontra necessidade de ampliar seus horizontes ontológicos, se assim pudermos dizer, de uma maneira acidental. Quando, por exemplo, na física, o horizonte ontológico dos conceitos fundamentais herdados pela tradição (movimento, espaço, tempo) torna-se demasiado restrito para explicar os recentes resultados das descobertas particulares, torna-se necessário um alargamento desses mesmos horizontes ontológicos, ou seja, uma revisão dos fundamentos ontológicos das ciências. Não se trata aqui de um plano prévio e amplo sobre o que seja o físico, o natural, o movimento, mas um constante reajuste ontológico sempre parcial, feito, por isso mesmo, de modo ‘ingênuo e bruto’. Talvez essa atuação ontológica da ciência, de alguma maneira precária, mas também eventualmente eficaz, corresponda ao sentido daquilo que Heidegger chamou de ciência filosófica no trecho lido de *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Ora, se a ciência tem como essência a

visualização do ente como objeto e não exatamente se volta para os problemas ontológicos anteriores a isso, então a ideia de uma ciência filosófica já carrega consigo algum elemento que extrapola o âmbito ôntico científico, mas também não pode corresponder totalmente ao saber que, *planejando os domínios temáticos das esferas ontológicas*, tem como marca determinante justamente esse constante contato com os modos de ser. Qual seria, assim, esse saber mais radical, porque ontológico, que possibilita explicitamente as ciências positivas?

Numa passagem posterior de *SuZ* Heidegger diz:

Conceitos fundamentais são as determinações, nas quais o domínio temático [*Sachgebiet*], que serve de base a todos os objetos temáticos [*thematischen Gegenständen*] de uma ciência, chega a uma compreensão prévia e condutora de todas as investigações positivas. Esses conceitos adquirem sua legítima identificação e ‘fundamentação’, desse modo, somente na correspondente averiguação investigativa [*Durchforschung*] prévia do domínio temático. Mas na medida em que todos esses domínios são obtidos a partir da esfera dos entes, essa pesquisa prévia e criadora de conceitos fundamentais não significa nada além do que a interpretação desse ente com vistas à constituição fundamental de seu ser. Essa pesquisa deve anteceder as ciências positivas; e ela pode fazê-lo.¹¹

Aqui Heidegger dá um passo atrás em relação ao campo de atuação das ciências. Tematiza a mútua relação *entre conceitos fundamentais e domínios temáticos*. Sabemos agora que os domínios temáticos são entendidos como recortes ontológicos prévios dos entes e possibilitadores de toda ciência. Um domínio temático é obtido a partir da interpretação das estruturas fundamentais [*Grundstrukturen*] do ente e da concomitante articulação desse domínio em conceitos fundamentais [*Grundbegriffe*]. As estruturas e os conceitos dos domínios temáticos só são denominados fundamentais porque são obtidos não exclusivamente do próprio ente, mas do ser, ou seja, dos modos de ser que possibilitam com que os entes sejam o que são. O saber, desse modo, que prepara os conceitos fundamentais, interpretando as estruturas fundamentais do ente, adquire sua radicalidade exatamente por não perder de vista o âmbito ontológico. A ontologia que prepara os domínios temáticos é um saber mais radical que a ciência: é uma ontologia estruturante do *apriori*.

¹¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 10.

Apresentados os polos da relação, devemos agora indicar os aspectos positivos e produtivos do vínculo entre a positividade das ciências e o domínio temático pré-científico. Heidegger diz:

Se o peso de uma pesquisa é sempre imediatamente colocado nessa positividade, seu progresso propriamente dito não se consuma tanto na acumulação de resultados e na conservação desses resultados em ‘manuais’, mas nas perguntas pelas constituições fundamentais do respectivo domínio, que surgem quase sempre de maneira reativa desses conhecimentos crescentes das coisas.¹²

Fica claro a partir do sentido dessa citação que o progresso de uma ciência não pode ser medido a partir dos resultados meramente externos obtidos pelo constante acúmulo de dados e informações ou pelo sucesso de uma experiência. A radicalidade da contribuição de Descartes ou Galileu para a física não pode ser medida somente pelas criações técnicas, fórmulas matemáticas ou observações anatômicas desenvolvidas por esses homens. A física moderna pôde desenvolver-se unicamente porque partiu de uma crise. A crise é o momento da separação, da divisão, e nesse caso particular, os conceitos fundamentais da física antiga e medieval precisaram ser modificados ou abandonados para que algo novo surgisse. Descartes e Galileu ‘revisaram’, portanto, os conceitos fundamentais do domínio temático natureza, realocando-os em um novo recorte ontológico, diferente do aristotélico. A explicação qualitativa do movimento dos entes, assim, foi substituída por uma explicação prioritariamente quantitativa e relacional, ou seja, matemática. Por esse motivo a física moderna é matemática. Heidegger diz sobre esse processo:

Esse ajuste diz respeito ao projeto daquilo que deve ser, futuramente, a natureza para o buscado conhecimento da natureza: o nexomotor fechado em si mesmo de relativos pontos de massa espaço-temporais. Nesse rasgo fundamental da natureza [*Grundriss der Natur*] posto como ajuste inserem-se, entre outras, as seguintes determinações: movimento significa mudança de lugar. Nenhum movimento e nenhum sentido de movimento é mais destacado que outro. Todo lugar é igual ao outro. Nenhum momento no tempo possui prioridade em relação a outro [...]¹³

¹² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 9.

¹³ HEIDEGGER. *Holzwege*, p. 79.

Assim, a partir dessa estruturação ontológica prévia do domínio da natureza, que possibilitou para os séculos seguintes as massivas ‘descobertas’ da física, fica apresentada, em termos gerais, a derivação da ciência em relação ao planejamento ontológico.

Nos aproximamos, assim, daquele saber que, enquanto projeto, determina os limites ontológicos das ciências. Essa pesquisa ontológica estruturante *apriori*, que precede as investigações científicas, é, para Heidegger, consumada pela filosofia, entendida como metafísica. Segundo o autor:

O trabalho de Platão e Aristóteles é uma prova disso e [...] também o ganho positivo da *Crítica da Razão Pura* de Kant repousa no princípio de uma elaboração daquilo que pertence de modo geral a uma natureza, e não em uma ‘teoria’ do conhecimento. Sua lógica transcendental é lógica temática apriorística do domínio ontológico natureza.¹⁴

Temos, pois, uma valiosa informação, que praticamente responde nossa investigação inicial: em que consiste a diferença entre filosofia e ciência? A resposta pode soar, até o momento, mais ou menos assim: A filosofia é, desde Platão e Aristóteles, um saber teórico, generalista, que, atentando sempre às estruturas ontológicas dos entes, que já se apresentam para o homem na compreensão pré-teórica, natural e prática do mundo, planeja os conceitos-fundamentais, ou seja, a estrutura daquilo que a cada vez deve pertencer a um domínio ôntico-ontológico determinado (natureza, linguagem, história, etc.). A metafísica produz, assim, o âmbito no interior do qual as ciências podem desenvolver sua confrontação positiva (não ontológica) com o ente, abordando-os, a partir de agora, como objetos e numa especialização cada vez maior. A filosofia metafísica, em resumo, é mais radical que a ciência porque funda ontologicamente o espaço das ciências.

Com isso, se voltarmos rapidamente à citação na qual Aristóteles contrasta filosofia e ciência, indicando que a primeira trata do ente na totalidade e a segunda o ente particular, podemos entender um novo sentido para a totalidade ali apresentada. A tendência à totalidade que se encontra na base da prática filosófica não se limita, pelo que foi dito, à mera extração lógico-dedutiva daquilo que eventualmente pertence à reunião de todos os entes. O filósofo não procede filosoficamente, de acordo com essa interpretação, somente quando, partindo de premissas ônticas generalizantes, obtém alguma verdade ôntica dedutiva. A tendência à totalidade, própria à metafísica, concentra-

¹⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, pgs. 10-11.

se, para Heidegger, em uma constante visão ontológica do ente, pois, como visto, são os modos de ser que, de fato, perfazem a totalidade estruturante dos entes: *a totalidade unificadora a priori do ser distingue-se, assim, da mera totalidade cumulativa ôntica*. Tal totalidade já está expressa na seguinte frase aristotélica, que resume, em termos gerais, a pergunta metafísica da filosofia:

Assim, pois, é aquilo para o qual [a filosofia] está em marcha já desde os primórdios, e também agora e para sempre e para o qual sempre de novo não encontra acesso [e que por isso é questionado]: que é o ente? [τί τὸ ὄν;]¹⁵.

A metafísica, de acordo com isso, de fato *interroga* o ente, mas sempre *questionando* seu ser, isto é, mantendo-se no horizonte da *pergunta* pelo sentido unificador e totalizante do ente: sua entidade. As ciências *interrogam*, por sua vez, o ente particular, limitando-se à *pergunta* por sua objetividade e positividade e dentro do horizonte de *questionamento* que busca explorar as determinações e propriedades de um dado domínio ôntico, escapando, assim, da questão mais fundamental acerca da entidade do ente.

Nossa pergunta inicial acerca da relação entre filosofia e ciência moveu-se no sentido de indicar a diferença entre filosofia e ciência. A diferença, para poder ser relação, não pode significar o puro alheamento de um polo em relação ao outro. A relação se estrutura, pelo exposto, na diferença de radicalidade entre ambos os saberes. A filosofia metafísica é mais radical porque é capaz de fundar a ciência. *A fundamentação constitui a diferença nessa relação*. O fundamental da metafísica estrutura-se tanto sob o aspecto do puro espaço temático ontológico dentro do qual esse saber se movimenta, quanto da própria postura questionadora, que mantém viva a pergunta totalizante do sentido da entidade. Do ponto de vista heideggeriano poderíamos dizer, assim, que é uma inconsequência a tentativa, sempre renovada na modernidade, de se buscar reduzir a filosofia à ciência, como se a massiva eficácia ôntica da ciência fosse paradigma para o procedimento do filósofo.

A diferença entre ser e ente, em suma, é aquilo que estrutura o espaço de ação da verdade de cada saber. A verdade ôntica das ciências é, assim,

¹⁵ HEIDEGGER. *Conferências e Escritos Filosóficos*, p. 17.

[...] “Aquele perguntar que parte do ente nele mesmo, assim como ele é – òv òç òv -; a assim direcionada abertura do ente, assim como ele é, a abertura do òv”. Mas, por outro lado, a verdade ontológica da metafísica mostra-se como “[...] aquele perguntar que parte do ente como tal, isto é, que pergunta unicamente na direção daquilo que constituiu o ente, òv ò òv”.¹⁶

Mas Heidegger, nesse momento, levanta a última e decisiva questão: haveria algum saber, no entanto, que se encontra antes da pergunta pelo ser dos entes (metafísica) e, portanto, da pergunta do ente particular nele mesmo (ciência)? Existe algum saber que pergunta pelo próprio ser enquanto tal, questionando o horizonte de seu sentido? Ora, essa meditação extrapola nossa intenção inicial, que se limitava à pesquisa de uma possível relação entre filosofia e ciência. Mas é preciso dizer que, para Heidegger, a pergunta pelo sentido do ser enquanto tal antecede até mesmo as ‘ontologias filosóficas fundantes’, na medida em que é mais radical que essas. Com base nisso o autor diz em *Ser e Tempo*:

A pergunta pelo ser mira, assim, a condição de possibilidade *a priori* não só das ciências, que averiguam os entes como tais ou tais entes e que, desse modo, já se movimentam sempre em uma compreensão de ser, mas mira a condição de possibilidade das próprias ontologias, que se encontram antes das ciências ônticas, fundando-as. Toda ontologia, por mais rico e estruturado que seja o sistema de categorias do qual dispõe, permanece no fundo cega e uma distorção de seu propósito mais fundo, se não houver explicado, de modo suficiente, o sentido do ser e se não houver compreendido essa explicação como seu papel fundamental.¹⁷

A pergunta pelo sentido do ser é, assim, para Heidegger, a mais fundamental. Mas que saber resulta disso? Temos uma resposta definitiva para a pergunta acerca da relação entre ciência e filosofia? Certamente não, sobretudo agora que descobrimos que Heidegger apresenta a dignidade do espaço de um saber ontológico anterior ao filosófico, no sentido de filosofia que predomina desde Platão e Aristóteles. Mas o sentido da filosofia desde Platão e Aristóteles é, para Heidegger, a metafísica. A pergunta decisiva e inevitável que surge dessa investigação é, portanto, a seguinte: a filosofia pode se restringir à sua determinação metafísica? Se não, que tipo de relação pode existir entre essa outra filosofia e a metafísica?

¹⁶ HEIDEGGER. *Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 523.

¹⁷ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 11.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES: *Aristoteles' Metaphysik – Bücher I-VI (Griechisch - Deutsch)*. Hamburg: Meiner Verlag, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

_____ : *Grundbegriffe der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

_____ : *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

_____ : *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015.

_____ : *Que é isto – A filosofia?* In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

_____ : *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 19ª Edição; 2006.

_____ : *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.