

HEIDEGGER E AS CIÊNCIAS

Nuno Melim

Heidegger e as ciências. Eis, aparentemente, uma conjunção problemática. Problemática porque segundo alguns há em Heidegger um certo «anti-cientismo»: “[...] ele é contra as ciências!”¹ Exclamação previsível mas, em nosso entender, infundada, se pensarmos que Heidegger chegou até a considerar a ciência como um fenómeno *essencial* dos tempos modernos². Perguntamos simplesmente: Heidegger é *contra* as ciências? Que significará esse contra?

No que se segue pretendemos apenas tecer *algumas* considerações acerca da concepção heideggeriana de ciência, mostrando também que não há um «anticientismo», uma «aversão» face às ciências, mas antes um pensamento crítico.

I. Ontologia e ciências

Tentemos, pois, compreender o que Heidegger nos diz acerca das ciências. Começemos por relacionar estas com a filosofia, com a ontologia. Se perguntarmos ‘o que é a ciência?’, uma das respostas poderia ser:

“Demos apenas como fio condutor esta definição formal de ciência: a ciência é o desvelamento constitutivo de um domínio em si fechado do ente, quer dizer, do ser; desvelamento que tem por fim a sua própria realização. Cada domínio de objectos tem, segundo o carácter e a maneira de ser dos seus

¹ A exclamação é de Prigogine: “Na sua passagem por Lisboa, no outono de 1988, quando lhe falei de Heidegger, Prigogine não teve senão esta resposta muito previsível: «mas ele é contra as ciências!»” (Cf. Fernando Belo, *Le Jeu des Sciences avec Heidegger, Derrida et Prigogine – Retrait et régulation de l'aléatoire*, Lisboa, 1997, p. 47, nota 29 – texto não publicado)

² Vide Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”. “L'époque des conceptions du monde” in *Holzwege. Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 99.

objectos, um modo próprio de desvelar, mostrar, fundar e marcar conceptualmente o conhecimento que assim se forma.”³

Atentando nesta definição, vislumbramos, entre outras coisas, a famosa associação entre ser e ente, bem como a relação entre as ciências e a ontologia. O ser, diz Heidegger, é sempre ser dos entes. Há um universo de entes que abarca sectores ou domínios distintos, como por exemplo: a história, a natureza, o espaço, a vida, o homem, a linguagem, etc.. Esses sectores são «libertos», tematizados, pelas investigações científicas que constituem tais domínios como «objectos» de conhecimento⁴.

As ciências como que estudam «repartições» no imenso e quase insondável «ministério» do ser. Desta maneira, podem ser enquadradas no âmbito do projecto daquilo a que Heidegger chama «ontologia fundamental», porquanto são “o desvelamento de um domínio em si fechado do ente ou do ser”; isto é, podem ser consideradas «ontologias regionais». Todavia, ontologia fundamental e ontologias regionais têm as suas diferenças (tal como as ontologias regionais têm diferenças entre si): não se dirigem ao mesmo *objecto* do mesmo *modo*, não têm o mesmo *método* (o “modo próprio de...”), a mesma maneira de proceder.

Entre ontologia e ciências há um jogo de olhares em que devemos atentar:

“A ideia de ciência em geral, na medida em que a concebemos como possibilidade do *Dasein*, mostra que, em princípio, há necessariamente dois tipos de ciência: a ciência do ente, a ciência ôntica, e a ciência do ser, a ciência ontológica, a filosofia. [...] A ciência do ser, a ontologia, necessita fundamentalmente de uma inversão do olhar dirigido para o ente: o olhar vira-se do ente para o ser, mas o ente permanece objecto do olhar.”⁵

³ Heidegger, “Phaenomenologie und Theologie”. “Phénoménologie et Théologie” in *Archives de Philosophie* vol.32, trad. Marcel Méry, Paris, Beauchesne, 1969, p. 359. Notemos que esta definição muito formal de ciência não tem em consideração as diferenças existentes entre os *vários tipos* de ciências. Como veremos, há basicamente dois tipos de ciência: as ciências ônticas, nas quais poderemos encontrar, por exemplo, as «ciências da natureza» e as «ciências do espírito», e a ciência ontológica (a filosofia).

⁴ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 195, §3, p. 18.

⁵ Heidegger, “Phaenomenologie und Theologie”, trad. cit., p. 359. Notemos que posteriormente a ontologia não será vista como uma «ciência». Digamos ainda que a diferença entre ontologias regionais e ontologia fundamental pode ser vista também quanto aos seus modos de interrogação: as primeiras partiriam (efectivamente) de um questionar *exclusivo*; a segunda de um questionar *inclusivo*, no qual o *todo* é colocado em questão, inclusive aquele que questiona *enquanto* questiona (cf. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit. Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique*, trad. Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992, §3, p. 27. e §7, p. 48.). Esta diferença parece-nos pertinente, até porque Heidegger a retomará, em certo sentido, quando distingue *pensamento que medita* –

A tarefa da ontologia fundamental, diz Heidegger, é despertar a atenção para a *questão que interroga pelo sentido do ser*: “Destacar o ser dos entes e explicar o próprio ser é o problema da ontologia.”⁶ A ontologia fundamental estudaria ambas as conjuntas da conjunção ser e ente, ao invés das ciências, que apenas estudam efectivamente uma das conjuntas (o ente).

Para cumprir a sua tarefa, a ontologia tem a sua «maneira de proceder», fenomenológica e hermenêutica, que se executa em três fases: a *redução*, quando passa dos entes para o seu ser (por exemplo, passar das ciências empíricas para as ontologias regionais e depois para a ontologia fundamental – a «inversão do olhar» supracitada); a *construção*, que consiste na projecção dos entes para as suas estruturas ontológicas; a *destruição*, que elabora o desmantelamento dos conceitos historicamente transmitidos em que o ser é habitualmente descrito, de modo a remontar às fontes de que foram tirados⁷.

Ontologia e ciências diferem no método e no *objecto*. Ao perguntarmos pelo sentido do ser, e para prepararmos uma resposta, temos de elucidar um «lugar», um «aí», a partir do qual o ser é questionado e já compreendido. A ontologia fundamental começa e, ao que parece, quedou-se numa *analítica existenciária do Dasein* (o insigne ente ôntico-ontológico), desse ente que tem uma relação privilegiada com o ser e uma referência à própria pergunta que interroga pelo ser, dado que é o único ente capaz de a colocar. O *Dasein* existe essa questão, se assim nos podemos expressar; responde (nem sempre temática ou expressamente) a essa questão existindo.

Mas, o que é importante reter, no contexto em que nos debruçamos, é que ao esclarecer as estruturas existenciárias do *Dasein*, a ontologia esclarece as condições de possibilidade de algo como «as ciências»⁸.

que reflecte sobre si próprio – de *pensamento que calcula* – que não pode reflectir sobre si próprio (“A Física, enquanto Física, não pode dizer nada sobre a Física. [...] Não poderemos nunca, por um cálculo matemático, decidir o que é a própria matemática”, Heidegger, “Science et méditation” in *Vorträge und Aufsätze. Essais et Conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 73. Cf. ainda Heidegger, “Gelassenheit”. “Serenité” in *Questions III*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1966, pp. 159-181. e Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode. Vérité et Méthode*, trad. Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 476.). A diferença entre ontologia (filosofia) e ciências, quanto ao modo de questionar, não será *polémica* ou chocante, não implicará um «anticientismo», se admitirmos que na actividade científica, como dizem investigadores mais ligados às ciências, não devemos levantar *todas* as questões envolvidas num problema científico; pelo contrário, devemos *limitar* o número de questões a resolver e considerar apenas *alguns* fenómenos (cf. Sambursky, “The world of the atom” in *The Physical World of the Greeks*, London, Routledge, 1956, p. 112.).

⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. cit., §7, p. 37.

⁷ Cf. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. History of the concept of Time*, trad. Theodore Kisiel, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1985, p. 7 – nota do tradutor.

⁸ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. cit., §4, p. 23: “As ciências são modos de ser do *Dasein* em que este se conduz relativamente a entes que não necessitam ser [como] ele próprio. [...] As ontologias que têm por tema entes de um carácter de ser distinto do do *Dasein* têm,

O que há nessa analítica do *Dasein* que sugira um «anticientismo»? Pouca coisa ou nenhuma. Mas que diz enfim essa analítica do *Dasein* acerca das ciências? *Grosso modo*, podemos afirmar que se limita a limitar, isto é, a dizer que a actividade científica e a sua produção de conhecimento e verdade, *enquanto possibilidades do Dasein*, são «derivadas». Vejamos.

Dissemos já que as ciências são um modo de abordar o ente, que tematizam e conceptualizam certos domínios do ente ou do ser. Todavia, a tematização ou conceptualização desses domínios efectua-se já a partir de uma experiência e de uma interpretação prévias. Heidegger adianta:

“Chamamos ciências positivas às ciências de um ente dado, de um *positum*; a sua caracterização reside no facto de a objectivação, do que elas tomam por tema, ir direito ao ente, enquanto ela [a objectivação] prolonga a atitude pré-científica já existente face ao ente.”⁹

As ciências não surgem *ex nihilo*, têm «condições de possibilidade», dependem de estruturas prévias. São actividades do *Dasein* (vulgo homem), e a investigação científica não é a única nem a mais imediata forma de ser possível do *Dasein*.¹⁰

Em Heidegger, falamos da estrutura «ser no mundo» como estrutura fundante da actividade científica e do conhecimento elaborado por esta: “O conhecimento é um modo de ser do *Dasein* enquanto «ser no mundo», tem o seu fundamento óptico nesta «estrutura de ser».”¹¹ Isto quer tão-somente

por conseguinte, os seus fundamentos e motivos na própria estrutura óptica do *Dasein*, a qual encerra em si a determinação de uma compreensão pré-ontológica do ser. Assim, a *ontologia fundamental*, a única de onde podem surgir todas as mais, tem de ser buscada na *analítica existenciária do Dasein*”.

⁹ Heidegger, “Phaenomenologie und Theologie”, trad. cit., p. 359. Heidegger não é o único a afirmar este carácter derivado da ciência. A «atitude pré-científica» pode ser pensada de modos diferentes: como forma de vida, como mundo vivido, como prática ou como interacção mediatizada pela linguagem, como *background* cultural, como tradição (a este propósito, cf. HABERMAS, “La redéfiniton du rôle de la philosophie” in *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln. Morale et communication*, trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1986, p. 31).

¹⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. cit., §4, p. 21.

¹¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. cit., §13, p. 75. Num texto anterior a *Sein und Zeit*, Heidegger dirá que a atitude científica é uma modalidade, entre outras, da vida fáctica, modalidade que supõe já um mundo (vivido): “No cuidado do olhar dirigido para, da pura curiosidade (*curiositas, cura*), o mundo está presente, não mais como o negócio do trato em exercício, mas simplesmente como o aspecto que se oferece à vista na consideração. A consideração exerce-se como inspecção e determinação e pode estruturar-se a título de ciência. Esta é, por conseguinte, uma modalidade, temporalizada pela vida fáctica, da consideração própria ao trato preocupado com o mundo. Enquanto mobilidade do trato assim definido, *ela é um modo de ser da vida fáctica e contribui a aperfeiçoar a sua existência*.” (Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Interprétations Phénoménologiques d’Aristote*, trad. J.-F. Courtine, Mauvezin, Trans-Europ Repress, 1992, pp. 21-22., itálico nosso)

dizer que o nosso acesso ao ente não é primariamente «teórico», «científico». O ente não nos surge de raiz e na maior parte das vezes como «objecto» de conhecimento.

O nosso estar aí junto a algo no mundo não é, em princípio, um estar estupefacto a olhar para o ente, para objectos, para «entes em face». Estamos já aí com o ente, mas manejando-o, manipulando-o, usando-o; temos um «trato» com o ente. De um modo geral, não começamos por dizer ‘a cadeira pesa 2,5kg’ ou ‘a cadeira é extensa’ (proposições «teoréticas»), mas antes ‘a cadeira serve para Y’ e Y é uma tarefa do *Dasein*. Não começamos por conhecer, o que não quer dizer que não comecemos por descobrir já algo. Não estamos sempre a descobrir o ente por meio de predicados, mas estamos sempre já a cuidar de algo, ocupados com algo, pré-ocupados com algo e lançados numa possibilidade de ser que não tem necessariamente de ser a de conhecer.¹²

O conhecimento será, então, uma possibilidade, entre outras, do *Dasein*, um modo peculiar de ver. Ao existirmos, existimos num mundo, junto ao ente, que compreendemos e interpretamos já de alguma maneira (quer dizer, de um modo não temático, não explícito). Há já uma significabilidade aberta no compreender. O compreendido é já acessível de tal maneira que se pode destacar nele o seu «enquanto que». Assim, por exemplo, uma cadeira surge-nos já como «cadeira», como algo que serve para. O trato com o ente «vê», interpreta, esse ente como disponível. Tal ver é antepredicativo (mas não antediscursivo), é interpretativo-compreensivo: insere o ente cadeira numa possibilidade do *Dasein*, quer dizer, compreende-o à luz dessa possibilidade (por exemplo, como ente de que o *Dasein* precisa para se sentar para escrever uma carta para que esta etc.). A cadeira surge como ente disponível, não surge necessariamente como sujeito de predicados. E para tomarmos o ente como sujeito de predicados, este deve estar já descoberto, visto, de alguma maneira¹³. Há algo similar no trabalho propriamente científico.

¹² Como indica Heidegger: “[...] o *Dasein* está sempre e já, em função da sua forma de ser primária, «aí fora» junto do ente que se encontra dentro do mundo, já descoberto de alguma maneira.” Vide Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. cit., §13, p. 73.

¹³ “A articulação do compreendido no aproximar-se interpretativamente dos entes, seguindo o fio condutor do «algo enquanto algo», é anterior a toda a proposição temática sobre eles.”(cf. Heidegger, *op. cit.*, §32, p. 173. A proposição, como dissemos já, funda-se no compreender, é um modo derivado da interpretação, é o desenvolvimento de uma possibilidade projectada no compreender. Deste modo, diríamos que a tematização elaborada pelas ciências (tematização expressa em teorias, ou seja, enunciados) é um prolongamento da atitude pré-científica já existente face ao ente. Heidegger pensa a proposição destacando três níveis – a indicação, a predicação e a comunicação – que se deixam resumir na afirmação: “a proposição indica fundando-se no já aberto pelo compreender ou descoberto pelo «ver em redor».”(Heidegger, *op. cit.*, §33, p. 181.) Retomemos o exemplo da cadeira para aludirmos à distinção entre *logos* apofântico (caracterizador do trabalho científico) e *logos* hermenêutico. Na proposição ‘a cadeira pesa 2,5kg’ visamos a cadeira enquanto sujeito de predicados, indicamos uma característica da e apenas da cadeira; o ver restringe-se aos li-

As ciências descobrem o mundo através de teorias explicativas (causais) que consistem em proposições ou enunciados. Uma definição não tão formal de ciência diz-nos que: “A ciência pode definir-se como um conjunto de proposições verdadeiras conectadas por relações de fundamentação.”¹⁴ Mas, perguntará o filósofo, quais as condições de possibilidade de algo como o enunciado ou a proposição? A analítica existenciária do *Dasein* fornece-nos uma resposta. A proposição é um modo derivado da interpretação e esta, por sua vez, funda-se no compreender, elemento crucial da estrutura «ser no mundo» entendido como projecção de possibilidades ou como o que constitui existencialmente o «ver» (em sentido muito lato) do *Dasein*¹⁵.

A par com o carácter derivado do conhecimento científico vem o carácter derivado da «verdade», do «desvelar», próprio das ciências. A verdade tem, evidentemente, uma função decisiva no trabalho das ciências. A verdade, cujo «lugar natural» é a proposição ou o juízo, a verdade como *adaequatio*, é considerada também como algo derivado. Isto porque para que a adequação seja possível, é necessária uma verdade *anterior* a essa verdade proposicional ou predicativa. Na medida em que o conhecimento é conhecimento *de*, expresso em proposições *sobre, isso* de que se predica deve estar já manifesto de algum modo. Quer dizer, a verdade predicativa supõe um acesso veritativo face ao ente, um acesso antepredicativo¹⁶. A verdade não se

mites do que se diz. O que é indicado é a própria cadeira, esta torna-se tematicamente patente nesta sua determinação. O que se salienta é a cadeira e um atributo seu. Contudo, se dissermos ‘a cadeira é dura’, na maior parte das vezes ‘é dura’ significa ‘é desconfortável’, não visamos a resistência ou densidade da cadeira como algo material. Não estamos num nível predicativo. Nesta proposição não há uma estreiteza de conteúdo como na outra proposição; ‘é dura’ não é um atributo que reenvie apenas para a cadeira, mas antes para a cadeira enquanto serve para algo (para nos sentarmos). Nesta proposição ocorre um reenvio para fora da coisa, para uma possibilidade do *Dasein*: o ver não se restringe ao ente visto. A proposição descreve, interpreta, a cadeira enquanto está inserida num nexos de reenvios, enquanto está inserida num todo a partir do qual é compreendida e interpretada. A cadeira não é entendida como «substância», como algo sem relação ao mundo. As proposições têm as suas diferenças: ambas têm sentido, mas uma delas não é uma «proposição teórica».

¹⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. cit., §4, p. 21. Esta definição, não completa, de ciência não parece divergir muito da que, por exemplo, é fornecida por Popper: “Sugiro que o objectivo da ciência seja o de encontrar *explicações satisfatórias* para o que quer que nos pareça precisar de explicação. Por *explicação* (ou explicação causal) entende-se um conjunto de proposições, no qual uma descreve o estado de coisas a explicar (o *explicandum*), enquanto as outras, as proposições explicativas, formam a «explicação» no sentido estrito do termo (o *explicans* do *explicandum*.)” Popper, *Objective Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, s.d., p. 191.

¹⁵ Cf. Heidegger, *op. cit.*, p. 166ss.

¹⁶ Sobre a crítica ao conceito tradicional de verdade cf. por exemplo *Sein und Zeit*, §44. Esta problemática é explicitada em *Vom Wesen des Grundes* nos seguintes termos: “A concordância do nexos *com* o existente, e por conseguinte o seu próprio acordo, não tornam *como tais* o existente acessível. É necessário que este esteja já manifesto como «isso de que» é possível uma determinação predicativa; é preciso pois que ele seja *anterior* a essa predicação e *para* ela. Para ser possível, a predicação deve ter o seu lugar num acto de manifesta-

restringe ao campo do juízo e, evidentemente, não é património exclusivo das ciências.

As ciências têm, então, o seu fundamento ôntico na estrutura «ser no mundo», estrutura fundante. Para que se constituam enquanto tal, necessitam de um momento pré-cursor, pré-científico, onde se esboça a possível tematização dos vários sectores que estudam.

Na experiência pré-científica está já presente uma compreensão dos domínios do ser. É dessa compreensão, veiculada por uma atitude pré-científica, não necessariamente «natural» e a que se pode chamar uma «lógica produtiva», que as ciências extraem os seus conceitos fundamentais. A ciência trabalha a partir de «pressupostos teóricos», tem já os seus «compreendidos», que problematiza e analisa.

Referimos algo que é anterior e decisivo para a investigação científica. Há um questionar que precede o questionar científico. Tal questionar, e a interpretação decorrente, criadora de conceitos, têm um carácter ontológico: elaboram uma interpretação da constituição fundamental do ser deste ou daquele domínio do ente. É um momento ontológico-filosófico, nele brotam conceitos fundamentais que são os fios condutores com que se abrem pela primeira vez e de uma maneira concreta os domínios do ente¹⁷.

ção que *não* tenha ele próprio um *carácter predicativo*. A verdade da proposição está enraizada numa verdade (um pôr a descoberto) *mais elevada de origem*, num estado manifesto do *existente* que é antepredicativo e a que chamamos *verdade ôntica*.” (Heidegger, “Vom Wesen des Grundes”. “Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»” in *Questions I*, trad. Henry Corbin, Paris, Gallimard, 1968, pp. 95-96.) A verdade como adequação não parece levantar grandes problemas aos cientistas ou aos epistemólogos, uma vez que a aceitam; Popper afirma: “Aceito a teoria do senso comum (defendida e aperfeiçoada por Alfred Tarski) segundo a qual a verdade é a *correspondência* com os factos (ou com a realidade); ou, mais precisamente, que uma teoria é verdadeira se e somente se corresponde aos factos” (Popper, *op. cit.*, p. 44., itálico nosso). O que Heidegger simplesmente nos diz é que essa verdade não é a única e que depende de uma outra verdade. E não há, por parte de Heidegger, uma *desconsideração* por este tipo de verdade: “A caracterização da verdade como concordância, *adaequatio, omoiosis*, é, sem dúvida, muito geral e vazia. Mas tem algo de justo, se se mantém sem prejuízo nas mais heterogêneas exegeses do conhecimento, que é o que ostenta este relevante predicado” (Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. cit., §44, p. 247).

¹⁷ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. cit., §3, p. 20: “Conceitos fundamentais são aquelas determinações nas quais se alcança, do domínio de coisas que servem de base a todos os objectos temáticos de uma ciência, uma compreensão prévia e directiva de toda a investigação positiva. [...] Mas enquanto cada um destes domínios é uma promoção do próprio sector dos entes, essa indagação prévia e criadora de conceitos fundamentais mais não é que uma interpretação da constituição fundamental do ser desses entes. Essa indagação tem de ser anterior às ciências positivas, e *pode* sê-lo.” Esta interpretação constituiria as ontologias regionais propriamente ditas. O trabalho efectivamente científico (descrição e explicação de fenómenos, avaliação de hipóteses pela experimentação, etc.) não será, em rigor, uma ontologia regional, mas supõe o trabalho pré-cursor desta. A perspectiva de Heidegger, sobre esse trabalho prévio à investigação *positiva* das ciências, não nos parece até muito afastada da de Kuhn: “A pesquisa efectiva raramente começa antes que uma comunidade científica pense ter adquirido respostas firmes a questões

No entanto, não deixa de ser necessário, para a ontologia, considerar, *criticamente*, de que modo os conceitos fundamentais das ciências atingem o ser. Isto porque as ciências são ônticas, quer dizer, estudam «factos», limitam-se ao ôntico; com o trabalho propriamente científico perde-se de vista o carácter ontológico dos conceitos fundamentais. Por exemplo, «tempo», «espaço», «movimento», são problemas para as ciências, o que já não acontece quanto à essência do tempo, do espaço, do movimento, etc. A ontologia tem de ser crítica, pois não pode deixar que o trabalho científico desfigure, encubra, os seus começos filosóficos:

“O «facto» de que se ocupam as ciências – e isto implica designar o elemento de compreensão do ser que se encontra de facto incluído necessariamente nas ciências, tal como em qualquer outra relação ao existente – esse facto, não constitui uma instância de legitimação do *a priori* [...] mas apenas uma instrução possível, uma referência à constituição original do ser; uma referência que deve estar submetida a uma crítica permanente.”¹⁸

A ontologia não estuda factos, não tem um objecto material: o ser não é um *positum*. A ser uma ciência, a ontologia não poderia ser uma ciência positiva; sendo filosofia não terá necessariamente de ser uma «filosofia da ciência». Ainda assim, a ontologia deve contemplar *en passant*, por assim dizer, as ciências, porque estas explicitam domínios do ser.

como as seguintes: quais são as entidades fundamentais de que o universo é composto? Como interagem estas umas com as outras e com os sentidos?” (Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1996, pp. 4-5.) Estas «respostas firmes» corresponderiam ao ente «já descoberto e compreendido de alguma maneira». As ciências partem de pressupostos, de «visões do mundo»; como diz Kuhn: “A ciência normal, actividade na qual a maior parte dos cientistas gasta quase todo o seu tempo, é feita sobre a assunção de que a comunidade científica sabe como o mundo é” (*op. cit.*, p. 5.). Pensamos que a filosofia pode fornecer, ou pelo menos contribuir para, esse esclarecimento prévio. Heidegger considera que o verdadeiro movimento das ciências é o da «revisão» dos conceitos fundamentais e que o nível de uma ciência se determina pela sua capacidade de experimentar uma *crise* dos seus conceitos fundamentais (Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. cit., §3, p. 19.). Por seu lado, Kuhn admite precisamente a possibilidade de intervenção, por parte da filosofia, em momentos de *crise*: “Confrontados com uma anomalia, ou com a crise, os cientistas tomam uma atitude diferente face aos paradigmas existentes, e muda também a natureza da sua investigação. A proliferação de articulações rivais, a vontade de tentar qualquer coisa, a expressão de descontentamento explícito, o recurso à filosofia e ao debate sobre fundamentos, tudo isto são sintomas de uma transição da ciência normal para a pesquisa extraordinária” (*op. cit.*, pp. 90-91., itálico nosso).

¹⁸ Heidegger, “Vom Wesen des Grundes”. “Ce qui fait l’être-essentiel d’un fondement ou «raison»” in *Questions I*, trad. Henry Corbin, Paris, Gallimard, 1968, p. 99.

No retorno à origem, à constituição originária do ser, a ontologia tem de ser crítica, «destrutiva» até¹⁹. A ontologia encontra criticamente as ciências, enquanto está a caminho de algo que as ciências não consideram.

II. As ciências, a técnica e o «outro pensar»

O estar contra as ciências parece ser mais evidente no pensamento do «segundo» Heidegger, quando este pensa a questão da técnica. Ainda assim, existem, antes dessa «viragem», algumas referências menos simpáticas a propósito da ciência²⁰.

A ciência é seguramente um fenómeno essencial dos nossos tempos. Vivemos na «era da ciência». Contudo, ela destacou-se de tal maneira que parece ter acabado (com) a filosofia.

Desde a época dos gregos, um traço da filosofia ficou claro: o desenvolvimento das ciências no interior do horizonte aberto pela filosofia. O desenvolvimento das ciências vai a par com o estabelecimento da sua auto-suficiência, da sua libertação face à filosofia. Ninguém poderá negar que as ciências arrebataram certas questões à filosofia, acabando por as esclarecer e resolver com relativo sucesso. Esse fenómeno contribuiu para o acabamento da filosofia:

“A filosofia torna-se ciência do homem, ciência fundada sobre a experiência de tudo o que pode, para o homem, tornar-se objecto da técnica, pela qual ele se instala no mundo ao elaborá-lo segundo os múltiplos modos das fabrica-

¹⁹ Cf. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, trad.cit., p. 31. e *Sein und Zeit*, trad.cit., §6. Num texto preparatório de *Ser e Tempo*, Heidegger explicita melhor essa relação crítica entre filosofia (ontologia) e ciências, dizendo até que a ontologia deve «dar um salto» sobre as ciências: “[...] a filosofia destas ciências [...] pretende: 1) fornecer a fundação da sua génese a partir da experiência pré-teorética, 2) manifestar o modo de acesso que têm à realidade pré-dada e 3) especificar o modo de formação de conceitos que advém em tal investigação. Porque a realidade – a natureza e a história também – só podem ser acedidas, em certo sentido, saltando sobre as ciências; esta sua abertura pré-científica – filosófica até – torna-se o que chamo uma *lógica produtiva*, uma abertura antecipatória e uma penetração conceptual de potenciais domínios de objectos para as ciências” (Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, trad. cit., p. 2., sublinhado nosso).

²⁰ Por exemplo: “O homem que não filosofa, inclusive o homem de ciência, existe certamente, mas dorme. Só o filosofar é o Dasein desperto”(Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, trad. cit., p. 47.). A observação não é decerto simpática; todavia, Heidegger não é o único filósofo a fazê-la: “O homem tem de despertar para o espanto – e talvez também os povos. A ciência é um modo de os adormecer novamente” (Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen. Culture and Value*, trad. Peter Winch, Oxford, Basil Blackwell, 1980, p. 5e.).

ções que o caracterizam. Tudo isso se realiza sobre a base e segundo as normas da exploração científica de todos os sectores do ente.”²¹

O predomínio do pensar que calcula é o acabamento legítimo da filosofia que se desvanece por entre as ciências. O que se pergunta é se haverá então possibilidade para um outro pensar.

Difícil possibilidade. Difícil se pensarmos que vivemos uma indigência de pensamento, diz Heidegger. A falta de pensamento é um inquietante hóspede que se aloja no mundo dos nossos dias²². Falta de pensamento: afirmação escandalosa. Como pode haver uma falta de pensamento se se fazem tantos planos, estudos, investigações? Certamente, esse pensar, o pensar que calcula, abunda e é de um *grande proveito*; é um pensar que permanece, para nós, *indispensável*²³. Não é esse o pensar que falta. O pensar que falta é um pensar que não manipula, que não domina simplesmente, mas que medita.

Esse é o problema da ciência actual e do pensar que a caracteriza. Ao invés da ciência antiga, a ciência actual é uma ciência que se aplica à realidade e a transforma através da técnica. É uma ciência que manipula, «domina»; característica patente na seguinte metáfora:

“As teorias são redes lançadas para apanhar isso a que chamamos «o mundo»: para o racionalizar, explicar e *dominar*.”²⁴

A ciência dos nossos dias já não é *theoria*, não é ciência «pura», desinteressada. Tornou-se «útil» e possivelmente destrutiva. Não é mais aquela ciência de que nos fala Aristóteles:

²¹ Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denken”. “La fin de la philosophie et la tâche de la pensée” in *Questions IV*, trad. Jean Beaufret et François Fédier, Paris, Galimard, 1976, pp. 115-116. Ou como é dito na entrevista ao *Der Spiegel*: “Os papéis que a filosofia desempenhava até agora foram hoje assumidos pelas ciências”(«Já só um Deus nos pode ainda salvar» in *Filosofia*, vol. III, n.º 1/2, trad. Irene Borges Duarte, Lisboa, Sociedade Portuguesa de Filosofia, 1989, p. 123.). Entre as ciências e a filosofia estabeleceu-se uma perigosa familiaridade; as diferenças esbateram-se: o que dantes identificava e distinguia a filosofia (a reflexão, o trabalho de fundamentação, a «analítica da finitude», etc.) passou a ser um traço característico de algumas ciências – as ciências humanas ou as «ciências sistemáticas da acção»(a este propósito cf. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1997, p. 363 ss., Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie. Técnica e ciência como ideologia*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70,s.d., p. 139ss. e Habermas, “Retour à la métaphysique?” in *Nachmetaphysisches Denken, Philosophisch Aufsätze. La pensée postmétaphysique, Essais philosophiques*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993, p. 45 ss.).

²² Cf. Heidegger, “Gelassenheit”, trad. cit., p. 163.

²³ Cf. Heidegger, *op. cit.*, p. 165.

²⁴ Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson, 1977, p. 59, itálico nosso.

“[...] se é para escapar à ignorância que o homem estuda a filosofia, então é óbvio que o homem persegue a ciência devido ao conhecimento e não por uma utilidade prática” (*Metafísica*, 982b 11 ss.).

A ciência actual não tem mais como objectivo “a sua própria realização”. A crítica de Heidegger aponta neste sentido: o pensar que calcula não pode ser o único pensar, pois é um pensar que leva ao esquecimento do que é essencial. Ao limite, é um pensar que não pode pensar o essencial. O que é necessário é abrir outras vias de pensamento.

Devemos confessar que não nos é explícito em que consiste esse outro pensar nem tão-pouco o que será esse «essencial» que tal pensar deve pensar. A tarefa desse pensar, não mais filosófico, tem o carácter de uma «preparação», e não o de uma fundamentação; pretende dispor-nos a escutar algo que, do fundo dos tempos, permanece impensado. É como que um prelúdio a não sabemos bem o quê²⁵.

Mas, pensando com Heidegger contra Heidegger, se tal pensar já não é filosofia, então talvez possamos dizer que esse pensar é o pensar de quem «dorme».

É na distinção entre pensar que medita e pensar que calcula que a acusação de anticientismo aparentemente se funda. E parece estar condensada na afirmação: «a ciência não pensa». Isto é certamente dito por Heidegger. Mas não é só isto que é dito. Consideremos o contexto em que surge esta afirmação:

“[...] a ciência não pensa. Ela não pensa porque o seu procedimento e os seus meios auxiliares são tais que ela não pode pensar – *pensar à maneira dos pensadores*. Que a ciência não possa pensar, não é preciso ser visto como um defeito, mas antes como uma vantagem. Só essa vantagem assegura à ciência um acesso possível a domínios de objectos que respondem aos seus modos de investigação; só essa vantagem permite o seu estabelecimento.”²⁶

²⁵ Cf. Heidegger, «Já só um Deus nos pode ainda salvar», pp. 122-123. Este pensar é «quase religioso», esse impensado «essencial», que não sabemos bem o que é, pode ser um deus: “Como única possibilidade, resta-nos preparar pelo pensamento e pela poesia uma disposição para o aparecer do deus ou para a ausência do deus em declínio” (Heidegger, *op. cit.*, p. 122.). Ou como declara noutro texto: “É a alma que fala? É o mundo? É deus? Tudo diz a renúncia que conduz para o Mesmo” (Heidegger, “Der Feldweg”. “Le chemin de campagne” in *Questions III*, ed.cit., pp. 14-15.). O que nos leva a afirmar que este Heidegger está nos antípodas de um outro Heidegger: “Ao interpretar ontologicamente a realidade humana *como ser-no-mundo*, nada se decide, nem em sentido positivo, nem em sentido negativo, sobre uma possibilidade de ser-em-relação a deus” (Heidegger, “Vom wesen des Grundes”, trad.cit., p. 136., itálico nosso). A aceitar este «outro pensar», já não pensamos o «ser no mundo». Há então uma demissão face à realidade humana? Se «já só um deus nos pode ainda salvar», o *Dasein* é «impotente».

²⁶ Heidegger, “Was heisst Denken?”. “Que veut dire «pensar?»” in *Vorträge und Aufsätze*, trad. cit., p. 157., itálico nosso. O pensamento que calcula, ao invés do pensamento que

E, portanto, a ciência pensa, quer dizer, calcula. Só não pensa, medita, à maneira dos pensadores. Não há aqui anticientismo algum.

Pelo que expusemos muito brevemente, pensamos que o famoso anti-cientismo de Heidegger é um mal-entendido. Apesar de criticar o «cientismo», Heidegger não é contra as ciências, tal como não é contra a técnica. Será porventura exagerado considerar que Heidegger sofre de «tecnofobia». Pois, como afirma o próprio, a técnica não é algo diabólico, é algo indispensável e querer abdicar dela é prova de miopia²⁷. *A fortiori*, o mesmo se poderá dizer das ciências. Todavia, podemos dizer que Heidegger é *contra* as ciências, mas há que compreender bem o sentido desse ‘contra’.

Num primeiro momento abordámos uma perspectiva, ou uma tentativa, um tanto ou quanto clássica de «fundamentação». A filosofia, enquanto ontologia fundamental, relaciona-se *criticamente* com as ciências, demarca-se destas, quer dizer, mantém a sua identidade e diferença. Que entender então por «crítica»?

Recuperando umas palavras de Heidegger acerca da crítica kantiana, talvez possamos afirmar que: “«Crítica» [...] designa a acção de colocar o que em toda a posição deve ser colocado como prévio enquanto determinante e decisivo.”²⁸ A ontologia fundamental, a analítica do *Dasein*, tenta mostrar, justamente, o que é determinante e decisivo: as estruturas fundantes; isso que possibilita, por exemplo, algo como a investigação científica.

Num segundo momento, o que se afirma é a necessidade de criticar a primazia das ciências, a necessidade de estar *contra* as ciências, de haver um outro pensar: um pensar «contrário» ao das ciências; e, enquanto tal, esse pensar que medita necessita do pensar que calcula, pelo menos para manter a sua própria identidade e diferença. Isto é: não pode querer acabar com o pensar que calcula. Assim, o pensar *contra* expressa uma atitude crítica, não uma aversão ou um pensamento que queira acabar com as ciências. Mas «crítica» já não significa completamente essa “acção de colocar o que em toda a posição deve ser colocado como prévio enquanto determinante e decisivo”: o pensar que medita já não é filosofia.

O pensar que medita parece procurar também o determinante e decisivo. Contudo, o pensamento do «segundo» Heidegger é um tanto ou quanto os-

medita, tem a vantagem de não se questionar a si próprio. Essa vantagem é reconhecida por Kuhn quando sustenta: “Por exemplo, já notámos que a recepção de um paradigma comum liberta a comunidade científica *da necessidade constante de reexaminar os seus primeiros princípios*, e que isso permite aos membros dessa comunidade concentrarem-se exclusivamente nos fenómenos mais subtis e esotéricos que lhes interessam. Inevitavelmente, isso aumenta quer a competência quer a eficiência com que o grupo como um todo resolve novos problemas” (Kuhn, *op. cit.*, pp. 163-164., itálico nosso).

²⁷ Vide Heidegger, “Gelassenheit”, trad. cit., p. 176.

²⁸ Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Qu’es-ce qu’une chose?*, trad. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971, p. 130.

cilante e incoerente, por vezes, com o do «primeiro». Por um lado, salienta os perigos da técnica e o que nos pode salvar (“onde cresce o perigo cresce também o que salva”). A sua crítica sugere a necessidade de alternativas. Por outro lado, a alternativa proposta não é filosófica. Face ao perigo confuso, nocivo, da produção filosófica, enaltece-se a proximidade do salutar perigo do poeta que canta²⁹. Anuncia-se um pensar poético, «lento», um pensar que escuta o ténue apelo do ser, da origem; um quase religioso pensar que, face ao predomínio da técnica e do cálculo, chega a declarar: “já só um deus nos pode ainda salvar”. Desta maneira, que se expressa senão um «nós próprios já nada podemos fazer», uma certa «impotência», a impotência de um ente, outrora insigne, que espera o aparecer ou o desaparecer de um deus? E se pensarmos que nessa declaração há uma certa «esperança», então talvez possamos dizer que o esperançado filósofo (?) não se encontrava já na sua mais radical singularidade.

Abstract

In this paper we deal with a not so slight misunderstanding about Heidegger's conception of science(s). We try to show that instead of a so-called «anti-scientism» we find rather a *critical* thought on the part of Heidegger. Critical in two senses: one that implies a questioning and an explicitation of the pre-scientific, non-scientific foundations (or conditions) of science and the analysis of the relation between sciences as «regional ontologies» and philosophy as «fundamental ontology»; another that suggests the «need of another thinking», an alternative (certainly discussible) to the predominant calculative thinking of «the era of science».

²⁹ Cf. Heidegger, “Aus der Erfahrung des Denkens” “L'Expérience de la pensée” in *Questions III*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1966, p. 29.