



HEIDEGGER E A CIÊNCIA [HEIDEGGER AND THE SCIENCE]*

Marcelo José Doro

Professor da Universidade de Passo Fundo

E-mail: marcelodoro@upf.br

v.14, n.1

Janeiro-Abril de 2017

ISSN: 1984-9206

RESUMO

Pretende-se, aqui, oferecer uma perspectiva geral do pensamento de Heidegger acerca da ciência. Estruturalmente, o texto divide-se em duas partes: a primeira traz os aspectos gerais do conceito existencial de ciência, apresentado originalmente em *Ser e tempo*; e a segunda, apoiando-se principalmente nos textos dos Seminários de Zollikon, aborda a crítica que Heidegger dirige à ciência em sua filosofia tardia, quando denuncia a absolutização da visão científica de mundo como uma ameaça à essência peculiar do ser humano. A crítica em questão é caracterizada não como hostilidade contra a ciência, mas como questionamento de sua pretensão de ser o parâmetro de todas as verdades.

ABSTRACT

It is intended here to give an overview of Heidegger's thinking on science. Structurally, the text is divided into two parts: the first brings the general principles of the existential concept of science, originally presented in *Being and Time*; the second one, drawn on the texts of the Zollikon Seminars, addresses the critique of science in Heidegger's late philosophy, when he denounces the absolutization of the scientific worldview as being a threat to peculiar essence of Human Being. The criticism in question is not characterized as hostility against the science itself, but rather as questioning to its claim of being the parameter of all truths.

PALAVRAS-CHAVE

Ciência; Heidegger;
Conceito existencial de ciência;
Crítica da ciência

KEYWORDS

Science; Heidegger;
Existential concept of science;
Critique of science

* Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no *I Seminário sobre Universidade e Formação Científica*, realizado junto à Universidade de Passo Fundo, em abril de 2016.

O modo como se vê a ciência e a técnica modernas faz a superstição de povos primitivos parecer uma brincadeira de crianças. Quem, pois, no atual carnaval desta idolatria [...] ainda quiser conservar alguma reflexão [...] deve saber onde está historicamente; precisa esclarecer-se diariamente que aqui está operando um destino antigo do homem europeu; precisa pensar de maneira histórica e abandonar a absolutização incondicional do progresso em cujo rastro o ser homem do homem ocidental ameaça sucumbir. (M. Heidegger)

1 Introdução

Há muito sobre ciência na extensa obra de Heidegger. Desde os primeiros escritos, anteriores à *Ser e tempo*, até as reflexões derradeiras da década de 1960, são constantes as discussões sobre a essência do fazer científico, sua distinção frente à filosofia e às artes e, de forma mais ampla, seu papel formativo para o indivíduo e para a cultura em geral. E mesmo que o filósofo afirme textualmente a prioridade da essência da técnica em relação à ciência moderna (HEIDEGGER, 2006a, p. 25), o entendimento daquela remete impreterivelmente ao projeto ontológico desta, pelo que se tornam suspeitas as (abundantes) interpretações sobre a questão da técnica em Heidegger que passam por alto a questão da ciência.

Em que sentido, porém, é legítimo falar de uma questão da ciência Heidegger da mesma forma que se fala da questão da técnica? O que significa, afinal, uma questão? Em toda questão reside algo que, mantendo-se oculto naquilo que vige como manifesto, dá ao pensamento o que pensar. Uma questão é, pois, uma tarefa para o pensamento. É nesse sentido precisamente que a ciência moderna se torna também uma questão, pois há nela, tanto quanto na técnica, representações e pressupostos ocultos que demandam nosso pensamento.

Este texto tem como objetivo reconstruir, em traços gerais, dois momentos significativos da abordagem heideggeriana da ciência (*Wissenschaft*¹). Primeiramente, se ocupa com o conceito existencial de ciência desenvolvido em *Ser tempo* e retomado no curso *Introdução à filosofia*. Na sequência, tomando como referência os *Seminários de Zollikon* e a conferência *Ciência e pensamento do sentido*, o texto trata da ciência como destino e autodestruição do ser humano.



1 O termo *Wissenschaft* tem um sentido mais abrangente daquele correntemente associado ao termo “ciência”. Ele inclui as *Naturwissenschaften*, as “ciências da natureza”, e também as *Geisteswissenschaften*, as “ciências do espírito” ou “ciências humanas”.

2 Conceito existencial de ciência

Ser e tempo parte da premissa de que nossa condição existencial é portadora de uma abertura compreensiva em relação aos entes. Sua estrutura fundamental é o ser-no-mundo (HEIDEGGER, 1986, p. 12)². O modo mais originário de ser *no* mundo é a *ocupação* (*Besorgen*). Esse termo indica o fato de estarmos sempre envolvidos de uma forma prática com o mundo – fazendo alguma coisa, produzindo alguma coisa, tratando e cuidando de alguma coisa, aplicando alguma coisa, fazendo desaparecer ou deixando perder-se alguma coisa, etc. Em todas as formas possíveis de envolvimento prático já opera uma compreensão de mundo na base da qual os entes surgem como significativos em relação ao contexto geral das ocupações. É dessa forma que se dá o primeiro encontro com os entes, pela utilização. Eles não são, nesse contexto, descobertos enquanto “objetos” meramente presentes, cuja pertinência ou impertinência precisaria ser decidida *a posteriori*; pelo contrário, eles já são originariamente descobertos como utensílios, como algo que é para algo.

O tipo primordial de encontro com os entes promovido pela ocupação é guiado por um tipo especial de visão de conjunto que Heidegger chama de *circunvisão* (*Umsicht*)³. A circunvisão permite que os entes venham ao encontro e sejam compreendidos a partir de sua pertinência aos diversos contextos práticos da vida cotidiana. Por exemplo, no mundo lúdico das ocupações infantis, uma caixa vazia de papelão é descoberta a partir do contexto das brincadeiras em curso *como* um brinquedo – a caixa serve (é útil) para representar um carro ou um animal de estimação ou um prédio etc. Da mesma forma, na ocupação do jardineiro, este encontra a natureza *como* ervas daninhas e plantas ornamentais, *como* pedras que atrapalham o cultivo e *como* pedras que podem compor a paisagem, *como* insetos que são bem vindos e outros que são nocivos; seus instrumentos de trabalho também são descobertos nesse contexto *como* entes que servem para revirar a terra, para cortar as plantas, para espantar os insetos nocivos etc. A circunvisão é, portanto, um tipo de ver

2 As citações de *Ser e Tempo* remetem à paginação da publicação em alemão indicada nas referências. Como orientação principal para tradução dos trechos citados, segue-se a versão portuguesa de Marcia Sá Cavalcante Schuback (Petrópolis: Vozes, 2009), com consultas à edição bilíngue alemão-português de Fausto Castilho (Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012).

3 Circunvisão é a tradução corrente de *Umsicht*, que literalmente diz “visão do entorno”, no sentido de um “olhar ao redor” guiado pelas demandas ocupacionais. Aqui, o significado de “ver” não é perceber com os olhos do corpo ou apreender, de modo puro e com os olhos do espírito, algo simplesmente dado em seu ser simplesmente dado. Para o significado existencial de visão, observa Heidegger, “a única coisa a ser levada em conta é a particularidade do ver em que o ente acessível se deixa encontrar descoberto em si mesmo” (HEIDEGGER, 1986, p. 146). Na circunvisão, o ente acessível se deixa encontrar na particularidade de um ver que com-preende os entes no contexto específico das ocupações.



interpretativo que descobre os entes na perspectiva aberta junto às ocupações. Disso resulta que não é a visão teórica que realiza o acesso mais originário ao mundo. Antes, pelo contrário, Heidegger esforça-se em mostrar justamente o caráter derivado da visão teórica, que tem lugar a partir dos infortúnios que podem atravancar o funcionamento tranquilo das ocupações. Por exemplo, se a pá do jardineiro não pode ser encontrada ou se ela repentinamente quebra, interrompendo com isso o fluxo dos trabalhos em curso, então o caráter instrumental da pá e suas propriedades podem ser alvejados em uma visão teórica, ou seja, livre do contexto ocupacional em que esse ente já fora originariamente compreendido como aquilo que serve para revirar o solo.

Nessa indicação sobre a visão teórica como modificação da circunvisão, está a base para o desenvolvimento de um “conceito existencial de ciência”, que Heidegger apresenta no § 69b de *Ser e tempo*. Na elaboração de um conceito existencial de ciência está em questão “as condições de possibilidade, inerentes à constituição ontológica do ser-aí e existencialmente necessárias, para que o ser-aí possa existir no modo da pesquisa científica” (HEIDEGGER, 1986, p. 357). Colocando a questão da ciência nesses termos, Heidegger recusa a perspectiva lógica que define a ciência, em função de seus resultados, como “um sistema de fundamentação de sentenças verdadeiras, isto é, de validade universal” (HEIDEGGER, 1986, p. 357). Desvincular-se dessa perspectiva lógica é determinante para que se possa visualizar a ciência como um dos modos possíveis de ocupação em que o ser humano se relaciona com o mundo. Uma forma especial de ocupação em que a circunvisão é substituída pela visão teórica.

Na ocupação científica, guiada pela visão teórica, são abolidos os limites contextuais dentro dos qual o utensílio era originalmente tomado enquanto tal. Abstraído de seu contexto utensiliário, o ente mostra-se então *como* algo simplesmente dado. Essa transformação pode ser mais bem observada no uso que se faz da linguagem em cada caso. No envolvimento direto com seus utensílios o jardineiro pode dizer, por exemplo, “esta pá é grande” indicando a necessidade de substituir o utensílio por outro mais leve e, portanto, adequado à realização da tarefa. A declaração do jardineiro não tem *em vista* a pá em si, mas a atividade mesmo que está em curso e que demanda o emprego de instrumentos apropriados. Fora do contexto específico das ocupações do jardineiro, a mesma declaração estará indicando o fato daquele ente determinado possuir como propriedade certa grandeza (extensão). Neste caso, o que se tem *em vista* é a coisa pá tomada em si mesma; ela é tomada *como* um ente



independente, no sentido de que a compreensão de seu ser não está mais atrelada a nenhum contexto específico de utilização. Fica evidenciada, assim, *uma modificação da compreensão ontológica dos entes mediante a abolição dos limites do mundo mais imediato das ocupações*. Essa modificação é o que caracteriza a visão (teórica) de mundo da ciência. Trata-se fundamentalmente de um movimento de abstração, pelo qual o fazer científico afasta a trama referencial que envolve a relação mais imediata com os entes na ocupação cotidiana e os deixa aparecer como seres simplesmente dados. Não há prioritariamente uma descoberta de entes novos, mas uma nova forma de ver os entes já descobertos.

Essa forma modificada de ver as coisas, introduzida pela ciência, não é de modo algum passiva; pelo contrário, ela se constitui a partir de um projeto fundamental que intervém de forma antecipada na essência das coisas e, com isso, demarca simultaneamente a “região” ontológica dos entes com que se ocupa o fazer científico. Heidegger vê o exemplo clássico desse movimento no aparecimento da física moderna. Decisivo para tal não é, segundo ele, o apreço pela observação dos “fatos” nem a “aplicação” da matemática para se determinar os processos naturais; “o decisivo reside no *projeto matemático da natureza ela mesma*” (HEIDEGGER, 1986, p. 362). O filósofo explica que esse *projeto* permite que se descubra, antecipadamente, um ser simplesmente dado que é constante (matéria), e se abra com isso o horizonte para uma perspectiva orientadora, relativa a seus momentos constitutivos e passíveis de determinação quantitativa (movimento, força, lugar e tempo). Em suma, “a ‘fundamentação’ das ‘ciências naturais’ só foi, portanto, possível porque o pesquisador compreendeu que, em princípio, não existem ‘meros fatos’. Primariamente, o decisivo no projeto matemático da natureza não é, pois, o matemático como tal, mas o *abrir de um a priori*” (HEIDEGGER, 1986, p. 362)⁴.

Heidegger chama de *tematização* o todo do projeto científico ao qual pertencem a articulação da compreensão de ser, a delimitação da região de objetos dela derivada e o prelineamento da conceituação adequada ao ente alcançado por tal projeto. A tematização é um modo específico de comportamento do ser-aí no mundo. À esse modo de ser específico pertence uma abertura

4 Há uma importante implicação desta interpretação heideggeriana da ciência: ela desautoriza a comparação das teorias modernas das ciências com as concepções antigas ou medievais, em termos de verdade e falsidade, porque cada época parte de pressupostos ontológicos distintos, que engendram modos diferentes de enxergar e examinar os processos naturais. Dizer que teoria da queda dos corpos de Galileu é verdadeira e a teoria de Aristóteles de que corpos leves tendem a subir é falsa torna-se, nesse sentido, tão inapropriado quanto dizer que a poesia de Shakespeare é melhor do que a de Ésquilo. (cf. HEIDEGGER, 2014, p. 98-99).



específica para a verdade dos entes: “a tematização visa liberar os entes que vêm ao encontro dentro do mundo de modo que possam ser ‘projetados para’ uma pura descoberta, isto é, que possam tornar-se objetos. A tematização objetiva” (HEIDEGGER, 1986, p. 363). Nessa direção, no curso *Introdução à filosofia*, Heidegger apresenta o comportamento científico como um “deixar o ente ser o que e como ele é” (2009a, p. 192). Se em todo comportamento humano em relação ao ente reside certo deixar-ser esse ente mesmo, o diferencial do comportamento científico é precisamente o desvelamento do ente em virtude do próprio desvelamento, e não mais em função dos contextos referenciais que se dão junto às ocupações.

Convém que não se perca de vista, porém, que esse comportamento científico que libera o ente de tal maneira que ele possa ser questionado e determinado “objetivamente” naquilo que e como ele é, esse comportamento liberador não constitui o acesso mais originário aos entes. Como já foi indicado acima, não é a ciência que “põe” pela primeira vez o ente. A ciência torna-se possível como um modo derivado de envolvimento com os entes já descobertos no interior do mundo mais imediato das ocupações. Ela resulta, portanto, de uma decisão existencial, em que o ser humano prescreve a si mesmo a tarefa de permitir que o ente obtenha a partir de si mesmo o seu direito e a sua voz – historicamente, essa decisão foi originalmente tomada pelos gregos antigos e isso marcou decisivamente o destino do ocidente.

O essencial, para o conceito existencial de ciência apresentado por Heidegger, é a compreensão da ciência enquanto possibilidade que se oferece sobre a base de um mundo já constituído, em relação a entes que já se encontram de algum modo descobertos. Trata-se de reconhecer que em todo fazer científico, um mundo repleto de entes já precisa estar aberto enquanto suporte para a tematização científica. No curso *Introdução à filosofia*, Heidegger coloca a questão nos seguintes termos:



Com efeito, o ente já está manifesto mesmo sem e antes da ciência; sim, aquele deixar-ser o ente, que se supõe como característico da ciência, deve, enquanto um deixar-ser totalmente peculiar, até mesmo fazer desde sempre uso da manifestação do ente. Pois só assim ele pode deixar ser esse ente, a saber, o ente nele mesmo. O ente já precisa estar manifesto antes do deixar-ser especificamente científico e para esse deixar-ser. A ciência precisa poder encontrar previamente o ente. (HEIDEGGER, 2009a, p. 193)

Da constatação de que a ciência precisa pressupor uma manifestação prévia dos entes, e de que essa manifestação prévia dos entes está vinculada à constituição fundamental do ser humano como ser-no-mundo, resulta uma

concepção de ciência cujos resultados jamais poderão ultrapassar aos limites existenciais da compreensão humana. As verdades da ciência, que são suportadas por uma abertura prévia de mundo, são, nesse sentido, verdades relativas. “*Toda verdade é relativa ao ser do ser-aí na medida em que seu modo de ser possui essencialmente o caráter de ser-aí* [ou seja, de abertura de mundo]” (HEIDEGGER, 1986, p. 227). Isso não significa que o real e suas “propriedades” não possam existir independentemente da compreensão humana; significa, em vez disso, que suas propriedades só podem aparecer (isto é: ser compreendidas), de um modo ou de outro, em sua verdade ou falsidade, no interior de um mundo de sentido existencialmente constituído. É nessa perspectiva que Heidegger estabelece, em *Ser e tempo*, a prioridade da questão do ser em relação às ciências:

A questão do ser visa [...] 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 ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido de ser e não tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental.* (HEIDEGGER, 1986, p. 31)

Na filosofia tardia de Heidegger, posterior à *viravolta* (*die Kehre*) ocorrida na década de 1930, a falta de clareza da ciência em relação aos seus fundamentos ontológicos (entendidos não mais como existenciais, mas como históricos) estará no foco da crítica dirigida à ciência.

3 A ciência como destino e como autodestruição do ser humano

A elaboração do conceito existencial de ciência, em *Ser e tempo*, tinha como propósito demarcar a posição da ciência em relação à questão do ser, cujo resultado revela a pressuposição ontológica assumida no comportamento científico. No curso *Introdução à filosofia*, que segue em linhas gerais a caracterização do conceito existencial de ciência apresentado em *Ser e tempo*, o propósito é demarcar o âmbito da ciência em oposição à filosofia: a ciência assume sempre um âmbito delimitado dos entes, ao passo que a filosofia se ocupa do ente na totalidade. 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, momento em que começa a ser gestada a conhecida viravolta em seu



modo de pensar.

Com a viravolta, Heidegger muda sua via de acesso à questão do ser, que em *Ser e tempo* achava-se atrelada ao existente humano, em direção a uma perspectiva mais histórica. O filósofo 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. É nesse contexto que a metafísica, enquanto encobrimento da diferença ontológica entre ser e ente, será identificada como sendo o grande destino do ocidente. A história do pensamento ocidental, desde os antigos gregos até a ciência moderna, é então descrita por Heidegger como a história do esquecimento do ser em detrimento do ente. O triunfo da ciência moderna constitui, nesse panorama, o próprio triunfo da metafísica; porque a ciência não apenas se limita ao trato do ente como também nega qualquer outra verdade que não seja a verdade objetiva por ela alcançada⁵. Não há espaço para a verdade do ser na época do domínio científico. É contra essa pretensão de exclusividade da verdade científica que Heidegger protesta⁶. Nos *Seminários de Zollikon* ele dispara: “Hoje predomina a crença de que só a ciência proporciona a verdade objetiva. Ela é a nova religião. Em comparação com ela, a tentativa de pensar o ser parece arbitrária e ‘mística’. Não se pode vislumbrar o ser pela ciência” (2009a, p. 47).

No seio do fazer científico e à sombra de sua visão de mundo, nenhum pensamento do sentido tem vez. “A ciência não pensa” e tampouco pode pensar, afirmou categoricamente Heidegger na conferência *O que quer dizer pensar?* pronunciada pela primeira vez em 1952⁷. Movendo-se sobre a base de um

5 Seguindo nessa direção, Daniel Videla (1998) observa que também a filosofia analítica, em seu impulso de negação da tradição metafísica, acabou justamente por confirmar o traço mais profundo dessa tradição, que é a incapacidade de se colocar em perspectiva e atentar para os próprios pressupostos. Tanto quanto a tradição metafísica que busca superar, a filosofia analítica se mostra cega para a diferença ontológica, ou seja, não coloca em questão a compreensão do ser por ela pressuposta. Como consequência, a filosofia (analítica) da ciência já não tem mais condições de ser filosófica, no sentido forte de filosofia enquanto questionamento radical, e se torna em grande medida cúmplice do discurso científico. Diante desse quadro, Videla vê, no esforço de Heidegger em promover um pensamento atento à história do ser, um caminho para que a filosofia possa novamente pensar radicalmente a ciência.

6 Assim como no período de *Ser e tempo*, Heidegger continua a entender nos escritos tardios a ciência como uma forma de desencobramento dos entes, como um *acontecer da verdade*. Por essa razão, parece forçosa a posição apresentada por Caputo (1986) de que há duas leituras para a essência da ciência no pensamento de Heidegger, uma em *Ser e tempo* e outra nos escritos tardios. Não se pode negar a existência de diferenças significativas entre os dois momentos, que têm a ver principalmente com mudança no entendimento sobre a estrutura mais básica a partir da qual se desdobra o fazer científico (em *Ser e tempo*, a compreensão existencial do ser; no pensamento tardio, o destino metafísico do ser) e com as implicações decorrentes dessa mudança; mas permanece, no fundo, a compreensão essencial de ciência como um modo determinado de desencobramento dos entes a partir de um projeto ontológico pré-estabelecido. E o próprio Caputo (1986, p. 44) parece reconhecer que há mais complementariedade que antagonismo entre os dois momentos.

7 “[...] o que até agora foi dito e toda a discussão que se segue nada tem a ver com ciência e, sobretudo, se a discussão tiver do direito de ser um pensamento. A razão disso é que

projeto matemático da natureza, que apenas reconhece com real o que é objetivo (mensurável, quantificável), a ciência limita-se ao cálculo. Calcular quer dizer: desde pressuposições adequadas, extrair conclusões sobre um estado de coisas por meio do encadeamento de proposições. Pensar é algo distinto. Pensar é questionar, é perguntar pelos fundamentos, pelo que não se mostra de imediato e objetivamente, mas que permanece pressuposto nisso que se mostra de imediato e objetivamente.

Os pressupostos ontológicos que garantem o acesso a um mundo objetivo não são eles mesmos objetiváveis e, precisamente por isso, não podem se converter em “objeto” para o cálculo científico. Tais pressupostos são o *incontornável inacessível* da ciência (Cf. HEIDEGGER, 2006b, p. 56ss). A ciência não pode “vê-los”. E essa cegueira nasce, paradoxalmente, da vitória que o método científico obtém sobre a própria ciência. Isso fica claro na medida em que se entende, com Heidegger, que para a ciência e a cientificidade não é necessário apenas o método como procedimento, mas, ao mesmo tempo, a determinação da objetividade de seu objeto. “O significado moderno de método não tem só o sentido de um procedimento do tratamento dos objetos, mas também da suposição transcendental da objetividade dos objetos. Este sentido de método é o que Nietzsche quer dizer com sua expressão ‘vitória do método sobre a ciência’⁸” (HEIDEGGER, 2009b, p. 168-169).

O que significa, para Heidegger, essa vitória do método sobre a ciência? Significa precisamente o predomínio da visão científica de mundo frente às artes, a literatura, a filosofia. Tal predomínio se traduz em um dogmatismo radical que se manifesta em duas vias: primeiro, na *incapacidade da ciência de pensar os seus pressupostos*⁹ e, segundo, na *absolutização da verdade objetiva (científica) como única verdade possível*¹⁰. O mais grave em relação a isso, e que parece preocupar Heidegger acima de tudo, é o impacto do cientificismo

a ciência não pensa” (HEIDEGGER, 2006c, p. 115).

8 Heidegger faz referência a uma frase da obra póstuma de Nietzsche, *Vontade de poder* (2008, p. 255): “O que distingue o nosso século XIX não é a vitória da ciência, mas sim a vitória do método científico sobre a ciência”.

9 “[...] a ciência é inteiramente dogmática numa medida praticamente inimaginável, isto é, lida com representações e preconceitos irrefletidos” (HEIDEGGER, 2009b, p. 140). “A ciência tem a ambição de provar suas coisas, mas aí ela precisa saber o que significa demonstrar. O que significa demonstrar? O que significa demonstrar um princípio? Demonstrar é um fundamentar. Todas as ciências pressupõe o princípio da razão. Nada é sem razão. Mas até hoje este princípio da razão não foi discutido suficientemente. A ciência pressupõe a natureza como um determinado âmbito de ente que é mensurável. Sua pressuposição é a mensurabilidade cuja pressuposição é a homogeneidade de espaço e tempo.” (HEIDEGGER, 2009b, p. 252-3).

10 “A ciência com tal não é rejeitada, de nenhuma maneira. Só a sua pretensão ao absoluto, a ser o parâmetro de todas as verdades, é julgada pretenciosa” (HEIDEGGER, 2009b, p. 148)



na compreensão e formação do ser humano. Para a pergunta “O que acontece com este caminho da ciência quando deixado ao seu próprio destino?” sua resposta é “Nada menos do que a autodestruição do homem” (2009b, p. 131). Algumas passagens dos *Seminários de Zollikon* (2009b) oferecem a perspectiva para a compreensão dessa preocupação:

A ciência natural só pode observar o homem enquanto algo simplesmente presente na natureza. Surge a questão: seria possível atingir desta forma o ser homem? Dentro deste projeto científico-natural só podemos vê-lo como ente natural, quer dizer, temos a pretensão de determinar o ser homem por meio de um método que absolutamente não foi projetado em relação à sua essência peculiar. (p. 57)

Quando este modo de pensar científico determina a representação do homem e este é “pesquisado” segundo o modelo da retroalimentação, como acontece agora na cibernética, então a destruição do ser do homem torna-se completa. Por isso combato a ciência, não a ciência como ciência, mas apenas a absolutização da ciência natural. (p. 162)

Se, então, a ciência do homem tiver de satisfazer as exigências fundamentais da ciência moderna, ela deve obedecer ao princípio de precedência do método do projeto da previsibilidade. O resultado inevitável desta ciência do homem seria a construção técnica da máquina = homem. (p. 176)

A ideia principal que perpassa as transcrições acima é a incapacidade da ciência de alcançar uma compreensão adequada do ser humano. Sobre tudo porque, como *Ser e tempo* mostrou, o ser humano não tem o modo de ser do que é simplesmente dado, ou seja, do que pode ser objetivado. A essência do humano é a existência. Isso quer dizer: o ser humano existe enquanto projeto, enquanto possibilidade de ser. Nesse sentido que Heidegger falará também, em alguns momentos, de uma liberdade essencial. O ser humano é livre, fundamentalmente livre, porque ele existe enquanto compreensão de ser. Não de *seu* ser, sobretudo se isso indicar a mera posse de informações sobre si mesmo, mas do ser enquanto evento de sentido que orienta a interpretação de si e do mundo. Somente se fazendo atento ao ser, nesse sentido específico, o ser humano pode assumir as rédeas de seu destino, preservando formas alternativas de se relacionar (e desvendar) a verdade do mundo, não limitando apenas ao ver e fazer científicos.

46

O controle dos processos técnico-científicos, cujos resultados (para o ser humano e para o planeta) são motivo de constante preocupação, não poderá ser obtido enquanto perdurar o desconhecimento em relação às “forças”

históricas que atuam em tais processos. E a conquista disso que é desconhecido não poderá ser alcançada por meio da ciência; para isso é preciso cultivar o pensamento, que brota da reflexão sobre aquilo que não pode ser alcançado pelo procedimento científico.

4 Conclusão

Tanto na elaboração do conceito existencial de ciência, quanto na consideração da ciência como destino do ocidente, está em jogo, no final das contas, uma crítica profunda ao *status* da ciência. Crítica, aqui, como o próprio Heidegger enfatizou em mais de uma ocasião nos *Seminários de Zollikon* (2009b, p. 111-112 e 173), tem o sentido de diferenciação: “a verdadeira crítica não é criticar no sentido de apontar falhas, repreender, depreciar. Crítica como diferenciação significa: deixar ver o diferente como tal em sua diferença”. A diferenciação é uma forma especial de realce, de intensificação do ver. O estranhamento que pode gerar, a primeira vista, a crítica que Heidegger faz da ciência resulta, sobretudo, das diferenciações que traça entre ciência e compreensão, entre ciência e pensamento. Não há dúvida, porém, que tais diferenciações produzem seu efeito ao realçar a ciência no que diz respeito aos seus fundamentos existenciais e históricos.

Por fim, cabe deixar claro que Heidegger não é um ludista, ele não rejeita os avanços da ciência, não rejeita suas verdades nem seus produtos técnicos. Ele apenas questiona a alienação da ciência em relação aos seus fundamentos e a conseqüente absolutização de seu modo de ver o mundo. A ciência garante *um* acesso privilegiado à verdade do mundo, mas não à toda verdade. Nem tudo se sujeita ao cálculo científico, cabem outras experiências descobridoras. Cabem as artes, a literatura, a filosofia; cabe acima de tudo o pensamento do sentido, com o qual, diz Heidegger, “chegamos propriamente onde, de há muito, já nos encontramos, embora sem tê-lo experienciado e percebido” (2006b, p. 58).



Referências

CAPUTO, John D. Heidegger's philosophy of science: the two essences of science. In: MARGOLIS, Joseph; KRAUSZ, Michael; BURIAN, Richard M. (Eds.). **Rationality, Relativism, and the Human Sciences**. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986, p. 43-60.

HEIDEGGER, Martin. O tempo da imagem do mundo. In: _____. **Caminhos de Floresta**. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 95-138.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: _____. **Ensaio e conferências**. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006a, p. 11-38.

HEIDEGGER, Martin. Ciência e pensamento do sentido. In: _____. **Ensaio e conferências**. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006b, p. 39-60.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009a.

HEIDEGGER, M. O que quer dizer pensar? In: _____. **Ensaio e conferências**. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006c, p. 111-124.

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**: protocolos, diálogos, cartas. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009b.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. 16 ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

NIETZSCHE, Friedrich. **A vontade de poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

VIDELA, Daniel. The Problem of Science in Heidegger's Thought. In: WORLD CONGRESS OF PHILOSOPHY, 20, 1998, Boston, Massachusetts U.S.A. Disponível em: <<https://www.bu.edu/wcp/Papers/Scie/ScieVide.htm>>. Acesso em 20 jan. 2017.

* * *

DORO, Marcelo José. Heidegger e a ciência. **Kalagatos**, Fortaleza, v. 14, n. 1, 2017, p.37-48.

48

Recebido: 11/02/2017
Aprovado: 19/04/2017

