

Ciência e visão-de-mundo em Martin Heidegger

Science and worldview in Heidegger

 10.21680/1983-2109.2026v34n70ID41968

Rodrigo Benevides Barbosa Gomes

Universidade do Estado do Amapá (UEAP)

rodrigo.barbosa@ueap.edu.br

Resumo: Em uma preleção de 1928/1929 proferida na Universidade de Freiburg e intitulada *Introdução à Filosofia*, Martin Heidegger buscou definir a filosofia a partir de sua relação com a ciência e com o conceito de visão-de-mundo. A questão acerca da ciência serve como ponto de partida para o alemão aprofundar a investigação da noção de *Aletheia*—previamente empreendida em *Ser e Tempo* (1927)—e chegar à diferenciação dos graus de verdade atrelados à filosofia e à prática propriamente científica. A noção de visão-de-mundo, por sua vez, auxilia na definição de filosofia no que diz respeito sobre o papel do pensamento filosófico na constituição do quadro valorativo que informa a gama de comportamentos possíveis do *Dasein*. Com isso, o artigo pretende examinar o percurso argumentativo proposto por Heidegger a fim de demonstrar como os tópicos presentes em *Ser e Tempo* servem ao propósito de, nesta preleção de Freiburg, definir o que é filosofia.

Palavras-chave: Heidegger. Filosofia. Ciência. Visão-de-mundo. Fenomenologia.

Abstract: In a series of lectures delivered during the 1928/1929 season in the University of Freiburg, Martin Heidegger pursued the definition of philosophy from its relation with science and the concept of Worldview. The question concerning science serves as a starting point for the German philosopher to deepen the investigation of the notion of

Aletheia—something previously done in *Being and Time* (1927)—and to reach the differentiation between degrees of truth related to philosophy and the proper scientific practice. The notion of Worldview, in turn, helps in defining philosophy in terms of the role of philosophical thinking regarding the establishment of a framework of values that informs the range of behavioral possibilities of *Dasein*. With that, the paper exams Heidegger’s argument in order to demonstrate how the topics present in *Being and Time* serve in these lectures for the purpose of clarifying what philosophy is.

Keywords: Heidegger. Philosophy. Science. Worldview. Phenomenology.

Introdução

N a apresentação de *Introdução à Filosofia* (2009) de Martin Heidegger, o tradutor Marco Antônio Casanova é unívoco ao afirmar que “as preleções da década de 1920 possuem todas um papel central na compreensão do projeto filosófico de Heidegger. *Introdução à Filosofia*, porém, não é apenas uma entre outras preleções.” (Casanova *apud* Heidegger, 2009, p. XXI). De fato, *Introdução à Filosofia* é, entre as demais preleções, uma das que mais se aproximam do nível de “riqueza temática” (Casanova *apud* Heidegger, 2009, p. XXI) presente em *Ser e Tempo* (2012), pois, ao buscar a definição adequada de filosofia, Heidegger inicia um percurso que o leva da compreensão do que é ciência a um detalhado exame da noção de verdade enquanto categoria existencial do *Dasein*, terminando com uma discussão sobre a relação entre filosofia e o conceito de visão-de-mundo (*Weltanschauung*). Em outras palavras, o alemão faz da pergunta pela essência da filosofia uma investigação sobre o ser-aí pautada na compreensão das noções de *Aletheia* e *Weltanschauung*.

Como veremos adiante, Heidegger adota o seguinte percurso em sua preleção: para entender o que é filosofia é

preciso entender o que é ciência; para definir a ciência, por sua vez, é necessário compreender a noção de verdade, ou melhor, de *Aletheia*, de ‘desvelamento’; finalmente, entender o ser-aí como “ser-na-verdade” (Heidegger, 2009, p. 169) nos encaminha à indagação de qual visão-de-mundo melhor possibilita a efetivação da postura filosófica.

A indagação sobre o que é filosofia interessa a Heidegger, pois, devidamente compreendida, ela significa, em última instância, uma investigação sobre o *Dasein*, já que “O animal não pode filosofar; Deus não precisa filosofar” (Heidegger, 2009, p. 4), ou seja, filosofia é uma possibilidade existencial do ser-aí. Em uma definição preliminar, Heidegger afirma que “filosofia não é nenhuma ‘disciplina’ [...] Filosofia é filosofar e nada além disso” (Heidegger, 2009, p. 11). Não se deve responder o que é filosofia, então, equiparando-a à ciência e buscando uma delimitação de seu campo investigativo. Filosofia significa, antes de qualquer coisa, uma tonalidade afetiva do ser-aí que abre um leque comportamental próprio: “Filosofia não designa o que deve ser aí tratado e reconhecido, mas o modo, o tipo fundamental do comportamento. Daí dizemos: filosofia é filosofar” (Heidegger, 2009, p. 27). Não obstante, a dúvida norteadora de Heidegger persiste e nos leva à presente investigação: “será que ela [filosofia] é *tanto* ciência *quanto* visão de mundo ou será ainda que ela não é *nem* ciência *nem* visão de mundo?” (Heidegger, 2009, p. 10, grifo do autor). Dito isso, o artigo se divide em dois momentos: primeiramente, trataremos da noção de ciência a fim de esclarecer a peculiaridade da filosofia. Desse modo, a primeira seção demonstra a busca de Heidegger em delinear um “conceito existencial de ciência” (Heidegger, 2009, p. 168) que o impele à uma digressão acerca do caráter da *verdade*; em segundo lugar, após uma crítica aos limites da noção de *Weltanschauung* pensada por Wilhelm Dilthey, Heidegger retoma seu sentido kantiano original e, a partir da

demonstração da relação intrínseca entre filosofia e visão de mundo, elucida, enfim, o que caracteriza propriamente a filosofia.

Filosofia e Ciência

Seria a filosofia “uma disciplina entre outras ou será que ela se distingue pelo fato de ser a ciência universal? Ou será, ainda, que ela não é de maneira alguma apenas a ciência que colige todas as demais, mas aquela que até mesmo as fundamenta, a ciência fundamental?” (Heidegger, 2009, p. pp. 15-16). Como dito acima, Heidegger busca uma concepção existencial de ciência por entender que a prática científica está diretamente ligada às possibilidades existenciais do ser-aí, ou seja, fazer ciência é uma disposição existencial do *Dasein* e não algo extrínseco que poderia não ter surgido ou que seja inacessível a determinados povos. Dito isso, primeiramente tratemos de dar um passo para trás e vejamos o tipo de definição usual da ciência que Heidegger encontra em seu tempo e que, como se vê, ainda hoje encontra larga utilização: nessa primeira sondagem, Heidegger nos lembra a possibilidade de definir a ciência como “conexão de proposições verdadeiras [...] Essa é a definição da ciência, tal como ela é hoje usual na doutrina da ciência e na teoria do conhecimento” (Heidegger, 2009, p. 50). De modo complementar e que possui ainda mais reverberação hoje, o alemão aponta que podemos afirmar que “ciência é conhecimento metódico, sistemático, exato e universalmente válido” (Heidegger, 2009, p. 18). A princípio, Heidegger não é contrário a tais definições. Elas de fato tocam em aspectos factuais acerca da ciência, porém, o pupilo de Edmund Husserl está interessado em oferecer uma noção mais originária e existencial de ciência.

De modo sucinto, Heidegger assevera que “a ciência é uma possibilidade essencial da existência do homem” (Heidegger, 2009, p. 43). A questão, então, se torna a seguinte: como tal possibilidade se fundamenta? Se a ciência é uma ‘possibilidade essencial’, qual o fundamento de tal possibilidade? Heidegger segue um tipo de conclusão já bem estabelecida na academia ocidental ao defender que a ciência é fruto da filosofia. Desse modo, já podemos elucidar um importante ponto da investigação heideggeriana e tema do presente artigo: filosofia e ciência são atividades distintas; além disso, a segunda é produto da primeira. Como afirma o filósofo da Floresta Negra, “precisamos dizer de antemão: não, a filosofia não é nenhuma ciência” (Heidegger, 2009, p. 16). Não obstante, ainda é preciso esclarecer a proximidade e a diferença entre filosofia e ciência. Heidegger nos lembra, pois, que “Na Antiguidade, a filosofia não recai no gênero das ciências. Ao contrário, são as ciências que se mostram aí como ‘filosofias’ de um tipo determinado.” (Heidegger, 2009, p. 20). Devemos acrescentar: não apenas na antiguidade, mas até à idade moderna podemos ver exemplos de trabalhos científicos compreendidos como ‘filosofias’ de tipos específicos. Fiquemos apenas com dois exemplos: em 1687, Isaac Newton apresenta um novo paradigma na física em um livro intitulado *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, ou seja, o próprio Newton entendia sua atividade como uma filosofia específica, a saber, a ‘filosofia natural’; mais tarde, em 1809, Jean-Baptiste de Lamarck publica sua explicação do evolucionismo na obra *Philosophie Zoologique*, também demonstrando uma perspectiva que pensava a biologia como um determinado tipo de filosofia, no caso uma ‘filosofia zoológica’. Para além da física e da biologia, Heidegger também aponta que “A matemática e a medicina, que já gozavam na Antiguidade de um elevado florescimento e de uma elevada autonomia, foram consequentemente denominadas ‘filosofias’” (Heidegger, 2009, p. 20). Portanto,

a inclinação do pensamento ocidental por boa parte da história foi a de tomar a filosofia como a origem das ciências ou como postura fundamental pela qual se faz ciência. Assim, as atividades investigativas particulares eram entendidas como aplicação específicas da atitude filosófica. Entretanto, Heidegger diz, essa tendência se modificou com o advento da filosofia moderna e passamos a pensar não as ciências como filosofias mas a filosofia como um tipo de ciência: “Na filosofia moderna, por conseguinte, encontra-se a tendência de determinar a filosofia como ciência. Na filosofia antiga, ao contrário, vemos a tendência de determinar as ciências como filosofias” (Heidegger, 2009, p. 22). A modernidade filosófica, argumenta Heidegger, peca ao tentar legitimar a filosofia caracterizando-a como ‘científica’, pois, de acordo com o filósofo alemão, o adjetivo ‘científico’ atrelado ao substantivo ‘filosofia’ é nada mais que um pleonasmo: “filosofia científica é um não-conceito, algo como a ideia de um ‘círculo redondo” (Heidegger, 2009, p. 234). Heidegger alude aqui ao “fato histórico de que pensadores como Kant e Hegel se empenharam em elevar a filosofia à categoria de ciência” (Heidegger, 2009, p. 18). Além de Kant e Hegel, Heidegger também desconfia da empreitada de Husserl em busca de uma filosofia como ‘ciência rigorosa’, assim descrita em seu artigo seminal de 1910. René Descartes, porém, é quem Heidegger aponta como ponto de origem de tal tendência: “é uma característica da filosofia moderna desde Descartes que ela, em investidas sempre novas, tente se elevar à categoria de uma ciência, aliás, da ciência absoluta” (Heidegger, 2009, p. 16). Como então resolver esta caracterização errônea da filosofia?

Para chegarmos à concepção existencial de ciência, Heidegger novamente nos lembra da redundância quanto ao desejo de se descrever a filosofia como científica ou elevá-la à categoria de ciência: “filosofia científica é um contra-senso tão grande quanto a de um círculo arredondado. [...] a filosofia é

mais científica do que toda ciência possível, e, com efeito, pelo fato de ela de algum modo possibilitar pela primeira vez algo assim como a ciência” (Heidegger, 2009, p. 237). Para Heidegger, tentar acoplar o caráter de cientificidade à filosofia é um erro que “surge de uma falta de clareza fundamental quanto à essência da ciência e, com maior razão, quanto à essência da filosofia” (Heidegger, 2009, p. 235). Justamente por ser o fundamento da prática científica que a filosofia não pode se confundir com ela, porém, paradoxalmente, a filosofia para Heidegger deve, assim, ser definida como algo *ainda mais científico* que a ciência. Em poucas palavras, “a filosofia é mais científica do que uma ciência jamais pode ser” (Heidegger, 2009, p. 235). Desse modo, a conclusão inicial sobre o que é filosofia a partir de sua contraposição à ciência nos coloca a seguinte formulação:

A filosofia não é nenhuma ciência—e isso não por carência, mas por um excesso [...] ela nunca é pura e simplesmente uma ciência. Ao mesmo tempo, porém, se lhe atribui algo que ela já possui em um sentido originário: ela é mais originária do que toda ciência porque toda ciência está enraizada na filosofia e é dela que primeiramente emerge. Enunciar que o círculo é arredondado é ao mesmo tempo supérfluo e inadequado. [...] Dizer da filosofia que ela é ciência é ao mesmo tempo supérfluo e inadequado. [...] Filosofia é em verdade *origem* da ciência. Exatamente por isso, contudo, ela *não* é ciência—não sendo também ciência originária. (Heidegger, 2009, pp. 19-20).

Com isso esclarecido, podemos agora seguir a argumentação heideggeriana ao nos debruçarmos sobre a questão da verdade. Como Heidegger aponta durante sua preleção em Freiburg, a questão sobre a *Aletheia* é intrínseca ao debate sobre o que é ciência: “a partir do problema da essência da ciência veio à tona a pergunta acerca da essência da verdade” (Heidegger, 2009, p. 112), ou seja, se a ciência, além de possibilidade existencial originária do *Dasein*, também pode ser definida como um conjunto de proposições

verdadeiras descobertas metodicamente e apresentadas de forma sistemática prezando a exatidão, a reprodutibilidade e a universalidade, então, claramente, a definição de ciência envolve necessariamente a noção de verdade.

A definição heideggeriana de verdade é um árduo percurso que não visamos esgotar no presente artigo. Vale ressaltar que a preleção aqui examinada, *Introdução à Filosofia*, tem como assunto dominante de suas páginas precisamente o debate sobre *Aletheia*, tão caro a Heidegger. Desse modo, vejamos, em linhas gerais, a problemática trabalhada pelo autor de *Ser e Tempo*. Primeiramente, tratemos de entender em qual sentido de ‘verdade’ Heidegger opera seu raciocínio:

Em primeiro lugar, a verdade pode significar: a verdade sobre algo, isto é, uma verdade, o verdadeiro sobre esse algo. Em segundo lugar, a verdade também pode significar: tudo o que há no verdadeiro, a totalidade do verdadeiro. Toma-se a palavra nessa significação quando se diz: Deus é a fonte de toda verdade. Em terceiro lugar, a verdade significa a essência do verdadeiro como verdadeiro. Usamos a palavra nesse terceiro sentido ao dizermos que, segundo sua essência, o ser-aí é na verdade.” (Heidegger, 2009, p. 162, grifo do autor).

O que significa afirmar que o *Dasein* ‘é na verdade’, ou melhor, o que leva Heidegger a descrever o ser-aí como “ser-na-verdade”? (Heidegger, 2009, p. 169). Lembremos que Heidegger está buscando uma concepção existencial de ciência e que, por sua vez, a definição de ciência nos obriga a pensar a definição de verdade. Com isso, a verdade igualmente precisa ser entendida existencialmente. Em outras palavras, “Se não existe nenhum ser-aí, também não há nenhuma verdade e, por conseguinte, também a não-verdade” (Heidegger, 2009, p. 164). A ‘essência do verdadeiro como verdadeiro’, portanto, exige um ponto de vista, uma intencionalidade. Porém, intencionalidade na tradição fenomenológica não é o equivalente à consciência. Como

lembra Heidegger, “A intencionalidade não conquista sua eficácia verdadeira e central, enquanto ela continua sendo ‘consciência’” (Heidegger, 2009, p. 148), ou seja, há um âmbito intencional do ser-aí que precede a apreensão consciente do ôntico. Tal apreensão consciente, diz Heidegger, opera no âmbito da chamada *verdade proposicional*, daí a afirmação de que “a proposição não é o lugar originário da verdade, mas a verdade pertence essencialmente ao ser-aí [...] A verdade ontológica é mais originária do que a verdade ôntica; a verdade ontológica é possibilitadora da verdade ôntica” (Heidegger, 2009, p. 219). É precisamente na esfera da ‘verdade ontológica’, isto é, no *Lebenswelt*, como diria Husserl, que precisamos buscar a noção de verdade que interessa a Heidegger. Assim, novamente nos deparamos com o objetivo subjacente da preleção de Heidegger: entender o que é filosofia nos leva à busca da compreensão da ciência que, então, nos leva ao questionamento sobre a verdade que, por fim, significa, afinal, uma análise das disposições existenciais (*Existenzialien*) do *Dasein* que operam no mundo-da-vida anterior às formulações proposicionais de verdade. Por isso, vale acrescentar, que Heidegger prefere a noção de *Dasein* às noções de intencionalidade ou de sujeito, pois, as últimas parecem sempre indicar algum grau de consciência proposicional. Em toda análise heideggeriana, portanto, é mister lembrar que “o termo ‘ser-aí’ não é equivalente ao termo ‘sujeito’” (Heidegger, 2009, p. 140).

A resposta à pergunta sobre o que constituiria a essência da verdade depende de o quão amplamente conseguimos esclarecer o próprio ser-aí, ou seja, nós mesmos em nossa existência, e isso de maneira tão originária que, a partir da essência de nossa própria existência, vejamos em que medida lhe pertence essencialmente algo como a verdade (Heidegger, 2009, p. 75).

Em outras palavras, “a concepção tradicional de verdade estabelece a sua sede na proposição” (Heidegger, 2009, p. 71),

porém, “a verdade se funda em algo mais originário que não possui o caráter de enunciado” (Heidegger, 2009, p. 71). Por ‘concepção tradicional’ Heidegger quer dizer a “definição escolástica de verdade: *Adaequatio intellectus ad rem*” (Heidegger, 2009, p. 47), isto é, verdade como adequação do intelecto à coisa. Heidegger não descarta tal definição de verdade. A lógica proposicional e a experimentação científica estão baseadas na busca desse ajuste ou acoplamento entre enunciado e objeto ou ente: “o conceito tradicional de verdade não toca a essência originária da verdade” (Heidegger, 2009, p. 52). No entanto, como dito, Heidegger quer atingir o conceito de verdade no nível ontológico e isso significa focar na condição de possibilidade de surgimento da própria noção de verdade e isso implica essa dependência da verdade para com o ser-aí, isto é, o ser-aí é a fonte da possibilidade de experienciar algo como verdadeiro ou não-verdadeiro. Heidegger utiliza o exemplo de um giz para indicar que podemos fazer declarações proposicionais acerca de tal objeto. Podemos nos perguntar qual a circunferência do giz, quem o fabricou etc. Todas essas indagações envolvem a ideia de verdade e são estabelecidas de maneira proposicional, porém, não é disso que se trata para Heidegger.

O enunciado [verdade proposicional] não é absolutamente o modo de acesso a esse giz. Somente porque antes do enunciado já estamos *junto ao giz* e não o alcançamos primeiramente por meio do enunciado como tal, somente por isso o enunciado, enquanto enunciado predicativo, pode se adequar à quiddidade e ao modo de ser daquilo sobre o que esse enunciado deve versar (Heidegger, 2009, p. 69, grifo nosso).

Estar ‘junto ao giz’, estar ‘junto a...’ (*sen bei*) significa a apreensão não-consciente e não-proposicional do ôntico pela intencionalidade ou, em terminologia heideggeriana, pelo ser-aí. Daí o sentido da afirmação de Heidegger na qual a verdade é “um modo de ser essencial do ser-aí” (Heidegger, 2009, p.

115), pois, invariavelmente, o *Dasein* está ‘junto a...’, isto é, está num contexto perceptual totalizante no qual os entes continuamente se *desvelam*. Por isso a preocupação constante de Heidegger em deixar claro que “o ser-aí não é, de maneira alguma, algo que se manteria inicial e ocasionalmente em uma esfera chamada interna” (Heidegger, 2009, p. 135). O conceito de intencionalidade, segundo Heidegger, por vezes pode prejudicar esse entendimento de que, sempre, deve-se admitir que “Ser-aí significa ser-no-mundo” (Heidegger, 2009, p. 325). Ser-no-mundo, portanto, explicita o fato de que “Ser-aí significa, antes de tudo, ser junto a... [...] Ele nunca está fechado em si [...] o ser-aí já é anteriormente e essencialmente aberto” (Heidegger, 2009, p. 142). Essa abertura constante permite a Heidegger descrever o *Dasein* não em termos de ‘estados mentais’ ou ‘estados intencionais’, mas pela noção de *Befindlichkeit* (‘tonalidade afetiva’). Essa constituição existencial do *Dasein* é de suma importância em *Ser e Tempo* e aponta para o fato do ente que nós somos estar sempre afinado ao ôntico apreendido em sua totalidade, isto é, o fato do ser-aí sempre existir em certa disposição que diz respeito à ‘atmosfera’ do contexto de possibilidade comportamental que ora se apresenta. Em outras palavras, Heidegger quer frisar a impossibilidade de uma divisão rígida entre mundo interior ou mental e contexto ou estímulos exteriores. Tudo se passa de um modo tão intrincado que, segundo o alemão, não faz sentido buscar um ponto de divisão, daí a preferência pelo termo *in-der-Welt-sein* (se-no-mundo). Em suma, “O ser-aí nunca é de um modo tal que, em certa medida, viva no interior de uma cápsula” (Heidegger, 2009, p. 128), ele é sempre ser-no-mundo; e precisamente por sempre existir *no* mundo é que “O ser-no-mundo é sempre ser-na-verdade” (Heidegger, 2009, p. 367), já que se trata aqui de verdade no sentido de apreensão originária do ente que fundamenta a possibilidade ulterior de formulação de enunciados proposicionais. Desse modo, Heidegger aponta para a “determinação essencial da

verdade em geral: para o fato de que seu lugar não é a proposição, mas o ser-aí” (Heidegger, 2009, p. 114) em seus contextos existenciais, isto é, ‘no mundo’. A fenomenologia, portanto, deve ultrapassar as formulações husserlianas.

[...] o caminho husserliano é impraticável. Em primeiro lugar, porque Husserl ainda permanece exilado em uma esfera egológica, pensada de maneira idealista e obscura; e, em segundo lugar, porque ele está orientado para a apreensão pura das coisas e dos dados, e não para as relações existenciais concretas. (Heidegger, 2009, p. 150).

Se devemos admitir a “verdade como algo pertencente ao ser do próprio ser-aí” (Heidegger, 2009, p. 114), então, a mera existência comportamental do ser-aí é um desvelamento contínuo do ente, ou seja, “Todo comportamento do ser-aí—assim já o sabemos—é, como tal, um ser-na-verdade” (Heidegger, 2009, p. 191). Ao defender que todo e qualquer comportamento do ser-aí—justamente por ser um ser-no-mundo—implica em uma existência *na* verdade, Heidegger quer dizer que a verdade enquanto tal precede a prática científica (que também envolve, como se sabe, a busca pela verdade), ou seja, a verdade originária proveniente da configuração existencial do *Dasein* é o que permite a irrupção da ciência: “O ente já precisa estar manifesto antes do deixar-ser especificamente científico” (Heidegger, 2009, p. 193). Desse modo, diz o filósofo, “a possibilidade interna da ciência [...] está fundada na essência da verdade como um componente essencial da constituição ontológica do ser-aí” (Heidegger, 2009, p. 168). A ciência, portanto, é um desdobramento da verdade apreendida de modo não-proposicional; ela é uma continuação do desvelamento do desse ser-na-verdade que nós somos: “Verdade significa desvelamento do ser-aí e a ciência é um tipo de verdade. Portanto, a ciência é um tipo de desvelamento do ser-aí, ou seja, um modo da existência humana” (Heidegger, 2009, p.

168). A ciência não é algo contingente ou exclusivo de determinada cultura ou raça, ela é característica existencial de todo e qualquer *Dasein*; ela é um tipo ou modo de verdade trazido à tona pelo modo específico de existência que nos constitui.

Ciência é um tipo de verdade. [...] então a ciência é, em sentido originário, algo que necessariamente pertence à existência do ser-aí. Isso quer dizer: a ciência não está ligada ao ser-aí humano apenas de modo incidental e ulterior, tampouco é produzida pelo ser-aí humano. Ao contrário, como um tipo de verdade, ela [ciência] é uma determinação essencial do ser-aí; não significa outra coisa senão um modo particular do ser-na-verdade (Heidegger, 2009, p. 167).

A verdade compreendida como enunciado proposicional e a ciência como o conjunto de tais enunciados não apreende a verdade originária que interessa a Heidegger. A verdade proposicional ligada à lógica e à ciência empírica (de modo legítimo, deve-se lembrar) se desprende da realidade como totalidade e a descreve a partir de campos perceptuais delimitados: “a ciência é conhecimento do ente e não do ser; e, em segundo lugar, ela é sempre necessariamente conhecimento do ente no sentido de uma área demarcada e não do ente na totalidade” (Heidegger, 2009, p. 239). Logo, uma “Uma ciência universal é um não-conceito” (Heidegger, 2009, p. 240), já que ciência, por definição, exige delimitação. A verdade originária, no entanto, provém da relação do *Dasein* com os entes em um contexto de totalidade conjuntural que não cabe no sentido proposicional de verdade, mas apenas em seu sentido que Heidegger vincula ao termo *Aletheia*.

Assim falamos de uma manifestação do ente em seus contextos. Portanto, o nosso ser junto a... é em primeira linha um ser junto a uma multiplicidade de entes perpassada e dominada por uma determinada totalidade conjuntural. Nesse nosso ser junto à multiplicidade de coisas, o ente é manifesto no todo e, em verdade, de um golpe só. [...] A manifestação do ente é um desvelamento.

Desvelamento realmente é expresso em grego por meio da palavra *Aletheia*, que costumamos traduzir, embora não dizendo efetivamente nada com essa tradução, por ‘verdade’. Verdadeiro, isto é, desvelado, é o próprio ente (Heidegger, 2009, p. 81).

Heidegger lamenta que “os gregos não conseguiram— apesar das grandes intelecções de Platão e Aristóteles— clarificar a essência da verdade de uma maneira ampla o suficiente” (Heidegger, 2009, p. 165). Para o alemão, a falta de um exame mais detalhado do que implica *Aletheia* ajudaria “a determinar a partir dela [*Aletheia*] o conceito de homem e o conceito de essência humana de modo adequado.” (Heidegger, 2009, p. 165). O primeiro ponto a fim de esclarecer, então, a essência humana, isto é, os elementos estruturais existenciais do ser-no-mundo, é entender que a verdade enquanto desvelamento do ôntico ocorre, como diz Heidegger, sempre ‘de um golpe só’, já que “o ente sempre se encontra no interior de um contexto” (Heidegger, 2009, p. 88). Além disso, é mister notar que “Na essência de um ser-aí, reside o ser-com” (Heidegger, 2009, p. 146), ou seja, segundo Heidegger, o *Mitsein* (ser-com) é um elemento estruturante do ser-aí. À essa altura da preleção, portanto, Heidegger conclui: “Tornamos visível o ser-um-com-o-outro como estrutura essencial do ser-aí” (Heidegger, 2009, p. 147).

Se o ser-aí é, necessariamente, ser-no-mundo, significando, assim, que nossa existência é também um ser-na-verdade, chegamos agora à conclusão de que todo ser-aí também possui como elemento existencial o ser junto ao outro, a existência compartilhada ou, em outras palavras, o ser-com. Com isso estabelecido, devemos aprimorar a elaboração da noção de verdade e admitir que “também concluimos que o modo como a verdade (desvelamento do ente por si subsistente) pertence ao ser-aí é *necessariamente* um *compartilhamento* da verdade” (Heidegger, 2009, p. 133, grifo nosso). Ao entender o *Dasein* como um ser necessariamente

‘lançado’ (*Geworfenheit*), isto é, condicionado pelos elementos fáticos que constituem sua abertura semântica e cultural ao ente como totalidade, Heidegger destaca o fato de que todo ser-aí possui como algo próprio de sua constituição o elemento do Outro em seu ser.

[...] o desvelamento do ente por si subsistente (o ter-sido descoberto) sempre é compartilhado por um ser-aí com outros seres-aí, quer um outro ser-aí esteja faticamente presente ou não, quer o outro ser-aí se aproprie expressamente da verdade ou não. O desvelamento do ente por si subsistente é essencialmente algo compartilhado, ele nunca pertence a um ser-aí singular como indivíduo. De maneira peculiar, o desvelamento encontra-se à disposição de qualquer um (Heidegger, 2009, p. 141).

Estabelecida a relação entre verdade, ciência e ser-aí, voltemos agora ao tema norteador da presente seção: o que é ciência e por que ela, concomitantemente, provém e se diferencia da filosofia? Com o devido entendimento acerca da diferença entre verdade proposicional e verdade como desvelamento poderemos, enfim, “sob a luz da essência da verdade [*Aletheia*], responder à pergunta pela essência da ciência” (Heidegger, 2009, p. 85).

O que importa agora é elaborar o conceito existencial de ciência a fim de, por meio da elaboração desse conceito, encontrar no interior da própria ciência um limite que permita ver concretamente que, para que a ciência seja justamente aquilo que, segundo sua essência, ela pode ser, já é e ainda será, ela precisa ser algo diverso e mais originário. E esse algo diverso se revela como filosofia. Portanto [...] no seio da e por meio da interpretação essencial da ciência, nos deparamos com a filosofia. (Heidegger, 2009, p. 168).

Para clarificar a ciência, Heidegger distingue entre dois modos de ser do *Dasein*: o ser-aí científico e o ser-aí pré-científico. Primeiramente, o autor afirma que “o ser-aí pré-científico repousa amplamente sobre equívocos ingênuos,

superstição, arbitrariedade e inadvertência. Somente a ciência traz consigo a autêntica verdade sobre o ente.” (Heidegger, 2009, p. 176). A fim de ilustrar isso, Heidegger nos lembra da evolução da compreensão do “modo como é descoberto o Sol” (Heidegger, 2009, p. 176). Diversas organizações humanas mais distantes de nós, como se sabe, interpretaram o sol como uma espécie de Deus ou até mesmo um Deus supremo. O início de uma visão de um ser-aí científico, por outro lado, enxergou (e na Grécia antiga temos como exemplo Anaxágoras) o sol como uma grande rocha ou um grande disco de fogo no céu. Na sequência, temos a explicação do sol como uma estrela que gira em torno de nós e, finalmente, o sol como a estrela que nosso planeta gira em torno. Heidegger aceita esse percurso, porém, também chama atenção para o fato de que a passagem do mito ao logos (a clássica explicação mais disseminada sobre a origem da filosofia) não é tão brusca quanto se parece à primeira vista. O filósofo alemão defende que “também há no mito uma verdade própria” (Heidegger, 2009, p. 177) que não pode ser descartada. Dito isso, resta a dúvida: “a partir de que grau se inicia a verdade científica, e onde cessa a verdade pré-científica?” (Heidegger, 2009, p. 177).

De antemão deve ficar claro que Heidegger nunca deixa de asseverar que “a ciência permanece inimiga de toda mística” (Heidegger, 2009, p. 190), isto é, o ser-aí científico é, em essência, afastamento do pensamento mitológico. O ser-aí científico representa o surgimento da conceptualização do ente como uma totalidade natural, isto é, como *physis*. No ser-aí científico a “determinação do ente como natureza precede toda observação concreta” (Heidegger, 2009, p. 202). O ser-científico, portanto, opera uma “nova determinação do ente como natureza” (Heidegger, 2009, p. 198). Essa nova compreensão do ôntico é melhor ilustrada pelo desenvolvimento ocorrido com Galileu.

[na postura do ser-aí científico] as próprias coisas já manifestas são determinadas de uma maneira nova [...] não é um outro ente que é anexado e descoberto, mas o ser do ente já manifesto que é visto, tomado e determinado de antemão de maneira diversa; e, com efeito, de um modo tal que essa determinação do ser antecede a experiência do ente. Podemos ilustrar esse estado de coisas com um exemplo bastante instrutivo, a saber, apontando para o surgimento da física matemática na modernidade, tal como ela é fundamentada por Galileu (Heidegger, 2009, p. 199).

Segundo Heidegger, a física antiga e medieval observava fatos e, mesmo de modo incipiente, já desenvolvia certos experimentos. Desse modo, não é nem o caráter indutivo nem o experimentalismo que definem a física moderna. Na verdade, diz Heidegger, “a diferença parece consistir no fato de a física atual ser matemática” (Heidegger, 2009, p. 200). Com o uso da matemática, portanto, uma nova postura é estabelecida perante à *physis*.

Matemática é um caminho e um meio de tomar a natureza assim estabelecida, de expressar o ser da natureza. Essa é estabelecida como determinada e determinável por meio de quantidades. *Quantum — extensio*, espaço, tempo, movimento, força. [...] A intelecção epocal de Galileu foi reconhecer que, caso eu queira, por meio do experimento, interrogar a natureza quanto ao que ela é e como ela é, já preciso ter antes de tudo um conceito do que compreendo por ‘natureza’: que uma delimitação do que é compreendido por natureza precisa anteceder toda investigação dos fatos, todo experimento. (Heidegger, 2009, p. 200).

Dito de outro modo, “O essencial do experimento não é a observação, mas a interpretação daquilo que foi observado” (Heidegger, 2009, p. 202) e tal interpretação da física moderna se diferencia pela sua interpretação estar pautada no uso da matemática como linguagem tradutora da *physis*. *Mutatis mutandis*, o surgimento histórico original do ser-aí científico representou precisamente a introdução de

uma interpretação não-mística ou naturalista do ente como totalidade. Contudo, Heidegger não faz uma oposição binário empobrecida de um ser-aí científico esclarecido e um ser-aí pré-científico completamente ignorante. Como dito acima, Heidegger compreende a gradação entre explicação mitológica e racionalização lógica dos fenômenos, porém, também deve ser dito que “a ciência como tal não traz necessariamente consigo uma elevação do ser-aí humano” (Heidegger, 2009, p. 172), ou melhor, “O ser-aí científico não é necessariamente culto.” (Heidegger, 2009, p. 171). Nesse ponto, Heidegger claramente segue a crítica que podemos encontrar em Edmund Husserl acerca do empobrecimento do *Lebenswelt* de uma era marcada por um positivismo raso. Assim, o ser-aí científico não significa, obrigatoriamente, progresso formativo, tampouco significa um ser-aí devidamente esclarecido quanto aos meandros das descobertas científicas e tecnológicas.

[...] o ser-aí científico é um ser-aí determinado pela ciência, o que não significa que ele próprio, como indivíduo, conheça a ciência como tal ou mesmo que ele a coloque expressamente em funcionamento. Nosso atual ser-aí europeu é um ser-aí científico, na medida em que o desvelamento do ente é concomitantemente determinado e marcado pelos conhecimentos científicos. Nesse sentido, mesmo o ser-aí de um homem atual sem formação científica é um ser-aí científico. O chamado radioamador trabalha, por exemplo, com determinados aparelhos em vista de determinadas metas, sem que tenha qualquer ideia do que está propriamente acontecendo aí. [...] Mesmo a compreensão atual da crença cristã é perpassada por uma teologia influenciada pelas ciências. [...] Apesar da ciência, ou quiçá justamente com o seu auxílio, tem-se expandido entre nós uma barbárie anônima que talvez só seja pressentida por poucos, pois a maioria se sente bem nessa barbárie. Não é preciso desejar a volta das diligências para poder ver o que uma técnica, impossível sem a ciência, é capaz de produzir hoje para o

embrutecimento interior e para a degradação do gosto (Heidegger, 2009, pp. 170-171).

A partir de tal crítica à ciência, podemos elucidar ainda mais sua diferença quanto à filosofia ao notarmos a diferença entre as metas de cada. Heidegger argumenta que a ciência deve ser entendida em termos de execução utilitária ou rendimento prático; a filosofia, por sua vez, compreendida como postura proveniente da Grécia clássica (visão heideggeriana que aqui concordamos plenamente) tem como meta a *formação* integral do ser-aí ou, simplesmente, *paideia*: “A ciência sempre tem por meta ‘desempenho’, enquanto a filosofia sempre tem por meta a ‘formação’ no sentido fundamental da *paideia* platônica” (Heidegger, 2009, p. 240). Desse modo, Heidegger indica que, por conta da diferenciação das metas, a prática de cada uma se diferencia igualmente naquele que as realizam, ou seja, o fazer científico é reprodutível por outro *Dasein* qualquer, enquanto o fazer filosófico original possui algo de idiossincrático que conecta cada ideia filosófica particular com o filósofo que a elaborou. Além disso, a mera posição de professor expositor de ideias filosóficas em uma dada instituição educacional não implica que se trata aí de filósofo. Como defende Heidegger,

O trabalho científico de alguém sempre pode ser fundamentalmente defendido por um outro; as descobertas científicas de alguém também poderiam ter sido feitas por um outro. Isso nunca se dá dessa forma na filosofia [...] Desse modo, mesmo a relação do aluno com o pesquisador científico é essencialmente diversa da relação dos que co-filosofam com o filósofo, querer transpor aquela relação para o interior desta implica desconhecer completamente a essência do filosofar. [...] a posição tanto social quanto profissional dos professores de filosofia ainda não é suficiente para assegurar que aquele que fala sobre filosofia seja de fato um filósofo (Heidegger, 2009, p. 241).

Assim, para encerrarmos a presente seção, vejamos, enfim, o principal ponto que separa ciência de filosofia. Vejamos logo a definição de Heidegger sobre o escopo próprio à atividade filosófica: “Filosofar significa buscar conceber o ser como tal e fundamentar de maneira principal a ontologia como problema” (Heidegger, 2009, p. 232). Em poucas palavras, filosofia é ontologia. De modo ainda mais categórico, poucas páginas à frente Heidegger assevera: “a pergunta acerca do conceito de ser é a pergunta central da filosofia” (Heidegger, 2009, p. 239). Ao contrário da ciência, a filosofia “Não está direcionada para o ente, mas para o ser [...] ela está direcionada para o ente na totalidade” (Heidegger, 2009, p. 234). Se a ciência é pautada na delimitação de algum campo ôntico, significa que a filosofia lida com o ser e, devidamente compreendida, devemos, de acordo com Heidegger, adotar a “caracterização do filosofar como um perguntar sobre o conceito do ser” (Heidegger, 2009, p. 232).

Heidegger define o *Dasein* como o ente capaz de transcender o ente imediato e captar a totalidade do que se apresenta e, com isso, especular sobre o que é ser em seu sentido mais abrangente. Segundo o filósofo, “A essência fundamental da constituição ontológica do ente que nós mesmos somos é a ultrapassagem do ente [...] denominamos a ultrapassagem como *transcendência*” (Heidegger, 2009, p. 221). Tal ultrapassagem, vale frisar, não é algo contingente ou exclusivo de determinada cultura (apesar de ter surgido propriamente pela primeira vez na Grécia), trata-se de uma possibilidade existencial própria ao *Dasein*: “o próprio ser-aí em sua essência—enquanto transcendente—traz em si a pergunta possível pelo ser e pelo sentido do ser” (Heidegger, 2009, p. 230). Se a ciência trata do ente e a filosofia lida com o sentido do ser por conta de sua possibilidade de transcendência, o que de fato caracteriza tal atividade de transcendência e, mais importante, o que a *fundamenta*?

Como examiná-la? Ora, Heidegger responde e nos remete ao âmago de seu *magnum opus*:

Transcendência é a essência fundamental do próprio ser-aí, do ente que nós mesmos somos. [...] a constituição ontológica do ser-aí, bem como, ao mesmo tempo, o fundamento da possibilidade interna da transcendência, *é a temporalidade*. [...] A pergunta fundamental da filosofia é a pergunta sobre *ser e tempo* (Heidegger, 2009, p. 233, grifo nosso).

Lembremos como se deu o desvio de nosso percurso: a “pergunta pela essência da ciência reconduziu-nos à pergunta pela essência da verdade” (Heidegger, 2009, p. 104). Ao estabelecer a diferença da verdade proposicional e verdade como *Aletheia*, foi possível atingir uma definição de filosofia. Desse modo, estabelecida a diferença entre ciência e filosofia, vejamos de modo ainda mais aprofundado o caráter da última, isto é, tratemos a seguir de “compreender expressamente o conceito pleno da filosofia” (Heidegger, 2009, p. 242) com o auxílio da contraposição entre filosofia e o conceito de *Weltanschauung*.

Filosofia e Visão-de-Mundo

O termo *Weltanschauung* surge no mundo germânico no século XVII. “Ela [*Weltanschauung*] não possui nenhuma correspondência em outras línguas e em tempos anteriores” (Heidegger, 2009, p. 246). Sua primeira aparição, como se sabe, ocorre na obra de Immanuel Kant, como Heidegger corrobora.

Até onde podemos ver, a expressão emerge pela primeira vez na *Crítica da faculdade de julgar* de Kant e, em verdade, como intuição e contemplação do mundo dado sensorialmente, do *mundus sensibilis*, ou seja, como a apreensão pura e simples da natureza no sentido mais amplo possível. É com essa significação que Goethe e

Alexander von Humboldt utilizam a palavra (Heidegger, 2009, p. 246).

Logo esse sentido perde a força em 1799 com a publicação da obra *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* de Friedrich Schelling e um novo aspecto semântico é apresentado pelo colega de quarto de Hegel ao defender que *Weltanschauung* é uma espécie de ‘produção inconsciente’ da razão. Com Schelling, a visão-de-mundo “se mostra como uma ação da inteligência, ainda que da inteligência inconsciente” (Heidegger, 2009, p. 247). Dito isso, antes de pensar a *Weltanschauung* em relação à filosofia, como podemos relacioná-la à ciência?

Heidegger nos orienta ao indagar: “ciência é um tipo de conhecimento—mas e a visão de mundo?” (Heidegger, 2009, p. 249). Antes de responder se uma *Weltanschauung* constitui um tipo de apreensão da verdade como é o caso da ciência, Heidegger estabelece a prioridade temporal da visão de mundo: “visão de mundo é algo essencialmente mais originário do que a ciência.” (Heidegger, 2009, p. 406). Lembremos que Heidegger também defende que a verdade como *Aletheia* é algo mais originário que a verdade proposicional presente na lógica e na ciência. Desse modo, assim como o ser-no-mundo é, necessariamente, um ser-na-verdade, chega-se à conclusão de que “Estritamente falando, não podemos dizer: o ser-aí tem uma visão de mundo. Ao contrário, é preciso dizer: ele é visão de mundo, e, com efeito, necessariamente” (Heidegger, 2009, p. 369). O primeiro ponto a ser estabelecido, portanto, é que visão de mundo não é algo construído posteriormente ou algo que possa ser separada da vivência normal do ser-aí; na verdade, ser-no-mundo é, obrigatoriamente, existir a partir de uma visão de mundo; ela, de certo modo, determina a orientação existencial do ser-aí. Quanto isso, Heidegger diz que “Como ‘visão’, ela [*Weltanschauung*] é um comportamento—ou melhor—uma

atitude do ser-aí e, com efeito, uma atitude que dá suporte e determina fundamentalmente o ser-aí” (Heidegger, 2009, p. 251). Chegamos, pois, a um ponto crucial na argumentação heideggeriana: a *Weltanschauung* é de tal modo originária e essencial ao *Dasein* que é possível taxar que sua influência nos determina de modo essencial. Dessa forma, como vemos, há uma relação de dependência da ciência para com a filosofia (a filosofia, como explicado acima, pode ser entendida como ‘mais científica’ que a ciência por ser aquilo que possibilita o ser-aí científico), entretanto, não se percebe o mesmo no par filosofia e visão de mundo: “a ciência deve à filosofia a sua possibilidade interna. A filosofia acha-se à base de toda ciência, mas ela não se reduz à ciência. A relação entre visão de mundo e filosofia não é assim” (Heidegger, 2009, p. 245). Ao contrário da ciência que se configura como evento posterior na história de desenvolvimento do *Dasein*, a “Visão de mundo é um ingrediente necessário do ser-no-mundo” (Heidegger, 2009, p. 344).

Vejamos abaixo a definição mais completa de *Weltanschauung* apresentada por Heidegger em sua preleção. Deve-se levar em conta que a visão de mundo “é um fenômeno muito mais amplo, multifacetado, universal, mas também mais difuso em seus limites do que a ciência” (Heidegger, 2009, p. 246),

[...] Visão de mundo não é nenhuma mera contemplação das coisas, tampouco uma soma do saber sobre elas; visão de mundo é sempre tomada de posição e, com efeito, uma tomada de posição tal que realizamos por convicção própria, seja ela uma convicção própria e expressamente formada, seja ela uma convicção que nós pura e simplesmente compartilhamos com outros ou reproduzimos de outros, uma convicção que acabamos assumindo. Mais ainda: essa convicção não é algo que ‘temos’ pura e simplesmente, algo de que ocasionalmente fazemos uso, que trazemos conosco assim como uma intelecção alcançada, ou ainda como uma proposição comprovada.

Ao contrário, *ela é a força fundamental que movimenta nosso agir e todo o nosso ser-aí*, mesmo então e justamente então quanto não a invocamos expressamente e não tomamos uma decisão recorrendo expressamente e de modo consciente a ela. ‘Visão’ tem antes aqui o significado de ‘opinião’, como quando dizemos: ‘sou dessa ou daquela opinião’; sendo que aqui recorremos a *algo de que estamos convencidos, mas que, contudo, não podemos demonstrar e impor aos outros em uma argumentação teórica*, uma forma de ver que não remete a coisas individuais quaisquer, mas ao todo do ente. Isso é expresso no termo ‘mundo’. (Heidegger, 2009, pp. 249-250, grifo nosso).

Com tal descrição em mente, fica claro que, com visão de mundo, “não temos em mente uma contemplação pré-científica ou uma contemplação científica” (Heidegger, 2009, p. 249). Não se trata de defini-la em tais termos. Visão de mundo é uma espécie filtro perceptivo que orienta nossa ação no mundo e ela pode ou não estar balizada por conhecimentos científicos ou não. De todo modo, toda visão de mundo, como o próprio termo ‘mundo’ indica, diz respeito à uma visão totalizante que, mesmo incluindo teses ou achados científicos, não é passível—como Heidegger descreve acima—de uma demonstração teórica cabal que a justifique ou convença outros a adotá-la: “Mundo não é nenhuma expressão regional, não designa esse ou aquele ente, mas o modo de ser do ente na totalidade” (Heidegger, 2009, p. 256). Visão de mundo é a maneira pela qual o *Dasein* se relaciona com a totalidade. Em suma, “‘mundo’ significa o ente na totalidade [...] [mundo é] o modo decisivo, de acordo com o qual o ser-aí humano se coloca e se mantém na relação com o ente.” (Heidegger, 2009, p. 261). Entre as diversas significações de *Welt*, Heidegger assume para seus propósitos a de Kant, mas não sem antes criticar o limite das investigações de Wilhelm Dilthey, Karl Jaspers e Max Scheler.

Na preleção de Freiburg, Heidegger admite que esforços rumo a um aprimoramento da noção *Weltanschauung* “foram empreendidos nos últimos tempos sobretudo por Dilthey e, em seguida, por Jaspers e Scheler” (Heidegger, 2009, p. 252). O erro fundamental de Dilthey, diz Heidegger, é pensar a visão de mundo como uma instância psicológica, fundamentalmente interior, o que se distancia da tentativa de Heidegger em dissipar a rígida distinção entre âmbito mental interno e estímulo exterior; ao contrário, Heidegger busca descrever o existir do ente que nós somos como ajustes comportamentais em um conjunto contextual percebido pela perspectiva de uma *transcendência* que consegue apreender o ôntico enquanto um todo, enquanto totalidade; isto posto, esta transcendência que caracteriza o *Dasein* é refletida por meio da *Stimmung*, ou seja, “O indicador desse caráter fundamental da transcendência é aquilo que conhecemos como tonalidade afetiva” (Heidegger, 2009, p. 351).

Como veremos mais à frente, Heidegger apresenta dois tipos fundamentais de *Weltanschauung*. Antes, porém, deixemos Heidegger descrever a classificação proposta por Dilthey.

Dilthey denomina *visões de mundo* essa interpretação da realidade efetiva a partir da vida interior. [...] Dilthey distingue três formas fundamentais de visão de mundo: a religiosa, a artística e a filosófica. A última é chamada por ele visão de mundo metafísica. Ele distingue três tipos de visão de mundo filosófica: em primeiro lugar, o materialismo e o positivismo fundado no conhecimento da natureza; em segundo lugar, o idealismo objetivo; e, em terceiro lugar, o idealismo da liberdade (Heidegger, 2009, p. 253).

Jaspers é elogiado por Heidegger por apresentar uma variedade ainda mais ampla que Dilthey de opções de visão de mundo; Scheler, por sua vez, também é objeto de apreciação por conta do elemento sociológico introduzido em sua análise. No entanto, segundo Heidegger, ambos estão

orientados pela elaboração geral defendida por Dilthey. Com isso, “fixaremos como fio condutor a caracterização de Dilthey” (Heidegger, 2009, p. 254)

Para Dilthey, visão de mundo é aquilo que permite a elaboração do que ele chama de ‘ideal de vida’; uma representação proveniente da relação entre o que o hermeneuta classifica como ‘experiência vital’ e ‘imagem de mundo’. Em linhas gerais, como exposto acima, a crítica de Heidegger aponta para a má compreensão do ser-aí e a não-admissão da possibilidade de tonalidades afetivas que rompem com a descrição demasiadamente psicológica do que seria uma *Weltanschauung*. Além disso, Heidegger acrescenta que, no fundo, os três autores são insuficientes por não entenderem o sentido original kantiano de ‘mundo’: “a falta de clareza em relação à essência da visão de mundo em Dilthey, Jaspers e Scheler tem seu fundamento na indeterminação do conceito de mundo” (Heidegger, 2009, p. 255).

O que é o ‘mundo’ da ‘visão de mundo’? Primeiro, notemos que “o ser-aí não se comporta apenas ocasionalmente, apenas uma vez por outra em relação ao mundo, mas a relação com o mundo pertence à essência do ser-aí como tal” (Heidegger, 2009, p. 256). Do mesmo modo que a verdade como *Aletheia* pertence à essência do *Dasein*, fazendo de todo ser-aí um ser-na-verdade, também todo ser-aí só opera imerso em um mundo, fazendo de todo ser-aí um ser-no-mundo: “[...] no fundo, ‘ser-aí’ não significa outra coisa senão ‘ser-no-mundo’; essa estrutura precisa ser atribuída ao ser-aí como constituição fundamental” (Heidegger, 2009, p. 256). Com isso em mente, mais importante por ora em nossa discussão é a exposição que Heidegger oferece do conceito kantiano de ‘mundo’ e como ele pode ser interpretado de modo existencial.

Evidentemente, não cabe aqui detalharmos o sistema do idealismo transcendental elaborado na *Crítica da Razão Pura*.

De qualquer forma, é importante lembrar que Kant o divide em *estética transcendental* (sensibilidade) e *lógica transcendental* (entendimento). Na *estética*, Kant descreve as *intuições* puras (tempo e espaço) e na *lógica*, o filósofo de Königsberg apresenta as categorias/conceitos *a priori* do entendimento (quantidade, substância, negação etc.). No âmbito da *lógica transcendental*, Kant também trata, como se sabe, da *analítica* e da *dialética transcendental* que, entre outras coisas, o leva à discussão do conceito de ‘*ideia*’, compreendidas como representações que ultrapassam a experiência empírica e nos levam às noções de Deus, Alma e Mundo. Como diz Heidegger,

O conceito de mundo não figura entre as representações, intuições e conceitos que pertencem a essa possibilidade da experiência. ‘Mundo’ não é nem intuição pura, nem conceito puro, tampouco categoria [...] Ele [conceito de mundo] se mostra, inversamente, como uma representação necessária de um tipo próprio, uma ideia (Heidegger, 2009, p. 297).

De modo mais sucinto, Heidegger responde o que exatamente Kant compreende por *ideia*: “A ideia representa um todo, a totalidade de um todo que como tal nunca pode ser empiricamente mensurado e conquistado” (Heidegger, 2009, p. 298). Toda visão de ‘*mundo*’, portanto, é uma ideia kantiana que ultrapassa o *ôntico* e, não obstante, condiciona nossa relação com o *ôntico*. Ora, se “Ser-no-mundo é a estrutura da transcendência, da ultrapassagem” (Heidegger, 2009, p. 256), o mundo é justamente uma das instâncias de transcendência do *ser-aí* na qual uma ‘*ideia*’ se forma e, por sua vez, nos informa: “Mundo é a ideia da totalidade do ente [...] Como ideia, ele ultrapassa os fenômenos e está, ainda assim, ligado justamente a eles” (Heidegger, 2009, pp. 307-308). A ideia de mundo, portanto, não provém inteiramente *do mundo*: “dentre os objetos as ideias não possuem nenhum que lhe seja congruente; não há nenhum objeto para elas”

(Heidegger, 2009, p. 306). Além disso, “as ideias nunca estão imediatamente ligadas à intuição, mas sempre ao entendimento” (Heidegger, 2009, p. 299), ou seja, não há exatamente um ‘fenômeno’ dado ou um objeto específico correspondente à ideia de mundo; trata-se de uma ideia que guarda alguma relação com o ôntico, porém, em última instância, o ultrapassa e, assim, não se reduz aos entes e sim à noção de um todo congruente de tais entes que, a rigor, não possui um completo lastro empírico. Além de ‘mundo’, ‘alma’ e ‘Deus’, um outro exemplo lembrado por Heidegger de ideia que pode auxiliar nossa explicação é a noção de ‘humanidade’, também apresentada por Kant na *Crítica*. A ideia de ‘humanidade’ possui relação com a totalidade dos seres humanos, no entanto, não há de fato uma ‘humanidade’ *per se* que teria um objeto empírico correspondente a uma representação ou intuição.

Heidegger, no entanto, quer incorporar a noção kantiana de ‘mundo’ ao caráter existencial de sua própria análise, isto é, sua intenção última é a de oferecer uma “significação existencial do conceito de mundo” (Heidegger, 2009, p. 316). Para tanto, Heidegger recorre ao cristianismo primitivo. Porém, antes de tratarmos disso, Heidegger deixa claro que “Essa significação existenciária do conceito de mundo também irrompe em Kant [...] Kant denomina assim *conhecimento do mundo* diretamente *antropologia* e, com efeito, *antropologia pragmática*” (Heidegger, 2009, p. 317). Dessa maneira, Heidegger quer frisar no conceito de ‘mundo’ o aspecto do mundo propriamente humano ou cultural. Para além do ente como totalidade da natureza de ordem material (ou, simplesmente, cosmos), Heidegger visa o âmbito existencial: “Essa significação existenciária da palavra ‘mundo’ é o que temos em vista em *nossa expressão* ‘visão de mundo’, ainda que também se insira aí simultaneamente a significação cosmológica” (Heidegger, 2009, p. 321, grifo nosso).

Como dito, para compreender o conceito de mundo, Heidegger se volta ao cristianismo primitivo e diz que a análise dos seguidores de Jesus das primeiras décadas após a sua morte são importantes porque “com a nova compreensão ôntica de existência que irrompeu no cristianismo [...] o conceito de mundo em geral se tornou mais forte e mais claro” (Heidegger, 2009, p. 258). Basta, segundo o filósofo, conferir a Epístola aos Coríntios e a primeira Epístola aos Gálatas para entender que nesses textos a noção de κόσμος “não quer dizer primariamente o estado do elemento cósmico, mas o estado e a situação do homem, o modo de sua posição em relação ao cosmos, sua avaliação dos bens [...] uma *postura* fundamental do homem em relação a todo ente e, com isso, em relação também a si mesmo” (Heidegger, 2009, pp. 258-259). O tom de tais cartas de Paulo de Tarso definem perfeitamente o que Heidegger tem em mente ao falarmos de *Weltanschauung*. Após Paulo, esse sentido foi incorporado à filosofia cristã.

Essa cunhagem significativa do termo κόσμος emergente no Novo Testamento se mostra então de maneira inconfundível, por exemplo, em Santo Agostinho e em São Tomás de Aquino. Em Agostinho, *mundus* significa por um lado o todo do que foi criado, portanto o mesmo que *ens creatum*; com a mesma frequência, porém, o termo *mundus* aponta para *mundi habitatores*, e, com efeito, no sentido existencial (Heidegger, 2009, p. 259).

Vale ressaltar que, além das epístolas citadas, “Santo Agostinho deve ter cunhado esse conceito de mundo, que co-determinou a história espiritual do Ocidente, tanto a partir de Paulo quanto a partir do Evangelho de João” (Heidegger, 2009, p. 260). Ademais, Heidegger também indica que, como em Kant já se percebe o teor existencial na ideia de mundo, é legítimo pensá-lo como um continuador, dada as devidas proporções, do sentido de ‘mundo’ presente na literatura cristã, ou seja, o filósofo se preocupa em mostrar “como o conceito de mundo em Kant vem à tona de uma maneira notável, e

como Agostinho foi um expoente existencial para ele, com certeza sem a determinação especificamente cristã do homem” (Heidegger, 2009, p. 264). Ao combinar a ressignificação cristã de κόσμος a partir do Novo Testamento e a elaboração do ‘mundo’ como ideia kantiana, Heidegger, enfim, estabelece sua noção de visão de mundo em contraposição ao pensamento de Dilthey que circulava em seu tempo: mundo é, em suma, uma ideia que abarca a totalidade cósmica e, mais importante, condiciona a relação do *Dasein* com os demais homens e informa sua posição perante ao ‘grande esquema das coisas’.

[...] desde o Novo Testamento até Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e outros, foi se configurando uma segunda significação de *mundus*, uma significação segundo a qual mundo quer dizer: os homens e, com efeito, uma posição peculiar em relação a mundo [...] Aqui temos a significação existenciária do conceito de mundo. Mundo significa agora: os homens entre si em sua relação recíproca (Heidegger, 2009, p. 316).

Com tal definição de mundo, fica fácil compreender o quão categórico Heidegger é ao afirmar que “a ligação com o mundo é um traço essencial do ser-aí mesmo e, por que não dizer, é a *sua constituição essencial marcante*. Ser-aí não significa nada senão ser-no-mundo” (Heidegger, 2009, p. 324, grifo nosso). Nos resta, então, examinar os tipos de visão de mundo apresentados por Heidegger.

Para Heidegger, há “duas possibilidades fundamentais de visão de mundo” (Heidegger, 2009, p. 382), a saber, a mítica e a filosófico-científica. O alemão as denomina, respectivamente, de visão de mundo como *abrigo* e visão de mundo como *postura*. A visão de mundo como *abrigo* se pauta no mito: “Nessa forma fundamental do ser-no-mundo e em sua visão de mundo precisamos ver o solo de enraizamento no qual acontece a origem dos mitos das religiões fáticas” (Heidegger, 2009, p. 387). Em outras palavras, deve-se

admitir que “O mito caracteriza uma possibilidade fundamental do ser-no-mundo” (Heidegger, 2009, p. 384). Já que não há filosofia, não há ciência no ser-aí mítico. Recordemos que Heidegger não introduz uma ruptura radical entre mito e filosofia, não obstante, a ciência propriamente dita só é realizável em uma *Weltanschauung*, em uma visão de mundo de ordem filosófico-científica: “O ser-aí mítico não tem nenhuma ciência. Não porque o homem fosse, nesse caso, muito estúpido para tanto, mas porque o modo do ser-no-mundo que a ciência implica não é absolutamente possível no interior do ser-aí mítico” (Heidegger, 2009, p. 387).

A visão de mundo como *abrigo*, isto é, a *Weltanschauung* do ser-aí imerso na mitologia pauta sua existência, como dito, no mito. Mais especificamente, isso significa estabelecer uma ideia de mundo que possui como fundamento o ritual e as cerimônias de culto: “O manter-se no ser-no-mundo como um tal *abrigo* atualiza, por conseguinte, toda uma esfera de atividades que se acham submetidas a regras totalmente determinadas no rito e no culto” (Heidegger, 2009, p. 385). Por sua vez, a visão de mundo filosófico-científica, isto é, a *Weltanschauung* enquanto *postura* instaura “a constituição do ente como um conjunto de leis” (Heidegger, 2009, p. 395) e, com isso, o *Dasein* transforma “a própria posição fundamental em relação ao ente” (Heidegger, 2009, p. 396). Que transformação da própria posição é essa exatamente? A visão de mundo como *postura* significa ‘confronto’ e estabelecimento de uma perspectiva de distanciamento do ente como totalidade. Por outro lado, na visão de mundo como *abrigo*, o ser-aí ainda se vê, digamos, como mais um ente como outro.

Na concessão de *abrigo* [o] ser-aí é de certa forma *admitido no todo do ente*, mas não obstante não se perde nele, sendo, ao contrário, conduzido por ele. Em contrapartida, na visão de mundo como

postura, o peso do ser-aí reside no comportamento como comportar-se e agir por si mesmo (Heidegger, 2009, pp. 393-394, grifo nosso).

Temos, portanto, as “duas formas fundamentais da visão de mundo: concessão de abrigo e postura” (Heidegger, 2009, p. 403); na primeira, o ser-aí não abstrai ou formaliza o ente, enquanto na segundo “O ente mostra-se sob uma outra luz; isso significa o seguinte: o ser do ente é agora determinado de uma outra maneira; ele não é mais terra de cultivo, alicerce ou pilar, mas uma coisa ‘simplesmente’ material.” (Heidegger, 2009, p. 197). O que caracteriza a visão de mundo enquanto *postura*, portanto, é a “*confrontação questionadora* com o ente na totalidade” (Heidegger, 2009, p. 413, grifo nosso), algo que Heidegger exemplifica ao lembrar da introdução do debate pré-socrático e sua noção de *arché*. Só aí podemos, com os gregos, falar de filosofia: “com a visão de mundo como postura acontece necessariamente uma confrontação com o ente na totalidade, acontece o filosofar” (Heidegger, 2009, p. 415). Desse modo, “filosofar é visão de mundo como postura” (Heidegger, 2009, p. 417) e, assim, chegamos agora à uma definição mais completa de filosofia. Na seção anterior, vale lembrar, chegamos aos seguintes termos: ciência é delimitação do ôntico e a sistematização de verdades proposicionais; a filosofia, por sua vez, é o fundamento da ciência e, mais precisamente, ontologia. Agora, podemos concluir o seguinte: *filosofia é ontologia possibilitada pela visão de mundo como postura*.

Se a visão de mundo como postura possibilita a filosofia e a filosofia é o que fundamenta a ciência, logo, “a ciência também só é possível em razão de uma determinada visão de mundo” (Heidegger, 2009, p. 245), isto é, a visão de mundo filosófica. Deve-se indicar aqui que Heidegger não opera uma ruptura radical entre mito e filosofia. Sem dúvida há aí uma distinção e uma impossibilidade de formação do ser-aí científico em uma visão de mundo como abrigo, porém,

Heidegger admite que na pergunta presente em diversos mitos pelas origens do ‘mundo já ocorre aí o primeiro passo rumo à postura filosófico-científica, ou seja, deve-se admitir uma “origem da filosofia a partir do mito” (Heidegger, 2009, p. 410). Mais detalhadamente, Heidegger diz:

Na pergunta pelo começo originário do acontecimento do ente *já se abandonou a pura mitologia*, na medida em que uma pergunta confrontadora tornou-se vital. A mitologia ainda está presente, uma vez que a via de realização desse questionamento é delineada pelo ser-aí mítico. A resposta é dada em alguma teogonia ou cosmogonia. [Entretanto] Em um tal comportamento confrontador com o ente, este se manifesta de uma maneira nova (Heidegger, 2009, p. 411).

Tal comportamento confrontador, pois, abre a possibilidade do surgimento da visão de mundo filosófica. Em suma, a questão da ‘origem’ no *mytho* pavimenta o caminho para respostas de cunho naturalista que encontra nos milésios os primeiros representantes da passagem propriamente efetuada do ser-aí mítico para o ser-aí filosófico, ou seja, “a filosofia permanece retrospectivamente ligada ao mito” (Heidegger, 2009, p. 427), contudo, é preciso deixar claro que, apesar de Heidegger apontar a existência da conexão e continuidade entre filosofia e mito, o alemão reforça, na verdade, o caráter de distanciamento, daí a afirmação de que “a filosofia como postura fundamental é necessariamente um *escândalo* para toda visão de mundo como concessão de abrigo” (Heidegger, 2009, p. 427), isto é, a visão de mundo filosófica, segundo Heidegger, é e sempre será uma negação da visão de mundo mitológica. Com isso, não se pode afirmar que exista filosofia em qualquer lugar ou em qualquer cultura, nem mesmo que qualquer pessoa esteja em condições de filosofar, pois “aquele que filosofa *precisa* deslocar-se expressamente para o modo de existência determinado pela *postura*” (Heidegger, 2009, p. 428, grifo nosso). O ser-aí mítico, portanto, não faz ciência por ainda não ter filosofia e é esse o

erro de autores tanto da época, como Ernst Cassirer, quanto de hoje que defendem que existia filosofia em povos não-gregos, o que é um claro equívoco sobre o que é filosofia segundo Heidegger.

Tornar manifesto o ente ou a coisa mesma é um caráter do conhecimento científico. [...] Se anteriormente dissemos que o conhecimento científico é um conhecimento positivo em virtude da verdade, do ser-na-verdade, agora fica claro: o ser-na-verdade pertence ao ser-no-mundo e, com isso, é a cada vez necessariamente determinado pela visão de mundo, isto é, com efeito, *pela postura; a ciência, portanto, só é possível na postura. O ser-aí mítico não possui e não conhece nada parecido com a ciência*, não porque os homens imersos nesse ser-aí sejam muito acanhados para tanto ou mesmo muito estúpidos, mas porque a ciência em geral não tem essencialmente nenhum sentido no interior desse ser-aí. Por isso, *um dos maiores equívocos metodológicos* que permeiam a interpretação do ser-aí mítico feita até aqui—conforme a escola francesa de sociólogos e etnólogos—é o fato de *ver e interpretar o pensamento mítico como forma prévia do moderno pensamento científico europeu e também da ciência natural* para, a partir desse fio condutor, proceder-se a uma interpretação. Mas mesmo Cassirer não foi capaz de se assenhorar desse erro de princípio e superá-lo (Heidegger, 2009, pp. 396-397).

A filosofia, pois, pressupõe a “visão de mundo como postura” (Heidegger, 2009, p. 394). Para que isso fique claro, vejamos a indagação que Heidegger coloca no início de sua preleção: “A filosofia repousa sobre uma visão de mundo ou essa conexão entre filosofia e visão de mundo não é absolutamente decisiva?” (Heidegger, 2009, p. 9), ou seja, é possível a filosofia sem visão de mundo? É possível, ainda, que a filosofia possa surgir a partir de visões de mundo distintas? A primeira pergunta já respondemos e aqui reiteramos: não é possível filosofia sem visão de mundo pois não há ser-no-mundo sem visão de mundo, isto é, “ao ser-no-mundo

pertence uma visão de mundo” (Heidegger, 2009, p. 379). Quanto à segunda questão, por sua vez, Heidegger é categórico: filosofia pressupõe visão de mundo e apenas um tipo de visão de mundo possibilita o surgimento da filosofia, a saber, aquilo que Heidegger denomina de visão de mundo como *postura*: “Filosofia já é, desde o seu fundamento, visão de mundo e, com efeito, *necessariamente no modo da postura*” (Heidegger, 2009, p. 406).

Em conclusão, perguntemos novamente: o que é filosofia? Heidegger indica o conteúdo e a forma da filosofia: “encontramos o ‘conteúdo’ da filosofia, o problema do ser, e então a forma, a visão de mundo como postura” (Heidegger, 2009, p. 418), ou seja, filosofia é ontologia (conteúdo) efetivada a partir de um ser-aí pautado em uma visão de mundo que confronta o ente enquanto totalidade (forma). A filosofia é um modo de ser do *Dasein* possibilitado pela visão de mundo como *postura*; uma visão de mundo que surge em plena forma primeiramente na Grécia com os pré-socráticos. A própria empreitada da ontologia—entendida por Heidegger como o “destino da filosofia ocidental” (Heidegger, 2009, p. 416)—só pode ocorrer devido ao irrompimento dessa *postura* proveniente dos gregos (porém, acessível a todo e qualquer *Dasein*); a ontologia “só é possível com base na visão de mundo como *postura*; pois somente um ser-no-mundo que se determina fundamentalmente como *confrontação com o ente* na totalidade pode e precisa colocar a pergunta pelo ser” (Heidegger, 2009, p. 424, grifo nosso). Finalmente, e de modo preciso, Heidegger define, enfim, o que é filosofia a partir de seu escopo: “o problema do ser, o problema do mundo [como ‘ideia’ kantiana] e o problema da verdade, constitui o todo da filosofia” (Heidegger, 2009, p. 429).

Conclusão

Para Martin Heidegger, “Filosofar é visão de mundo como postura [...] O filosofar não é uma visão de mundo como postura entre outras, mas é a postura fundamental pura e simplesmente” (Heidegger, 2009, p. 425). Filosofia não é ciência e filosofia não é ferramenta para construção de visão de mundo. Em primeiro lugar, a filosofia pressupõe uma visão de mundo que confronta o ente enquanto totalidade: “o filosofar só é possível na visão de mundo como postura” (Heidegger, 2009, p. 42). Em segundo lugar, a filosofia funciona como fonte originária para as ciências: “A ciência só é possível como filosofia” (Heidegger, 2009, p. 429), diz Heidegger ao sintetizar a compreensão de que a atividade científica propriamente dita só se efetiva posteriormente ao estabelecimento de uma visão de mundo não-mítica, especificamente aquela desenvolvida pelos pré-socráticos.

A passagem do ser-aí mítico para uma visão de mundo como *postura*, isto é, uma visão de mundo propriamente filosófica, significa a instauração de uma “confrontação com o ente na totalidade” (Heidegger, 2009, p. 413). Em outras palavras, “a filosofia funda-se em uma tal visão de mundo [...] Com a visão de mundo como postura acontece o filosofar” (Heidegger, 2009, pp. 413-414). A própria ciência só encontra possibilidade de efetivação com a visão de mundo como postura, isto é, “elas [ciências] são uma *consequência* dessa postura como confrontação [do ente como totalidade]” (Heidegger, 2009, p. 415, grifo nosso). Em suma, “Na sequência da filosofia formam-se as ciências e a lógica” (Heidegger, 2009, p. 415), daí a razão de Heidegger enxergar Aristóteles como “a forma do filosofar antigo em seu ápice” (Heidegger, 2009, p. 416).

Finalmente, retomemos uma última vez a pergunta que guiou a preleção de Heidegger e o presente artigo: o que é, afinal, filosofia? Heidegger indaga: “se a filosofia não é nem

ciência, nem formação de uma visão de mundo, nem proclamação de uma ética, o que ela é capaz de empreender então, o que faz ela afinal? *A filosofia filosofa.*” (Heidegger, 2009, p. 407, grifo nosso). Mas, enfim, sobre o que a filosofia filosofa? Resposta: “a questão do ser, o problema do ser, a elaboração das possibilidades do ser e da constituição do ser dos diversos âmbitos do ente. Essa já é uma tarefa grande o suficiente” (Heidegger, 2009, p. 407).

Referências

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. São Paulo: Editora Unicamp/Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HUSSERL, Edmund. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. Trad. Marco Antônio Casanova Zilles. São Paulo: Editora Forense Universitária, 2012.

MORAN, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London & New York: Routledge, 2000.

RICŒUR, Paul. *Na Escola da Fenomenologia*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

(Submissão: 31/10/25. Aceite: 03/02/26)