

EPISTEME, SCIENTIA E CIÊNCIA: UMA TRAJETÓRIA

EPISTEME, SCIENTIA AND SCIENCE: A PATHWAY

João Cardoso de Castro Correio*
Murilo Cardoso de Castro Correio**

Recebido: 08/2016
Aprovado: 10/2016

Resumo: Segue-se o percurso, nos termos propostos por Heidegger, desde a episteme antiga, passando pela scientia medieval, até chegar à ciência moderna. O objetivo é constatar ou não uma eventual perda que possa responder pela acusada “pobreza” da ciência contemporânea, sugerida por Heidegger e outros, diante da aparente “riqueza” desta ciência que enche os olhos do homem moderno.

Palavras-chave: Heidegger, science, episteme, scientia.

Abstract: We follow the track, on Heidegger's terms, since the ancient episteme, through medieval scientia, until modern science. The objective is to come to terms or not with any possible loss that may answer for the claimed “poverty” of modern science, as suggested by Heidegger and others, as we face the seeming “richness” of this science that sparkles the eyes with excitement.

Keywords: Heidegger, ciência, episteme, scientia.

Em seu ensaio “O tempo da imagem no mundo”, Heidegger (2002c) estabelece a ciência como um dos fenômenos que podem revelar a metafísica de uma era. Por conseguinte, pelo exame das características deste fenômeno, como de outros elencados no ensaio, é possível alcançar um entendimento da “metafísica” da Antiguidade grega, ou da Idade Média, ou da Modernidade. Entendendo-se a “metafísica” como aquilo que “funda uma era, na medida em que, através de uma determinada interpretação do ente e através de uma determinada concepção da verdade, lhe dá o fundamento da sua figura essencial”¹.

Mais adiante Heidegger² esclarece que assim como a metafísica de cada era lhe é peculiar e própria, os fenômenos que a revelam também o são. Deste modo, tomando como exemplo a ciência, o referido ensaio perfaz uma análise da ciência moderna, como fenômeno revelador da metafísica de nossa era. Não sem antes deixar registrado que a “ciência moderna” é algo que “se

* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (FIOCRUZ/UFRJ/UERJ/UFF), possui graduação em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2005) e mestrado em Educação em Ciências e Saúde pela UFRJ (2009). Atualmente é professor de Filosofia em cursos de graduação.

** Possui graduação em Administração pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1976), mestrado em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1996), doutorado em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1999), doutorado Sandúiche pela Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3 (1999) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2005).

Problemata: R. Intern. Fil. v. 7. n. 2 (2016), p. 99-117 ISSN 2236-8612

doi:<http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v7i2.30042>

diferencia essencialmente da *doctrina* e da *scientia* da Idade Média, mas também da *episteme* grega”.

Embora o ensaio desenvolva considerações sobre a ciência moderna, visando chegar à revelação da metafísica da modernidade, não se encontra neste ensaio considerações igualmente detalhadas e profundas sobre a *scientia* e a *episteme*. Justamente sobre estas últimas nos debruçamos, estudando outros escritos de Heidegger como seu curso sobre *O Sofista* de Platão (2012), onde se investiga a *episteme* entre os modos de desvelamento (*aletheuein*), em Aristóteles, e seu curso sobre os *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (1985), com uma seção sobre a “tese da ontologia medieval”.

Concluindo este ensaio, tomaremos algumas afirmações de Heidegger sobre a ciência moderna, como por exemplo, “a ciência não pensa”, e tentaremos estabelecer um núcleo “duro” do pensamento heideggeriano sobre a ciência. Levaremos então em conta considerações sobre a ciência moderna, retiradas do §§75-76 de “Contribuições à Filosofia” (2014), de “O tempo da imagem no mundo” (2002c) e de “Ciência e pensamento do sentido” (2002b).

Antes porém de darmos início à jornada proposta, convém, além de esclarecer *episteme* e *scientia*, deixar também claro que enquanto termos filosóficos, estamos nos defrontando com uma investigação em filosofia, onde vale dizer de antemão o que Heidegger bem coloca sobre Filosofia e Ciência, em *Introdução à filosofia* (2008, p. 20):

Pois a filosofia não é precisamente ciência, nem mesmo a ciência mais pura e rigorosa. De fato, ela não é ciência mais rigorosa e, além disso, ainda algo mais. A única coisa que podemos dizer é: o que a ciência é por sua parte reside na filosofia em um sentido originário. Filosofia é em verdade origem da ciência. Exatamente por isso, contudo, ela não é ciência – não sendo também ciência originária.

EPISTEME

Segundo Werner Jaeger (1995, p. 425) o pensamento analítico foi a grande contribuição de Aristóteles à filosofia grega. Justamente em uma de suas aplicações “se deu o nascimento da ciência no sentido moderno”³. Na preponderância de sua atitude científica e conceitual, deu-se este arremate à obra grandiosa da filosofia de Platão, tornando-se assim ele o fundador da filosofia científica. “A fundação da filosofia científica resultou a causa direta da separação final da ciência com respeito à filosofia”⁴. Por esta razão, decidimos seguir uma linha de exposição neste breve ensaio, que tem início em Aristóteles, omitindo relevantes considerações sobre a *episteme* nos pensadores pré-socráticos, especialmente Xenófanes de Cólofon, Pitágoras, Heráclito e Parmênides.

Omitimos também expôr a meditação de Platão sobre *episteme* em diferentes diálogos, especialmente *Teeteto*, *República* e *Mênon*, por considerarmos que partem de um sentido de *episteme* absolutamente distinto⁵ daquele que vai ser efetivamente apropriado na trajetória a ser percorrida neste ensaio: *episteme* - *scientia* - *ciência*. Em Platão, a determinação do conceito de conhecimento (*episteme*), “saber é opinião (*doxa*) ou convicção (*pistis*) verdadeira com fundamentação (*aition*) ou em evidência”, ainda assim era por ele mesmo sabiamente questionada, especialmente sobre a insuficiência desta “evidência” que legitimaria o saber. Assim esta definição clássica foi esquecida, só sendo retomada no século XX, como afirma o *Léxico de Platão* de Christian Schäfer (2102, p. 70), que ainda complementa:

A doutrina de Platão de que não há um saber do mundo empírico contribuiu (entre muitos outros fatores) para manter escasso durante séculos o interesse epistêmico na natureza – até que na Renascença, numa das maiores ironias da história das ideias, foi justamente o platonismo que, contra o aristotelismo escolástico, pôs em marcha as ciências naturais modernas. Para tanto foi, contudo, necessário passar para uma posição não platônica, segundo a qual os objetos do conhecimento platônico – as formas atemporais, incluindo os objetos geométricos ideais – não representam para nós homens, os objetos primários do conhecimento, mas sim justamente as cópias – acessíveis na percepção sensível – daquelas formas no mundo empírico mutável. Por mais não platônica que seja, essa mudança de perspectiva já tinha sido preparada pelo *Timeu* – o escrito mais conhecido de Platão até a Renascença.

Assim, tomando Heidegger como guia nesta trajetória da *episteme* à ciência moderna, enfatizamos nestes primeiros passos sua dívida para com Aristóteles. Jean Beaufret (1998, p. 38) salienta a necessidade de descobrir na filosofia de Aristóteles, o retorno de um helenismo mais fundamental que em Platão, e quase um repatriação da origem. Beaufret⁶ diz que Heidegger afirmava que Platão é “menos grego” que Aristóteles, e ainda cita a seguinte frase em conversações pessoais: “Platão e Aristóteles não são os picos do mundo grego, mas são como os altos desfiladeiros para uma passagem para outra coisa”.

Razão pela qual Heidegger (1997, p. 7-8) justifica, para um acesso ao pensamento de Platão, em seu diálogo *O Sofista*, uma longa introdução tratando de conceitos-chaves em Aristóteles. De nosso interesse, deste estudo de Heidegger, é justamente o §6⁷, onde determina-se a essência da *episteme*, segundo uma visão aristotélica (*Ética a Nicômaco* VI, 3) que assim a enquadra, na condição de segundo, dos cinco modos de *aletheuein* (des-velamento):

Logo existem cinco maneiras que o Dasein⁸ humano descerra entes em afirmação e negação. E estes são: *techne* (saber-fazer – em tratar, manipular, produzir), *episteme* (ciência), *phronesis* (circunspecção [prudência]), *sophia* (compreensão), e *noûs* (discernimento perceptual).⁹

A *episteme* tem um sentido ordinário e bastante amplo no qual a palavra significa “conhecimento” ou “saber”, em muito afim à *techne*, enquanto qualquer espécie de saber-fazer ou perícia¹⁰. Fica clara também, a partir da citação acima, uma certa gradação de “conhecimento”. A *episteme* é um conhecimento ou saber além daquele proporcionado pela *techne*, embora afim; porém, a *episteme* é aquém daquele alcançado pela *phronesis*, também traduzido por “sabedoria prática”, “discernimento”, “sensatez”. É interessante notar um certo eco disto na distinção que Heidegger oferece dos modos de ser dos entes que vem ao encontro ao *Dasein*: “ser-à-mão” (*Zuhandenheit*) e “ser-subsistente” (*Vorhandenheit*) (HEIDEGGER, 2006 §12). Ao encontro do *Dasein*, os entes se dão primeiramente como ser-à-mão e, na deficiência deste modo de ser, se dão como ser-subsistente. Ou seja, primeiramente os entes vêm ao encontro como “manualidade”, “utilidade” e em seguida como “subsistência” ou “ser-simplesmente-dado” (uma das traduções de *Vorhandenheit*).

No pensamento grego, é com Aristóteles que *episteme* ganha o enfático sentido de conhecimento “científico” (para diferenciar das outras formas de conhecimento como técnico – *techne*, prático *phronesis*, etc.), que tal como em Platão, se opõe à *doxa* (opinião). Para se certificar de tal, Aristóteles, segundo Heidegger (1997 p. 22), utiliza duas questões gerais, que devem ser postas diante de qualquer um dos modos de *aletheuein*: 1) qual o caráter dos entes que o modo de *aletheuein* des-encobre?; 2) o modo respectivo de *aletheuein* descerra também o *arche* destes entes? No caso, portanto, da *episteme* podemos resumir estas questões a: que entes a *episteme* des-encobre?; a *episteme* descerra sua *arche*?

Respondendo à primeira questão, os entes des-encobertos pela *episteme* são entes que sempre são (*aidion*¹¹), ou seja, “aquilo que pode ser outro não é conhecido em sentido estrito”¹². Aqui é preciso entender que não se fala de um ente sempre o mesmo em sua aparência, mas cujo “aparecer”, “mostrar-se”, “ser” sempre é. Assim, os entes que são o objeto de conhecimento, sempre são; sua fenomenalidade sempre é. E isto significa que se eles são conhecidos, este conhecimento, como *aletheuein*, sempre é; ou seja, conhecimento *aí* sempre é, sempre “conjuntamente” (*ser-em-o-mundo*) é. Conhecer é assim ter des-encoberto; conhecer é preservar o des-encoberto do que é conhecido. O conhecível, entretanto, que tenho à minha disposição, deve necessariamente ser como é; deve sempre ser assim; é o ser que sempre é assim, aquele que não devém, aquele que nunca não foi e nunca não será; é constantemente assim; é um ente (um sendo) no sentido mais próprio. Ainda notável, é que os entes sejam determinados com respeito a seu ser por um momento de tempo. O “sempre” (*aei*) caracteriza os entes com relação a seu ser, que para os gregos significa presença, sendo no presente. Este modo de

aletheuein da *episteme* para os gregos é aquele que fundamenta a possibilidade da *scientia*, assim como seu futuro desenvolvimento, a partir da orientação desde conceito de conhecimento.

Segundo Heidegger¹³, a resposta à segunda questão, das questões que certificam a *episteme* como conhecimento “científico”, encontra-se em *Ética a Nicômaco* VI,6 (1140b35): a *episteme* é *apodeikton* (apodíctica). A *episteme* é “ensinável” (*didakte*); “o *episteton*, o conhecível como tal, é *methaton*, aprendível”¹⁴. O conhecimento pode ser passado, comunicado; tanto *episteme* quanto *techne* são compartilhadas. “Em particular, o conhecimento científico é *episteme mathematike*”¹⁵. Esta possibilidade de ensino e aprendizado do conhecimento torna claro que “o conhecimento é uma posicionalidade para com os entes que tem seu des-encobrimento disponível sem estar constantemente presente a eles”¹⁶. E ainda que, “o conhecimento é ensinável, i.e., é comunicável, sem haver que ter lugar um des-encobrimento no sentido próprio”¹⁷.

Syllogismos (dedução) e *epagoge* (indução) são as duas maneiras de compartilhar com outros um conhecimento “científico” sobre coisas definidas¹⁸. Em qualquer caso aprende-se por fazer uso (intelectivo ou técnico) de algo que já é conhecido. Quando se aprende pela dedução (*syllogismos*) deve-se conhecer a verdade das premissas das quais a conclusão que se aprende é deduzida. “Elucidar o que já é familiar de início é também uma questão de *epagoge*, o modo de clarificação próprio à percepção direta”¹⁹. Quando se aprende por indução deve-se conhecer a verdade a partir das instâncias particulares das quais deriva-se a generalização indutiva. “*Epagoge* é, portanto, claramente o começo que descerra a *arche*; ela é mais original, não a *episteme*”²⁰.

“Toda *episteme* é *didaskalia*, i.e., pressupõe sempre aquilo que ela não pode elucidar como *episteme*”²¹. Assim toda *episteme* é um estado demonstrativo, e na medida que se creia em algo e os princípios (premissas) são conhecidos, então conhece-se (*epistatai*). O que é apreendido pela *episteme* (*episteton*) é o que é demonstrado (*apodeiktike*). E, posto que deve se dispor de primeiros princípios de demonstração, não há *episteme* dos princípios de conhecimento (*Ética a Nicômaco* VI,6 1140b31-5). *Episteme* é *apodeixis*, mostra algo com base naquilo que já é familiar e conhecido. “*Episteme*, como *apodeixis*, sempre pressupõe algo, e o que pressupõe é precisamente a *arche*” (HEIDEGGER, 1997, p. 26).

Por conseguinte, posto que *episteme* não pode ela mesma demonstrar aquilo que ela pressupõe, a *aletheuein* da *episteme* é deficiente. É mal-provida para exhibir entes como tal, assim como não descerra o *arche*. Portanto, *episteme* não é o *beltiste hexis* [melhor hábito] da *aletheuein*. Mais seria a *sophia*, que é a mais alta possibilidade do *epistemonikon*²².

[...] Assim episteme é um aletheuein que não faz entes, e especificamente os sempiternos entes, genuinamente disponíveis. Para episteme, estes entes estão precisamente ainda ocultos nos archai [princípios]. (HEIDEGGER, 1997, p. 26)

Transparece nesta apreciação da *episteme* em suas possibilidades e em suas limitações, conforme estabelecida por Heidegger, a partir de Aristóteles, um arcabouço originário de uma determinada interpretação do ente e de uma determinada concepção da verdade, que funda a metafísica do que Heidegger deomina o “primeiro início”. Esta metafísica, vai se ver desdobrar em sua *episteme* na *scientia* medieval, e, injetada pela “retomada” da Antiguidade greco-romana, na Renascença, em ciência moderna. Fica ainda mais claro porque Heidegger em *Ser e Tempo* §3 (2006) instiga toda ciência a uma constante revisão de seus fundamentos, das bases e aspectos de sua *episteme*.

SCIENTIA

Quanto à *scientia*, temos aí um desdobramento da *episteme* grega, porém totalmente latinizada e conseqüentemente reinterpretada segundo o pensamento romano. Temos, ainda mais, a forte e determinante influência da tradição judaico-cristã, “convertida”²³ pouco antes e no auge do Império Romano, segundo o pensamento grego, e logo em seguida também latinizada pela *Vulgata* e pela patrística latina. A relevância destas considerações se fazem claras por esta longa mas necessária citação de Heidegger, em seu livro *Parmênides* (2008, p. 69-70):

A dominação dos romanos e sua transformação do helenismo no modo latino não se limita, entretanto, de nenhuma forma, a instituições individuais do mundo grego ou a atitudes individuais e "modos de expressão" da humanidade grega. Nem a latinização do mundo grego pelos romanos se estende, simplesmente, à soma de cada coisa apropriada por eles. O decisivo é que a latinização ocorre como uma transformação da essência da verdade e do ser no interior do domínio da história greco-romana. Essa transformação tem a característica de que ela permanece escondida e, entretanto, determina previamente tudo. Esta transformação da essência da verdade e do ser é o genuíno evento na história. [...] A transformação da essência da verdade suporta, ao mesmo tempo, aquele domínio no qual os nexos, historiograficamente [historisch] observáveis da história [Geschichte] ocidental, estão fundados. Por isso, também, o estado histórico de mundo, que chamamos de idade moderna, seguindo a cronologia historiográfica, está fundado no evento da latinização da Grécia. O "renascimento" da antiguidade, concomitante com a irrupção do período moderno, é prova inequívoca disso. [...] Tão logo voltamos nosso olhar para os âmbitos essenciais na sua simplicidade, os quais, para o historiógrafo, não têm naturalmente nenhuma conseqüência, pois não chamam atenção nem causam rumor - âmbitos nos quais não se dá nenhuma escapatória -, então, mas somente então, experimentamos que nossas representações

fundamentais usuais, ou seja, as latinas, cristãs, modernas, falham miseravelmente em apreender a essência primordial da Grécia antiga.

Por outro lado, não esqueçamos que a Idade Média, como reitera Alain de Libera no prefácio de seu livro *La philosophie médiévale* (1993), não é a unidade que se pretende pela escrita de sua história do ponto de vista do cristianismo ocidental. “A primeira coisa que deve aprender um estudante que aborda a Idade Média é que a Idade Média não existe”²⁴. Não há uma única duração contínua, mas várias durações: latina, grega, arabe-mulçumana, judaica. Há uma pluralidade das culturas, das religiões, das línguas, dos centros de estudo e de produção de saberes. “Filosoficamente, o mundo medieval não tem centro”²⁵. Concluindo, de Libera fixa, no entanto, este período denominado Idade Média, enquanto idade intermediária entre a Antiguidade e os Tempos Modernos, entre a queda do império romano (476) e a tomada de Constantinopla pelos turcos (1453).

Para entender então a *scientia* medieval, tomemos primeiro a latinização dos termos-chaves do pensamento filosófico grego. O período chamado de Alta Antiguidade foi justamente o grande prolegômeno deste processo de latinização. Com o fechamento progressivo das escolas filosóficas de origem pitagórica, platônica, aristotélica e neo-platônica, pelo predomínio da cristandade nascente, com o estoicismo latino cada vez mais dominante, e com a constituição de uma “filosofia cristã” através de Agostinho e Boécio, chega-se ao quase total domínio do latim no pensamento filosófico.

Tomemos, como exemplo, um termo fundamental da filosofia e da ciência antiga, medieval e moderna, “natureza”, do latim “*natura*”, por sua vez do grego “*physis*”²⁶. Vejamos como Heidegger (1999, p. 43-44) considera a subversão da noção que guarda este termo, em sua passagem do pensamento grego para o latino.

No tempo do primeiro e decisivo desabrochar da filosofia ocidental entre os gregos, por quem a investigação do ente como tal, na totalidade, teve seu verdadeiro Princípio, chamava-se o ente de physis. Essa palavra fundamental, com que os gregos designavam o ente, costuma-se traduzir com "natureza". Usa-se a tradução latina, "natura", que propriamente significa "nascer", "nascimento". Todavia já com essa simples tradução latina se distorceu o conteúdo originário da palavra grega, physis; destruiu-se a força evocativa, propriamente, filosófica da palavra grega. Isso vale não apenas para a tradução latina dessa palavra, mas também de todas as outras traduções da linguagem filosófica da Grécia para a de Roma. O processo de tradução do grego para o "romano" não é algo trivial e inofensivo. Assinala ao invés a primeira etapa no processo, que deteve e alienou a Essencialização originária da filosofia grega. A tradução latina se tornou então normativa para o Cristianismo e a Idade Média Cristã. Daqui se transferiu para a filosofia moderna, que, movendo-se dentro do mundo de conceitos da Idade Média, criou as ideias e termos correntes, com que ainda hoje se entende o princípio da filosofia ocidental. Tal princípio vale como algo, que os homens de hoje pretendem já ter de há muito superado.

A filosofia “em latim”, que caracteriza um desvio total das noções filosóficas originais em grego, é por sua vez, orientada pela mensagem de Cristo institucionalizada pela cristandade emergente, originalmente fixada em língua grega porém logo “convertida” ao latim oficial, tanto pela tradução da Bíblia por Jerônimo, quanto pelos escritos patrísticos, entre os quais destacam-se Agostinho e Boécio. Este último, grande responsável pela fixação da tradução dos termos filosóficos gregos em latim²⁷.

A própria dogmática cristã conquistou uma forma determinada de sistematizar o conteúdo da crença cristã, à medida que se apoderou da filosofia antiga, especialmente de Aristóteles, em uma direção determinada. A sistematização não é nenhuma ordem extrínseca, mas traz consigo uma interpretação de conteúdo. A teologia e a dogmática cristãs apoderaram-se da filosofia antiga e a reinterpretaram de uma maneira bem determinada (cristã). Através da dogmática cristã, a filosofia antiga foi compactada em uma compreensão bem determinada; uma compreensão que se manteve através da Renascença, do Humanismo e do Idealismo Alemão e que só agora lentamente começamos a conceber em sua inverdade. (HEIDEGGER, 2003 p. 50-51)

A impulsão institucional da cristandade sobre a corrente filosófica grega, já em grande parte latinizada, inclusive pelo estoicismo latino (gozando da simpatia do cristianismo), estabeleceu bases definitivas para o que veio a denominar-se *scientia*. Boaventura, por exemplo, insiste em que a *scientia* é inferior à *sapientia*; sustenta enquanto teólogo que em Cristo encontram-se todos os tesouros de uma ciência que ele vê como septiforme. “Com efeito, seus objetos são a essência, consideração da Metafísica; a natureza, da Física; a distância e o número, da Matemática; a doutrina, da Lógica; a virtude moral, da Ética; a justiça, da Política; a concórdia, da Teologia” (MAGNAVACCA, 2005, p. 621).

Essa ciência, *scientia*, com tal amplitude de objetos, encontra em Deus, o *Summum Bonum* de Platão, ou o *Primum Mobile* de Aristóteles. Isto é deveras facilitado pelo “acolhimento da filosofia primeira de Aristóteles na construção e no acabamento da dogmática teológica da Idade Média” (HEIDEGGER, 2003 p. 51). Torna-se Deus, enquanto supra-sensível, o metafísico, o objeto da metafísica, como um ente determinado, apesar de supra-sensível. A *scientia* medieval recebe sua chancela; o metafísico é uma região do ente entre outras. A *onto-teo-logia* prenunciada em Aristóteles²⁸ ganha contornos bem mais precisos.

Ele [Tomás de Aquino] parte do fato de o conhecimento mais elevado, que agora passaremos a denominar de maneira sucinta conhecimento metafísico - o conhecimento mais elevado no sentido do conhecimento natural que o homem deve por si mesmo alcançar -, ser a *scientia* regulatrix: a ciência que regula todos os outros conhecimentos. Foi por isto que Descartes, em meio à mesma postura, precisou retomar posteriormente à *scientia* regulatrix, à *philosophia prima* que a tudo regula: porque ele tem como ponto de partida a fundamentação do conjunto

das ciências. Uma scientia regulatrix, uma ciência que a tudo regula - pensemos no mesmo em relação à doutrina da ciência de Fichte - é uma ciência, quae maxime intellectualis est: que é evidentemente a mais intelectual. Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur: o conhecimento mais intelectual é aquele que se ocupa com o que é mais cognoscível. O cognoscível no sentido mais elevado não é outra coisa senão o mundus intelligibilis; o mundo sobre o qual Kant nos fala em seu escrito *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770). Tomás de Aquino diz: maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus: O que é mais cognoscível pode ser triplamente diferenciado. Com respeito a esta diferencialidade tripla do maxime intelligibilia, ele toma distinto o caráter triplo desta ciência. Algo é cognoscível de forma maximamente elevada. Isto indica, ao mesmo tempo, que ele é cognoscível de forma maximamente supra-sensível: 1. ex ordine intelligendi, a partir da ordenação e da hierarquização do conhecimento; 2. ex comparatione intellectus ad sensum, a partir da comparação do entendimento, do conhecimento intelectual, com o conhecimento sensível; e 3. ex ipsa cognitione intellectus, a partir do tipo de conhecimento do intelecto mesmo. (HEIDEGGER, 2003, p. 55-56)

Como muito bem coloca Philippe Capelle (1998 p. 58) a escolástica medieval é herdeira do tradição aristotélica assim como do pensamento agostiniano sobre a Sapiência (*sapientia*) como apetite radical da fé que busca ver: a elaboração metafísica percorre a distância inicial entre *ens creatum* e *ens creator*, entre “a finitude e a posse bem-aventurada do mistério de Deus”²⁹. Mas, apropriando-se desta herança, ela capitulou de maneira original ao compromisso *onto-teo-lógico* esboçado na Grécia. O traço original deste compromisso está na transição entre a linguagem conceitual grega e a linguagem romana. O imperialismo político de Roma e o cristianismo da Igreja romana determinaram juntos, em uma fusão singular, a origem de uma estrutura fundamental da experiência da realidade que marcará a Idade Média até os Tempos Modernos (HEIDEGGER, 2007 p. 316). “Da *idea* à *ideia* (que se torna “representação”), da *physis* à *natura*, da *ousia* à *existentia* e da *energeia* à *actualitas*, é um desperdício de sentido e um empobrecimento dos conceitos aos quais se assiste.” (CAPELLE 1998 p. 58). Aí, onde, no início da metafísica, o *ergon* remetia àquilo que “se faz presente”, ele se torna doravante “o *opus* do *operari*, o *factum* do *facere*, o *actus* do *agere*”, a efetuação da eficácia. O que tinha sido pensado pelos gregos “a partir da graça que era para eles o dom da presença, os romanos o pensam a partir da ação e de seu império” (BEAUFRET, 1973 p. 128).

Na escolástica fala, mais que o testemunho concedido ao Deus todopoderoso da Revelação, a serviço do qual ela quer pôr a metafísica, a experiência romana e imperial da ordem e da eficiência, de sorte que esta escolástica é sem dúvida, como o diz Jean Beaufret, “a verdadeira filosofia romana” (1985, p. 57). Nela se retira definitivamente a experiência grega do ser como presença, mas se edifica, neste retiro, a fundação do pensamento moderno (ARJAKOVSKY et al., 2012, p. 1203).

Estão esboçados os contornos e lançada a pedra fundamental da metafísica que caracteriza a era medieval, na medida em que, através de uma determinada interpretação do ente e através de uma determinada concepção da verdade figura-se a *scientia*. Esta delinea-se essencialmente pela transformação do conceito de *energeia* naquele de *actualitas*, ou seja, a “realidade” onde tudo é dado em todo tempo (LAFFOUCRIÈRE, 1968, p. 107-112).

Em Aristóteles, a presença da obra, a *energeia*, não perdura senão enquanto dura a obra (*ergon*). Enquanto oferecida à reflexão (*dianoia*), a presença do ente não dura senão enquanto é pensada, em uma perpétua passagem de forma em forma, de uma *morphe* que exprime o todo do ente sem que haja oposição a uma *hyle*. Estabelece-se o reino da “forma”, no sentido em que ela impõe-se a uma “matéria”; o que é no fundo um outro nome do reino da *idea*. Assim toda lógica medieval será uma “lógica formal”, não como em Kant, no entanto repousando inteiramente no postulado da dualidade natural da forma como conhecimento conceitual e do conteúdo como essência substancial. Esta intuição do mundo como forma e matéria permanecerá viva e dominará os tempos modernos, renovada por Leibniz, tomando com ele um vigor acentuado.

Aristóteles chama a vigência do que está em pleno vigor de sua propriedade, de *energeia* ou também *entelecheia*, ou seja o que se mantém na plenitude (de sua vigência). [...] Desde o tempo posterior a Aristóteles, este significado de *energeia*, ficar e permanecer em obra, foi entulhado por outros significados. Os romanos traduzem, isto é, pensam *ergon* a partir de *operatio*, entendida, como *actio*, e dizem para *energeia actus*, uma palavra inteiramente outra e com um campo semântico totalmente diverso. O vigente numa vigência aparece, então, como o resultado de uma *operatio*. O resultado é o que sucede a uma *actio*, é o sucesso. O real é, agora, o sucedido, tanto no sentido do que aconteceu, como, no sentido do que tem êxito. (HEDIEGGER, 2002b, p. 43).

A presença (*ousia*), em Aristóteles, torna-se então o *suppositum* (*hypokeimenon*). A tradução latina destes termos gregos marca uma etapa decisiva, que exprime assim a passagem da *energeia* à *actualitas*, e do *hypokeimenon* ao *subjectum*. O sentido da presença através da aparição dissipa-se. O advento do presente a partir da presença é esquecido. Logo, a presença e o presente parecem um e outro algo que é “em si”. O aparecido então domina; não guarda mais da obra senão a marca de “ter sido feito”; torna-se o *opus* do *operari*, o *factum* do *facere*, o *actum* do *agere*. O *ens qua ens* (ente enquanto ente) define-se com uma nova nuance, como o ser em ato. O ente mais alto é o *actus purus*, e, teologicamente, chama-se Deus. A *scientia* medieval formaliza assim sua interpretação do ente e sua concepção da verdade no *ens creator* de tudo e de todos, o Deus Absoluto.

CIÊNCIA MODERNA

Primeiramente, há que entender que doravante ao se falar de ciência é desnecessário o qualificador moderna, pois esta difere, como já dito, inteiramente do que era a *scientia* medieval e do que era a *episteme* grega, embora nos discursos destas já se prenunciava uma possível leitura que vai justamente fundamentar a “ciência” nos tempos modernos, como veremos adiante. Em segundo lugar, fica indicado o pseudo-afastamento da ciência da filosofia, como se dava na *episteme*, e da teologia, como se dava na *scientia*. Diferentemente destas últimas a ciência fundamenta-se no “sujeito cartesiano”, e a “filosofia” que *dele* procede é agora subserviente à ciência, uma *filosofia da ciência*. Esta vai investigar e propôr as bases para o que é conhecível, o que é conhecimento e o que é certeza. Descartes vai lançar as fundações desta nova metafísica da modernidade, sobre uma interpretação do ente e concepção da verdade como “certeza”, a *fundamentum inconcussum veritatis*, o *sub-jectum* que de si mesmo subjaz todas as modalidades de qualquer fenômeno.

Assim, em pleno acordo à metafísica da modernidade (HEIDEGGER, 2002c, p. 114), a *representação*, Descartes inaugura seu fundamento na díade sujeito-objeto:

Em todo «eu represento», o eu que representa é, antes, muito mais essencial e é necessariamente co-representado, a saber, como aquele em direção ao qual, em retorno ao qual e diante do qual todo re-presentado é colocado. Para tanto, não é necessário um voltar-se para e um retomar para mim expressos, um retomar para aquele que representa. Na intuição imediata de algo, em toda presentificação, em toda lembrança, em toda expectativa, aquilo que é desse modo representado para mim por meio do representar é colocado diante de mim, de tal forma que eu mesmo não me torno aí explicitamente objeto de um representar, mas, contudo, sou entregue a «mim» no representar objetivo, e, em verdade, somente por meio desse representar. Na medida em que todo re-presentar entrega o objeto a ser re-presentado e o objeto representado ao homem que representa, o homem que representa é «co-representado» dessa maneira peculiar e discreta. (HEIDEGGER, 2007, p. 114).

Examinemos agora as consequências. Começemos por examinar dois aforismos de Heidegger, sobre a ciência que acreditamos dar o acorde exato desta “melodia”, cantarolada ou pelo menos entoada por todos nos Tempos Modernos, a ciência. Talvez o mais contundente de todos os aforismos seja “a ciência não pensa”, enunciado no curso, que posteriormente se tornou livro: “*Que significa pensar?*” (SCHNEIDER, 2005); traduzido em francês como “*O que se chama pensar?*” (HEIDEGGER, 1992), embora segundo *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (2013, p. 1199), seu título fosse melhor traduzido por “*O que é que se chama pensar?*”, ou “*O que chama (convida) a pensar?*”.

Para *Le Dictionnaire Martin Heidegger*³⁰, ao mesmo tempo que atribui à ciência um caráter definitivo, não devemos nos enganar sobre a aparente

hostilidade à ciência desta proposição. “Esta frase não é dita contra a ciência mas para ela, de alguma maneira para sua direção: que a ciência não pensa é precisamente o que lhe permite ser uma ciência”. Mais tarde em uma entrevista televisada com Richard Wisser, Heidegger (1983, p. 95) retoma esta frase e afirma que pretendia dizer simplesmente que “a ciência não se move na dimensão da filosofia”, embora sem o saber, ela se ligue a esta dimensão:

Por exemplo: a física move-se no espaço e no tempo e no movimento. A ciência enquanto ciência não pode decidir disto que é o movimento, o espaço e o tempo. Logo a ciência não pensa, ela não pode mesmo pensar deste sentido com seu métodos. Não posso dizer, por exemplo, com os métodos da física, aquilo que é a física. Aquilo que é a física, não posso senão pensar à maneira de uma interrogação filosófica. A frase "a ciência não pensa", não é uma reprovação, mas é uma simples constatação da estrutura interna da ciência: é próprio de sua essência que, de um lado, ela depende disto que a filosofia pensa, mas de outro lado, ela esqueça ela mesma e negligencie aquilo que aí exige de ser pensado.

Outro aforismo contundente é aquele que consta do ensaio “*Ciência e pensamento do sentido*” (2002b): “a ciência é a teoria do real”³¹. Para examinar esta afirmação Heidegger começa por uma interpretação do que denomina “real” nesta frase. “O real preenche e cumpre o setor da operação, daquilo que opera”. O que leva a questionar este “operar”, e assim chegar à “fazer”, porém guardando um sentido original de “viger numa vigência”. “Assim o real é o vigente”. “Operar” (*wirken*) apela um modo de o real “se realizar” (tornar-se real), “de o vigente viger e estar em vigor”. A obra (*Werk*) é a tradução do *ergon* grego, não referido a uma *causa efficiens*, nem pensado segundo causa-efeito, mas como “o que se per-faz num *ergon* é o que se leva a plenitude da vigência”³².

Em direção a estes sentidos e significados é que deve-se entender “a ciência como teoria do real”. A realidade do real, o tornar-se realmente real, sendo um resultado, é um efeito, é sempre feito de um fazer, isto é, de um fazer, agora entendido como esforço e trabalho. A partir da emergência dos Tempos Modernos e de sua ciência, o “real” assum o sentido de “certo”. O real proposto em efeitos e resultados que fazem com que o vigente tenha alcançado uma estabilidade e assim venha ao encontro e de encontro³³; o real se mostra então como ob-jeto (*Gegen-stand*). Vale lembrar que nem o pensamento medieval, nem o pensamento grego representam o vigente, como ob-jeto. “Chamamos aqui de *objetidade* o modo de vigência do real que, na Idade Moderna, aparece, como objeto”³⁴.

Temos um elemento chave da frase esclarecido, na sua condição específica acampada pela ciência, expressa na *objetificação* e *objetidade*; “a ciência corresponde a esta regência objetivada do real à medida que, por sua atividade de teoria, ex-plora e dis-põe do real na objetidade”³⁵. Resta agora deixar claro o elemento chave “teoria”. Já se percebe que é uma atividade que

se distancia da *theoria* grega e medieval, ou seja, da contemplação na qual se dá a visão do perfil de alguma coisa de seu *eidos*; procede-se a um afastamento da “forma mais perfeita e completa do modo de ser e realizar-se do homem”³⁶.

A tradução alemã de *contemplatio*³⁷ por *Betrachtung*, observação, “diz o latim *tractare*, tratar, empenhar-se, trabalhar”³⁸. Assim a observação da ciência moderna é, de fato, uma observação, uma elaboração que visa apoderar-se e assegurar-se do real. Neste sentido a ciência é intervencionista e dis-põe do real a “pro-por-se num conjunto de operações e processamentos, isto é, numa sequência de causas aduzidas que se podem prever”³⁹. A objetividade do real é assegurada, decorrendo desta objetividade “domínios de objetos que o tratamento científico pode, então, processar à vontade.”⁴⁰

A representação processadora, que assegura e garante todo e qualquer real em sua objetividade processável, constitui o traço fundamental da representação com que a ciência moderna corresponde ao real. O trabalho, que tudo decide e que a representação realiza em cada ciência, constitui a elaboração que processa o real e o ex-põe numa objetividade. Com isto, todo real se transforma, já de antemão, numa variedade de objetos para o asseguramento processador das pesquisas científicas. (HEIDEGGER, 2002b, p. 48).

A partir destes dois aforismos, “a ciência não pensa” e “a ciência é a teoria do real”, que tão bem caracterizam o fenômeno moderno da ciência, inteiramente enquadrado sob a metafísica da modernidade, a “representação”, podemos ensaiar produzir uma lista de aspectos que a delineiam ainda mais. Escolhemos como fonte principal para tal, o livro *Contribuições à Filosofia* (2014, p. 141-157), originalmente não previsto ser publicado, reunindo as meditações muito pessoais de Heidegger, no chamada período da “revirada” (*Kehre*), no caso escrito em 1938. Nos §§75-76, reúnem-se aforismos sobre a ciência, dos quais tratamos de alguns para completar nossa trajetória, focalizando-a especificamente os traços dominantes na ciência moderna.

No §75⁴¹, Heidegger alerta para as duas maneiras de ser meditativo sobre “ciência”. A primeira faz, como aqui esboçamos, resgatando o passado, a *episteme* grega e a *scientia* medieval, não entrando “dentro de uma discussão do que pertence ao presente e seu alcance imediato”⁴². A segunda maneira, Heidegger pretende que seja àquela delineada nos seguintes aforismos, “que apreendem a ciência na sua constituição presente e atual”⁴³. Sendo assim meditativa também sobre a ciência, esta outra maneira “tenta apreender a essência da ciência moderna em termos de empenhos que pertencem a esta essência”⁴⁴.

A ciência ela mesma não é um conhecimento ou um saber (*episteme*), no sentido de fundamentar e preservar uma verdade essencial. A ciência é um *maquinismo* derivado de um saber. Ou seja, a abertura maquinacional de uma

esfera de precisões dentro de uma eventualmente oculta – não devidamente questionada – região de uma verdade (“disciplinas”: “física”, “história”, “geografia”, etc.). O que é “cientificamente” conhecível é em cada caso *dado de antemão* por uma “verdade”, nunca apreensível pela ciência; uma verdade sobre a pré-delimitada região de entes. Entes *como uma região* se dão de modo antecipado para ciência, constituindo justamente um *positum*, e toda ciência é, portanto, *ciência positiva*.

Não há nunca e em parte alguma a ciência. Esta é apenas um título formal sobre uma fragmentação em disciplinas, ciências individuais e separadas. Considera-se a especialização como um progresso e jamais como um “fenômeno de decadência ou de degeneração ‘da’ ciência”. O fundamento desta divisão na “na entidade enquanto representatividade”⁴⁵. Toda ciência *explica* o desconhecido na região de entes por algo conhecido e compreendido. A pesquisa provê as condições de explicação. O já compreendido determina antecipadamente a região da disciplina científica; o contexto de explicação é configurado e circunscrito.

Estabelecer um conhecido é realizado pela construção de explicações interconexas que requerem para sua possibilidade a completa amarração da pesquisa ao campo disciplinar particular. Esta amarração de ciências como mecanismos de interconexões de precisões é o *rigor* que a elas pertence. Toda ciência é assim *rigorosa* tanto quanto “positiva” e individualizada com respeito a uma região. O rigor de uma ciência desdobra-se e é completado nas maneiras de proceder e de operar, no “método”, garantindo o campo de objetos em cada caso em uma direção definitiva de explanação, que assegura que haverá sempre um “resultado”. Ênfase neste resultado da pesquisa, intensificando a priorização da posição de proceder e de operar sobre o campo temático da região de entes. Todo apelo está no “resultado”. Toda ciência é rigorosa, mas nem toda é *ciência exata*.

Se “exatidão” significa obediência a procedimentos de mensuração e de cálculo, então: uma ciência *pode* ser exata só porque deve ser rigorosa. Uma ciência deve ser exata para permanecer rigorosa se seu campo temático é previamente lançado em bases de mensuração e cálculo, que garantam resultados. As ciências humanas por contraste devem permanecer *inexas* para serem *rigorosas*. Toda ciência, como positiva e individual em seu rigor, é dependente da cognição de seu campo temático, dependente da pesquisa deste campo, dependente de *empeiria* e *experimentum*. Toda ciência é inquirido investigativo, mas nem toda ciência é experimental. Mensurar ciência (exata) *deve ser experimental*. A forma contrária da “ciência” experimental é a disciplina de “história”, que recolhe das “fontes”.

Com a consolidação crescente da essência técnico-maquinadora de todas as ciências, a diferença objetiva e metódica entre ciências naturais e

humanas atenua-se mais e mais. Universidades como sítios para pesquisa e ensino científicos tornam-se meramente instituições operacionais. Filosofia não é nem contra e nem a favor da ciência mas a abandona a sua própria mania para sua própria utilidade, para assegurar sempre mais facilmente e rapidamente, resultados crescentemente mais úteis. Reconhecida a essência predeterminada da ciência moderna é possível esperar um progresso gigantesco das ciências no futuro, com toda exploração decorrente. A ciência persegue a meta de assegurar para o conhecimento o estado de total falta de necessidade, permanecendo a “mais moderna” na época da total falta de questionamento. A importante liberação vem somente do dar-se conta do conhecimento essencial que já se encontra no outro início; àquele novo início que revela onde nos equivocamos, onde a metafísica originou-se.

CONCLUSÃO

Na Antiguidade grega o trato da questão do conhecimento (*episteme*), tanto em Platão como em Aristóteles, orienta-se pela aceitação de graus de ser e saber, ou dizendo em termos heideggerianos, de níveis de ser (ser-em, ser-com, ser-junto) e de conhecer, como exemplificado na citação dos cinco modos de desvelamento (*aletheuein*) estabelecidos por Aristóteles. Modos apresentados numa ordem de gradação em uma escala que dá conta do mais simples e comum modo de desvelamento proporcionado pela *techne* (técnica) até o modo mais perfeito, representado pelo *sophos* (sábio), aquele que detém a sapiência. Não consideramos o nível mais alto desta escala de conhecimento, o *noûs*, por entendermos que esta inteligência encontra-se de fato no centro do quiasma em cujos ramos se distribuem os demais modos de “inteligibilidade”. O *noûs* enquanto centro irradia e garante os demais modos, e como tal nos faz lembrar Parmênides em sua afirmativa da mesmidade de *noein* e *einai*, pensar e ser, neste centro do quiasma.

A Idade Média, apropriando-se de um Platão e um Aristóteles, latinizados pelo Império Romano e “batizados” na Igreja cristã, direcionou sua *scientia* para a *sapientia* (*sophia*) do *Summum Bonum* identificado com Deus, concentrando-se no Criador e na Criatura, relegando o mundo físico a mero cenário do drama cósmico do ser humano, em seu exílio e eventual retorno. A grande questão da “existência de Deus” determinou o fortalecimento de uma *onto-teo-logia*, por todo empenho e recurso de pensar no que se considerou então como “digno de pensar”.

A Modernidade enseja o resgate de um platonismo equivocado, de uma matematização quantitativa da natureza, do nascimento do sujeito e do total abandono do ser. A ciência como um de seus fenômenos mais marcantes na

promoção da metafísica desta era, a *representação*, tem hoje em dia status de “certeza”, não mais de “*veritas*” e muito menos de “*aletheia*” (desencobrimento). Imersos em uma miríade de informações, não mais nos encontramos na escala dos graus de desvelamento preconizados por Aristóteles, os modos de *aletheuein*. Estamos até mesmo aquém do primeiro, a *techne*

BIBLIOGRAFIA

ARJAKOVSKY, P., FÉDIER, F. & FRANCE-LEONARD, H. (org.). *Le Dictionnaire Martin Heidegger*. Paris: CERF, 2013.

BEAUFRET, Jean. *Dialogue avec Heidegger IV*. Paris: Minuit, 1985.

DE LIBERA, Alain. *La philosophie médiévale*. Paris: PUF, 1993.

EVERSON, Stephen (ed.). *Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

HAAR, Michel (dir.). *Heidegger. Cahier de l'Herne*. Paris: Editions de l'Herne, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1985.

_____. *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris: PUF, 1992.

_____. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. “A questão da técnica”. In: *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002a.

_____. “Ciência e pensamento do sentido”. In: *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002b.

_____. “O tempo da imagem no mundo”. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002c.

_____. “O conceito de experiência em Hegel”. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002d.

_____. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

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

_____. *Parmênides*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2008b.

_____. *Platão: O Sofista*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

_____. *Contribuições à Filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

JAEGER, Werner. *Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

LAFFOUCRIÈRE, Odette. *Le Destin de la Pensée et “La Mort de Dieu” selon Heidegger*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

MAGNAVACCA, Silvia. *Léxico Técnico de Filosofia Medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.

PELIKAN, Jaroslav. *Christianity and Classical Culture*. New Haven: Yale University Press, 1993.

PETERS, F.E.. *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

SAVIAN FILHO, Juvenal. *Metafísica do ser em Boécio*. São Paulo: Loyola. 2008.

SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar*. Ijuí: Unijuí, 2005.

¹ Ibid. p. 97.

² Ibid. p. 98.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ “No *Teeteto*, a mais sistemática discussão de Platão da *episteme*, uma vez estabelecida que *episteme* não é nem percepção nem simplesmente crença verdadeira, a questão é levantada do que mais é

necessário do que crença verdadeira para constituir *episteme*. A tentativa final de prover uma definição de *episteme* é “crença verdadeira com um relato” (201c), onde dar um relato é explicar algo em termos de suas partes.” (EVERSON, 1990, p. 4) Assim *episteme* não é crença verdadeira justificada mas crença verdadeira que é *compreendida*.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid. p. 21-27.

⁸ “Presença”, “ser-*ai*”, ou “clareira”, ou “abertura”, que somos, em que somos autênticos ou não, em que se é, em que entes estão sendo; tudo na constituição fundamental do *Dasein*, *ser-em-o-mundo* (HEIDEGGER, 2006 §§9-12).

⁹ Ibid. p. 15.

¹⁰ Ibid. p. 21.

¹¹ “O sempiterno caracteriza entes com relação a seu ser. As *onta* [entes] são *aidia*. *Aidion* pertence ao mesmo tronco que *aei* e *aion*. [...] *Aei*, ‘sempre, sempiterno,’ é ‘aquilo que guarda coerência em si mesmo, aquilo que nunca é interrompido.’” (HEIDEGGER, 1997 p. 23) O *Léxico de Platão* (2012, p. 65) já aponta esta constatação em Platão, motivada em Heráclito, “o mundo empírico é um mundo inconstante, que se encontra em mudança constante”, portanto o mundo empírico deve ser rejeitado como objeto de conhecimento.

¹² Ibid.

¹³ Ibid. p. 24.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid. p. 24.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Refere ao âmbito ontológico do invariável, subdividido em *episteme*, a sua realização menor, e em *sophia*, a realização mais completa.

²³ “Permanece uma das mais marcantes convergências linguísticas em toda história da mente humana e do espírito, que o Novo Testamento tenha sido escrito em grego — não no hebraico de Moisés e dos profetas, nem no aramaico de Jesus e seus discípulos, nem ainda no latim do *imperium romanum*, mas no grego de Sócrates e Platão [...]. Como resultado desta convergência, toda tentativa de traduzir o Novo Testamento em qualquer das quase duas mil línguas [...] foi obrigada, em encontrando qualquer termo, a considerar acima de tudo sua carreira prévia na história da língua grega” (PELIKAN, 1993, p. 3).

²⁴ Ibid. p. XIII.

²⁵ Ibid. p. XIV.

²⁶ “*Physis* significa o vigor reinante, que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele. Nesse vigor, que no desabrochar se conserva, se acham incluídos tanto o ‘vir-a-ser’ como o ‘ser’, entendido este último no sentido restrito de permanência estática. *Physis* é o surgir (*Ent-stehen*), o extrair-se a si mesmo do escondido e assim conservar-se.” (HEIDEGGER, 1999 p. 45).

²⁷ “Dedicar-se a Boécio é retomar um momento fundador, quando a filosofia grega passa a falar latim. Esta passagem, no entanto, não é – logo esclarece o autor – uma simples tradução, mas a invenção de um “modelo semântico” inscrito no léxico conceitual que a metafísica doravante empregará: ali vemos nascer o vocabulário do *esse*, *essentia*, *existentia*, *substantia*, *id quod est*, *forma*, *actus*, *qualitas*...” (Prefácio de Marilena Chauí em SAVIAN FILHO, 2008, p. 13).

²⁸ “Aristóteles designa a ciência que ele caracteriza por contemplar o ente enquanto ente como Filosofia Primeira. Mas esta considera não apenas o ente na sua entidade, mas igualmente o ente que corresponde puramente à entidade, o ente supremo. Este ente, *tò theion*, o divino, é também chamado, numa peculiar duplicidade, “o ser”. A Filosofia Primeira é, enquanto ontologia, simultaneamente a teologia do deusas ente. De modo mais preciso, deveria ser chamada de *Teiologia* [*Theiologie*]. A ciência do ente enquanto tal é em si onto-teo-lógica.” (HEIDEGGER, 2002d p. 225).

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid. p. 40.

³² Ibid. p. 43.

³³ Ibid. p. 44.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid. p. 48.

³⁶ Ibid. p. 45.

³⁷ Esta, por sua vez, já acusando alguma perda do original grego *theoria*, enquanto “um relacionamento transparente com os perfis e as fisionomias do real. Com seu brilho, eles concernem e empenham o homem, deixando resplandecer a presença dos deuses. Não se pode apresentar aqui a outra característica do *theorein* que é preceber e proporcionar as *archai* e *aitiai* do vigente, em sua vigência.” (HEIDEGGER, 2002b, p. 45).

³⁸ Ibid. p. 47.

³⁹ Ibid. p. 48.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid. p. 141-142.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.