

EPISTEME COMO MODO DE DES-VELAMENTO: UM OLHAR A PARTIR DE MARTIN HEIDEGGER

EPISTEME AS A MODE OF UNCONCEALMENT: A PERSPECTIVE FROM MARTIN HEIDEGGER

João Cardoso de Castro¹
Murilo Cardoso de Castro²

Resumo: Nosso propósito é situar o que se convencionou chamar como “ciência”, a *episteme* do pensamento grego antigo. Como podemos situá-la em relação ao que em nossos dias denominamos igualmente “ciência”. Encontra-se a *episteme* grega aquém ou além do que entendemos como ciência? Ou, seria a *episteme* grega algo totalmente outro? Formulando ambas questões de modo mais sintético e claro: Qual é o estatuto da *episteme* antiga em relação à ciência moderna? Percorrendo as reflexões de Heidegger sobre Aristóteles, quanto os modos de desvelamento na *Ética a Nicômaco* e quanto aos graus de visão na *Metafísica* Livro *Alpha*, tentamos responder às questões propostas. Concluímos que a *episteme* não está nem aquém nem além da ciência, sendo totalmente outra que esta.

Palavras-chave: Epistemologia. Ciência. Heidegger. Aristóteles.

Abstract: Our purpose is to establish what by convention is called “science”, the *episteme* of ancient Greek thought. How can we put it in relation to what nowadays is also called “science”? Greek *episteme* is an under or overestimation of what we understand as science? Or, would be Greek *episteme* something totally other? Formulating both questions in one more synthetic and clear: What is the statute of the ancient *episteme* in relation to modern science? Following Heidegger’s reflexions on Aristotle, about the ways of unconcealment in *Nichomachean Ethics* e about degrees of vision in *Metaphysics* Book *Alpha*, we tried to answer the proposed questions. We arrived at the conclusion that *episteme* is not before neither beyond science, being totally other than science.

Keywords: Epistemology. Science. Heidegger. Aristotle.

Introdução

Nosso propósito é situar o que se convencionou chamar como “ciência”, a *episteme* no pensamento grego antigo. Como podemos situá-la em relação ao que em nossos dias denominamos igualmente “ciência”. Encontra-se a *episteme* grega aquém ou além do que entendemos como ciência? Ou, seria a *episteme* grega algo totalmente

¹ Doutor em Bioética pelo Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva - UFRJ, com período sanduíche [CAPES] na DePaul University (Chicago). 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. Principais temas de atuação: filosofia antiga, Heidegger, fenomenologia, epistemologia, ética, bioética. Email: joaacardosodecastro@gmail.com

² 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), com período sanduíche na Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3 (1999) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2005). E-mail: murilocdecastro@gmail.com

outro? Apesar de se traduzir o termo *episteme* por ciência, estas questões nos parecem “dignas de pensar”.

Segundo o volumoso dicionário filosófico *Les Notions philosophiques* (1990, p. 812), a *episteme* é traduzida em geral por “conhecimento” ou por “ciência”. Trata-se de um “substantivo do verbo *epistamai* cuja origem é *epihistamai* com perda da aspiração e uma contração”. O sentido original deste verbo é “se colocar acima de...” e teria sido Parmênides o pensador que abriu a via à concepção grega da *episteme*, ao distinguir o mundo da opinião (*doxa*) daquele do pensamento puro e do ser.

Platão vai, por sua vez, utilizar o termo como sinônimo de *techne* no *Protágoras* (351a2-a7) para designar uma arte de fazer ou de agir metodicamente. Neste sentido precípuo e não ao azar, a *episteme* se opõe à *empeiria* (*Górgias* 463b, 465a). Já em sentido mais limitado, o termo designa a ciência do ser (*Fedro* 247e3) e o conhecimento das *eide* (*Fedro* 75b). Para designar este conhecimento das Ideias, Platão se serve também dos termos *nous* (*República* VI 511d4) e *noesis* (*República* VI 511e1). A *episteme* também se opõe à *doxa* cujo objeto é a realidade sensível. A passagem mais reveladora desta oposição está em *República* V 476a-480a. A *episteme* designa também o conhecimento dianoético (*dianoia*, segundo Gobry, é uma forma de pensar menos elevado que a *noesis*) que tem por objetos os *noeta*, mas não permanece por isto um conhecimento inferior da dialética (*República* VII 533d-e). O conhecimento das *eide* não pode ser adquirido pelos sentidos, mas somente pelo pensamento puro (*Fedro* 75a-76b, *Banquete* (210a-211c).

Aristóteles rejeita, no entanto, a existência das *eide*, em termos platônicos. Assim a *episteme* vai designar para ele o conhecimento das causas necessárias (*Primeiros Analíticos* I 33, 88b30-34). A *episteme* consistirá então na demonstração (*apodeixis* em *Primeiros Analíticos* I, 71b20-23), e a sensação, *aisthesis*, se torna uma condição necessária para aquisição da *episteme* (*Primeiros Analíticos* I 18, 81a38-81b1). Em sua *Metafísica* (E 1, 1025b-1026a), o termo *episteme* vai designar uma organização sistemática dos conhecimentos racionais, chegando assim a apontar para o conhecimento teórico, em sua oposição ao conhecimento prático e poiético (*Ética a Nicômaco* VI 3, 1139b14-36).

Segundo Werner Jaeger (1995, p. 425), de fato o pensamento analítico foi a grande contribuição de Aristóteles à filosofia grega. Foi justamente em uma de suas aplicações que “se deu o nascimento da ciência no sentido moderno” (*ibid.*). Na preponderância de sua atitude científica e conceitual, se deu 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” (*ibid.*). Por esta razão, decidimos seguir uma linha de exposição, neste breve ensaio, tomando como ponto de partida, Aristóteles, e omitindo relevantes considerações sobre a *episteme* nos pensadores pré-socráticos, especialmente Xenófanos de Cólofon, Pitágoras, Heráclito e Parmênides.

Omitimos também expôr a meditação de Platão sobre *episteme* em diferentes diálogos, como anteriormente mencionados, mas especialmente *Teeteto*, *República* e *Mênon*, por considerarmos que partem de um sentido de *episteme* absolutamente distinto³ 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 retomada⁴ no século XX. Começamos por uma incursão introdutória do conceito de *episteme* em Aristóteles, com o intuito de situá-la junto aos demais modos de des-velamento.

Heidegger e a *episteme* originária

Tomando Heidegger como guia nesta investigação da origem grega da *episteme*, caberia lembrar seu seguidor dileto, Jean Beaufret (1998, p. 38), que salienta a necessidade de descobrir na filosofia de Aristóteles o retorno de um helenismo mais fundamental que em Platão, e quase uma “repatriação da origem”. Beaufret (*ibid.*) diz

3 “No *Teeteto*, a mais sistemática discussão de Platão sobre a *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*.

4 Conforme consta no 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.”

inclusive que Heidegger afirmava que Platão é “menos grego” que Aristóteles. E ainda cita a seguinte frase de conversações pessoais com o filósofo alemão: “Platão e Aristóteles não são os picos do mundo grego, mas são como os altos desfiladeiros para uma passagem para outra coisa”.

Não bastassem estas notas iniciais, Heidegger, em seu curso *O Sofista de Platão* (2012, p. 11-12), justifica, para se ter o devido acesso ao pensamento de Platão, que se estude seu discípulo Aristóteles, apesar de toda controvérsia filosófica sobre a relação deste como seguidor ou não de seu mestre. Em acordo com sua convicção, Heidegger trabalha, em uma longa introdução (ocupando quase um terço do curso), conceitos-chaves em Aristóteles, importantes para a reflexão do diálogo *O Sofista*, tais como: *aisthesis*, *empeiria*, *techne*, *episteme*, *phronesis*, *sophia* e outros. De nosso interesse, neste estudo de Heidegger, são justamente os §6-9 (p. 21-44) e os §10-14 (p. 45-68), nos quais *episteme* é examinada em si mesma e enquanto parte de duas escalas de conhecimento ou de visão, retiradas respectivamente da *Ética a Nicômaco* e da *Metafísica*, de Aristóteles.

Os §6-9 determinam a essência da *episteme*, em si e em articulação com um conjunto de modos de *aletheuein* (des-velamento), segundo uma visão que abrange uma escala de graus de conhecimento desde *techne* até *nous*, conforme elaborada na *Ética a Nicômaco* Livro VI, capítulo 3:

Começemos, então, pelo princípio e analisemos as operações da alma envolvidas na descoberta da verdade, afirmando ou negando. São cinco o número: a perícia, o conhecimento científico, a sensatez, a sabedoria e o poder da compreensão [intuitiva]. De outra parte, tanto a mera suposição quanto a opinião podem envolver-nos em falsidade. (*Ética a Nicômaco*, Livro VI, 3, 1139b14-19)

Na tradução não ortodoxa de Heidegger no texto de seu curso *O Sofista de Platão* (2012):

Logo existem cinco maneiras que o Dasein⁵ 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 *nous* (discernimento perceptual [inteligência]). (p. 21)

5 “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 *ser-ai* (*Dasein*), *ser-em-o-mundo* (HEIDEGGER, 2006 §§9-12).

Nos §§10-14, deste mesmo curso, Heidegger (p. 45-68) guia-se pela *Metafísica* I, 1-2, expondo a *episteme* como tal e, ao mesmo tempo, enquadrada em outro conjunto de graus de conhecimento, ou melhor, de “graus de visão”, que procedem desde a *empeiria*, passando pela *aisthesis*, *techne*, *episteme*, até chegar à *sophia*. Segundo nota introdutória ao Livro A, capítulo 1, o tradutor da *Metafísica* em espanhol, esclarece (p. 69):

A argumentação, ao longo de todo o capítulo [1], combina dois tipos de considerações. De uma parte, Aristóteles propõe uma gradação no conhecimento estabelecendo os seguintes níveis: 1) sensação [aisthesis], 2) experiência [empeiria], 3) arte e ciência [techne e episteme]; dentro da ciência distingue, por sua vez, três níveis [techne, episteme, sophia]: 3) ciências práticas orientadas a satisfazer necessidades; 4) ciências práticas orientadas ao prazer e à qualidade da vida, e 5) ciências teóricas ou teoréticas [sophia].

Antes de tratar da *episteme* em cada uma das escalas, de conhecimento e de visão, queremos aproximar estas duas noções fundamentais para o pensamento grego. Falar de “visão”, “ver”, oferece a oportunidade de esclarecer o algo mais que se quer alcançar, e que vai muito além do simples “olhar”. Segundo Allard l’Olivier (1977, p. 37), visão vem de *visum*, supino do latim *videre*. Em alemão, *wissen* e as palavras da mesma família – *die Weisheit*, o saber, a ciência; *der Weise*, o sábio. *Die Weise*, a maneira, a modalidade, deriva também desta linhagem, assim como o grego *eidos*, no sentido de forma de ser, deriva da raiz *FID*, raiz vizinha do indo-europeu *VID* que significa “ver”: donde as palavras sânscritas *vêda*, *vidyâ* (conhecimento) e mesmo *vidyut* (o relâmpago). A raiz *VID* significa ao mesmo tempo “ver” (latim *videre*) e “saber”, como no grego *oida*, que deriva de *id*. Sabe-se que *oida* é o perfeito, que tem o sentido do presente, de um verbo cujo infinitivo é *idenai* e que significa “conhecer”, “saber”.

Desta mesma raiz, *FID*, derivam *eidos*: aspecto, forma física, espécie, forma de ser, e *idea*: aparência, beleza, forma, ideia, espécie. A mesma palavra (*idea*) designa os átomos de Demócrito e as ideias de Platão. Resumindo, a raiz *VID = FID = ID*, cobre as noções: 1) de ver; 2) de saber; 3) de aparição à vista; 4) de brilho, de relâmpago, disto que iluminando dá a ver e faz saber; 5) de forma, disto que aparece, de beleza; 6) de maneira de ser, de se apresentar à vista.

É importante notar também que estas escalas de conhecimento (*idenai*) e de visão (*horan*) indicam uma sucessão de “estágios” que respondem à afirmação de

Aristóteles logo no início do Livro A da *Metafísica*, muitas vezes citada por Heidegger, em sua versão muito peculiar como: “no ser do homem reside, de modo essencial, o acurar [*Sorge*] do ver” (HEIDEGGER, 2006, p. 235). Ou seja, cada estágio de uma ou outra escala é como um “mais conhecer” ou “mais ver” que o anterior.

Assim na primeira escala, do conhecer ou do des-velamento, temos a *techne*, um *saber-fazer* com o que o ente que vem-ao-encontro, em seguida a *episteme* como um *estar-ciente* deste ente, para então, a *phronesis*, um discernir de que se trata em uma circunspecção, para finalmente, alcançar a *sophia*, a sapiência na unicidade do *ser*; o *nous*, indicado por último, não é um estágio propriamente, mas a “inteligência” que concede a todos os estágios o grau de inteligibilidade própria de cada um.

Na segunda escala, da visão, temos a *aisthesis*, como a sensação, o sensorial; em seguida a *empeiria*, a experiência que configura o sensorial; logo, a *techne*, que apela a um que fazer com a experiência; passando, em seguida, a *episteme*, que investiga; para finalmente, alcançar a *sophia*, única capaz de entender o ente como tal, em seu o que é, como é, para que é, porque é.

Destas duas escalas nos interessa examinar apenas o estágio denominado *episteme*; eis o que a seguir o faremos, nos passos de Heidegger (2012), primeiro em conformidade com a *Ética a Nicômaco* e segundo, conforme a *Metafísica* Livro A.

Episteme segundo a *Ética a Nicômaco*

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 perícia (HEIDEGGER, 2012, p. 31). Fica clara também, a partir da citação dos modos de desvelamento (*aletheuein*) na *Ética a Nicômaco*, que há como que uma certa gradação de “conhecimento”. A *episteme* é um conhecimento ou saber além daquele proporcionado pela *techne*, embora afim com este; porém, a *episteme* é aquém daquele conhecimento alcançado pela *phronesis*, também traduzido por “sabedoria prática”, “discernimento”, “sensatez”.

É interessante notar um certo eco distante na distinção que Heidegger oferece dos modos de ser dos entes que vem ao encontro ao *ser-ai* (*Dasein*): “*ser-à-mão*” (*Zuhandensein*) e “*ser-subsistente*” (*Vorhandensein*) (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 dispondo-se à “manualidade” (uma das traduções de *Zuhandenheit*), ou “utilidade”, e, em seguida somente, na percepção além de sua manualidade, como “subsistência” (uma das traduções de *Vorhandenheit*) ou “ser-simplesmente-dado”.

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*, sabedoria prática – *phronesis* etc.), que tal como em Platão, se opõe à *doxa* (opinião). Para se certificar de tal, Aristóteles, segundo Heidegger (2012, p. 31), 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* desvela 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*⁶), ou seja, “aquilo que pode ser outro não é conhecido em sentido estrito” (*ibid.*). 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 e 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 (modifica), aquele que nunca não foi e nunca não será; é constantemente assim, portanto, 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 vai fundamentar a possibilidade da *scientia* medieval, assim como seu futuro desenvolvimento em ciência moderna, a partir da orientação desde conceito de conhecimento.

6 “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, 2012 p. 33) 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.

Segundo Heidegger (2012, p. 34), a resposta à segunda questão, das questões que certificam a *episteme* como modo de des-velamento, 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” (*ibid.*). O conhecimento pode ser passado, comunicado; tanto *episteme* quanto *techne* são compartilhadas. “Em particular, o conhecimento científico é *episteme mathematike*” (*ibid.* p. 34). Esta possibilidade de ensino e aprendizado do conhecimento torna claro que “o conhecimento é uma posicionalidade para com os entes que tem seu descobrimento disponível sem estar constantemente presente a eles” (*ibid.*). E ainda que, “o conhecimento é ensinável, i.e., é comunicável, sem haver que ter lugar um descobrimento no sentido próprio” (*ibid.*).

Syllogismos (dedução) e *epagoge* (indução) são as duas maneiras de compartilhar com outros um conhecimento "científico" sobre coisas definidas (*ibid.*). 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” (*ibid.*). 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*” (*ibid.*).

“Toda *episteme* é *didaskalia*, i.e., pressupõe sempre aquilo que ela não pode elucidar como *episteme*” (*ibid.*). 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, 2012, p. 37).

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 a *arche*. Portanto, *episteme* não é o *beltiste hexis* [melhor hábito] da

aletheuein. Mais seria a sophia, que é a mais alta possibilidade do epistemonikon⁷.

[...] 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, 2012, p. 37-38)

Transparece nesta apreciação da *episteme* em suas possibilidades, em suas limitações e seu enquadramento entre os modos de *aletheuein*, 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 (2014, p. 168) denomina o “primeiro início”. Esta metafísica, vai se ver desdobrar de *episteme* para *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*.

Episteme na metafísica

Nos §§10-14 do curso *O Sofista de Platão* (semestre de inverno 1924-1925), Heidegger (p. 45-68) tenta trilhar a genealogia da forma suprema de conhecimento “científico”, ou *episteme*, que denomina a *sophia* cuja amizade é cultivada pelos filósofos. Heidegger se vale do Livro A da *Metafísica* de Aristóteles, onde é apresentada sua investigação a respeito de opiniões e juízos sobre o conhecimento e os diferentes níveis de visão. “Como notado por Heidegger, este relato apresenta a auto-interpretação de um entendimento implícito ao *ser-aí* (*Dasein*) “natural” ou “cotidiano” dos gregos”, como afirma William McNeill (1999, p. 20).

Doravante seguiremos a argumentação desse último autor (p. 20-30) eventualmente permeando-a com citações do mencionado curso de Heidegger. Antes porém é preciso enfatizar, para que se guarde em mente, que o “conhecimento” (*eidēnai*) alcançado segundo estágios de uma escala da *aisthesis* à *sophia*, está conectado com *eidōs* (ideia, imagem, forma), a forma visível de algo, ou seja, valoriza sobremaneira a visão. Com efeito, neste primeiro capítulo do Livro A da *Metafísica*, Aristóteles afirma nossa tendência a preferir a visão (*horan*) sobre os demais sentidos, seja na ação ou mesmo quando nenhuma ação é antecipada. Mais ainda, assegura que de

⁷ Refere ao âmbito ontológico do invariável, subdividido em episteme, a sua realização menor, e em sophia, a realização mais completa.

todos os sentidos, a vista é a que melhor aporta conhecimento das coisas e revela muitas distinções.

Apesar das referências aos sentidos e entre estes o privilégio da vista, este conhecimento almejado e alcançado não se reduz à percepção sensorial, como justamente preconiza a escala do sensorial à sabedoria. A consideração e estima de tal percepção ou *aisthesis* é apenas um sinal ou indicação (*semeion*) de nosso desejo por ver ou conhecer em um sentido, portanto, mais elevado da palavra. Este ver é aquele mesmo, o *nous*, que confere “inteligibilidade” aos estágios da primeira escala da *techne* à *sophia*, porém não se explicita nesta segunda escala da percepção à sabedoria.

Essa visão é aquela mesma que Heidegger proclamará como sua própria definição de conhecimento: *Wissen heisst: gesehen haben* (“Conhecer significa: ter visto”, 2002a, p. 61). Porque, entre os antigos gregos, o ato de ver proporciona além dos demais sentidos o perfil, o aspecto, a forma, enfim a delimitação das coisas vistas, mas o que é mais importante, concede a simultaneidade do que é visto, permitindo que apareçam constantemente presente. A visão era para os gregos, segundo Heidegger, o modo mais perfeito e poderoso pelo qual as coisas podiam ser dadas *como presentes*.

Porque ver de seus olhos, logo algo de bem determinado que se faz com seus sentidos, como se diz, é justamente este comportamento na aurora do qual os gregos se representam o conhecimento por assim dizer de maneira sensível? Poderia se pensar que é porque o ver é um modo de apreensão que, por um lado, permite estabelecer distinções particularmente finas e precisas e que, por outro lado, torna acessível um domínio variado em sua diversidade. Não é isso, no entanto. Ao contrário, ver corresponde ao mais alto ponto àquilo que de ante mão e de pronto vale antecipativamente como momento fundamental do conhecer. Ver com efeito, é de alguma maneira apreender o ente. O ente, no entanto, significa para os gregos, é preciso não esquecer, o que se apresenta. O modo de apreensão e de determinação daquilo que é ente deve se reger sobre aquilo que se trata de apreender e se orientar segundo ele. A apreensão e o conhecimento daquilo que se apresenta enquanto tal, do ente presentemente aí, não podem ser senão um ter-presente em face de si [Gegenwärtighaben]. E ver, olhar, não perder de vista, eis de fato o modo predominante, o mais manifesto, o mais imediato, e ao mesmo tempo o mais marcante e o mais amplo de ter presente algo em face de si. Por causa desta capacidade notável de fazer ser presente [Präsent-machen], a visão sensível acaba por desempenhar o papel exemplar para o conhecimento, este último compreendido como apreensão do ente. A essência do ver é de fazer ser presente e manter presente, de manter algo em presença, de sorte que é manifesto, que está aí em seu fora-de-recolhimento. (HEIDEGGER, 2001, p. 184-185)

Assim, sendo conhecer “ter visto”, Heidegger explicitamente identifica tal conhecer, ou saber, com *techne*, em seu ensaio *A Origem da Obra de Arte* (2002a, p. 61). E o tipo de ver proporcionado pela *techne* (modo de des-velamento inicial da

primeira escala), deve ser tomado “no amplo sentido de ver, que significa: apreendendo algo presente como tal”. O que interpreta a *techne* como muito mais do que simples arte de fazer ou produzir, ou mesmo saber-fazer e perícia, como um *trazer-diante* (*Hervorbringen*) de entes, no sentido de *pôr-adiante* o que é presente como tal, trazendo para fora do velamento (des-velamento) de sua aparência exterior (*Aussehen*) (2002b, p. 21). No entendimento da *techne* não como simples atividade de fazer, mas como orientadora da *poiesis*, um *trazer-diante* desde o velamento, alcançamos a conexão entre as duas escalas, entre modos de des-velamento e graus de visão.

Estamos agora finalmente prontos a examinar a *episteme* percorrendo os cinco graus de visão da segunda escala (*Metafísica A 1*), na leitura que McNeill (1999, p. 24-30) oferece do curso de Heidegger (2012, p. 45-68). O primeiro grau, *aisthesis*, é a apreensão sensorial que pertence por natureza aos viventes em geral; depende em cada momento da apresentação de um ente vindo ao encontro. O segundo grau, *empeiria*, “experiência”, implica em ter assumido certo *estar* – uma orientação ou *Gestelltsein* – e uma relativa constância entre a alternância de dados sensoriais. “Na *empeiria* (experiência) há certa prontidão para tais e tais acasos e circunstâncias, tal como eles podem surgir” (p. 79-80). Com isso, a *empeiria* possui um primado ante o mero perceber (*aisthesis*). Nota-se que os graus de visão não são apenas algo mais que o grau antecedente, mas principalmente a possibilidade de condução de um visão mais perfeita.

A *empeiria* implica já ter reunido uma dada multiplicidade de sensações com respeito a uma unidade subjacente, ou seja, ser capaz de juntar em certa continuidade o que de outro modo seria momentos temporais dispersos de apreensão sensorial. Em resumo, acarreta na habilidade de reter fenômenos, guardar presente as coisas (*Gegenwärtighalten*) por sobre a através um intervalo de tempo.

Para ascendermos na escala ao grau de visão seguinte, a *techne*, Aristóteles evoca o *logos* como o que concede ao *ser* humano esta possibilidade além da *empeiria*, ou seja, da mera unidade experiencial de percepção sensorial. A *techne*, como vimos, mais do que simplesmente arte de fazer ou produzir, mais que saber-fazer, é um princípio de conhecimento, graças ao *logos* em operação. A *techne* vem primeiramente quando a partir de muitas impressões (*ennoematon*) surgindo da *empeiria* (experiência), um único juízo universal é formado com relação a objetos semelhantes (*Metafísica I, 1, 981a5ss.*). Sendo experiência e *techne* graus de visão, ou espécies de conhecimento (*gnosis*): a experiência é conhecimento de particulares e a *techne* de universais. No entanto, Aristóteles afirma considerar conhecimento e proficiência mais em *techne* do

que em experiência (981a24). O conhecimento específico alcançado na *techne* é um *eidenai*, o mesmo “ver” que abre o Livro I da *Metafísica*, como já citado acima como acurar [*Sorge*] do ver”. Sendo a experiência fundamental e integrada à *techne*, há, no entanto, proporcionado pelo *logos*, um salto do vendo particulares ao vendo universais. “A *techne* (arte), portanto, como ela tem o *logos* (discurso) e como pode esclarecer o ente em sua proveniência, é considerada como sendo *mallon epistemen* (mais ciência) do que a *empeiria* (experiência)” (HEIDEGGER, 2012, p. 100).

Este “ver” universais, as *eide* (ideias, formas), oferecido pela e implícito à *techne*, é a base sobre a qual o conhecimento “científico”, *episteme*, pode vir a se desdobrar como grau de visão seguinte. “Em verdade, a *techne* (arte) é designada como *episteme* (ciência) na medida em que ela, diferentemente da *empeiria*, já traz à tona o *eidos* (aspecto)” (p. 101). Na *episteme*, ainda que visão que desponta da *techne*, há um desdobramento que antecede o erigir, o fazimento. Na *episteme*, portanto, “reside a tendência para se libertar do manuseio e para se tornar por si mesma autonomamente uma *episteme*” (*ibid.*). A *episteme*, em sua visão acrescida, dá os primeiros passos na contemplação (*theoria*) dos universais, *eide*, oferecidos e desprendidos (*abgeselen*) pela *techne*. Este desprendimento progressivo dos *eide* é, por sua vez, indicativo de uma independência crescente do *logos* ele mesmo. “No interior do erigir, o *legein* (dizer) se torna cada vez mais autônomo, e é isso que o ser-aí naturalmente mais imediato interpreta como *sophoteron* (mais sábio)” (p. 100).

Como conclui McNeill (1999, p. 26), “o que está em jogo neste processo é assim nada menos que o advento do *logos* greco-ocidental da racionalidade tecnocientífica que clama ser o *logos* dos entes eles mesmos”. Na perspectiva de Heidegger esta antecipação, esta previsão como predicamento, como fortuna do vir-a-ser dos entes, pratica certa violência as coisas elas mesmas, aos entes na singularidade de sua auto-mostração. “O *eidos*, como *ser* (*Sein*), não é originalmente *logos*” (*ibid.*). Por conseguinte, é nestes graus de visão, em que o *logos* começa sua atuação, que enfrentamos os riscos de desescalar à ascensão à sabedoria (*sophia*), razão maior desta investigação de Aristóteles no Livro A da *Metafísica*. Como já visto, cada degrau desta escala não é apenas mais visão, mas também mais “conhecimento de causa” pelo primado do grau superior sobre o inferior.

Ao se alcançar a *sophia*, o último grau de visão nesta escala, da *aisthesis* a *sophia*, o que se espera não é ter elucidado um caminho ou uma escada que se ascende subindo de degrau em degrau, mas um todo unitário em que os graus são momentos

estruturais se dando na constituição do conhecimento, no equilíbrio da *praxis* e da *theoria*, na complementaridade da *vita activa* e da *vita contemplativa*. O risco na passagem entre momentos estruturais, especialmente da *empeiria* à *techne* e da *techne* à *episteme*, está na indolência em não responder ao apelo da *sophia*, em sua escuta do *nous*, da inteligência retora na primeira escala, da *techne* ao *nous*.

O assim exposto nos leva a arriscar uma interpretação da afirmação de Heidegger (1992, p. 26) que tanto surpreendeu e ainda surpreende, “a ciência não pensa”. A ciência referida é a ciência moderna. Esta ciência não “pensar” (*noein*) é uma constatação se considerarmos o acima dito, sobre o risco, entre momentos estruturais, de uma redução e uma identificação apenas ao ente que vem ao encontro. Na exclusividade dada apenas ao ente temos uma visão pobre de *nous*. Uma visão que só é capaz de ver o ente em sua aparência, e sua certeza e explicitação segundo outro ente ou entes. Lembrando o dito de Parmênides, “ser e pensar são o mesmo” (*auto noein estin te kai einai*), o esquecimento do *ser*, a fraca luz do *nous* na iluminação do *logos*, em voga nos momentos estruturais, desde a *empeiria*, prenunciam o dito de que a ciência moderna não pensa.

Enfim, o que é a episteme?

Apresentamos através de duas escalas de conhecer e de ver, a *episteme* em sua ordem e articulação. Cabe agora examinar a *episteme* em si mesma, naquilo que é, em sua essência. Tomaremos para tal as reflexões de Heidegger sobre esta questão nos §§20-21, de seu curso *A essência da verdade* (2001), do semestre de inverno de 1931-1932. Neste curso Heidegger elabora uma meditação sobre a “alegoria da caverna” e sobre o diálogo *Teeteto* de Platão. Nos parágrafos em questão ele se concentra unicamente sobre o que nos interessa: “o que é a *episteme*?” (*ti estin episteme?*) ou, “o que é o saber?”, conforme a tradução do curso.

Não se trata de modo algum de uma questão enquadrada aos moldes da moderna epistemologia, ou teoria do conhecimento, portanto, não seria equivalente à questão “o que é a ciência?”, segundo Heidegger (p. 176). Assim já temos uma indicação de que a *episteme* que se investiga é outra que a ciência; nem aquém e nem além, mas outra. Resta, no entanto, confirmar esta assertiva, começando por entender o que significava *episteme* para os gregos, antes de se tornar um termo filosófico. Segundo Heidegger (p. 177), quando Platão ou Aristóteles se referem à *episteme*, “já entendem o que *episteme*

significa, na medida que, com efeito, *episteme* é um termo *falante* para todo grego”.

Epistemai significa: eu me situo em relação a algo em me abrindo a ele; vou ao contato dito que está em causa; tem afazer a isso, e à verdade para lhe render justiça e ser a sua altura. No fato de se situar assim em face de algo (a fim de estar à altura da situação), há ao mesmo tempo: chegar a se manter de pé face ao que está em causa. Manter face a ele em o dominando e assim aí se entender em tudo o que o concerne (=sophia); por exemplo aí se entender a produzir algo – se se trata de um ofício, aí se entender porque produzir sapatos; ou bem aí se entender a cuidar e a entreter algo: a cultura dos campos, a criação dos animais; ou bem aí se entender a pôr em obra e levar à conclusão algo: fazer a guerra, saber conduzi-la. *Episteme* significa juntamente tudo isso: aí se conhecer em algo com maestria, tratando-se tanto de tudo o que implica uma atividade quanto de seu exercício ele mesmo. (p. 177)

Heidegger extrai desta significação, por ele mesmo elaborada, duas constatações formais sobre a *episteme*, que nos interessam sobremaneira: 1) “aí se conhecer em algo com maestria”, de modo transversal a todos os comportamentos e a todos os domínios possíveis do *ser* humano; 2) *epistasthai* e *episteme* nada têm com ser instruído no que quer que seja, de modo científico ou teórico.

Por conseguinte, Heidegger conclui (p. 178) que o grego *episteme*, a se ter sempre em mente ao se lê-lo nos escritos da tradição grega antiga, poderia ser traduzido em alemão pelo termo *Wissen* (saber), porém em um sentido apenas que guardaria proximidade à *episteme* grega: um saber se postar como é preciso, um saber se impôr, um justo dispôr-se. Um saber que nada tem de acúmulo de dados e informações, como Heidegger mesmo afirma (1983, p. 23): “Ter informação [*Kenntnisse*], por mais abundante que isso possa ser, não é conhecimento essencial [*Wissen*]” (*Bloße Kenntnisse haben, und seien sie noch so umfangreich, ist kein Wissen.*). E ainda (2007, p. 372): “Com o saber [*Wissen*] de algo que não pode ser sabido [*Nichtwissbaren*] começa o saber essencial [*Wissen*] do pensador”. É justamente neste sentido de *Wissen*, que também traduz o grego *eidenai* (conhecimento, “ter visto”, “ter ciência”) que Heidegger (2007, p. 75) entende a *techne*, primeiro modo de *aletheuein* (des-velamento) não como um fazer e produzir, mas como um saber “que porta e conduz toda irrupção humana em meio ao ente”.

Questionando “o que é a *episteme*?”, constatando que não se trata de um saber obtido por qualquer informação que seja, constatando também que é fundamentalmente um *ai* se entender, se conhecer, chegamos a conclusão que com esta questão “o que é a *episteme*?”, “o ser humano se indaga, se inquire, dele mesmo”; o *ser* humano põe-se a si mesmo em questão. Na proposição de Agostinho de Hipona: *Quaestio mihi factus sum* – tornei-me uma questão para mim mesmo (*Confissões* X, 33).

Conclusão

A questão “o que é a *episteme*?” redireciona seu apelo a uma resposta ao *ái-ser* (*Dasein*) em sua visão que se perde nos entes que vêm ao encontro, nos modos de *ser-à-mão* (*Zuhandensein*), *ser-simplesmente-dado* (*Vorhandensein*) e *co-ser-ái* (*Mitdasein*). A questão se dá como possibilidade de lembrança do *ser* no percurso dos modos de *aletheuein* (des-velamento), da *techne* ao *nous*, e na passagem arriscada entre os graus de visão, da *aisthesis* à *sophia*. Esta é a *episteme* no pensamento grego antigo, ainda prevalente em Platão e Aristóteles. Na Idade Média não foi somente traduzida para o latim *scientia*, mas teve seus alicerces reformados por uma *onto-teo-logia* que levou mais ainda ao esquecimento do *ser*. A ciência moderna, enfim, consumou o abandono do *ser*, não guardando mais nada em comum com a *episteme*, a não ser a pretensão de ser a tradução desta palavra grega. A *episteme*, portanto, não está nem aquém e nem além da ciência, sendo totalmente outra.

Referências

- ALLARD l'OLIVIER, A. *L'illumination du coeur*. Paris: Ed. Traditionnelles, 1977.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. António de Castro Caeiro. Lisboa: Quetzal, 2012.
- _____. *Metafísica*. Introdução, tradução e notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- _____. *The Complete Works of Aristotle I-II*. Editor Jonathan Barnes. Londres: Oxford, 1984.
- ARJAKOVSKY, P., FÉDIER, F. & FRANCE-LEONARD, H. (org.). *Le Dictionnaire Martin Heidegger*. Paris: CERF, 2013.
- AUROUX, S (dir.). *Les Notions philosophiques*. Tome 1. Paris: PUF, 1990.
- BEAUFRET, J. *Leçons de Philosophie*. Tome I. Paris: Seuil, 1998.
- EVERSON, S. (ed.). *Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- _____. *Qu'appelle-t-on penser?*. Paris: PUF, 1992.
- _____. *De l'essence de la vérité*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. *Caminhos de Floresta*. Coord. Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002a.
- _____. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002b.
- _____. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2007.
- _____. *Platão: O Sofista*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- _____. *Contribuições à Filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via

Vérita, 2014.

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

LAFFOUCRIÈRE, O. *Le Destin de la Pensée et “La Mort de Dieu” selon Heidegger*.

The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

MCNEILL, W. *The Glance of the Eye*. Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory.

New York: SUNY, 1999.

PLATON. *Oeuvres complètes*. Luc Brisson (dir.). Paris: Flammarion, 2011.

SCHÄFER, C. (org.). *Léxico de Platão*. São Paulo: Loyola, 2012.

Recebido em: 14/02/2019

Aprovado em: 27/03/2019