

A época das imagens de mundo

Martin Heidegger

Com a metafísica se consuma uma reflexão sobre a essência do ente e uma decisão sobre a essência da verdade. A metafísica funda uma época, na medida em que lhe concede o fundamento da sua configuração essencial através de uma interpretação específica do ente e de uma aceção específica da verdade. Este fundamento governa todas as manifestações que caracterizam uma época. Reciprocamente, é preciso que o fundamento metafísico possa ser reconhecido nestas manifestações, para que haja uma reflexão apropriada sobre elas. A reflexão é a coragem de tornar dignos de questionamento, no mais alto grau, a verdade das próprias premissas e o âmbito dos próprios propósitos (cf. apêndice 1).

A ciência pertence às manifestações mais essenciais da época moderna [Neuzeit]. Uma manifestação de igual porte é a técnica maquinal. Não se deve de forma alguma compreender mal esta última, como se fosse a simples aplicação da ciência natural moderna à prática. A técnica maquinal é propriamente uma metamorfose autônoma da prática, de tal forma que ela mesma exige o emprego da ciência natural

matematizada. A técnica maquinal continua sendo, até agora, a decorrência mais visível da técnica moderna, que é idêntica à essência da metafísica moderna.

Uma terceira manifestação da época moderna, igualmente importante, reside no processo por meio do qual a arte entra para o domínio da estética. Isto significa que a obra de arte se transforma em objeto de uma vivência. Do mesmo modo, a arte passa a equivaler a uma expressão da vida humana.

Uma quarta manifestação moderna se anuncia no modo como a ação humana passa a ser concebida e consumida: como cultura. A cultura é, então, a realização dos valores superiores através do cultivo dos dons supremos do homem. Trata-se, na essência da cultura tomada como tal cultivo, de cultivar a si mesma expressamente e de se tornar, assim, uma política da cultura.

Uma quinta manifestação da época moderna é o desendeusamento. Esta expressão não designa o abandono puro e simples dos deuses, o ateísmo rude. O desendeusamento é o processo duplo por meio do qual, por um lado, a imagem de mundo se cristianiza, na medida em que a base do mundo se cristaliza como o infinito, incondicionado e absoluto, enquanto, por outro lado, a cristandade troca o sentido do seu cristianismo pelo de uma visão de mundo [Weltanschauung] (a visão de mundo cristã). Assim, ela se torna adequada à época moderna. O desendeusamento é a condição em que ocorre a indecisão a respeito de Deus e dos deuses. A cristandade tem

a maior parcela de responsabilidade pelo desdobramento desta indecisão. Mas o desendeusamento não exclui a religiosidade. De fato, precisamente graças a ela a relação com os deuses se transmuta em vivência religiosa. Quando isto acontece, é porque os deuses fugiram. O vazio deixado é preenchido pela investigação histórica e psicológica sobre o mito.

Qual acepção do ente e qual interpretação da verdade encontram-se na base destas manifestações?

Restringimo-nos a perguntar sobre a primeira manifestação mencionada, a ciência.

Em que reside a essência da ciência moderna?

Que acepção do ente e da verdade fundamentam esta essência? Se for possível obter o acesso ao fundamento metafísico sobre o qual a ciência enquanto moderna repousa, então a essência da época moderna se tornará reconhecível, em geral, a partir dele.

Quando empregamos a palavra “ciência” nos dias de hoje, damos a entender algo essencialmente distinto da *doctrina* e *scientia* medievais, bem como da *epistémē* grega. A ciência grega nunca foi exata, e precisamente devido ao fato de não poder ser exata, nem precisar ser, de acordo com a própria essência. Por isso, não faz sentido algum sustentar que a ciência moderna é mais exata que a da Antiguidade. Tampouco se pode dizer que a doutrina galileana sobre a queda livre dos corpos é verdadeira [wahr], e que é falsa a doutrina aristotélica,

segundo a qual os corpos leves tendem ao alto; pois a concepção grega da essência dos corpos, do lugar e da relação entre ambos repousa sobre uma interpretação diferente do ente. Por conseguinte, a interpretação grega do ente condiciona uma forma correspondente de ver e investigar os processos naturais, e diferente. Ninguém se permite flagrar afirmando que a poesia de Shakespeare representa um progresso, se comparada com a de Ésquilo. Contudo, ainda mais impossível é dizer que a concepção moderna do ente é mais correta [richtig] que a grega. Se, em vista disso, quisermos conceber a essência da ciência moderna, devemos, antes de tudo, nos libertar do hábito de diferenciar a ciência moderna da antiga de forma simplesmente gradual, tomando a perspectiva do progresso.

A essência daquilo que hoje em dia se chama ciência consiste na pesquisa. Em que consiste a essência da pesquisa?

Ela consiste no fato de o conhecimento se instalar em um âmbito do ente, da natureza ou da história, enquanto procedimento [Vorgehen]. Procedimento não significa, aqui, apenas o método ou processamento [Verfahren], pois cada procedimento exige de saída uma esfera dentro do qual se move. Mas o procedimento básico da pesquisa consiste precisamente em franquear tal esfera. Ele se consuma através da projeção de um traço fundamental [Grundriss] de algum âmbito do ente: por exemplo, quando, na natureza, um traço básico dos processos naturais é projetado. O projeto delineia de que modo o procedimento cognitivo adere, obrigatoriamente, à esfera

franqueada. Esta obrigatoriedade é o rigor da pesquisa. O procedimento se assegura do âmbito de ser da sua esfera de objetos através do projeto do traço fundamental e da determinação do rigor. Um olhar na direção da primeira ciência moderna, e ao mesmo tempo a normativa, a saber, a física matemática, esclarecerá o que se quer dizer. Na medida em que a física atômica moderna ainda é física, o mesmo pode ser dito dela, em essência, pois só a essência é visada aqui.

A física moderna se chama matemática, pois emprega em sentido eminente uma matemática bastante específica. Só que ela só pode prosseguir de modo matemático porque já é matemática em um sentido profundo. *Tà mathémata* significa em grego aquilo que o homem já sabe de antemão ao considerar os entes e ao lidar com as coisas: nos corpos, é o corpóreo, nas plantas, é o botânico, nos animais, é o zoológico e no homem, é a humanidade [das Menschenartige]. Pertence ao rol de todos estes conhecimentos prévios, isto é, ao rol do matemático, também o conhecimento dos números. Quando nos deparamos com três maçãs sobre a mesa, reconhecemos que há três delas. Mas o número três, a tríade, já eram nossos conhecidos. Isto significa que o número é algo matemático. Os números ao mesmo tempo são o mais evidente dentre os sempre-já-conhecidos e exibem a forma mais familiar do matemático. Só por esta razão a designação “o matemático” foi reservada, logo a seguir, para o numérico. Contudo, o numérico não determina de modo algum a essência do matemático. A física é, em geral, o conhecimento da natureza, e por isso especialmente o conhecimento do materialmente corpóreo em seu

movimento, pois em tudo o que é natural anuncia-se o materialmente corpóreo, em toda parte e imediatamente, ainda que corporeidade e movimento assumam formas diferentes. Se a física se configura expressamente como matemática, isto significa que algo se descobre de antemão, através dela e para ela, como o já-conhecido. Esta descoberta corresponde a nada menos que o projeto do que a natureza, a partir de agora, deve ser, em vista do conhecimento buscado. A natureza é o sistema autossuficiente do movimento dos pontos de massa coordenados espaço-temporalmente. Outras determinações decorrentes deste traço fundamental da natureza assim franqueado e instalado são: o movimento significa deslocamento. Nenhum movimento ou direção de movimento difere de qualquer outro. Cada lugar é igual ao outro. Nenhum ponto no tempo tem precedência sobre qualquer outro. A força se define por — isto é, é — seu resultado, de acordo com o movimento, que por sua vez é deslocamento dentro da unidade do tempo [Jede Kraft bestimmt sich nach dem, d. h. ist nur das, was sie an Bewegung und d. h. wieder an Orstveränderungsgrösse in der Zeiteinheit zur Folge hat]. Todo processo deve ser visto de antemão a partir deste traço fundamental. Um processo natural só se torna visível dentro do âmbito de visibilidade aberto por ele. Esta projeção da natureza se certifica dela, à medida que a pesquisa física junte a si cada passo investigativo. Esta junção obrigacional, o rigor da pesquisa, recebe o seu caráter próprio do projeto. O rigor da ciência natural matematizada é a exatidão. Aqui, todos os processos devem ser determinados de antemão como grandezas espaço-temporais de

movimento, para que possam ser sequer representados como processos naturais. Tal determinação se consuma na medida através de números e contas. Contudo, não é por isso que a ciência natural é exata, isto é, porque calcula corretamente. Ao contrário, ela precisa calcular deste modo porque o jugo com que sua esfera de objetos está comprometido tem o caráter da exatidão. Por sua vez, todas as ciências do espírito, e de fato todas as ciências da vida, têm de ser inexatas, se quiserem, precisamente, permanecer rigorosas. De fato, é possível açambarcar [auffassen] o vivente como uma grandeza de movimento espaço-temporal, mas aí já não se o abarca [fassen]. O elemento de inexatidão nas ciências do espírito não é nenhuma lacuna, mas a satisfação de uma exigência essencial deste modo de pesquisar. Sem dúvida, se comparadas com o rigor das ciências exatas, a projeção e certificação da esfera de objetos das ciências históricas não são apenas executadas de forma diferente. Os resultados são alcançados de modo muito mais árduo do que os alcançados pelo rigor.

No rigor do procedimento, a ciência se transforma em pesquisa através do projeto e do asseguramento deste. Projeto e rigor se desdobram, porém, de modo iminente, até a sua forma definitiva, no método. O método assinala a segunda característica essencial da pesquisa. Para que a esfera projetada se torne objetiva, é preciso que possam vir ao nosso encontro todas as suas camadas e entrelaçamentos. Assim, o procedimento precisa ter uma visão desimpedida para a mutabilidade daquilo que vem ao seu encontro. A abundância do particular, isto é, dos fatos, só se mostra dentro do âmbito de visão do caráter de

sempre-outro da mudança. O procedimento deve, por isso, representar o mutante em sua mutabilidade, torná-lo fixo, ao mesmo tempo em que concede ao movimento a sua mobilidade. A regra é aquilo que, nos fatos, permanece, e o que enquanto tal é constante nas suas modificações. A lei é aquilo que é constante nas modificações junto com a necessidade do seu desenrolar. Os fatos se tornam os fatos que são, pela primeira vez, ao adentrar o âmbito de visão da regra e da lei. A pesquisa factual no domínio da natureza é, em si, a instalação e comprovação da regra e da lei. O método por meio do qual uma esfera de objetos chega a ser representada tem a característica do esclarecimento a partir do claro, da explicação. Esta permanece ambígua. Ela fundamenta um desconhecido através de um conhecido e, ao mesmo tempo, certifica-se deste através de um desconhecido. A explicação se consuma na investigação. Esta ocorre nas ciências da natureza segundo a forma respectiva de cada campo de investigação e do objetivo que, através do experimento, a explicação visa. Mas a ciência da natureza não se transforma em pesquisa por causa do experimento; ao contrário, o experimento se torna possível pela primeira vez e unicamente porque o conhecimento da natureza é tomado como pesquisa. Uma vez que a física moderna é essencialmente matemática, e apenas por esta razão, ela também pode ser experimental. Uma vez que nem a *doctrina* medieval, nem a *epistéme* grega são ciências, no sentido da pesquisa, elas nunca chegam a ser experimentais. De fato, Aristóteles foi o primeiro a compreender o que *empeiria* (*experientia*) significa: a observação das

próprias coisas, de suas particularidades e modificações sob condições cambiantes, e por isso o conhecimento do modo como as coisas se relacionam segundo a regra. Uma observação, porém, que visa tal conhecimento, isto é, o *experimentum*, ainda é essencialmente distinta do experimento na pesquisa, daquilo que pertence à ciência enquanto pesquisa. É o caso mesmo quando os antigos e medievais trabalham com números e medições; é o caso, ainda, quando a observação recorre a determinadas precauções e instrumentos de trabalho, pois aqui falta, sem exceção, o que é decisivo no experimento: começar com uma lei, que é tomada por base. Preparar e estabelecer um experimento significa representar uma condição de acordo com a qual um sistema específico de movimentos pode ser acompanhado na necessidade do seu decurso, de tal forma que o sistema pode ser dominado de antemão pela calculação. O estabelecimento de uma lei se consuma com respeito ao traço fundamental da esfera de objetos. Esta concede a medida, assim como condiciona uma representação previamente explicativa das condições. Tal representação, através da qual e em vista da qual o experimento começa, não é nenhuma fantasia aleatória. Por isso Newton declarou: *hypotheses non fingo*, as bases tomadas por ponto de partida não são aleatoriamente imaginadas. Elas se desdobram a partir do traço básico da natureza, e se inscrevem nele. O experimento é o método cujo planejamento e execução são sustentados e conduzidos por uma lei tomada por base, para que os fatos possam comprovar a lei ou negar-lhe a confirmação. Quanto mais exato for o traço básico projetado para a natureza, mais exata se torna

a possibilidade do experimento. O famoso escolástico medieval Roger Bacon não pode de modo algum ser o precursor da pesquisa experimental moderna; antes, ele é um continuador de Aristóteles, uma vez que, neste meio tempo, por ação da cristandade, a posse da verdade passou a ser da fé, do consentimento à palavra escrita e à doutrina da Igreja. O conhecimento e doutrina supremos passaram a ser a teologia, entendida como interpretação da palavra sagrada sobre a revelação, fixada nas Escrituras e anunciada pela Igreja. Nesse caso, o conhecimento não é pesquisa, mas a compreensão correta da palavra normativa e das autoridades que a proclamam. Eis porque a aquisição do conhecimento na Idade Média dá a primazia ao esclarecimento das palavras e das opiniões doutrinárias das diversas autoridades. O *componere scripta et sermones*, o *argumentum ex verbo* é decisivo, e ao mesmo tempo a razão pela qual a filosofia platônica e a aristotélica, tal como transmitida pela tradição, se transformou em dialética escolástica. Se Roger Bacon exige o *experimentum* — e ele o faz —, não é porque tem em mente o experimento da ciência enquanto pesquisa. Ao contrário, ele exige, ao invés do *argumentum ex verbo*, o *argumentum ex re*, ao invés do esclarecimento das opiniões doutrinárias, a observação das próprias coisas, ou seja, a *empeiria* aristotélica.

O experimento investigativo moderno, porém, não é uma observação mais acurada, em escala maior ou mais refinada em grau, mas um procedimento planejado de forma essencialmente distinta, com vistas à comprovação da lei, no contexto de um projeto exato da natureza e a serviço dele. Nas ciências históricas, o correspondente ao experimento

do pesquisador da natureza é a crítica das fontes. Este nome significa aqui o conjunto da descoberta, classificação, asseguramento, exploração, armazenamento, e interpretação das fontes. É verdade que o esclarecimento histórico baseado na crítica das fontes não encontra, para os fatos, regras e leis. Mas tampouco ele se limita a simplesmente relatar os fatos. O procedimento visa, tanto no caso das ciências históricas como no caso das ciências naturais, instalar de antemão algo enquanto permanente, assim como fazer da história [Geschichte] um objeto. A história só pode se tornar objetiva quando é passado. O permanente no passado é o que outrora- sempre-já-foi, o comparável, de tal modo que o singular e o diverso são compensados e aplainados, quando depositados na conta da história. Na comparação permanente de tudo com tudo, o compreensível é extraído pelo cálculo, garantido e fixado como traço fundamental da história. O âmbito da pesquisa histórica só se estende até onde alcança a explicação histórica. O singular, o raro, o simples — em uma palavra, o grande na história — nunca é imediatamente compreensível e permanece, por isso, incompreensível. A pesquisa histórica não nega o grande na história; melhor dizendo, ela o explica como exceção. Nesta forma de explicação, o grande é comparado com o habitual e o nivelado. Não existe outra forma de explicação histórica, enquanto explicação significar a recondução ao compreensível do qual já se partiu, e enquanto a historiografia [Historie] permanecer pesquisa, isto é, explicação. Visto que a historiografia enquanto pesquisa projeta o passado e o torna objetivo como um conjunto de resultados que pode

ser explicado e recenseado, por isso mesmo a crítica das fontes é requerida enquanto instrumento da objetivação. À medida que a historiografia se aproxima do estudo da imprensa, os critérios da crítica também se modificam.

Toda ciência é necessariamente individual, uma vez que se funda sobre o projeto de uma esfera de objetos delimitada, de acordo com o seu caráter de pesquisa. Mas cada ciência individual precisa também se especializar em campos específicos da investigação à medida que, por meio de seu procedimento, seu projeto se desdobra. Esta particularização (especialização) não é de forma alguma apenas a manifestação concomitante e mais visível da impossibilidade crescente de se abarcar com a vista os resultados da pesquisa. Ela não é um mal necessário, mas uma necessidade essencial da ciência enquanto pesquisa. A especialização não é a consequência, mas o fundamento do progresso de toda pesquisa. O método da pesquisa é tal que ela não se dispersa em investigações casuais, de modo a se perder nelas, pois a ciência moderna se caracteriza por um terceiro processo fundamental: a exploração organizada [Betrieb] (cf. apêndice 2).

Com isso se entende, em primeiro lugar, o fenômeno de uma ciência, seja ela natural ou humana, só atingir hoje a reputação de ciência quando é passível de ser institucionalizada. Só que a pesquisa não é uma exploração organizada porque o seu trabalho é realizado em instituições; ao contrário, os institutos são necessários porque a ciência, em si mesma e enquanto pesquisa, tem o caráter de exploração

organizada. O procedimento que conquista as esferas individuais de objetos não se limita a acumular resultados. É bem antes o caso que ele se prepara para um novo procedimento, com a ajuda dos seus resultados. No conjunto de máquinas necessário para que a física execute a desintegração do átomo aloja-se a física inteira até agora. Da mesma forma, os fundos usáveis como fontes pela pesquisa histórica só se tornam empregáveis se as próprias fontes são asseguradas com base na explicação histórica. Nestes procedimentos, o método da ciência é envolvido e isolado por seus resultados. O método guia-se sempre e cada vez mais pelas possibilidades de procedimento mostradas por ele mesmo. Esta compulsão a orientar-se pelos próprios resultados, como se fossem caminhos e meios do método que progride, é a essência do caráter de exploração organizada da pesquisa. Este, por sua vez, é o fundamento interno da necessidade do seu caráter institucional.

Na exploração organizada, o projeto de uma esfera de objetos é, pela primeira vez, encaixado no ente. Enquanto medidas adotadas, de forma alguma as disposições que facilitam uma união planejável dos modos de proceder, exigem a comunicação e correção recíprocas dos resultados e regulam o intercâmbio da força de trabalho são simples consequências externas da ampliação e ramificação do trabalho de pesquisa. Elas são muito antes o sinal, vindo de longe e até agora ainda não compreendido, de que a ciência moderna está adentrando o trecho decisivo da sua história. A ciência toma posse agora, pela primeira vez, da sua essência própria e total.

O que ocorre de modo iminente com a difusão e consolidação do caráter institucional das ciências? Nada menos que o asseguramento da primazia do método diante do ente (natureza e história) que se torna, assim, objetivo, através da pesquisa. Sobre a base do seu caráter de exploração organizada, as ciências alcançam a reunião e unidade que lhes correspondem. Por isso, uma pesquisa histórica ou arqueológica que esteja ativa de modo institucional está essencialmente muito mais próxima da pesquisa física instalada de modo correspondente do que uma disciplina da sua própria faculdade de ciências do espírito que ainda se aferre à simples erudição. O desdobramento decisivo do caráter moderno, operacional da ciência forja uma nova espécie de homem. O erudito desaparece. É substituído pelo pesquisador, que se engaja em empreendimentos de pesquisa. É o que dá incisividade ao seu trabalho, não a erudição. O pesquisador já não precisa ter biblioteca em casa, até porque está sempre viajando. Ele debate em colóquios e dá conferências em congressos. Ele se compromete com encomendas de editores, que agora também determinam que livros devem ser escritos (cf. apêndice 3).

O pesquisador se vê impelido, por si mesmo e necessariamente, para o âmbito em que assume a configuração essencial do homem técnico, de modo essencial. Só deste modo ele se torna eficaz e, no sentido da sua época, efetivo. A seu lado, podem ainda resistir, em algumas épocas e lugares, os românticos da erudição e da universidade, cada vez mais ralos e vazios. O caráter efetivo de unidade e, por isso, a efetividade da universidade não consistem, todavia, em uma força espiritual que

unificasse originariamente as ciências, que brotasse e se alimentasse de si mesma, e que se preservasse por si mesma. O que é real e efetivo é que a universidade é uma instalação que torna (de uma forma singular, porque administrativamente autocontida) possíveis e visíveis tanto a separação das ciências no seu processo de especialização como a unidade peculiar à exploração organizada. As forças essenciais e próprias da ciência moderna tornam-se efetivas de modo imediato e inconfundível na exploração organizada; por isso, também, apenas as atividades de pesquisa autóctones estão autorizadas a assinalar e instituir, a partir de si mesmas, a unidade interna adequada a si mesmas.

O sistema real das ciências consiste tanto na unidade do método, que corresponde a um acréscimo fundado no planejamento, como na tomada de posição com respeito à objetivação do ente. A vantagem que se exige deste sistema não consiste em uma relação qualquer de unidade entre as regiões de objetos — uma relação rígida e ficticiamente baseada em conteúdos —, mas na máxima agilidade, livre e ao mesmo tempo regrada, das permutações, interrupções e retomadas das pesquisas, de acordo com a tarefa que as comanda a cada momento. Quanto mais a ciência se especializa exclusivamente na operosidade e dominação do seu processo de trabalho, e mais realista e livre de ilusões é o deslocamento da exploração organizada em institutos e escolas de pesquisa, mais irretorquivelmente as ciências conquistam a consumação da sua essência moderna. Quanto mais, porém, a ciência e os pesquisadores levam a cabo a sua configuração

moderna, mais inequivocamente poderão se colocar a serviço, espontânea e imediatamente, da utilidade pública, e mais irrestritamente deverão se retirar para a condição de irrelevância oficial que caracteriza todo trabalho útil à coletividade.

A ciência moderna se fundamenta e ao mesmo tempo se individualiza nos projetos de esferas de objetos determinadas. Estes projetos se desdobram nos métodos correspondentes e assegurados através do rigor. O método respectivo se instala na exploração organizada. Pesquisa e rigor, método e exploração organizada se exigem reciprocamente, são a essência da ciência moderna, transformam-na em pesquisa.

Refletimos sobre a essência da ciência moderna para reconhecer o seu fundamento metafísico. Que concepção do ente e que conceito de verdade servem de base para a transformação da ciência em pesquisa?

O conhecimento enquanto pesquisa pede que o ente preste contas a respeito do modo como e do ponto até o qual ele próprio pode se tornar disponível para o ato de representar. A pesquisa dispõe do ente, que pode ser computado de antemão no seu curso futuro ou contabilizado como algo passado. No cômputo prévio, a natureza é disposta [gestellt]; no cômputo retrospectivo, a história é igualmente disposta. A natureza e a história transformam-se em objeto de uma representação explicativa. Esta conta com a natureza e faz as contas com a história. Só é, ou seja, é reconhecido como existente, o que, desta forma, torna-se objeto. Só existe ciência sob a forma da pesquisa quando o ser dos

entes é buscado em tal objetividade.

Esta objetificação do ente se consuma em um re-presentar [Vor-stellen] que visa trazer cada ente diante de si mesma, de tal forma que o homem calculador possa se assegurar do ente, isto é, ter certeza dele. Portanto, só existe ciência sob a forma da pesquisa quando, e só quando, a verdade se transforma em certeza da representação. Na metafísica de Descartes se definem, pela primeira vez, o ente como objetividade da representação e a verdade como certeza da representação. O título de sua obra principal é *Meditationes de prima philosophia*, “considerações acerca da Filosofia primeira”. *Próte philosophia* é a denominação cunhada por Aristóteles para o que mais tarde se chamou Metafísica. A totalidade da metafísica moderna, Nietzsche inclusive, mantém-se dentro da interpretação do ente e da verdade preparadas por Descartes (cf. apêndice 4).

De fato, se a ciência enquanto pesquisa é uma manifestação essencial da época moderna, então o que constitui o fundamento metafísico da pesquisa deve determinar a essência da época moderna antecipadamente, e muito antes dela. Pode-se constatar a essência da época moderna no fato de o homem se libertar de seus compromissos medievais e para si mesmo. Esta caracterização, embora correta, ainda é preliminar. Ela conduz aos equívocos que impedem compreender o fundamento essencial da época moderna e por isso também de avaliar o alcance de sua essência a partir deste fundamento. Decerto, a época moderna, por consequência da libertação do homem, conduz ao

subjetivismo e ao individualismo. Mas é igualmente certo que nenhuma época antes dela produziu um objetivismo comparável, e que em nenhuma outra época anterior o não-individual tornou-se legítimo, sob a configuração do coletivo. O essencial aqui é o jogo necessário, recíproco e relevante entre subjetivismo e objetivismo. Este condicionamento recíproco repercute em processos mais profundos.

O essencial não é que homem se liberte de suas obrigações prévias para a sua própria liberdade, mas que a própria essência do homem se liberte, na medida em que ele se transforma em sujeito. Claramente, a palavra *subjectum* deve ser entendida como a tradução da grega *hupokeímenon*. A palavra nomeia o que se estende adiante [vorliegenden], o que reúne o todo em si mesmo. Este significado metafísico do conceito de sujeito não tem, a princípio, nenhuma relação relevante com o homem, e menos ainda com o “eu”.

Contudo, se o homem se transforma no sujeito primeiro e em sentido mais próprio, isto significa que o homem se transforma no ente sobre o qual se fundam todo o ente no seu modo de ser e na sua verdade. O homem se transforma no centro de referência do ente enquanto tal. Mas isto também só é possível se a aceção do ente em sua totalidade também muda. Onde se torna visível esta mudança? Qual é, em conformidade com ela, a essência da época moderna?

Quando refletimos sobre a época moderna, perguntamos sobre a imagem de mundo moderna. Nós a caracterizamos por meio do distanciamento frente às imagens de mundo antiga e medieval.

Contudo, por que perguntamos sobre uma imagem de mundo, ao interpretar uma época histórica? Possuirá cada época histórica sua imagem de mundo, de tal forma que conseguir para si mesma uma imagem de mundo é sua preocupação expressa? Ou será que perguntar sobre uma imagem de mundo já não é uma forma exclusivamente moderna da representação?

O que é isto: uma imagem de mundo [Weltbild]? Evidentemente, uma imagem do mundo [Bild von der Welt]. Mas o que significa, aqui, mundo? O que significa imagem? O mundo representa aqui o nome do ente na sua totalidade. Este nome não se limita ao cosmos e à natureza. A história também pertence ao mundo. Ainda assim, nem história, nem natureza, nem suas interpenetrações recíprocas sob formas sub-reptícias ou evidentes esgotam o mundo. O significado pensado através desta denominação é também o de fundamento do mundo, bem como o da relação deste fundamento com o mundo (cf. apêndice 5).

A princípio, com a palavra “imagem” pensa-se na afiguração [Abbild] de alguma coisa. Por conseguinte, a imagem de mundo seria um retrato do ente em sua totalidade. Todavia, a imagem de mundo diz mais. Com ela, queremos dar a entender o próprio mundo, o ente em sua totalidade, na medida em que ele nos dá critérios e impõe obrigações. A imagem não significa aqui um simples decalque, mas aquilo que sobressai na expressão coloquial alemã “*wir sind uber etwas im Bilde*”, literalmente: “nós estamos na imagem a respeito de algo”. Isto significa que a própria coisa é da forma como aparece diante de nós. Pôr-se na

imagem de alguma coisa significa estabelecer diante de si o próprio ente, como ele mesmo é, e fixá-lo como algo permanente diante de si. Ainda falta, porém, uma determinação decisiva da essência da imagem. “Nós estamos na imagem a respeito de algo” não significa apenas que o ente em geral é uma representação nossa, mas antes que ele está diante de nós, em tudo o que lhe pertence e em todas as suas conexões, como um sistema. Em “nós estamos na imagem” ressoam também “estamos informados”, “estamos preparados e instruídos”. Quando o mundo se torna imagem, o ente em sua totalidade é fixado como aquilo pelo qual o homem se orienta, portanto como aquilo que o homem coloca diante de si e quer, num sentido essencial, fixar diante de si (cf. apêndice 6). A imagem do mundo, entendida de modo essencial, não significa uma imagem do mundo, mas o mundo concebido enquanto imagem. O ente em sua totalidade agora é tomado de tal forma que ele só passa a ser na medida em que é posto por um homem que o representa e produz. Quando surge uma imagem de mundo, uma decisão essencial se consuma a respeito do ente em sua totalidade. O ser é buscado e encontrado na representabilidade do ente.

Não pode haver imagem de mundo em nenhum lugar em que o ente *não* seja interpretado assim, e tampouco o mundo pode adentrar uma imagem. A época histórica que por fim se apresenta como moderna em relação à anterior consiste em que o ente se torna ente na representabilidade. As expressões coloquiais “imagem do mundo da época moderna” e “imagem do mundo moderna” repetem a mesma

coisa e dão a entender algo que nunca pôde existir antes, a saber, as imagens de mundo medieval e antiga. A imagem do mundo não passou a ser moderna, de medieval que era antes. Melhor dizendo, o que caracteriza em geral a essência da época moderna é que o mundo se transforma em imagem. Para a Idade Média, por sua vez, o ente é o *ens creatum*, o que foi produzido por um Deus criador que é, pessoalmente, a causa suprema. Ser ente significa, aqui, pertencer a um nível específico dentro da ordem da Criação, e corresponder de alguma forma, enquanto causado, à causa da Criação (*analogia entis*) (cf. apêndice 7). O ser do ente nunca consiste em ser trazido à presença do homem na qualidade de objeto, em ser fixado na esfera da informação e da disponibilidade, para que só então passe a ser.

O mundo grego está ainda mais distante da interpretação moderna do ente. Uma das sentenças mais antigas do pensamento grego sobre o ser diz que *tò gàr auto noeîn estín te kai eînai*. A sentença de Parmênides quer dizer que a percepção do ente pertence ao ser, porque ele mesmo assim o exige e determina. O ente é o que se franqueia e se descerra, o que, enquanto presente, chega ao homem, isto é, àquele que se abre ao presente, porque o percebe. O ente não passa a ser porque o homem o percebeu no sentido de um representar do tipo da percepção subjetiva. Muito antes o homem é o percebido pelo ente; o homem é o abordado pela presença que se abre e reúne junto a ele. A essência do homem na grande época dos gregos é ser olhado pelo ente, mobilizado e detido por ele, portanto também por ele carregado; é ser envolvido pelos seus contrastes e escolhido para

assinalar suas discrepâncias. Por isso este homem precisa, para preencher sua essência, recolher (*légein*) e salvar (*sódzein*) o que se abre em sua abertura, acolhê-lo e preservá-lo, embora se expondo sempre às suas confusões divisivas (*aletheúein*). O homem grego é na medida em que percebe o ente, e por isso, entre os gregos, o mundo nunca pode se transformar em imagem. Em compensação, que Platão tenha determinado a entidade do ente como *eîdos* (aspecto, visada) é a precondição longínqua, dominante há muito tempo através de uma mediação secreta, de o mundo precisar se transformar em imagem (cf. apêndice 8).

A percepção entre os gregos significa algo bem diferente da representação moderna, cujo significado se expressa na palavra *repraesentatio*. Re-apresentar significa aqui: trazer para diante de si, de quem representa, o ente à mão, e fazer com que esta relação consigo repercuta como se fora o âmbito normativo. Quando isto acontece, o homem se instala na imagem a respeito do ente. Na medida em que o homem se instala na imagem desta forma, ele se põe em cena, isto é, no âmbito do ato de representar, universal e publicamente. Deste modo o homem se põe como a cena em que, daqui por diante, o ente se representa, apresenta, isto é, precisa ser uma imagem. O homem se torna o representante do ente no sentido do objeto.

A novidade neste processo não consiste, de modo algum, simplesmente na posição diferente do homem no meio do ente, em comparação com a medieval e antiga. O decisivo é que o homem se relaciona com esta

posição como com algo que ele mesmo produziu, algo a que ele se submete voluntariamente e que, enquanto fundamento, assegura-lhe todo possível desdobramento futuro da sua humanidade. Agora pela primeira existe algo em geral como uma posição do homem. O homem postula o modo como se posiciona diante de si mesmo e do ente enquanto objetivo. Surge um modo de ser-homem que estipula o âmbito das capacidades humanas como o âmbito que concede todo critério e completude para a dominação do ente. A época histórica que se determina a partir deste acontecimento não é apenas nova [neu] em comparação retrospectiva com uma anterior, mas ela se estabelece propriamente e a si mesma como nova. Ser novo pertence ao mundo, quando este se tornou imagem.

Uma vez que se esclareceu o caráter de imagem do mundo enquanto representabilidade do ente, devemos retrair a força originária de nomeação da palavra e do conceito “representar”, ainda que estes estejam desgastados, para que se compreenda a essência moderna da representabilidade. Representar significa “pôr diante de si mesmo e de volta para si mesmo” [vor sich hin ...zu sich her]. Através do representar, o ente alcança a constância de um estar [stehen] e assim recebe o selo de ser. O processo por meio do qual o mundo se torna imagem é o mesmo por meio do qual o homem se torna o *subjectum* em meio ao ente (cf. apêndice 9).

Apenas porque o homem se transforma, de modo universal e essencial, em sujeito, e na medida em que o faz, ele precisa logo a seguir

perguntar-se expressamente como quer que seja a essência moderna que ele *já é*, e como ela deve ser — se o homem quer e deve ser uma arbitrariedade limitada a si mesma e um Eu abandonado à sua livre vontade ou o “nós” da sociedade, se quer e deve ser um indivíduo ou uma comunidade, uma personalidade dentro da coletividade, se quer e deve ser um simples membro de um grupo corporativo, sob a forma do Estado e da nação, como povo, ou uma humanidade universal. Apenas enquanto o homem já é sujeito, essencialmente, persiste a possibilidade de deslizar na falta de essência e aberração [Unwesen] do subjetivismo no sentido do individualismo. Mas também só onde o homem *continua* a ser o sujeito, faz sentido a luta expressa contra o individualismo, que define a comunidade enquanto objetivo de todo esforço e alvo de toda utilidade.

O entrelaçamento decisivo para a época moderna de ambos os processos — a transformação do mundo em imagem e do homem em sujeito — lança ao mesmo tempo uma luz sobre o processo fundamental da história moderna, à primeira vista bastante contraditório. Quanto mais completamente e amplamente o mundo é conquistado e fica à disposição, mais objetivo fica sendo o objeto, mais subjetivamente, isto é, insistentemente ergue-se o sujeito e mais irresistivelmente a consideração do mundo e a doutrina do mundo se transformam em doutrina do homem, em antropologia. Não é nenhuma surpresa que o humanismo surja quando da transformação do mundo em imagem. Do mesmo modo, porém, como uma imagem de mundo seria impossível na época superior do mundo grego, tampouco ele

poderia dar legitimidade ao humanismo. Em sentido histórico estrito, o humanismo não é nada além de uma antropologia estético-moral. O título de antropologia não designa nenhuma pesquisa pertencente às ciências naturais. Também não designa a doutrina estabelecida no contexto da teologia cristã sobre a criação, queda e redenção do homem. Ele assinala a explicação do homem que explica e avalia a totalidade do ente a partir do próprio homem e a ele retorna (cf. apêndice 10).

O enraizamento cada vez mais exclusivo da interpretação do mundo na antropologia, que se instaura desde o fim do séc. XVIII, torna-se explícito no momento em que a posição do homem frente ao ente se determina como visão de mundo. Desde então, esta palavra tornou-se corrente. A partir do instante em que o mundo se transforma em imagem, a posição do homem se torna visão de mundo. A expressão “visão de mundo” dá ensejo ao mal-entendido de que se trataria de uma consideração passiva do mundo. Por isso, desde o século XIX já se enfatizou, com razão, que uma visão do mundo significa também, e acima de tudo, uma visão sobre a vida. A prova de que o mundo se tornou imagem, no mesmo instante em que o homem, enquanto sujeito, deu ao seu viver o privilégio de ser o centro de todas as relações, é que a expressão “visão de mundo” passa a ser o nome para a posição do homem no meio do ente. Isto significa que o ente só é legítimo na medida em que é trazido para dentro deste viver e remetido de volta a ele, isto é, enquanto for uma experiência vivida [Erlebnis]. Assim como o humanismo é estranho ao mundo grego, é

impossível uma visão de mundo católica, e absurda uma medieval. É necessário e apropriado ao homem moderno que tudo deva se tornar experiência vivida, à medida que ele se apodera incondicionalmente desta configuração da sua essência, assim como é garantido que os gregos jamais poderiam experimentar vivências durante o festival de Olímpia.

O processo básico da época moderna é a conquista do mundo como imagem. A palavra “imagem” significa agora o produto [Gebild] do produzir representacional. O homem luta aí por uma posição em que possa ser o ente que dá a norma a todos os outros e estabelece parâmetros. Já que esta posição se estabelece, ramifica e declara como visão de mundo, a relação moderna com o ente no seu desdobramento decisivo transforma-se na disputa entre as visões de mundo, mas não entre quaisquer delas. A luta só ocorre entre aquelas que já decidiram com o mais alto grau de firmeza as posições fundamentais mais básicas do homem. Em prol da luta entre visões de mundo, o homem mobiliza a violência irrestrita do cálculo, do planejamento e do cultivo de todas as coisas, e o faz de acordo com o sentido desta luta. A ciência enquanto pesquisa é uma forma indispensável desta autoinstalação do mundo, um dos caminhos pelos quais a época moderna se lança à consumação de sua essência, com uma velocidade insuspeitada por aqueles que dela participam. Com a luta entre as visões de mundo, a época moderna entra pela primeira vez no trecho decisivo da sua história, e supostamente passível da mais longa duração (cf. apêndice 11).

Um sinal deste processo é que por toda parte manifesta-se o gigantesco, nas configurações e roupagens mais distintas. Entre estas se inclui o gigantesco no sentido do cada vez menor. Pensemos nas cifras da física atômica. O gigantesco se impõe também até na forma que consiste, aparentemente, na sua negação: na aniquilação das grandes distâncias pela aviação e na representação casual e fácil que as transmissões de rádio permitem fazer da cotidianidade de mundo exóticos e distantes. Contudo, pensamos de forma muito superficial quando compreendemos o gigantesco a partir da extensão infinita e vazia do puramente quantitativo. Pensamos de forma muito limitada quando concluímos que o gigantesco sob a configuração de um ainda-não-lá progressivo surge apenas da busca de superação e ultrapassamento. Não estamos sequer pensando, quando achamos que a manifestação do gigantesco pode ser esclarecida com o clichê do americanismo (cf. apêndice 12).

O gigantesco é muito antes aquilo em virtude de que o quantitativo se transforma em uma certa qualidade, e deste modo em uma forma peculiar do grande. Não apenas cada época histórica é grandiosa frente às outras do seu modo distinto, mas também tem o seu próprio conceito de grandeza. Tão logo o gigantesco do planejamento, cálculo, instalação e asseguramento se transmudam, a partir do quantitativo, em uma qualidade legítima, o gigantesco e o aparentemente calculável de forma irrestrita e total se transforma no incalculável. O incalculável permanece a sombra invisível lançada sobre todas as coisas, quando o homem se transforma em sujeito e o mundo em imagem (cf. apêndice

13).

Através desta sombra, a época moderna se coloca em uma região inacessível à representação e confere ao assim incalculável a sua peculiaridade histórica e a sua determinação particular. Esta sombra, porém, aponta na direção de algo distinto, cujo conhecimento é vedado aos contemporâneos (cf. apêndice 14). O homem não poderá sequer uma vez experimentar e refletir sobre o vedado enquanto vaguear na simples negação da época histórica. A fuga para a tradição, ao misturar humildade e presunção, não consegue nada além de fechar os olhos e tornar-se cega para o instante histórico.

O homem não saberá o incalculável, isto é, não o preservará em sua verdade, a não ser no questionamento criativo, em configurações que tiram sua força da reflexão autêntica. Elas posicionam o homem do futuro numa posição intermediária: ele pertence ao ser e, contudo, permanece um estranho no meio do ente (cf. apêndice 15). Hölderlin sabia algo a respeito. Seu poema intitulado “Aos alemães” conclui: “Bastante limitado é o tempo de nossa vida / O número de nossos anos vemos e contamos / Mas os anos dos povos / Um olho mortal os viu? // Se tua alma por sobre tua própria época / Nostalgicamente se arroja, tu te demoras enlutado, / Então, nas praias frias / Entre os teus e não os conheces.”

Apêndices

1. Tal reflexão nem é necessária a todos, nem pode ser levada a termo por todos, nem sequer todos podem suportá-la. Ao contrário, a falta de reflexão pertence em grande medida a determinados modos de realizar e ser ativo. O questionamento envolvido na reflexão nunca decai no abissal e no não questionado, pois pergunta, de antemão, pelo ser. O ser permanece, para a reflexão, como o mais digno de questionamento. Nele, a reflexão encontra a resistência máxima que a faz deter-se e começar a levar a sério o ente, remetendo-o à luz do ser. A reflexão sobre a essência da época moderna insere o pensar e o decidir no âmbito de efetividade das próprias forças essenciais desta época. A atuação e modo de atuação destas forças não são tocadas pela avaliação cotidiana. Só a prontidão para suportar ou, ainda, para se evadir na falta de historicidade se apresentam como respostas. Neste contexto, porém, não basta, por exemplo, afirmar a técnica, nem mesmo, numa atitude incomparavelmente mais essencial, postular de modo absoluto a “mobilização total”, quando ela é reconhecida como existente. Seria antes o caso de conceber, em primeiro lugar e de modo perseverante, a essência da época a partir da verdade do ser que a rege, pois só assim se experimentará o mais digno de questionamento. Este acarreta forçosamente um trabalho criativo que se estende na direção do futuro por sobre o presente, desde o fundamento, e permite uma mudança do homem, surgida da necessidade do próprio ser. Nenhuma época histórica pode ser descartada pela negação da sua

pretensão a prevalecer. A negação só torna irrelevante o próprio negador. Todavia, para que no futuro a essência da época moderna seja suportada, a época moderna exige, em vista da referida essência, uma capacidade de alcançar a origem e um alcance da reflexão tais que os contemporâneos só podem, hoje, preparar, mesmo assim parcialmente, embora sem poder dominá-los.

2. A palavra “exploração organizada” não tem um sentido depreciativo. Dado que a pesquisa é essencialmente exploração organizada, a operosidade como possibilidade permanente desta desperta ao mesmo tempo uma aparência da mais alta efetividade, que acarreta também o esvaziamento do trabalho de pesquisa. A exploração organizada se transforma em puro organizacionismo e operacionalidade [Betriebsamkeit], quando não mais se mantém aberta para uma realização constantemente renovada do seu projeto, mas toma este último como algo dado e o deixa para trás, nunca mais o confirmando, apenas limitando-se a acumular resultados e perseguir sua própria contabilidade. A pura operacionalidade e o organizacionismo [blosser Betrieb] precisam sempre ser combatidos, precisamente onde a pesquisa é, essencialmente, exploração organizada. Se buscássemos na erudição tranquila o que é mais científico na ciência, então pareceria, decerto, que a recusa à exploração organizada se dá por meio da negação do caráter essencialmente exploratório, ativo e organizador da pesquisa. Quanto mais a pesquisa se transforma em pura exploração organizada e atinge seus níveis de desempenho mais altos, mais insistentemente se acerca o perigo de ela se transformar em pura

operacionalidade. Por fim chega-se à situação em que a diferença entre exploração organizada e puro organizacionismo não apenas se torna irreconhecível, como também inexistente e ineficaz. Precisamente este estado de indiferenciação entre essência a falta de essência, entre essência e aberração, cercada pela mediocridade da compreensão vigente, transforma a pesquisa na configuração da ciência, e principalmente transforma a época moderna, em geral, passível de durar longamente. De onde a pesquisa tira o seu contrapeso contra a pura operacionalidade em meio à sua exploração organizada?

3. A importância crescente da essência da atividade editorial não se baseia apenas no fato de o editor (um pouco pela via do comércio de livros) identificar mais precisamente as necessidades do público ou dominar, melhor que os autores, os aspectos comerciais envolvidos. Muito antes, o trabalho próprio do editor tem a forma de um procedimento planejador que, através da produção encomendada e coordenada de livros e escritos, institui o modo como o público [Öffentlichkeit] pode dispor do mundo como imagem e assim se assegurar devidamente dele. O predomínio de obras reunidas, séries de livros, obras em fascículos e edições de bolso já é uma consequência do labor editorial, que por sua vez coincide com os propósitos dos pesquisadores. Estes não só se tornam reconhecidos e destacados através de séries e coleções, mas também alcançam uma linha de frente mais ampla, e assim um impacto dirigido.

4. A posição fundamental de Descartes é sustentada pela metafísica

platônico-aristotélica e move-se, malgrado o novo começo que representa, no âmbito da mesma pergunta: o que é o ente? O fato de esta pergunta jamais ser formulada expressamente nas *Meditationes cartesianas* só prova o quanto a mudança acarretada pela resposta a ela determina a posição fundamental. A interpretação cartesiana do ente e da verdade já cria a premissa que torna possível uma teoria do conhecimento ou metafísica do conhecimento. Através de Descartes, pela primeira vez, o realismo é convocado a provar a existência real [Realität] do mundo exterior e a se redimir no ente em si.

As mudanças essenciais na posição básica de Descartes que foram atingidas no pensamento alemão a partir de Leibniz não ultrapassam, de modo algum, esta posição fundamental. Elas desdobram pela primeira vez seu alcance metafísico e produzem as premissas do século XIX, o século até agora mais obscuro de toda a época moderna. Elas confirmam de modo mediado a posição fundamental de Descartes de uma forma que esta quase não reconheceria, embora nem por isso menos efetiva. Em contrapartida, a pura escolástica cartesiana, bem como o racionalismo desta, perderam completamente a força remota e duradoura para continuar a configurar a época moderna. Com Descartes começa a consumação da metafísica ocidental. Uma vez que, porém, tal configuração só é possível, desde sempre, enquanto metafísica, o pensamento moderno tem sua própria grandeza.

Ao interpretar o homem com *subjectum*, Descartes cria a pressuposição metafísica da antropologia futura de todos os tipos e orientações.

Descartes celebra seu maior triunfo com o advento da antropologia. A antropologia entabula o processo de transição da metafísica até o estágio do fim e exclusão de toda filosofia. A consequência intrínseca da posição antropológica de Dilthey é que ele nega a metafísica, não compreende mais a pergunta que está na base da metafísica e se opõe, desamparado, à lógica metafísica. Sua “filosofia da filosofia” é a forma ilustre de suprimir a filosofia, ao invés de superá-la. Por isso, a antropologia também tem, de fato, o privilégio de ver claramente o que é exigido pela sua própria afirmação, quando é de um tipo que se serve de toda a filosofia até hoje, ao mesmo tempo explicando a obsolescência de toda filosofia. Através dela, a situação espiritual se esclarece, enquanto elucubrações tão penosas e absurdas quanto as filosofias nacional-socialistas só produzem confusão. A imagem de mundo precisa da erudição filosófica e a emprega, mas não precisa da filosofia, porque, enquanto imagem do mundo, já empreendeu seu próprio esclarecimento e configuração do ente. Uma coisa, contudo, a antropologia não pode fazer. Ela não consegue superar Descartes, nem tampouco sequer contrapor-se a ele; pois como a consequência pode se insurgir contra a base sobre o qual ela mesma se ergue?

Descartes só pode ser superado por meio da superação daquilo que ele mesmo fundamentou, ou seja, por meio da superação da metafísica moderna e isto significa, ao mesmo tempo, da metafísica ocidental. “Superar” significa aqui questionar de um modo mais primevo sobre o sentido, isto é, sobre o âmbito do projeto e por isso, ao mesmo tempo, pela verdade do ser. Esta pergunta também se descobre ao mesmo

tempo como a pergunta pelo ser da verdade.

5. O conceito de mundo, tal como desenvolvido em *Ser e tempo*, só pode ser compreendido a partir do horizonte da pergunta pelo estar-aí [Da-sein], a qual se insere, por sua vez, na pergunta fundamental pelo sentido do ser (não do ente).

6. À essência da imagem de mundo corresponde a conexão recíproca, o sistema. Não se quer dar a entender aqui nem a simplificação artificial e externa, nem a justaposição dos dados, mas a unidade do instalado no re-presentar enquanto tal, unidade que se desdobra a partir do projeto da objetividade enquanto tal. Na Idade Média, um sistema é impossível; pois então somente o ordenamento segundo correspondências é essencial e, de fato, somente é essencial o ordenamento do ente no sentido da criação divina, e considerado enquanto um produto. Ainda mais distante do mundo grego é o sistema, mesmo quando se fala modernamente, embora de modo totalmente inadequado, em um sistema platônico e aristotélico. O organizacionismo dentro da pesquisa é uma execução e instalação dentro do sistemático, o qual, reciprocamente, também determina a instalação. O sistema não predomina apenas no pensamento, quando o mundo se transforma em imagem. Onde, porém, o sistema tem um papel condutor, persiste sempre a possibilidade da desfiguração e desvirtuação nos termos de um sistema artificial e amontoado. Chega-se a este ponto quando falta a força original do projeto. O caráter unificado e ao mesmo tempo diversificado da sistemática de Leibniz,

Kant, Fichte, Hegel e Schelling ainda não foi compreendido. Sua grandeza não consiste em ter se desdobrado, como em Descartes, a partir do *subjectum* enquanto *ego* e *substantia finita*, mas em poder se desdobrar tanto a partir da mônada, como em Leibniz, quanto a partir do transcendental, a partir da essência de uma razão finita enraizada na imaginação, como em Kant, tanto a partir do eu infinito, como em Fichte, quanto a partir do espírito enquanto saber absoluto, como em Hegel, ou ainda, como em Schelling, a partir da liberdade enquanto necessidade de cada ente, o qual permanece determinado pela diferença entre fundamento e existência.

Para a interpretação moderna do ente, a representação dos valores é tão essencial quanto o sistema. Quando o ente se tornou objeto do representar, viu-se de certa forma privado do seu ser. Esta perda é pressentida de modo obscuro e incerto o suficiente para que seja substituída, de todo e apressadamente, por uma atribuição de valor ao ente assim interpretado e, de modo geral, por uma medição do ente segundo valores, que faz dos próprios valores o objetivo de toda ação e todo esforço. Quando o que se compreende por cultura é isto, os valores se tornam valores culturais, e estes, de modo geral, a expressão dos propósitos supremos da criação a serviço da autocertificação do homem enquanto *subjectum*. Para fazer dos próprios valores objetos em si basta um passo. O valor é a objetivação dos propósitos relativos às necessidades da autoinstalação no mundo, ou seja, na imagem deste. O valor parece expressar que nos ocupamos com o que é mais valioso, ao tomarmos uma posição em relação a ele;

contudo, o valor é o véu exaurido e esfarrapado que encobre a objetividade do ente já superficial e nivelada. Ninguém morre por simples valores. Que seja considerada para o esclarecimento do século XIX a posição intermediária singular de Hermann Lotze, que ao mesmo tempo traduziu as Idéias de Platão em termos de valores e adotou como tarefa, sob o título *Microcosmos*, o “ensaio de antropologia” (1856). Esta posição intermediária alimenta o modo de pensar de Lotze no que ele tem de nobre e simples, isto é, ainda sob influência do espírito do idealismo alemão, mas também o abre ao positivismo. Sendo que o pensamento de Nietzsche permanece cativo da representação de valores, ele tem de expressar o mais essencial de uma forma que se volta sobre si mesma, como transvaloração [Umwertung] de todos os valores. Somente quando conseguirmos compreender o pensamento de Nietzsche de modo independente da representação de valores, ocuparemos uma posição a partir da qual a obra do último pensador da metafísica se transformará em uma tarefa do questionamento, e a hostilidade de Nietzsche contra Wagner se tornará compreensível enquanto necessidade histórica.

7. A correspondência, pensada enquanto traço básico do ser dos entes, oferece o esboço de uma possibilidade e uma maneira determinada de pôr em obra a verdade do ser em meio ao ente. Há um vínculo mútuo entre a obra de arte medieval e a ausência de imagem de mundo desta época.

8. Mas um sofista, no tempo de Sócrates, não ousou dizer que “o

homem é a medida de todas as coisas, das que são, que são, e das que não são, que não são”? A sentença de Protágoras não soa como se Descartes a tivesse proferido? Não compreendeu Platão, definitivamente, o ser do ente como o visado, a *idéa*? Não é a relação com o ente como tal, para Aristóteles, a *theoria*, o puro olhar? Só que a sentença sofística de Protágoras é tão pouco um subjetivismo quanto o pensamento de Descartes poderia levar a uma inversão do pensamento grego. Decerto, uma mudança decisiva na interpretação do ente e do homem acontece por meio do pensamento de Platão e do questionamento de Aristóteles, mas ela permanece interior à experiência grega fundamental. Esta interpretação, enquanto luta contra a sofística e por isso dependente desta, resulta precisamente no fim do mundo grego, o qual contribui, indiretamente, para tornar possível o advento da época moderna. Eis porque, mais tarde, e não apenas para a Idade Média, o pensamento platônico e aristotélico passou a valer, de forma absoluta, como o pensamento grego, e todo pensamento pré-platônico como uma simples preparação para Platão. Porque vemos, graças a um hábito antigo, o mundo grego através de um ponto de vista humanista, a reflexão sobre o ser que se mostrou à Antiguidade grega continua vedada a nós, de tal modo que só concedemos ao ser o que tem de único e estranho. A sentença de Protágoras diz: “*pánton chremáton métron estìn ánthropos, tôn mèn ónton hos ésti, tôn de me ónton hos ouk éstin*” (cf. Platão, *Teeteto* 152 a).

“De todas as coisas (ou seja, de todas as que o homem usa e de que

ele necessita, e por isso mantêm permanentemente à mão, *chrémata chrêsthai*) o homem (a cada vez) é a medida, das que estão presentes, que e como estão presentes, e daquelas a que estar presentes é vedado, que não estão presentes.” O ente sobre cujo ser se decide aqui é entendido enquanto aquilo que, dentro do âmbito humano, está presente neste âmbito a partir de si mesmo. Contudo, quem é o homem? Platão responde, na mesma passagem, com uma indicação, ao fazer com que Sócrates diga: “*Okoûn hoúto pos légei, hos oîa mèn hékasta emói phaínestai toiaûta mèn éstin emoí, oîa dè soí, toiaûta dè aû soí. ánthropos dè sú te kai ego*”, “ele (Protágoras) não entende algo deste tipo? O ‘enquanto tal’ de uma coisa se mostra a mim, tal aspecto ela tem para mim, mas para ti, por tua vez, seu ‘enquanto tal’ é como é para ti? Homem, porém, sou eu do mesmo modo que tu”.

Portanto, o homem, aqui, é o particular (eu, tu, ele e ela). E este *egó* não coincide com o *ego cogito* de Descartes? Nunca; pois é diferente o essencial que determina, ainda que [em ambos os casos] com igual necessidade, as duas posições metafísicas (a de Protágoras e a de Descartes). O essencial de uma posição metafísica fundamental abarca:

1. a forma e maneira como o homem é homem, isto é, como ele mesmo é; a forma essencial deste ser si mesmo [Selbstheit], que de forma alguma coincide com a eguidade [Ichheit], mas se determina a partir da relação com o ser enquanto tal;
2. a interpretação essencial do ser do ente;
3. o projeto essencial da verdade;

4. o sentido de acordo com o qual o homem, cá e lá, é a medida.

Nenhum dentre os momentos essenciais mencionados de uma posição metafísica básica pode ser abstraído ou concebido a partir dos outros. Cada um deles caracteriza a totalidade de uma posição metafísica. Por que razão e em que proporção estes quatro momentos enquanto tais e de antemão sustentam e compõem uma posição metafísica fundamental é algo que já não se pode perguntar e responder através da metafísica. É o que está destinado à superação da metafísica.

Decerto, para Protágoras o ente permanece remetido ao homem enquanto *egó*. De que espécie é esta remissão ao eu? *O egó* se demora no âmbito do descoberto que lhe é assinalado. Ele percebe, assim, todo presente [Anwesende] dentro deste âmbito como o que é [seiend]. A percepção do presente se funda no demorar-se dentro do âmbito do descobrimento. O pertencimento do eu ao que está presente é por meio do permanecer junto ao presente. O pertencimento ao presente franqueado traça a fronteira que exclui o ausente. O homem recebe, a partir desta fronteira, a medida para o que se apresenta e se ausenta, e a preserva. Ao restringir-se àquilo que se descobre a cada vez, o homem dá a si mesmo a medida que delimita um si mesmo em relação a um isto e aquilo. O homem não estabelece a partir de uma egoidade isolada a medida a que todo ente, em seu ser, está submetido. O homem inserido na relação fundamental grega com o ente e o descobrimento deste ente é *métron* (medida), conforme toma a seu encargo não ultrapassar o círculo — delimitado por referência ao eu —

do desencobrimento, ao executar a mensuração. Por conseguinte, o homem reconhece o encobrimento do ente bem como a impossibilidade de decidir sobre a presença e a ausência deste ou sobre o aspecto do permanente. Eis porque diz Protágoras: “*perì mèn theôn ouk écho eidénai, oúth’ hos eisín, oúth’hos ouk eisín, oúth’ hopoíoí tines idéan*. “Não estou em condições de saber claramente (isto é, definido de forma grega, “visualizar” algo) alguma coisa sobre os deuses: nem que existem, nem que não existem, nem qual é o seu aspecto (*idéa*)” (Diels, *Fragmentos dos pré-socráticos*, Protágoras B 4).

Pollà gàr ta kolúonta eidénai, he t’ adelótes kai brachùs òn ho bios tou anthrópou. “Muitos são os fatores que impedem de perceber o ente como tal: tanto a obscuridade (encobrimento) do ente quanto a brevidade do modo de vida humano”.

Deveríamos nos surpreender que Sócrates, a respeito da circunspeção de Protágoras, tenha dito a seu respeito: *eikós méntoi sophòn ándra me lereîn*. “É de supor que ele (Protágoras), sendo um homem sensato, não está simplesmente tagarelando [quando define o homem como *métron*]” (Platão, *Teeteto* 152b).

A posição metafísica fundamental de Protágoras é apenas uma restrição, isto é, uma preservação da posição fundamental de Heráclito e Parmênides. A sofística só é possível sobre a base da *sophia*, isto é, da interpretação grega do ser como presença e da verdade como desencobrimento. O desencobrimento é sempre uma determinação essencial do ser, razão pela qual o presente se determina a partir do

desencobrimto, e a presença a partir do descoberto como tal. Todavia, quão afastado está Descartes do começo do pensamento grego, e quão distinta é a interpretação do homem que ele representa como sujeito? O conceito de *subjectum* permite que se deduza a essência da mudança da posição metafísica fundamental, precisamente porque nele a essência grega do ser, *hupokeîsthai* do *hupokeímenon*, ainda ecoa, sob a forma irreconhecível e impassível de questionamento da presença (a saber, do que estende diante de nós de forma permanente).

Uma coisa é preservar o âmbito do descoberto, sempre limitado pela percepção do presente (do homem como *métron*). Outra diferente é penetrar no círculo das possibilidades irrestritas da objetificação, através da computação do que é acessível e representável a todos, de modo uniformemente obrigatório.

Na sofística grega, todo subjetivismo é impossível, porque aqui o homem nunca pode ser sujeito; ele não pode sequer ser sujeito, pois o ser aqui é presença e a verdade é descobrimto.

No descobrimto ocorre a *phantasia*, o vir a aparecer do presente enquanto tal para um homem que se apresenta para o que aparece. Por sua vez, o homem definido enquanto sujeito da representação fantasia, isto é, move-se no domínio da *imaginatio*, conforme seu representar imagina o ente enquanto objetivável no mundo enquanto imagem.

9. Como é possível que o ente se interprete absolutamente e de maneira enfática como *subjectum*, e que, por conseguinte, o subjetivo

atinja uma primazia? Pois antes de Descartes, e até dentro do âmbito da metafísica cartesiana, o ente enquanto ente é um *sub-jectum* (*hupo-keímenon*), algo que, a partir de si mesmo, jaz adiante e que é ao mesmo tempo a base de propriedades constantes e estados mutáveis. O primado de um *subjectum* insigne (como fundamento daquilo mesmo que subjaz), porque incondicionado de uma maneira essencial, surge da exigência que o homem faz de um *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (de um fundamento da verdade, no sentido da certeza, que repouse sobre si mesmo e seja inabalável). Por que e como tal exigência veio a adquirir uma validade decisiva? A exigência brota daquela libertação do homem em que ele se liberta do compromisso frente à verdade cristã da revelação e da Igreja e para uma legislação que lhe diz respeito, ainda que se institua a partir de si mesma. Através desta libertação a essência da liberdade é reposta, isto é, a liberdade é um compromisso com algo obrigatório. Como, porém, é proporcional a esta liberdade que o próprio homem que se liberta estipule o que é obrigatório, este é, daí em diante, determinado de maneira distinta. O obrigatório pode ser a razão humana e sua lei, ou o ente estabelecido e ordenado como objetivo por esta mesma razão, ou o caos a ser dominado pela objetificação cuja realização é exigida em uma dada época histórica.

Esta libertação se liberta sempre, sem o saber, a partir do compromisso com a verdade revelada, na qual o homem garante a salvação da sua alma e se torna seguro dela. A libertação *desde* aquela certeza da salvação que se conforma à revelação deve portanto ser, em si mesma,

uma libertação *para* uma certeza em que o homem se assegura do verdadeiro, já que o verdadeiro é sabido pelo próprio saber humano. Isto só foi possível porque o homem, em processo de libertação, responsabilizou-se pela certeza do seu saber. Tal só pôde ocorrer uma vez que o homem decidiu, a partir de e para si mesmo, o que é sabível e o que devem significar o saber e a segurança do sabido, isto é, a certeza. A tarefa metafísica de Descartes se transformou na seguinte: criar o solo metafísico da libertação do homem para a liberdade — entendida como autodeterminação segura de si. Este solo precisava não apenas ser mais seguro, mas também, ao mesmo tempo, ser de uma espécie através da qual — já que toda estipulação de critério a partir de outro âmbito estava vedada — a liberdade exigida fosse postulada na forma essencial da certeza de si. Tudo aquilo que é assegurado a partir de si mesmo deve, ao mesmo tempo e conjuntamente, assegurar-se do ente para quem tal saber é seguro e através do qual todo sabível deve ser assegurado. O *fundamentum*, o solo desta liberdade, que subjaz à liberdade, isto é, o *subjectum*, deve ser seguro ao ponto de satisfazer as exigências essenciais mencionadas. Torna-se necessário, deste ponto de vista, um sujeito específico. Qual é este algo seguro que edifica e garante o solo? O *ego cogito (ergo) sum*. O seguro é uma proposição que afirma indubitavelmente a presença do pensamento humano e o próprio homem ao mesmo tempo (ou seja, simultaneamente e com igual duração). Em outras palavras, com o pensamento do homem, este também é dado. Pensar é re-presentar, é relação representante com o

representado (*idea* enquanto *perceptio*).

Aqui, representar significa: a partir de si mesmo, postular alguma coisa diante de si, assegurar-se do que foi posto e considerá-lo fixado. A posição que está segura do que pôs e de si mesma deve ser um cômputo, pois apenas a computabilidade concede àquilo a ser representado que ele seja assegurado de antemão e constantemente. A representação não é mais a percepção do que se apresenta, de cujo descobrimento a própria percepção depende. De fato, a percepção assim entendida é uma forma legítima de presença para o que, descoberto, se apresenta. A representação não é mais uma forma do descobrir-se para...; agora ela é um capturar e conceber O presente não tem mais a primazia, senão o ataque. De acordo com a nova liberdade, o representar é, agora, um penetrar no âmbito do assegurado que previamente já se assegurou de si mesmo. O ente não é mais o presente; melhor dizendo, é o postulado em contraposição ao representar através do próprio representar: o posto-diante, ob-jeto. Representar é o ato objetivante que antecede, investiga e domina. O representar empurra tudo para a unidade do que é objetivado em conjunto. A representação é *coagitatio*.

Toda relação com alguma coisa, seja querendo-a, tomando posição frente a ela ou sentindo-a já são, de antemão, representacionais: são *cogitans*, o que geralmente se traduz por “pensantes”. Eis porque Descartes pode incluir sob o nome de *cogitationes*, à primeira vista estranho, todas as formas da *voluntas* e dos *affectus*. No *cogito ergo*

sum o *cogitare* é compreendido neste sentido novo e essencial. O *subjectum*, a certeza basilar, é o ser-co-representado [Mitvorgestelltsein], sempre seguro, do homem representador junto com o ente representado, seja ele humano ou não humano, em todo caso objetivo. A certeza basilar é o indubitável *cogitare = me esse*, sempre representável e representado. Esta é a equação fundamental de todo computar do representar que se assegura de si mesmo. Nesta certeza basilar, homem tem certeza de ser o re-presentante de todo re-presentar, e por isso o âmbito de representabilidade. Por conseguinte, o homem assegura-se de toda certeza e verdade, isto é, agora: ele é. O homem só pode e deve ser ele próprio este ente insigne, o *subjectum*, que tem a primazia, entre todos os *subjecta*, em termos de veracidade primeira (isto é, certeza), porque é necessariamente co-representando desta forma na certeza basilar (no *fundamentum absolutum inconcussum* do *me cogitare = me esse*), só porque, ao libertar-se por si mesmo e a si mesmo, ele necessariamente pertence ao *subjectum* desta liberdade. Na equação fundamental da certeza e, portanto, no *subjectum* propriamente dito, o *ego* é nomeado. Isto não significa que é homem seja determinado egoticamente ou de modo egoísta. Significa apenas que ser sujeito se transformou agora na marca distintiva do homem, enquanto essência pensante-representante. O eu do homem é posto a serviço deste *subjectum*. A certeza que subjaz na sua base é de fato subjetiva, no sentido em que predomina na essência do sujeito, mas não egoísta. A certeza é obrigante para cada eu enquanto tal, isto, para cada *subjectum*. Nada pode, porém, furtar-se a esta objetificação,

que decide, ao mesmo tempo, sobre o que deve ser admitido como objeto. A ampliação incondicionada e irrestrita do âmbito da objetificação possível e do direito à decisão sobre tal objetificação pertence à essência da subjetividade do *subjectum* e do homem enquanto sujeito.

Agora se esclareceu em que sentido o homem quer e precisa ser, enquanto sujeito, a medida e o centro do ente (isto é, dos entes que agora são *objecta*, objetos). O homem não é mais o *métron* do sentido da tomada de coordenadas do perceptível, quando este é remetido ao âmbito vigente aqui e agora do desencobrimento do presente — âmbito na direção do qual, respectivamente, todo homem vem à presença. O homem, na medida em que é *subjectum*, é a *co-agitatio* do ego. O homem se fundamenta como instância normativa para todos os outros padrões e cálculos que tomam a medida do que pode ser reconhecido como certo, isto é, como verdadeiro, isto é, como existente. A liberdade, na sua versão moderna, é liberdade do *subjectum*. Nas *Meditationes de prima philosophia*, a liberação do homem para uma nova liberdade é remetida para um novo fundamento, isto é, o *subjectum*. Nem a liberação do homem moderno começa pela primeira vez com o *ego cogito ergo sum*, nem a metafísica de Descartes é um simples suplemento acrescentado mais tarde. Neste caso, a metafísica cartesiana seria externamente anexada a esta liberação, no sentido de uma ideologia. Na *co-agitatio*, a representação reúne o conjunto das objetividades no conjunto da representabilidade. O ego do *cogitare* descobre agora sua essência na reunião, segura de si mesma, do

conjunto do representável: na *con-scientia*. A consciência é a posição representacional e unificante do objetual junto com o homem representador no âmbito da representabilidade que ele salvaguarda. Todo o presente recebe o sentido e forma da sua presença [*Anwesenheit*] a partir da consciência, a saber, da presença [*Praesenz*] na *repraesentatio*. A *con-scientia* de um *ego*, na medida em que é a consciência de um *subjectum* da *coagitatio*, determina o ser do ente, onde o ser é a subjetividade de um *subjectum* insigne.

As Meditationes de prima philosophia oferecem o esboço para uma ontologia do *subjectum* do ponto de vista da subjetividade determinada enquanto consciência. O homem se tornou *subjectum*. Por isso, ele pode determinar e preencher a essência da subjetividade, de acordo com o modo como se compreende e quer. O homem enquanto criatura racional da época do Esclarecimento não é menos sujeito que o homem que se compreende como nação, que se quer como povo, que se cultiva enquanto raça e que, finalmente, proclama-se senhor de todo o planeta. Em todas estas posições fundamentais da subjetividade também são possíveis várias espécies de eguidade e egoísmo, pois o homem se determina constantemente enquanto eu e tu, enquanto nós e eles. O egoísmo subjetivo, para o qual o eu já é de antemão determinado como sujeito, mesmo que não o saiba, não poderá ser vencido através de uma incorporação do vários eus dentro do nós. A subjetividade só se torna mais poderosa. No imperialismo planetário da humanidade tecnicamente organizada, o subjetivismo do homem atinge seu ápice, do alto do qual ele se precipitará sobre a planície da

uniformidade organizada, para nela se instalar. Esta uniformidade se torna o instrumento mais seguro da dominação completa, porque técnica, da Terra. A moderna liberdade da subjetividade se dissolve completamente na objetividade que lhe corresponde. O homem não pode deixar para trás este destino [Geschick] de sua essência moderna, nem o interromper por meio de um golpe de força. Mas ele pode refletir, por antecipação, sobre o fato de o sujeito nem ter sido a única possibilidade da essência humana concedida à humanidade, nem será, no futuro, uma vez que o homem histórico tem uma essência sempre capaz da ação de iniciar. [Aber der Mensch kann vordenkend bedenken, dass das Subjektsein des Menschentums weder die einzige Möglichkeit des anfangenden Wesens des geschichtlichen Menschen je gewesen, noch je sein wird]. Uma sombra passageira de nuvem sobre uma terra oculta: tal é o ensombrecimento que a verdade — preparada pela certeza da salvação da cristandade e transformada em certeza da subjetividade — lança sobre um evento [Ereignis] que ela mesma não pode testemunhar.

10. A antropologia é a explicação do homem que, no fundo, já sabe o que o homem é e, portanto, nunca poderá perguntar quem ele é. Pois a antropologia teria de reconhecer, ao fazer a pergunta, que foi abalada e superada. Como se pode esperar que ela o faça, quando sua tarefa própria e exclusiva é a confirmação retroativa da certeza de si do *subjectum*?

11. Pois agora se completa a dissolução na trivialidade [das

Selbstverständliche] da essência moderna em processo de consumação. Só quando a trivialidade é considerada do ponto de vista das visões de mundo cresce um solo fecundante para uma possibilidade primal de questionamento do ser. Este questionamento franqueia o espaço de decisão sobre se o ser será capaz, novamente, de um deus, e se a essência da verdade do ser é capaz de reivindicar de modo mais originário a essência do homem. Só onde a consumação da época moderna atinge a falta de atenção em que consiste sua grandeza específica, a história do futuro é preparada.

12. O americanismo é algo europeu. É a variedade ainda não compreendida do gigantesco que ainda está à solta, a partir da essência metafísica da época moderna que ainda não foi consumada e completada. A interpretação americana do americanismo através do pragmatismo ainda está fora do âmbito da metafísica.

13. A opinião cotidiana vê na sombra apenas a ausência de luz, quando não a negação desta. Na verdade, porém, a sombra é a manifestação evidente, ainda que impenetrável, do fulgor oculto. De acordo com este conceito de sombra, experimentamos o incalculável que se furta à representação, embora se anuncie no ente e indique a retração do ser.

14. É como se a própria recusa devesse ser a manifestação suprema e mais resistente do ser? A essência secreta do ser, concebida a partir da metafísica (isto é, da pergunta pelo ser sob a configuração da pergunta: o que é o ente?), se descobre ao olhar imediato como recusa, como o não-ser por excelência, como o nada. Mas o nada, enquanto o nada de

ente, é a contrapartida mais aguda de tudo o que é simplesmente nulo. O nada nunca é coisa alguma, nem tampouco é algo no sentido de um objeto. Ele é o próprio ser, à verdade do qual o homem será cedido [ubereignet], quando tiver superado a si mesmo como sujeito, isto é, quando ele não mais representar o ente como objeto.

15. Este intervalo aberto é o estar-aí [Da-sein], entendendo-se a palavra no sentido do âmbito extático do desencobrimento e encobrimento do ser.

* * *

Tradução de Claudia Drucker, com consulta às traduções de Wolfgang Brockmeier para o francês, em *Chemins que ne mènent nulle part* (Paris: Gallimard, 1986, pp. 99-146), e de William Lovitt para o inglês, em *The Question Concerning Technology and Other Essays* (Nova Iorque: Harper, 1977, pp. 115-154).

autor: Martin Heidegger

tradução: Claudia Drucker