

HEIDEGGER E PLATÃO: DA ESSÊNCIA DA TÉCNICA AO QUESTIONAMENTO DO SENTIDO DE *ESSÊNCIA*

Vitor Ian Miranda Martins¹

RESUMO: Neste artigo pretende-se demonstrar como ao questionar pela essência da Técnica, Heidegger reanalisa as concepções platônicas de ideias, gêneros e a própria noção de essência. Se por um lado, tais conceitos são imprescindíveis para a filosofia da linguagem platônica, por outro, a questão heideggeriana pela essência da técnica culmina em questionar-se em qual sentido deve ser entendida a própria essência; conceito este crucial para a fundamentação da linguagem e do Ser. Trata-se, pois, de apresentar como o questionar pela essência da técnica, conduz-nos a indagar a própria essência na linguagem: em que sentido de essência fala-se em essência?

PALAVRAS CHAVES: Técnica, Essência, Gêneros, Ideia, Linguagem.

HEIDEGGER AND PLATO: FROM THE ESSENCE OF TECHNIQUE TO THE QUESTION OF THE VERY MEANING OF *ESSENCE*

ABSTRACT: This paper aims to demonstrate how, by questioning the essence of Technique, Heidegger examines the Platonic conceptions of idea, genus, and essence. Whether such concepts are indispensable to the Platonic philosophy of language, in contrast, the Heideggerian question about the essence of Technique culminates in questioning in what sense the concept of essence can be understood; a crucial concept for the foundation of language and Being. Therefore, it is about presenting how the questioning about the essence of technique leads us to question the essence itself in language: in what sense of essence can one speak of essence?

KEYWORDS: Technique, Essence, Genus, Idea, Language.

1. Introdução

Heidegger movimentou seus textos “A questão da Técnica” e “O Tempo da Imagem no Mundo”, através dos questionamentos acerca da Interpretação do Ser, do Ente e da Verdade. Se nesse último texto ele perpassa questionando sobre a essência da ciência moderna e sobre a fundação metafísica envolta da mesma; em A Questão da Técnica, a pergunta pela essência da técnica moderna é levantada e culmina no auge da própria noção de essência ser questionada. Afinal, “devemos mais uma vez questionar a técnica.

¹ Mestrando em Filosofia da Linguagem pela Universidade Federal de São Paulo e graduado em Filosofia pela mesma instituição. E-mail: vmmartins@unifesp.br

Pois, como foi dito, é na sua essência que deita as raízes e medra aquilo que salva.” (HEIDEGGER, 2007, p.391). Portanto, ao mesmo tempo em que há o perigo e a salvação em torno da técnica moderna, entender a questão de em “[...] que sentido de ‘essência’ está mesmo presente na armação enquanto a essência da técnica?” (HEIDEGGER, 2007, p.391), faz-se necessária para melhor compreender a própria essencialização da técnica mesma. Sendo assim, o objetivo desse artigo é mostrar em que medida, enquanto reanalisa principalmente concepções platônicas, bem como sofisticas e cartesianas, Heidegger resgata e se opõe a estas até chegar a um ponto máximo de questionar a noção de *essência*. Limitar-nos-emos, para tanto, a examinar tais confrontos a partir da filosofia madura de Platão – os diálogos: Crátilo, Sofista e Teeteto –; e, a dois textos heideggerianos, O Tempo da Imagem no Mundo, até o ponto central deste artigo em A questão da técnica. Ponto este, que “se mostrará para nós: a técnica [moderna] é o que solicita pensarmos num outro sentido o que costumeiramente compreendemos por essência” (HEIDEGGER, 2007, p.392). Para tanto, o filósofo questionará e apontará – pretendemos aqui mostrar – o próprio conceito de essência, não enquanto *ἰδέα*, nem enquanto *gênero* (conceito do platonismo intermediário e maduro), mas enquanto perigo e salvação; perigo este circunscrito no próprio questionamento sobre a essência da técnica moderna: pensar a essência num *outro sentido*, até chegar a primordial e mais originária poética platônica, pela técnica, causalidade e a verdade gregas, no sentido da τέχνη, da ποίησις, e da ἀλήθεια.

2. Do tempo da imagem no mundo: de Platão, os Sofistas e Descartes à questão do sentido

No texto O Tempo da Imagem no Mundo, Heidegger reflete por um lado sobre as Interpretações do Ser e da Verdade para os gregos, principalmente a partir de Platão e dos Sofistas (Protágoras); e, por outro lado, sobre a Interpretação do Ser e da Verdade cartesiana, de modo a aludir às semelhanças e diferenças entre estas. Ao fazê-lo, nota que

a 1) Interpretação do Ser como *presença*² daquilo que é *desencoberto* e a 2) Interpretação da Verdade como *desencobrimento* daquilo que é *presente*, são típicas do pensamento grego. Porém, é justamente em uma mudança acerca da *interpretação do ente* dentro da filosofia grega, que se opondo aos sofistas, acabou por conectar parte de seu pensamento ao deles – mais especificamente na filosofia madura de Platão –. E, além de tal entrelaçamento ainda nos deixar “vedado reflectir sobre o ser que se abriu à antiguidade grega” (HEIDEGGER, 1998, p.127), ele acabou contribuindo indiretamente com o advento da época moderna, como nos mostra Heidegger:

Certamente que se cumpre, através do pensar de Platão e através do perguntar de Aristóteles, uma viragem decisiva da interpretação do ente e do homem, mas que permanece sempre ainda dentro da experiência fundamental grega do ente. Esta interpretação, precisamente enquanto combate contra a sofística e, por isso, na dependência dela, é tão decisiva que se converte no fim do mundo grego, fim esse que ajuda a preparar, de um modo mediato, a possibilidade da modernidade. (HEIDEGGER, 1998, p.127).

Como “a sofística só é possível sobre o fundamento da $\sigma\Phi\omicron\iota\alpha$ [*sophia*], isto é, da interpretação grega do ser como vir-à-presença e da verdade como não-estar-encoberto [desencobrimento]” (HEIDEGGER, 1998, p.130), o filósofo passa a refletir sobre possíveis relações entre as interpretações do Ser platônica, sofística e cartesiana. Para Heidegger, a ideia de Protágoras de que “o homem é a medida de todas as coisas” (HEIDEGGER, apud. PROTÁGORAS, 1998, p.127), compreende o homem como medida sem deixar de abarcar o ente como presente por si mesmo. Pois, Protágoras mesmo assevera: “De todas as coisas [...] das que [...] usa, [...] das que precisa e, assim, das que tem constantemente em torno a si [...] o homem é a medida, das coisas presentes, [...] de estarem *presentes como estão presentes*, mas daquelas às quais permanece *vedado estarem presentes, de não estarem presentes*” (HEIDEGGER, apud. PROTÁGORAS, 1998, p.127 e p.128)³. Sendo assim, a ideia sofística do homem como medida não é a mesma da época moderna, ainda que o ente em Protágoras remeta ao homem enquanto *ego* (HEIDEGGER, 1998). Pois, é somente a partir da metafísica de Descartes e da

² As palavras destacadas em itálico são de nosso grifo, buscando simplificação de alguns termos e conceitos.

³ Itálicos acrescentados.

interpretação do homem como sujeito (*Subjectum*), que é permissível deduzir-se a essência da mudança metafísica que transforma o homem no ente sobre o qual se fundam todo o ente, mesmo que nela ainda permaneça irreconhecível, porém, a questão grega pela *presença*⁴.

Não obstante, a metafísica cartesiana é bem diferente da sofística grega, uma vez que o subjetivismo é impossível à última. Pois, manter o espaço do descoberto, mesmo que o limitando à percepção daquilo que está presente tal como o homem medida de Protágoras, é bem diferente de que adentrar a objetividade tal como Descartes, através da redução do que está presente ao cálculo, como algo representável a todos (HEIDEGGER, 1998). Além disso, o que ocorre no *desencobrimento* é a fantasia (Φαντασία): “[...] isto é, o vir a aparecer do que-está-presente enquanto tal para o homem, homem [este] que está presente face àquilo que se manifesta (HEIDEGGER, 1988, p.131). Enquanto que, no *Subjectum*, “o homem, enquanto sujeito que representa, fantasia, isto é, movimenta-se na *imaginatio*, na medida em que o seu representar insere imageticamente o ente, enquanto objetivo, no mundo como imagem.” (HEIDEGGER, 1998, p.131).

O que é de grande importância é tentar entender a proximidade entre o subjetivismo e objetivismo tão próprios do tempo da *imagem de mundo*. O *Subjectum* cartesiano, portanto, é imprescindível para isso, dado que nele está empreendida a objetificação do ente como ligado a um re-presentar (*Vor-stellen*). Ainda, ao pensar sobre a essência da ciência moderna, Heidegger nota a redução da ciência ao âmbito da pesquisa (investigação), afirmando que “o conhecer, enquanto investigação, pede contas ao ente acerca de como e em que medida ele pode ser tornado disponível para o representar.” (HEIDEGGER, 1998, p.109). Por essa via, a pesquisa reduz o ente como algo ou que pode ser computado – calculado anteriormente – para fixar seu possível curso futuro, ou

⁴ “Mas qual a distância que separa Descartes do início do pensar grego, quão diferente é a interpretação do homem que o representa como sujeito? É precisamente porque no conceito do *subjectum* ainda ressoa a essência grega do ser, o *ὑποκείσθαι* do *ὑποκείμενον* na forma do vir-à-presença (ou seja, do constantemente subjacente), tornado desconhecido e inquestionado, que se pode ver a partir dele a essência da mutação da posição metafísica fundamental.” (HEIDEGGER, 1998, p.130).

contabilizado como algo do passado e, conseqüentemente, fixado. Nessa visão moderna, algo “Só é, só vale como sendo, aquilo que deste modo se torna um objecto.” (HEIDEGGER, 1998, p.109). Essa objetificação do ente está ligada a um re-presentar (*Vor-stellen*), que traz cada ente diante de si para que aquele que calcula possa ter *certeza* de representação acerca do Ente. E, é exatamente pelo *Subjectum* de Descartes, sua metafísica, da fantasia (desencobrimento) ao *imagitatio*, que as acepções do ente e da verdade se alteram e se relacionam com o mundo como imagem – *imagitatio*. Como bem nos mostra Ferreira:

Ao buscar um fundamento inconcusso para as ciências, o filósofo francês [Descartes] teria estabelecido a subjetividade humana como a instância na qual se decide a verdade das nossas representações sobre as coisas. Assim, a essência da verdade passa a ser a certeza da representação e as coisas se tornam objetos postos pelo sujeito representante que deles se apodera pelo princípio da exatidão. (FERREIRA, p.16, 2020)

As interpretações cartesianas, resumidamente, são: a) O ente é reduzido à objetividade de representação; e, b) A verdade, reduzida a certeza dessa representação. Tudo se passa, portanto, como se o rigor do que ele chama de “ciência natural matemática” fosse a exatidão (HEIDEGGER, 1998). E, esta ciência natural matematizada não é exata por calcular corretamente; mas sim porque ela precisa calcular de uma maneira específica, pois é “a ligação à sua área de objetos [que] tem o carácter da exactidão.” (HEIDEGGER, 1998, p.101).⁵

Sinteticamente, a posição cartesiana se fundamentaria de algum modo na metafísica de Platão e Aristóteles, e suas Interpretações do Ser; em contrapartida, Descartes não se colocou a questão sobre o ente. O que mostra que em sua interpretação do Ente e da Verdade já se encontra a própria premissa que torna possível a metafísica do conhecimento, pois “só Descartes coloca o realismo na situação de provar a realidade do mundo exterior e de salvar o ente em si.” (HEIDEGGER, 1998, p.123). Essa ideia da

⁵Apesar de tecer críticas, Heidegger assevera que a objetividade na ciência enquanto pesquisa só existe porque é o Ser dos Entes que é nela buscado; ou seja, ele não nega a capacidade científica de afirmar o correto, só tece críticas ao reducionismo dos entes à objetificação. Por isso, segundo ele, a física moderna, já é matemática em um sentido profundo. E, no mundo grego, “Τα μαθηματα significa [...] aquilo que o homem, na consideração do ente e na lida com as coisas, conhece à partida: dos corpos o corpóreo, das plantas o vegetal, dos animais o animal, do homem o humano.” (HEIDEGGER, 1998, p.100).

premissa por si mesma tornar possível a teoria do conhecimento cartesiana é explicada através do homem interpretado como *Subjectum*. Como “o conceito cartesiano de ideia clara e distinta [...] está claramente ligado ao conceito de ideia inata” (ROCHA, p.10, 2013), pois uma ideia somente seria verdadeira se ela pudesse diferenciar-se de modo claro de outras ideias, a própria concepção de ideia inata pressuporia a faculdade humana de um sujeito trazendo à frente a própria ideia.⁶ Assim, ele poderia retirar dessa correlação a *certeza* mesma de que o pensamento é composto por ideias e que, portanto, a *verdade* das *ideias claras e distintas* poderia fundamentar-se no próprio pensamento, no Cogito (eu penso), como bem interpreta Heidegger.

Dessa forma, para ele, Descartes cria “o pressuposto metafísico para a antropologia futura, seja de que tipo e direção for.” (HEIDEGGER, 1998, p.123). Contudo, sua interpretação se diferencia da Interpretação do Ser de Platão e da Sofística, porque o filósofo do método não se pergunta pelo ente, e acaba por colocar a *idea* – conceito platônico – enquanto *perceptio*: “pensar é re-presentar, referência representadora ao que é representado (idea enquanto perceptio).” (HEIDEGGER, 1998, p.133). Assim, ainda que diferentes entre si, ambas devem ser questionadas em sua metafísica para melhor compreendermos a ciência moderna, a técnica moderna e o reducionismo dos entes. Tais metafísicas, portanto, somente serão ultrapassadas, segundo Heidegger, se questionarmos de maneira ainda mais originária o próprio *sentido*, ou seja, perguntarmos pela *Verdade do Ser* e ao mesmo tempo pelo *Ser da Verdade*:

Descartes só é ultrapassável através da ultrapassagem daquilo que ele próprio fundou, através da ultrapassagem da metafísica moderna, isto é, ao mesmo tempo, da metafísica ocidental. Mas ultrapassagem significa aqui um perguntar originário da pergunta pelo sentido, isto é, pelo âmbito do projecto e, assim, pela verdade do ser, pergunta essa que, ao mesmo tempo, se desvela como a pergunta pelo ser da verdade. (HEIDEGGER, 1998, p.124).

⁶Segundo Rocha, “O conceito cartesiano de ideia clara e distinta [...] está claramente ligado ao conceito de ideia inata. Por ideia inata Descartes entende não conteúdos eternamente presentes à consciência, mas sim conteúdos representativos que podem ser trazidos à consciência, em virtude da natureza própria da mente finita que é criada com a disposição a concebê-las: “[Q]uando dizemos que uma ideia é inata em nós, não queremos dizer que ela está sempre diante de nós. Isso significaria que nenhuma ideia é inata. Queremos dizer apenas que temos em nós mesmos a faculdade de trazer à tona a ideia” [ATVII: 189]. (ROCHA, p.10, apud DESCARTES 2002, 2013)

Ou seja, a pergunta pelo sentido constata a importância da linguagem e das palavras, pois, “somente quando se encontra a palavra para a coisa, a coisa é coisa. [...] Devemos então frisar bem: Nenhuma coisa é, onde a palavra, isto é, o nome falhar. É a palavra que confere ser às coisas” (HEIDEGGER, 2003, p.126). Assim, caminharemos pelas palavras, entre o *Ser* e a *verdade*, conjuntamente com Heidegger pelo *sentido* a questionar.

3. Heidegger e o conceito de gênero em Platão

Observamos que Heidegger identifica uma interpretação, propriamente moderna – a de Descartes –, que reduz o ente ao objeto a partir do homem reduzido ao *Subjectum*. Ou seja, o homem seria interpretado como o Sujeito que luta por uma posição principal entre os entes, ao passo que o mundo é reduzido a imagem – *imagitatio* –, como um produto do produzir representacional, da verdade como certeza de uma representação. Também, verificamos que ele sustenta a necessidade de superar a metafísica cartesiana com o sentido de questioná-la a partir da pergunta pelo próprio *sentido*; e que, portanto, a metafísica ocidental como um todo também deve ser questionada em prol dessa pergunta primordial: a pergunta tanto pela verdade do ser, quanto pelo ser da verdade (através do sentido). Em vista disso, detemo-nos agora, portanto, na tentativa de compreender mais notadamente a relação entre a filosofia heideggeriana e a filosofia platônica.

Anteriormente, vimos que a interpretação platônica do Ser e do Ente possui relação com a sofística grega, na medida em que tenta enfrentá-la⁷. E, que apesar de continuar-se no interior da experiência grega, é decerto que “[...] se cumpre, através do pensar de Platão [...] uma viragem decisiva da interpretação do ente e do homem” (HEIDEGGER, 1998, p.127). Assim, mesmo que a interpretação grega seja notadamente importante, nela residem problemas; pois, na viragem do enfrentamento da sofística os

⁷ Como já vimos anteriormente, “Esta interpretação, precisamente enquanto combate contra a sofística e, por isso, na dependência dela, é tão decisiva que se converte no fim do mundo grego, fim esse que ajuda a preparar, de um modo mediato, a possibilidade da modernidade.” (HEIDEGGER, 1998, p.127)

gregos acabaram por interpretar o Ente, Ser e a Verdade de maneira a influenciar a filosofia de Descartes e o pensamento ocidental – que reduzem o ente a objetos, a predicacões e/ou a mera subsistência:

Para Heidegger, o problema reside na interpretação do ser, dominante no pensamento ocidental, segundo a qual os entes são vistos como possuindo uma essência fixa e acabada, a qual pode ser apreendida integralmente pelo pensamento. Os entes são vistos como subsistentes, como puras presenças que podem ser dadas e isoladas na intuição e pensadas como suporte de propriedades e objeto de predicacão (FERREIRA, 2010).⁸

Apesar desse apontamento, no texto A Questão da Técnica, no qual se concentra resumidamente as teses de que, I) a técnica antiga é diferente da técnica moderna; e, II) a essência da técnica moderna não tem nada de técnico; Heidegger, se aproxima ainda mais de concepções platônicas, tais como a de ideia (ao fazer uma reanálise da mesma); o resgate ao poético do diálogo Fedro, como o que perpassa essencializando toda a arte (HEIDEGGER, 2007, p.395); e, da noção de um *levar a frente* (ποιησις), de pensar um produzir (*her-von-bringer*), no sentido de Platão no Banquete. Ou seja, ainda que confronte às mudanças no pensamento platônico, a pergunta pelo *sentido*, pela *verdade do Ser*, pelo desvelamento do *Ser da verdade*, pela *essência da técnica* e, posteriormente, pelo *sentido de essência* em que se fala da *essência da técnica*, são perguntas que, veremos, resgatam conceitos gregos e platônicos, como os de *levar a frente* (ποιησις) e de *verdade* (ἀλήθεια).

Entretanto, ao investigar a essência da técnica Heidegger afirma que “a armação enquanto um destino do desabrigar é, na verdade, a essência da técnica, mas nunca a essência no sentido do *gênero* e da *essentia*” (HEIDEGGER, 2007, p.392). E prossegue, afirmando que “[...] se atentarmos para isso, algo de admirável se mostrará para nós: a técnica é o que solicita pensarmos num outro sentido o que costumeiramente compreendemos por ‘essência’” (HEIDEGGER, 2007, p.392). Nessas ideias de que a) a armação não é a essência da técnica no sentido do gênero; e, de que b) a técnica nos

⁸ Tal afirmação encontra-se em: FERREIRA, O. A. Heidegger, ser, tempo e finitude. Cult, uol, 2010. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/heidegger-ser-tempo-e-finitude/>>

solicita pensar a essência num outro sentido; ainda que em ambas a) e b) seja notável a presença da essência platônica, é quando Heidegger afirma ser a essência da técnica não no sentido do gênero (item a) que ele discorda do platonismo intermediário e maduro; conceito este acrescentado juntamente com outros como o de *predicação e negação*, comuns à lógica platônica. Tais conceitos somente são destravados por Platão em diálogos como Teeteto, Sofistas e naqueles em que a possibilidade do discurso falso é uma questão de fundamentação da linguagem e de enfrentamento da sofística – como em Crátilo. A seguir, pois, no item 4, nos limitaremos à filosofia platônica madura, sua lógica dedutiva e ao conceito de gênero, para melhor entendermos a crítica heideggeriana a tal concepção.

4. Platão, das Ideias aos Gêneros Lógicos

Ainda que comumente conhecido como o filósofo das Ideias, Platão repensa tal conceito ao longo de sua maturidade filosófica, acoplando a ele a concepção socrática⁹ de *gênero*, para lidar com os sofistas e a possibilidade do discurso falso. Resumidamente, os argumentos dos Sofistas eram os de que a verdade se assemelhava a opinião, a retórica e ao homem medida¹⁰; contudo, o principal argumento sofista era o de que o *não-ser* não poderia ser expresso pela linguagem (PLATÃO, 2003, p.46-47). Assim, se os filósofos gregos não pudessem explicar o *não-ser* – da clássica ideia de *o que é, é e o que não é, não é* –, como poderiam garantir a interpretação do ser como presença do que se descobre e da verdade como descobrimento do que está presente e, conseqüentemente, afirmá-las pela linguagem?

Notadamente, explicar o não-ser tratava-se de um desafio ao próprio Ser. E, como bem nos mostra Heidegger, a filosofia grega interpretava o Ser como uma *presença a ser descoberta* e concebia a Verdade como *descobrimento do que está presente*, portanto, fundamentar a linguagem parecia ser o melhor caminho para explicar o Ser e o

⁹ Alguns dos diálogos platônicos (intermediários e maduros) aqui apresentados têm Sócrates como um interlocutor.

¹⁰ Observamos anteriormente a explicação do Homem Medida de Protágoras, a partir de Heidegger.

não-ser; não bastava, porém, a demarcação do Ser em torno das Ideias perfeitas e imutáveis, era também preciso explicar o falso pela via do não-ser.

Considerando-se tais problemáticas, Platão e os gregos repensaram a relação entre a linguagem e o Ser (ontologia), primeiramente no diálogo Crátilo – ou Sobre a justeza dos nomes (gênero lógico). Inicialmente, no diálogo, “Hermógenes expõe a Sócrates resumidamente as posições que se confrontam quanto à questão do fundamento da linguagem” (PIQUÉ, 1996, p.172) ¹¹; posições estas – de Hermógenes e Crátilo – que compreendiam de maneira contrária, respectivamente, que ou os *nomes (onoma)* advinham da construção humana ou que cada coisa possuía um nome associado a si por natureza. Assim, o debate sobre o *significado dos nomes* surgiu e Sócrates viu emergir um desafio: se concordasse com Hermógenes, o conhecimento, o Ser e a Verdade ver-se-iam em risco, pois se a linguagem se tratasse de uma criação humana (tese arbitrária), como então se concatenariam nela o desencoberto e o desencobrimento? Ainda, se a posição de Hermógenes fosse a correta, a concepção sofística poderia parecer certa, como mostra Piqué:

Essa questão tomou em geral o nome de controvérsia *physis-nomos* ou *physis-thesis*. Colocado diante dessas duas posições, Sócrates aceita examiná-las. Começa primeiramente pela tese admitida por Hermógenes e a parte 384e-387d do diálogo será a sua crítica, uma vez que a sua consequência mais imediata seria a total impossibilidade de conhecimento através da linguagem, devido ao seu caráter completamente arbitrário, dando nesse caso razão aos sofistas, para os quais basta falar para dizer a "verdade"(PIQUÉ, 1996 p. 176).

O problema central da discussão dizia respeito aos nomes (*onomas*) e ao Ser, uma vez que se as palavras se tratassem de nomes (*physis-nomos*) que são acoplados ao Ser, à natureza, como seria possível dizer algo falso e continuar acoplado ao Ser? Se tomada radicalmente, essa ideia poderia culminar no fato de que todos os nomes parecer-se-iam duplicados. Pois, a própria *Ideia* e o *nome*, ambos como imagens perfeitas das coisas, duplicariam o Ser de modo a conflitar-se com a tese da unidade. O que é apontado no diálogo:

¹¹ PIQUÉ, F. J. Linguagem e Realidade: Uma Análise do Crátilo de Platão. Letras, Curitiba, n.46, p. 171-182. 1996. Editora da UFPR

XL – Sócrates: como vês, amigo, precisamos não somente procurar um critério de verdade para as imagens, diferente do que há pouco nos referimos, como também não insistir na afirmativa de que a imagem deixa de ser imagem, se algo lhe for acrescentado ou subtraído. Ou não percebe o quão longe estão as imagens de possuir todas as propriedades dos originais que elas imitam? – Crátilo: Percebo. – Sócrates: e como seria risível, Crátilo, o efeito dos nomes sobre as coisas que elas designam, se em tudo elas fossem reprodução exata dessas coisas! Tudo ficaria duplicado sem que ninguém fosse capaz de dizer qual era a própria coisa, e o nome (PLATÃO, Crátilo, 432c-d, 1973).

A partir desse problema da duplicidade do Ser, Sócrates passou, então, “[...] a aplicar o princípio de que cada Ser deve receber o nome do gênero a que pertence para que seja correto.” (PIQUÉ, p.176, 1996).¹² E, é justamente essa formulação do gênero que influencia Platão. Apesar de reconhecer controvérsias já no Crátilo, é nos diálogos Sofista e Teeteto que Platão procura um caminho para conseguir dizer o Ser, dissolvendo-o em gêneros de maneira mais elucidativa para explicar o Ser e o não-ser, e breçar o discurso falso. O que só ocorre, como demonstraremos, em virtude da questão do significado dos nomes, e do próprio ajuste da *techne* da linguagem ao Ser (a presença do descoberto: no Mundo); *techne* esta que não poderia ser arbitrária (uma construção humana), mas que de algum modo teria de se relacionar com a *physis*, com a estrutura do Mundo, para do Ser e do não-ser pela linguagem poder falar.¹³ Ou seja, o Ser já o era interpretado como presença a ser descoberta antes de se fundamentar a linguagem que dele, do verdadeiro e da Verdade já se falava. Então, como a tese do Ser foi tomada antes da fundamentação da linguagem, parecia necessário pensar a linguagem como algo que, primeiramente, se moldasse à essa tese do Ser; e que, secundamente, esse molde admitido (a conexão ontológica da *techne* da linguagem adequada ao Ser como presença) se

¹² Segundo Piqué, Sócrates o faz começando “a escalar uma linha genealógica ascendente, evidentemente patrilínea, que vai de filho a pai, de heróis a deuses, apresentando o sentido etimológico de cada nome próprio: Orestes = caráter feroz e selvagem, asperezas das montanhas; Agamêmnon = admirável em persistência; Atreu = obstinado, intemerato, funesto; Pélops = só vê o que se encontra próximo Tântalo = o mais infeliz dos homens; Zeus = causa da vida Cronos = pureza, limpidez de entendimento; Urano = que olha para cima” (PIQUÉ, p.176, 1996).

¹³ A linguagem no Crátilo é uma *techne* e, nesse diálogo, ela só pode ligar-se ao mundo pelo nome: “O *onoma*, geralmente traduzido por *nome* em Platão, antes do diálogo *O Sofista*, é instrumento para informar a respeito das coisas e para separá-las de acordo com sua natureza, pois só enquanto de alguma forma ligada ao Mundo, a linguagem, sendo uma *techne*, poderá operar sobre ele” (PIQUÉ, 1996, p.173).

redesenhasse à uma explicação da possibilidade do falso na linguagem. Pois, na *techne* da linguagem parecia mais fácil explicar a possibilidade do discurso falso através do não-ser, sem abandonar a tese do Ser como presença. O conceito de *gênero lógico* é adotado para dar cabo a essa tentativa.

Já no diálogo Sofista, Platão difunde três elementos, 1) o *nome*, 2) o *objeto* e 3) o *discurso* (*logos*), tendo como objetivo fazer com que o discurso (3) conecte o nome (1) ao objeto (2). Para tanto, utiliza-se da *negação*; ou seja, ele observa qualquer proposição e a divide sempre em duas partes (A e Não-A), de modo a particulariza-las. Também, embebido de teses pré-socráticas, delinea o Ser como *totalidade*. Assim, como a frase “tudo é um” (*totalidade*) e são duas coisas nomeadas nesta frase, existiria, portanto, a relação entre o Ser e a linguagem. Contudo, nesse diálogo conclui o Ser enquanto movimento e repouso ao mesmo tempo, ou seja, podendo ser diverso ao mesmo tempo, e em um Todo:

ESTRANGEIRO – Ao filósofo, pois, e a quem quer que coloque esse bem acima de todos, parece prescrever-se um regra absoluta: recusar a doutrina da imobilidade universal que professam os defensores ou do Uno ou das formas múltiplas, bem como não ouvir aos que fazem o ser mover-se em todos os sentidos. É preciso que imite as crianças que querem ambos ao mesmo tempo, admitindo tudo o que é imóvel, e tudo o que se move, o ser e o Todo, ao mesmo tempo (PLATÃO, O Sofista, 249d, 1972).

Essa noção de Ser como movimento e repouso ao mesmo tempo, pode revelar-nos o imbróglio da atribuição de um significado de um nome. O que Platão concebe como gênero é uma tentativa de dar conta do problema dos significados. A ideia de gêneros é expressa em: “Estrangeiro — Ora, os mais importantes gêneros entre os que acabamos de considerar são o próprio Ser, o repouso e o movimento. Teeteto — Sem dúvida, da maior importância.” (PLATÃO, p.40, 2003)¹⁴. Como o filósofo já havia definido a *negação* e a *totalidade*, a relação entre ambas seria expressa por a) e b), sendo a) *a totalidade do que é possível no universo*; e b) *a totalidade do que não é possível no universo* (não-A). A negação traria nessa relação com a totalidade uma lógica dedutiva, a partir da afirmação da necessidade.

¹⁴ PLATÃO, O Sofista, 264d-e

Logo, Platão associa os *gêneros à predicação*: como tudo aquilo que pode se predicar do Ser, que por sua vez, é dividido em *gêneros*. Para ele, há predicções válidas e inválidas. Como inicialmente é a linguagem que se acomodaria ao Ser como presença e não o inverso, ele tenta apresentar as distinções no Ser a partir dos gêneros, os quais representariam conjuntos específicos de predicação. O mundo seria, então, composto por gêneros gerais e particulares, sendo o Ser o gênero mais geral. Outra concepção importante diz respeito às relações. Estas não seriam partes do Ser, mas maneiras de dizer enquanto relação aquilo que participa ou não do Ser; as palavras “mesmo” e “outro”, nomeariam apenas relações. Não podendo ser possível, então, dizer o não-ser, mas sim o outro (alteridade), de modo que o não-ser estaria dentro do Ser apenas como alteridade. Assim, todo discurso diria respeito ao gênero e apresentaria Identidade e Alteridade: a afirmação ou negação da identidade, o Ser enquanto totalidade e enquanto participação. O que é explicitado por Estrangeiro:

ESTRANGEIRO – Assim, ao que parece, quando uma parte da natureza do outro e uma parte da natureza do ser se opõe mutuamente, esta posição não é, se assim podemos dizer, menos ser que o próprio ser; pois não é o contrário do ser o que ela exprime; e sim, simplesmente, algo dele diferente.” (PLATÃO, O Sofista, 258a-b, 1972)

Sinteticamente, sabendo-se que Platão compreende a linguagem como: I) predicação dos objetos; e, II) aquela que compreende o verdadeiro e o falso; todo discurso seria predicativo, apresentando somente a relação entre sujeito e predicado (exemplo: A é B), podendo predicar um do outro, do geral ao particular. Ou seja, o mundo teria a estrutura lógica dedutiva da *hierarquia dos gêneros*, no qual a linguagem representaria um longo quadro de relações em que ou algo participa ou não participa do Ser. Além disso, a respeito da *verdade* e da *falsidade*, elas seriam, para Platão, qualidades do discurso (PLATÃO, O Sofista, 263a-d, 1972)¹⁵. As coisas só seriam verdadeiras ou falsas

¹⁵ Sobre as qualidades de ‘verdadeiro’ e ‘falso’ é expressa em: Estrangeiro – Teeteto, com quem agora converso, voa. Teeteto – Aqui, ainda, só há uma resposta possível: a propósito de mim e sobre mim. Estrangeiro – Mas, cada um desses discursos tem necessariamente uma qualidade. [...] Teeteto – Podemos dizer que um é falso, outro verdadeiro. Estrangeiro – Ora, aquele que, dentro os dois, é verdadeiro, diz sobre ti tal como é. [...] Estrangeiro – E aquele que é falso diz outro coisa que aquele que é. [...] Estrangeiro – Ora, se não se refere a ti, não se refere, certamente, a ninguém mais. Teeteto – Evidentemente. Estrangeiro – Não discorrendo sobre pessoa alguma, não seria então, nem mesmo um discurso. Na verdade

nos discursos e não no Ser. O discurso verdadeiro seria aquele que apenas apresentasse o Ser. Com essa concepção, Platão descreve a *techne* da linguagem como se o dizer a verdade em um discurso fosse isomórfico ao apresentar o Ser. Então, se no início da investigação (no Crátilo), Platão focou em fundamentar a linguagem na sua concepção de Ser; posteriormente, no Sofista e no Teeteto, o filósofo reformulou sua filosofia, fazendo com que os *gêneros* reestruturassem as Ideias, abordando o Ser e o não-ser, na busca de explicar como seria esse Ser se ele fosse adequado à possibilidade do discurso falso, o que acarretou na adoção do conceito de gênero lógico. Essa viragem na interpretação do Ser revela uma fundamentação da linguagem que buscou evitar não somente a duplicidade no Ser e a fixação de nomes referentes às coisas. Mas também, evitar a sofística; pois, se o não-ser fosse tal como diziam os Sofistas, algo que não poderia ser expresso nem explicado na linguagem, tampouco dizer o Ser pela linguagem, como quem traz a presença (desencoberta) à frente e o desencobrimento da verdade, garantiria a Verdade do Ser e o Ser da Verdade. Era preciso explicar o discurso falso, a sua possibilidade. Então, o não-ser, contra à sofística, teria que obrigatoriamente de alguma forma se misturar com a opinião e o discurso – mas apenas pela alteridade platônica, como um gênero lógico –; caso contrário, qualquer frase que se expressasse na linguagem seria consequentemente verdadeira e nada poderia ser dito falso na linguagem. Então, parecia haver somente um jeito: particularizar no Ser, o que nele participa ou não como presença em termos de gêneros; e pela predicação, garantir que a falsidade fosse explicada pelo expressar do não-ser apenas como algo que não participa do Ser, como um outro do Ser (a alteridade); e, assim, consequentemente, a sofística poderia ser afastada:

Estrangeiro — O não-ser se nos revelou como um gênero entre os demais, distribuído entre todos os seres. Teeteto — Certo. Estrangeiro — Passemos, então, a considerar se ele se mistura com a opinião e com o discurso. Teeteto — Por quê? Estrangeiro — Se não se mistura, a conclusão forçosa é que tudo é verdadeiro; misturando-se, torna-se possível haver opinião falsa e também discurso falso, pois pensar e dizer que não é: eis o que a meu ver, constitui falsidade no pensamento ou no discurso. Teeteto — Isso mesmo. Estrangeiro — Logo, se há falsidade, também há fraude.

demonstramos que é impossível haver discurso que não discorra sobre alguma coisa (PLATÃO, O Sofista, 263a-d, 1972).

Teeteto — Certo. [...] Estrangeiro — Ora, havendo fraude, forçosamente tudo terá de ficar cheio de simulacros, imagens e fantasias.

Teeteto — Como não? [...] Estrangeiro — Como dissemos, o sofista se refugiou nesta região, porém nega de pé junto que possa haver falsidade, por não ser possível conceber nem exprimir o não ser; o não-ser não participa absolutamente da existência.

Teeteto — Isso mesmo. (PLATÃO, p.46 e p.47, 2003)¹⁶.

Por fim, apesar dos gêneros lógicos e a predicação de Platão terem confrontado os sofistas, esses conceitos também representaram uma mudança na Interpretação do Ser, do Ente e da Verdade. E é por isso que Heidegger aponta a necessidade de se perguntar pelo sentido, pela Verdade do Ser e pelo Ser da verdade, de forma ainda mais originária; porque se quisermos compreender a essência da ciência moderna e, como veremos, a da técnica moderna, não devemos compreender a essência no sentido do *gênero*; devemos, porém, nos perguntar pela essência de forma ainda mais originária (HEIDEGGER, 1998, p.124), tal como faz em parte não o maduro Platão, mas o mais antigo e originário Platão.

5. Heidegger e a importância da pergunta pela essência da técnica

Atentamo-nos anteriormente que no texto O Tempo da Imagem no Mundo Heidegger assevera que a sofística baseia-se na *sophia*, bem como afirma que uma mudança de Interpretação do Ente no pensamento de Platão resultou no fim do mundo grego e contribuiu, indiretamente, com o advento da época moderna pela metafísica de Descartes (HEIDEGGER, 1998). Essa metafísica cartesiana, pois, só poderia ser *ultrapassada* se compreendêssemos esse *ultrapassar* como uma pergunta originária pelo sentido, pela Verdade do Ser e pelo Ser da Verdade. Também, notamos no item 4 que o enfrentamento dos sofistas e a possibilidade de se dizer o falso, fez com que Platão adotasse os conceitos de gêneros, predicação e negação, construindo uma lógica dedutiva em torno do Ser (sem abandonar a *essência*), para preservar uma relação entre o Ser e a linguagem. Ainda, apontamos inicialmente que Heidegger, no texto A Questão sobre a Técnica, chega ao conceito nomeado de *armação* como a essência da técnica, como um destino do desabrigar. Contudo, esse nome não é essência no sentido do *gênero* e da

¹⁶ PLATÃO, O Sofista, 260c-d.

essentia. Pois, por exemplo, “quando dizemos “essência da casa” e “essência do Estado”, não temos em vista o universal de um gênero, mas o modo como imperam [...], como se deixam administrar, como se desdobram e como se decaem [...] É o modo como se essencializam <wie sie wesen>”(HEIDEGGER, 2007, p.392).

Sendo assim, explanaremos agora como Heidegger se aproxima e se afasta de Platão, a partir do questionamento pela essência da técnica moderna não como essência no sentido dos gêneros; mas, como um *modo do desabrigar desafiante* relacionado ao *modo do desabrigar produtor*, da *ποίησις* grega, em direção ao sentido originário da técnica, *τεχνη*, e da sua relação com a *ἀλήθεια*. Com esses autores buscaremos mostrar, que o Desafio do perigo e da salvação da técnica residem, na verdade, no mistério de sua essência; mistério este que ameaça o homem com a possibilidade tanto de que permaneça oculta a entrada, o espaço, de um desabrigar mais originário; quanto que ele seja impedido de notar o apelo do Ser à uma verdade mais originária, no sentido originário do desencobrimento, da *ἀλήθεια*. (HEIDEGGER, 2007, p.390).

5.1 A pergunta pela essência da técnica: a *τεχνη* antiga entre a causalidade grega, *ποίησις*, e a *ἀλήθεια*

Em A Questão da Técnica, Heidegger introduz a pergunta pela relação entre a técnica e a liberdade. Pois, questionando-se a técnica e a sua essência, “pretendemos com isso preparar uma livre relação para com ela. A relação é livre se abrir nossa existência <Dasein> à essência da técnica” (HEIDEGGER, 2007, p.375). A essência da técnica é questionada e seguindo-se o pensamento grego, Heidegger denota que “a essência de algo vale, segundo antiga doutrina, pelo que algo é [...]” (HEIDEGGER, 2007, p.376). Para tanto, segue analisando duas teses gerais que pretendem responder o que a técnica é, resumindo-as em: 1) a técnica é um meio para fins; e 2) a técnica é um fazer humano. (HEIDEGGER, 2007). Tanto a tese 1) quanto a 2) se abarcam entre si, “pois estabelecer fins e para isso arranjar e empregar os meios constitui um fazer humano” (HEIDEGGER, 2007, p.376). Ele passa, dessa forma, a chamar essa relação entre “meio” e “fazer

humano” de *determinação instrumental e antropológica da técnica*; e, observa que essa determinação é “sinistramente correta”, pois ela “[...] serve para definir a técnica moderna, da qual outrora supunha-se com razão ser algo totalmente diferente e, por isso, algo de novo diante da técnica manual mais antiga.” (HEIDEGGER, 2007, p.376). Essa afirmação acerca da determinação instrumental e antropológica da técnica ser correta explícita, por um lado, uma clara diferença entre a técnica antiga e a técnica moderna e, por outro, a ideia de que algo correto não é o mesmo que o verdadeiro. Tais concepções heideggerianas são melhores explicadas quando o mesmo admite a determinação instrumental e antropológica da técnica como algo correto no sentido da *certeza* e da *adequação*, pois: “A certeza afirma sempre alguma coisa que é adequada ao que está a frente. Mas para ser correta, a afirmação não necessita de modo algum desocultar em sua essência o que está à frente.” (HEIDEGGER, 2007, p.377). Portanto, diferentemente da certeza, o verdadeiro diz respeito a um desocultamento (HEIDEGGER, 2007). Verdadeiro este, que é mais próximo do desocultamento e da essência do que da certeza e da adequação. Assim, admitindo a noção da técnica como meios e fins – tese 1) acima – como correta, Heidegger assente, porém, que além disso não mostrar a essência da técnica, decerto possui uma relação com a causalidade. Tanto o *meio* quanto o *fim* podem ser entendidos como *causa* no âmbito da técnica, do instrumental. Como o meio pelo qual qualquer coisa é efetuada tem como consequência um efeito, este meio é chamado de causa; porém, o atingido fim valendo-se desse meio que o determina também valerá como causa, pois novos meios podem ser empregados a partir desse fim. E, a causalidade grega¹⁷ é o que passa a ser questionada em seus caminhos de pensamento, para que com ela busquemos o sentido originário da τέχνη, em direção à essência da técnica moderna, ao produzir ποιησις e ao desencobrimento da verdade, ἀλήθεια.

¹⁷ Sobre o questionar da causalidade grega, Heidegger salienta: “Onde fins são perseguidos, meios são empregados e onde domina o instrumental, ali impera causalidade <Ursächlichkeit>, a causalidade <Kausalität>.” (HEIDEGGER, 2007, p. 377).

Quanto à causalidade, ele acentua que “se remetermos o instrumental à causalidade quádrupla desocultar-se-á o que a técnica é como meio” (HEIDDEGER, 2007, p.377). Também, denota que a compreensão da causalidade grega como “efetuar”, na verdade, não corresponde a Aristóteles (HEIDEGGER, 2007, p.378). As quatro causas gregas, na verdade, são “[...] modos de *comprometimento*, <Verschulden> relacionados entre si.” (HEIDEGGER, 2007, p.378). E, retornando-se à causalidade aristotélica, o filósofo reapresenta os modos de comprometimento divididos e relacionados entre si como: I) o que compromete algo a partir do que algo é feito; II) o que compromete esse algo – I) – em um aspecto (εἶδος); III) o que compromete a coisa circunscrevendo-a (τέλος). Este último, ele percebe, é comumente interpretado na história da filosofia como *causa final*, e parece finalizar a coisa ao circunscrevê-la. No entanto, se trata de uma tradução de τέλος como objetivo e fim; e, τέλος (item III) em si é apenas o que compromete a coisa enquanto matéria (item I) e aspecto (item II). Desse modo, “a coisa [item III], em τέλος] não cessa, mas inicia a partir de si o que será após a fabricação”(HEIDEGGER, 2007, p.378). Com isso, demonstra que τέλος (item III) é um modo do comprometimento que possui relação com o que será possivelmente, o que se tornará, após a fabricação de algo, a partir de um quarto modo do comprometimento; à saber, IV) o forjador, comprometido com um *trazer a frente*. Desse modo, o filósofo mostra que o que comumente se entende por causa final, na verdade, não finaliza a coisa em meios e fins, separadamente; mas sim, que meios e fins fazem parte da causalidade grega como um todo, como modos comprometidos entre si.

Nesse interim, buscando clarificar os quatro modos do comprometimento, Heidegger chega à palavra *ocasionar*. Ele o faz a partir da conclusão de que os quatro modos do comprometimento fazem com que algo apareça na presença daquilo que se apresenta; “[...] eles deixam surgir na pre-sença <An wesen>, liberam algo e com isso situam num completo surgir. O comprometimento tem o traço fundamental desse deixar situar <Na lassen> no surgir.” (HEIDEGGER, 2007, p.379). Assim ele leva os quatro modos do comprometimento à ideia de *ocasionar*, pois “o comprometimento é um

ocasionamento <Ver-na-lassen> no sentido de um deixar situar” (HEIDEGGER, 2007, p.379). E, é rigorosamente na concepção de ocasionamento, onde localiza a questão acerca do que pode estar no jogo conjunto dos quatro modos de ocasionar, que ele se aproxima da filosofia platônica, a partir do conceito de levar a frente, no sentido de produzir; no sentido de ποιησις (*Her-vor-bringen*). Pois os modos de ocasionar, “deixam vir à presença <Anwesen> o que ainda não se apresenta. Por isso, são unitariamente dominados por um levar, que leva à luz o que se apresenta” (HEIDEGGER, 2007, p.379). Assim, “os modos de ocasionar, as quatro causas, atuam, desse modo, no seio do produzir. Por meio dele surge, cada vez, em seu aparecer, tanto o que cresce na natureza quanto o que é feito pelo artesão e pela arte.” (HEIDEGGER, 2007, p.379).

Essa concepção de produzir, da ποιησις, está diretamente relacionada com a técnica antiga, τέχνη. O produzir nela se localiza. Este conceito é baseado em uma frase do Banquete de Platão: “Todo ocasionar para algo que, a partir de uma não-presença sempre transborda e se antecipa numa presença, é ποιησις, é produzir <Her-von-bringen>” (HEIDEGGER, apud PLATÃO, 2007, p.379). Para explicar melhor o *produzir*, no qual atuam os quatro modos do *ocasionar*, direciona-se para o Desabrigar (*Entbergen*) e para a αλήθεια, a verdade. Sucintamente, entre o produzir e o ocasionar, se encontra a relação de que para este último interessa a presença de algo, que a cada momento, aparece no produzir. E, o produzir, por sua vez, é o que leva do *ocultamento* ao *desencobrimiento*. Quanto à ideia de trazer algo à frente, esta corresponde do *ocultamento* de algo ao seu *desocultamento*. Um certo surgir que repousa no que ele chama de *Desabrigar*; os gregos, por sua vez, chamam de ἀλήθεια; e, nós, de verdade (da representação)¹⁸.

¹⁸ Segundo Heidegger o uso da palavra “nós” corresponde a representação cartesiana: “O que é produzir, por onde atua o quádruplo modo de ocasionar? O ocasionar interessa à presença do que a cada vez aparece no produzir. O produzir leva do ocultamento para o descobrimento. O trazer à frente somente se dá na medida em que algo oculto chega ao desocultamento. Este surgir repousa e vibra naquilo que denominamos o *desabrigar* <*Entbergen*>. Os gregos têm para isso a palavra ἀλήθεια. Os romanos a traduzem por “*veritas*”. Nós dizemos “verdade” e a compreendemos costumeiramente como a exatidão da representação.” (HEIDEGGER, 2007, p.380).

Dito isso, Heidegger acaba concluindo que a técnica antiga, na verdade, é um modo do desabrigar, ainda que não o único. Ou seja, ela está relacionada com a verdade, a *αληθεια*. Pois é “no desabrigar que se fundamenta todo o produzir. Este, porém, reúne em si os quatro modos do ocasionar – a causalidade – [...], a seu âmbito pertencem fim e meio, pertence o instrumental. Este vale como traço fundamental da técnica” (HEIDEGGER, 2007, p.380). Como ao questionar a técnica em seu sentido antigo acabou por concluir se tratar de um modo do desabrigar, ele alega que se atentarmos para tal fato “abrir-se-á para nós um âmbito totalmente diferente para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desabrigamento, isto é, da verdade” (HEIDEGGER, 2007, p.380).

Com essa aproximação entre a técnica e o desabrigar, a própria verdade, Heidegger volta-se para a palavra técnica em seu sentido originário, em sua origem grega, relacionando-a com a *ποιησις*. Ele o faz, recuperando a partir de Platão e Aristóteles o termo *τεχνη*, que “por um lado [...] não é somente o nome para ‘o fazer’ e ‘poder’ manual, mas também para as artes superiores e as belas artes. A *τεχνη* pertence ao produzir, à *ποιησις*; é algo poético <Poetisches>” (HEIDEGGER, 2007, p.380).

5.2 A pergunta pela essência da técnica moderna: entre o desafio e o desabrigar, o Desabrigar Desafiante

Após reaver importantes conceitos gregos (*ποιησις* e *τεχνη*), o filósofo argumenta que “a técnica moderna é algo totalmente incomparável [...] porque ela repousa sobre a moderna ciência exata da natureza” (HEIDEGGER, 2007, p.381). Partindo-se de tal identificação, Heidegger encara, por conseguinte, a essência da técnica moderna como um desabrigar desafiante. Trata-se da tese de que: o desabrigar da técnica moderna é um *desafiar* que, diferentemente da antiga, acaba por “pôr” a natureza, no sentido de um “põe” (*Stellt*), que põe desafiado. Ou seja, não concerne ao cuidar, mas ao extrair (*Fordern*) algo da natureza; isto é, um “pôr” que extrai, um “pôr desafiante”. Mas e quanto à verdade? Como seria o desencobrimento (aquilo que vem à luz) por meio de um

pôr desafiante? Heidegger responde: o que viria à luz por um “pôr desafiante”, tem o desencobrimento sempre como requerido – de antemão –, para ficar posto por este pôr, em uma disposição específica, e novamente ser passível, disponível, de antemão. Mas, “o que é assim invocado tem sua própria posição <Stand>. Nomeamos essa posição de subsistência <Bestand>” (HEIDEGGER, 2007, p.383).

A *subsistência*, por sua vez, diz respeito a uma determinada posição entre os entes, não sendo meramente um objeto, nem se tratando de uma predição. Na verdade, ela é uma posição entre os entes, um *requerer* a partir do que é possível de ser *requerido* (aquilo que é descoberto, no desencobrimento, é sempre requerido pelo “pôr desafiante”). Sucintamente, “ela significa nada menos do que o modo pela qual tudo o que é tocado pelo desabrigar desafiante se essencializa” (HEIDEGGER, 2007, p.383). Dessa forma, a subsistência, é algo que existe subsistindo em uma determinada posição em relação a outros subsistentes (entes vistos como subsistentes). Isto posto, se o desabrigar da técnica moderna refere-se a um desafiar, então é um *desabrigar desafiante*. E como tal, quem completaria este “pôr desafiante”? Para Heidegger, certamente o homem. Porém, sem apresentar por si mesmo o desencobrimento. Pois, o desencobrimento diz respeito à realidade, a Interpretação da Verdade como *desencobrimento* daquilo que é *presente*. Assim, lembrando o platonismo, indica “o fato de que, desde Platão, a realidade se mostra à luz das ideias não foi Platão quem o provocou. O pensador apenas correspondeu ao que lhe anunciou” (HEIDEGGER, 2007, p.383). Consequentemente, somente quando o homem é desafiado a desafiar a natureza que pode ocorrer o desabrigar que requer algo. Ou seja, o homem é requerido, é desafiado para dentro do desabrigar. Ele é desafiado de modo mais originário que até mesmo as energias naturais: pois mesmo que a natureza seja desafiada, por exemplo, pela necessidade de papel, o homem é *requerido* para essa exigência da celulose. Logo, se o é desafiado de modo mais originário, não é apenas mais um entre as subsistências. Ele faz parte justamente daquilo que propriamente é requerido no desencobrimento. Ou seja, o é requerido para que algo se mostre, porque o “homem é requerido para requerer o real

enquanto subsistência” (HEIDEGGER, 2007, p.384). Essa relação do Ser com o homem que é requerido para algo a ele se mostrar perpassa todo o pensamento de Heidegger, nos mais diferentes modos, como demonstra Ferreira:

[...] diversos sentidos de ser no decorrer da história do ocidente passam agora a ser vistos como modos de doação epocal do ser ao homem, no qual o ser se revela como ser do ente e se subtrai enquanto ser ele-mesmo. No bojo da história do ser, a apropriação das possibilidades de existência nas quais o ser-á se encontra lançado já não pode ser feita somente mediante um ato de resolução, mas depende da correspondência ao apelo do ser que se oculta nos seus envios epocais. A elaboração dessa história do ser muda e possui várias fases e nuances no desenvolvimento do pensamento de Heidegger. Dela dependem, entre outros assuntos, o engajamento político e o rompimento com o nacional socialismo, as discussões sobre a técnica e a linguagem. (FERREIRA, 2020, p.45-46)

5.3 A essência da técnica moderna: a Armação (*Ge-stell*) como a “invocação desafiadora” do homem no requerer.

Considerando-se, agora, o homem como um requerido para requerer o real enquanto subsistência, resta a Heidegger explicar o que reúne o homem a esse requerer. Ele denomina tal invocação desafiadora de *armação (Ge-stell)*, como a essência da técnica moderna. Ela “significa a reunião daquele pôr que o homem põe, isto é, desafia para desocultar a realidade no modo do requerer enquanto subsistência [...], o modo do desabrigar que impera na essência da técnica moderna e não é propriamente nada de técnico” (HEIDEGGER, 2007, p.385). Para melhor explicá-la, pois, Heidegger procura investigar cada vez mais profundamente o seu sentido. E o faz conduzindo-a a uma possível relação entre esse pôr da armação (*Ge-Stell*) ao produzir da técnica antiga, a ποιησις. Como de certo modo a técnica moderna só entrou em curso a partir da ciência exata da natureza, acaba por concluir que o que desafia o homem no desabrigar requerente (que requer algo), é a física moderna. Ela é a precursora da armação, agora revelada. Desse modo, frente à essência da técnica, caberia agora a Heidegger, caminhando sempre em direção a questionar o sentido de modo cada vez mais originário, colocar-se duas últimas, porém, mais antigas e primordiais questões: em que *sentido* a palavra armação corresponderia à essência da técnica moderna? E, em que *sentido de essência* fala-se aqui da essência da técnica moderna?

6. Conclusão: da essência da técnica a noção de *essência* em outro *sentido*

Para explicar o conceito de armação como essência da técnica, Heidegger o associa ao Desabrigar do requerer. A armação, para ele, bloqueia o desabrigar no sentido da ποιησις, pois um por desafiante como o da armação, se “impulsiona na relação oposta para aquilo que é” (HEIDEGGER, 2007, p.390). Contudo, o perigo não reside na técnica, nas máquinas, em seus objetos; mas sim em sua essência, enquanto um destino do desabrigar. Na verdade, o que na técnica “existe [é] o mistério de sua essência” (HEIDEGGER, 2007, 390). Se a armação, sua essência, ameaça bloquear o desabrigar grego, ποιησις; então, também ameaça o homem ocultando-lhe a entrada de um desabrigar mais originário, bem como, impedindo-lhe a possibilidade de perceber qualquer apelo do Ser a uma verdade mais originária – ἀλήθεια (HEIDEGGER, 2007, p.390).

Em contrapartida, se o homem é desafiado dessa forma, é porque de algum modo ele também participa do desabrigar; e, se assim o é, por conseguinte, o homem também tem relação com o desabrigar da ποιησις e o desabrigamento da verdade, da ἀλήθεια. Heidegger percebe, então, que a palavra armação deve carregar consigo algo além do sentido de perigo: o sentido do desafiar. O desafio que traz o homem ao desabrigar, para que algo se mostre; e, assim como o homem é desafiado, deve haver a possibilidade de emergir do perigo desse desafio a própria salvação. Pois, “o desabrigamento é aquele destino que, desde sempre, se distribui de modo não esclarecido a todo pensar no desabrigar produtor e desafiador, e se destina aos homens” (HEIDEGGER, 2007, p. 292). Então, sendo o desabrigar desafiante também um modo do desabrigar, tal como o desabrigar da ποιησις que põe e leva a luz, deve ter um ponto em comum em que ambos se cruzem, no ponto exato em que algo se oculta.

Desse modo, para avistar na essência da técnica o que salva, resta a Heidegger perguntar-se pelo *sentido* de forma ainda mais primordial, pelo sentido daquilo que é entendido como o mais primordial em filosofia, a própria essência: em “[...] que sentido

de “essência” está mesmo presente na armação enquanto a essência da técnica?” (HEIDEGGER, 2007, p.391).

6.1 Da recusa da essência como $\text{\iota\delta\epsilon\alpha}$, *essentia* e gênero ao sentido originário do platonismo que consente a brilhar

Na tentativa de responder no que consiste o sentido de essência, Heidegger logo descarta o conceito platônico de gênero: “a armação enquanto um destino do desabrigar é, na verdade, a essência da técnica, mas nunca a essência no sentido do gênero e da *essentia*.” (HEIDEGGER, 2007, p. 392). E aconselha: “se atentarmos para isso, algo de admirável se mostrará para nós: a técnica é o que solicita pensarmos num outro sentido o que costumeiramente compreendemos por ‘essência’” (HEIDEGGER, 2007, p.392). Como Heidegger chega à conclusão de que a técnica nos faz pensar em outro sentido de essência, a ele resta justamente o perigo de fazer-se tal questão; questão esta ao mesmo tempo tão importante e tão primordial em Filosofia. Contudo, como existe o risco de que um desabrigamento da verdade ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) mais originário se feche ao homem, pois “a essencialização da técnica ameaça [...] com a possibilidade de todo desabrigar emergir no requerer e tudo somente se apresentar no descobrimento [desencobrimento] da subsistência” (HEIDEGGER, 2007, p.394), Heidegger coloca-se tal questão. Assim, passa a repensar o sentido de essência salvaguardando tanto a palavra *essenciaría* (*die Weserei*), do poema “Fantasma na rua candara”, quanto teses platônicas e socráticas, anteriores ao conceito de gênero, readmitindo, pois, a visão de essência como algo que se essencializa no sentido de durar e continuar (HEIDEGGER, 2007, p.392). Porém, o faz ao contrariar que “não se deve [...] fundamentar o fato de que o durável apenas e tão somente deve residir naquilo que Platão chama de $\text{\iota\delta\epsilon\alpha}$ (ideia) [...] e a metafísica nas mais diferentes explicações pensa como *essentia*” (HEIDEGGER, 2007, p.392).

Esse afastamento dos conceitos de gênero, $\text{\iota\delta\epsilon\alpha}$ e *essentia*, contudo, não distancia Heidegger das questões primordiais da filosofia grega e de Platão. Pois, além de resgatar diversos conceitos gregos ao longo da reflexão, é claramente quando visa depreender a

essência da técnica, que ele preserva a partir do “Hino Patmos”, do poeta Hölderlin, apontamentos filosóficos de Platão. O hino que cita indica a ambiguidade de que no perigo da essência da técnica moderna, há de resguardar alguma salvação: “Mas onde há o perigo, cresce também a salvação” (HEIDEGGER, 2007, p.391); isso significa, precisamente, que o risco é o do desabrigar mais originário ser reduzido à mera subsistência – tal como ocorre principalmente na técnica moderna, na ciência moderna, na mera predicação do Ser e dos entes, bem como pode ocorrer com a adoção desenfreada do conceito de gênero (lógico) –; porém, também significa que se o homem é requerido para algo se mostrar, talvez a essência esteja relacionada a um *consente*; com o consentir algo ao homem para que ele possa então ser requerido pela própria armação, uma vez que ela, “por seu lado, acontece naquilo que consente, o que deixa o homem [...] ser aquilo que é utilizado para a percepção – resguardadora <Wahrnis> da essência da verdade” (HEIDEGGER, 2007, p.394)¹⁹. E, assim, surge o nascimento da salvação.

Se a *τεχνη* se diferencia da técnica moderna abarcando o *levar a frente* no sentido da *ποιησις*, sem o ocultamento próprio da técnica moderna; e, se o homem é utilizado como resguardador da percepção da essência da verdade, de algum modo o Hino Patmos continua a ser citado em sua continuação, no sentido de algo que *dura e consente*: “mas onde há o perigo, cresce também a salvação. Nos diz: ‘... poeticamente habita o homem sobre esta terra’” (HEIDEGGER apud HÖLDERLIN, 2007, p.395). Por conseguinte, se poeticamente o homem habita essa terra, e aquilo que anteriormente era chamado de técnica, na *τεχνη*, englobava dentro da técnica antiga também as mais belas artes, de modo que a *τεχνη* não bloqueava a desabrigar produtor da *ποιησις*, pelo ocultamento. Então, talvez o poético da *τεχνη* e o desabrigar da *ποιησις* cultivem o crescimento do que salva, mesmo que ainda não possamos saber, já que “quanto mais de modo questionador refletirmos sobre a essência da técnica, tanto mais cheia de mistério será a essência da arte” (HEIDEGGER, 2007, p.396). Apesar do mistério, podemos nos ao menos admirar,

¹⁹ Esse ‘consente’ ao ‘homem’ é o que o demarca como utilizado para resguardar a essência da verdade, apesar de que o homem seja “[...] mesmo se até o momento inexperiente, mas talvez no futuro mais experiente [...]” (HEIDEGGER, p.394, 2007).

até que a técnica, algum dia, se essencialize no acontecimento da verdade; por enquanto, é fato que habitamos poeticamente essa terra, ainda que em mistério, daquilo que iluminando oculta e vem-à-frente-brilhando (*Hervorscheinende*) com o verdadeiro a levar – tal como no diálogo Fedro de Platão.

Em suma, se por um lado Heidegger aponta em O Tempo da Imagem no Mundo a possibilidade de uma mudança de interpretação do Ser, do ente e da verdade nos gregos, que ao enfrentarem os Sofistas acabaram por influenciar, indiretamente, a redução cartesiana dos entes à objetificação; e, que para ultrapassar a metafísica de Descartes devemos questionar pelo *sentido* de forma ainda mais originária; por outro lado, em A Questão da Técnica, a partir da pergunta pela essência da técnica, Heidegger recusa as noções clássicas e primordiais de essência como *gênero*, *essentia* e *ιδέα*. Porém, o faz conduzindo-nos a uma pergunta ainda mais primordial. Pois, se o mistério da técnica moderna reside em sua essência, a pergunta pelo próprio sentido em que se fala de essência nos direciona, ambigualmente, entre o perigo e a salvação: tanto a recusa da essência no sentido de gênero, da lógica platônica, quanto as perguntas originárias pelo sentido e essência da *τεχνη*, pela sua relação com a *ποίησις*, até a verdade como desencobrimento, da *ἀλήθεια*, levam-nos ao originário Platão; porém, perguntando-se pelo sentido de forma ainda mais originária: na sombra entre o *sentido* e a *essência*. A essência da técnica é essência num outro sentido: do perigo do ocultamento e do que brilhando, em sua essencialização, também consente à brilhar.

O poético leva o verdadeiro ao brilho do que Platão no “Fedro” denomina [...] aquilo que mais puramente vem à-frente-brilhando <*Hervorscheinende*>. O poético perpassa essencializando toda arte, todo desabrigar do que é essencial para dentro do belo. (HEIDEGGER, 2007. p.395)

REFERÊNCIAS:

DESCARTES. **Coleção os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, 1973, 2ª edição, 1979.

_____. **Princípios da filosofia**. Tradução: Guido Antônio de Almeida (coordenador), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

FERREIRA, O. A. **Heidegger, ser, tempo e finitude**. Cult, uol, 2010. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/heidegger-ser-tempo-e-finitude/>> Acessado em 20/08/2022.

_____. **Técnica, liberdade e vontade em Heidegger e Cassirer**. Rio de Janeiro: Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia, v.9. n.2. 33-55, 2020.

HEIDEGGER, M. **A caminho da linguagem**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

_____. A Questão da técnica. São Paulo: Scientiae Studia, v.5. n.3, p.375-398, 2007.

_____. **O tempo da imagem de mundo**. In: Caminhos de Floresta. Lisboa. 1ª Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1998,

LUCCHESI, A. M. **Patmos e outros poemas de Hölderlin**. Niterói: Grupo Setembro, 1987.

PIQUÉ, F. J. **Linguagem e Realidade: Uma Análise do Crátilo de Platão**. Letras, Curitiba, n.46, p. 171-182. 1996. Editora da UFPR

PLATÃO. **Coleção os Pensadores**; São Paulo: Abril Cultural, 1ª edição, 1972.

_____. **Diálogos, volume IX**; Belém: Universidade Federal do Pará, Tradução: Carlos Alberto Nunes, 1973.

_____. **O Sofista**. Versão digital. São Paulo: Ebook Libris, 2003. Disponível em <<https://institutoelo.org.br/site/files/publications/c3ce95f2ea7819533050e2effd5b652d.pdf>> Acessado em: 20/08/2022.

ROCHA, M. E. **Clareza e Distinção e Motivação da Vontade**. ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol.17, nº2, p.355-361. 2013

