UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

NEWTON GOMES PEREIRA

O SER DA POLÍTICA E A POLÍTICA DO SER: O CONFRONTO ENTRE HANNAH ARENDT E MARTIN HEIDEGGER EM *SER E TEMPO*

São Paulo

2008

NEWTON GOMES PEREIRA

O SER DA POLÍTICA E A POLÍTICA DO SER: O CONFRONTO ENTRE HANNAH ARENDT E MARTIN HEIDEGGER EM *SER E TEMPO*

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP, como requisito necessário para a obtenção do título de doutor em filosofia sob a orientação da Profa. Dra. Marilena de Souza Chauí.

São Paulo
2008

DEDICO ESTA PESQUISA AO MEU PAI,
ROBERTO GOMES PEREIRA FILHO.

Agradecimentos

Em primeiro lugar, como não poderia deixar de ser, agradeço à minha orientadora Profa. Dra. Marilena de Souza Chauí, pela sua coragem em orientar um estudante desconhecido em um autor sabidamente controverso - Martin Heidegger. Sempre gentil e paciente, suas sugestões e comentários tiveram e têm extraordinário valor para minha pesquisa.

Aos meus pais, Zelinda Gavin Pereira e Roberto Gomes Pereira Filho, pela confiança e dedicação que sempre demonstraram no meu trabalho.

Ao meu amigo Tarcísio, pelo seu interesse em meu trabalho e pelo apoio e amizade fraterna.

A todos os professores do departamento de Filosofia que, de algum modo, contribuíram para me incentivar em meu trabalho, em especial ao Prof. Dr. José Carlos Estevão, Prof. Dr. Eduardo Brandão e à Profa. Dra. Maria das Graças de Souza.

A todos funcionários da secretaria do Departamento de Filosofia, sem os quais, obviamente, esse trabalho não poderia ter sido realizado. Agradeço especialmente à Marie Márcia Pedroso, antes de tudo uma amiga.

Finalmente, não posso deixar de mencionar meu inestimável amigo e incentivador Frederico Lopes de Oliveira Diehl.

RESUMO

Pereira, N.G., O SER DA POLÍTICA E A POLÍTICA DO SER: O CONFRONTO ENTRE HANNAH ARENDT E MARTIN HEIDEGGER EM *SER E TEMPO* 2008. 141 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências manas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

Martin Heidegger foi um dos grandes pensadores do século XX, influenciando grande parte dos filósofos contemporâneos. Uma de suas grandes influências é a teórica política Hannah Arendt. A analítica existencial heideggeriana tem sido exaustivamente estudada. No entanto, existe quase uma lacuna na investigação teórica das implicações políticas de *Ser e Tempo*. O objetivo dessa pesquisa é evidenciar em que medida a teoria política arendtiana é tributária da reflexão de Heidegger e em que pontos ela o confronta.

Palavras-Chave: **Dasein, abertura, liberdade, ação e mundo**.

ABSTRACT

Pereira, N.G., THE BEING OF POLITICS AND THE POLITICS OF BEING: THE CONFRONTATION BETWEEN ARENDT AND HEIDEGGER IN *BEING AND TIME* 2008. 141 f. Thesis (**Doctoral**) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

Martin Heidegger is one of the greatest thinkers in the 20th century. He has been a major influence since the publishing of his master piece, *Being and Time*. The Political theorist Hannah Arendt is one of his most gifted disciples. The heideggerian existencial analytic has already been debated by many thinkers and philosophers. Nevertheless, there is almost a blank in the theoretical study of the political implications of *Being and Time*. The purpose of this research is to point out in what way the arendtian political theory was influenced by Heidegger's thought and, more than that, the confrontation between these two thinkers.

Key-Words: **Dasein, Disclosedness, Freedom, Action and World**.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO…….....…….…….....09

PRIMEIRO CAPÍTULO: Heidegger: Ser-no-Mundo é Existência

INTRODUÇÃO.....18

A ESTRUTURA DE *SER E TEMPO* E A VIRADA.....20

DASEIN É EXISTÊNCIA.....;.....22

DASEIN É SER-NO-MUNDO.....25

A MUNDANIDADE DO MUNDO.....30

SEGUNDO CAPÍTULO: Ser-em: Dasein é Abertura

INTRODUÇÃO.....40

A CONSTITUIÇÃO EXISTENCIAL DO DA.....40

CONCLUSÃO.....48

TERCEIRO CAPÍTULO: Ser-em: Existência Inautêntica do Dasein e Decadência

INTRODUÇÃO.....50

DASEIN É CO-DASEIN NO MUNDO-COM.....52

O IMPESSOAL E A SOCIEDADE DE MASSAS..... 53

QUARTO CAPÍTULO: Angústia, Cuidado e Verdade

INTRODUÇÃO.....63

A ANGÚSTIA, O NADA E O CUIDADO.....64

A CRÍTICA À METAFÍSICA DA "REALIDADE".....77

VERDADE COMO ALETHEIA E O MITO DA CAVERNA.....80

CONCLUSÃO.....98

QUINTO CAPÍTULO: A Teoria Arendtiana da Ação Política

INTRODUÇÃO.....104

AÇÃO E A CONDIÇÃO HUMANA.....108

CRÍTICA DE ARENDT À TRADIÇÃO: O QUE A AÇÃO NÃO É.....113

AÇÃO NÃO É DOMÍNIO.....115

AÇÃO NÃO É VIOLÊNCIA..... 117

AÇÃO NÃO É ADMINISTRAÇÃO DA ESFERA SOCIAL.....118

QUE É A AÇÃO?.....124

AS CARACTERÍSTICAS DA AÇÃO.....126

OS PRESSUPOSTOS DA AÇÃO EM ARENDT.....128

PLURALIDADE DOS HOMENS.....129

A IGUALDADE ENTRE OS HOMENS.....131

BIBLIOGRAFIA.....137

Introdução

Esta introdução tem dois objetivos principais. O primeiro deles é mostrar que a análise que Heidegger faz da publicidade do Impessoal na obra *Ser e Tempo* é apropriada por Arendt e transformada na crítica à sociedade de massas. Em seguida, mostraremos que, se em Arendt o princípio de individuação, ou seja, o "quem" do indivíduo surge a partir da ação, em Heidegger o princípio de individuação é revelado pela disposição fundamental da angústia, que abre o Dasein para seu ser-para-a-morte.

Começaremos por Heidegger.

Sabemos que o propósito explícito de Heidegger em *Ser e Tempo* é elucidar o sentido do ser, questão que teria sido esquecida ao longo de toda a tradição filosófica ocidental desde a doutrina das Idéias de Platão até o eterno retorno do mesmo em Nietzsche. Como diz Heidegger, “a questão sobre o sentido do ser não somente ainda não foi resolvida ou mesmo colocada de modo suficiente, como também caiu no esquecimento, apesar de todo o interesse pela ‘metafísica’[1]”.

A resposta para a questão sobre o sentido do ser só pode ser dada por uma ontologia fundamental, que se preocuparia com o sentido do ser em geral. No entanto, essa pesquisa deve ser necessariamente antecipada pela análise prévia das características ontológicas do único ente que é capaz de formular a questão sobre o sentido do ser, ou seja, que pelo único ente que já tem sempre uma pré-compreensão não-tematizada do ser. Esse ente somos nós mesmos. Heidegger dá o nome de **Dasein** (ser-aí) para esse ente que nós sempre somos. Essa análise preliminar, que tem como tarefa desentranhar

[1] HEIDEGGER, *Ser e Tempo Parte I* (ST I), p 50.

os elementos que constituem o Dasein, deve ser efetuada de maneira mais transparente possível através da analítica existencial, visto que "a essência do Dasein está em sua existência[2]". Existir, para Heidegger é sempre **ek-sistir**, ou seja, projetar-se nas suas possibilidades. Os modos de ser do Dasein são chamados de existenciais e são examinados pela analítica existencial.

A primeira etapa da analítica é revelar o Dasein como ser-no-mundo [**In-der-Welt-sein**], isto é, como ser que, ao existir, constitui o mundo como condição de possibilidade de estar sempre lidando com seu próprio ser. O ser-no-mundo é o primeiro existencial liberado pela analítica. Ele é um fenômeno essencialmente unitário, mas que pode ser visualizado em seus três momentos constitutivos: o em-um-mundo ou mundanidade, que é o conjunto de referências e remissões que ligam os entes intramundanos e os diversos Dasein entre si; o ser-em, que é a abertura compreensiva de Dasein para o mundo - e a condição da possibilidade do surgimento da linguagem, do conhecimento e da verdade; e o que mais nos interessa - o ente que nós sempre somos, o "quem", que se revela como o modo de ser da cotidianidade.

O "quem" do Dasein é a resposta para a questão sobre quem é o Dasein enquanto ser-no-mundo. Dasein com-partilha o mundo com outros Dasein, que são chamados de co-presença. O Dasein é ser-com [**mit-sein**], é **Mit-Dasein**. O essencial aqui é ressaltar que esse encontro com os outros se dá quase sempre no modo da medianidade cotidiana, modo em que Dasein se encontra "de início e na maior parte das vezes[3]". Nesse caso, Dasein perde-se de si mesmo no turbilhão do "a gente" [**Das Man**], ou seja, no "impessoal", na existência inautêntica, no mundo da publicidade. A abertura de Dasein para o mundo da cotidianidade é chamada por Heidegger de Decadência [**Verfallen**].

No mundo da Decadência, Dasein encontra-se estilhaçado, esmagado, absorvido no "a gente", no "nós", no **das Man**. Dasein encontra-se lançado no turbilhão

[2] ST I, p 77.
[3] A fórmula "de início e na maior parte das vezes" aparece repetidas vezes em *Ser e Tempo*. Ela sempre se refere ao mundo cotidiano revelado na Decadência.

estilhaçado de sua existência cotidiana. Revela-se então o fenômeno do estar-lançado [**Geworfenheit**]. "Estar-lançado" é o mesmo que dizer "cair no mundo", "ser esmagado pelo mundo". Dasein procura abrigar-se em um mundo inabitável. Daí a Decadência que é, existencialmente falando, a queda do Discurso na falação [**Gerede**] e a queda da Compreensão, do projetar-se, na mera curiosidade e na ambigüidade. Estar-lançado significa que Dasein não escolhe existir, ele simplesmente existe.

Para evitar equívocos: Dasein alienado não deixa de ser ele mesmo. Pelo contrário, Dasein decadente é impulsionado, é tentado a ser ele mesmo, mas de modo inautêntico, fragmentado, disperso, aprisionado em si mesmo. Dasein, conduzido pela interpretação inautêntica da curiosidade e ambigüidade, vê-se em perpétuo movimento, na inquietude incessante, quando, na verdade, permanece imóvel - é esse o sentido de "turbilhão". Como ser-lançado, Dasein herda o modo de ser de um discurso que se pronuncia e que já sempre se pronunciou. Estamos, aqui, na inautenticidade do discurso, chamado por Heidegger de falação. O discurso autêntico procura não só a apropriação do ente referido no discurso, como também procura fazer o ouvinte participar dessa apropriação, ou seja, comunicar. No entanto, essa procura quase sempre fracassa, e Dasein cai na falação devido ao temor ou à incapacidade de compreender o ente de modo autêntico, primordial, originário.

Ora, a falação "funciona" exatamente porque se limita a comunicar o que já é sempre compreendido: "A comunicação não 'partilha' a referência ontológica primordial com o ente referencial, mas a convivência se move dentro de uma fala comum e numa ocupação com o falado. O seu empenho é que se fale[4]". Assim, a falação não tem solidez. Para que a falação seja eficaz, ele deve manter os entes encobertos e passar adiante a fala numa repetição sem começo nem fim. Temos, então, a algaravia dos lugares-comuns, dos clichês, dos slogans publicitários, do "todo-mundo-sabe-que",

[4] ST I, p. 228.

enfim, da tagarelice em que Dasein já sempre se move, pois tudo já está decidido antecipadamente. Como conseqüência, Dasein permanece desenraizado, já que há sempre um obscurecimento de suas remissões originárias e legítimas com o mundo - Dasein está sempre "junto" ao mundo, largado no mundo, no modo da cotidianidade.

Ora, a exposição heideggeriana do Dasein inautêntico pode ser aproximada da análise que Arendt faz dos homens fora da clareira aberta da esfera política. Fora da esfera pública da ação, o homem não pode revelar quem ele realmente é, pois é apenas nas luzes da esfera política que os homens podem mover-se em um mundo de aparição autêntica, podem ver e ser vistos, podem ouvir e ser ouvidos pelos seus iguais. Vivemos tempos em que tanto a esfera privada, na qual libertamo-nos para o agir ao satisfazermos nossas necessidades vitais, como também a esfera pública, única instância onde podemos nos revelar, foram absorvidas inteiramente pela esfera social. A atual sociedade de massas, que se tornou global, coloca-nos frente à perplexidade de tentar compreender quais as atuais possibilidades de um agir autêntico.

A análise arendtiana da sociedade de massas encontra-se, sobretudo, na obra *Origens do Totalitarismo*. Arendt mostra o caráter de "impermanência" da sociedade de massas. Segundo Arendt, a sociedade de massas não é estática, nem dinâmica, mas é crivada de alto a baixo pelo movimento incessante, bastante semelhante à "curiosidade" como modo de ser do Dasein decadente, pois sempre leva à inquietude, à excitação generalizada. Um traço típico do homem-de-massa na perspectiva arendtiana é que ele se sente supérfluo, desenraizado, impedido de se estabilizar em um mundo onde ele não consegue encontrar abrigo permanente.

Para Arendt, o homem-de-massa não é nem o cidadão individual portador de direitos garantidos por uma comunidade política, nem o burguês individualista e hostil aos negócios públicos típico de uma visão liberal. Ele não tem qualquer individualidade

reconhecível, nem mesmo interesses econômicos que poderiam colocá-lo em algum grupo social determinado.

A sociedade de massas do século XX, proveniente do colapso da sociedade de classes européia, aproxima-se bastante do mundo heideggeriano da "publicidade", do Impessoal. Como vimos, a publicidade é o mundo decaído em que Dasein perde-se de si mesmo, pulverizando-se no modo de ser impessoal. O sujeito torna-se o Impessoal, no qual Dasein estilhaçado leva uma existência inautêntica, decidindo o que já foi decidido, pensando o que já foi pensado e entendendo o que já foi entendido. Estamos no mundo decadente, que é bastante similar à sociedade-de-massas: "Na utilização dos meios de transporte público, no emprego dos meios de comunicação e notícias (jornal), cada um é como o outro. Este conviver dissolve inteiramente o próprio Dasein no modo de ser dos 'outros' e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão[5]". Atomizado, pulverizado, esmagado pelo peso de uma sociedade que os comprime uns contra os outros, o homem-de-massa visto por Arendt é o próprio Dasein decadente de Heidegger levado às últimas conseqüências.

Podemos dizer que a teoria da ação de Arendt é bastante tributária da analítica existencial heideggeriana. Tanto Arendt quanto Heidegger tentam evidenciar as características da inautenticidade. Em Arendt, a inautenticidade é dada pelos homens absorvidos no mundo da produção e consumo, na gigantesca esfera social dominada pela atividade do labor. Arendt acredita que apenas através da ação o homem pode revelar-se. Fora da política, somos seres despedaçados, sem identidade. Já em Heidegger, os homens estão quase sempre dominados pelo modo de ser inautêntico, mas o salto para a autenticidade não se dá através da ação política, como em Arendt. É exatamente nesse ponto que a reflexão arendtiana se afasta e se confronta com a heideggeriana. Em Arendt, a ação é o princípio de individuação dos homens, ou seja, é

[5] ST I, p. 179.

apenas através da ação que o indivíduo se torna quem ele é. Em Heidegger, o princípio de individuação é a abertura proporcionada pela disposição fundamental da angústia [**Angst**].

Para Heidegger, o princípio de individuação do Dasein só pode surgir através da abertura para a morte nadificante, fundamento do ser-para-a-morte. Em Arendt, o princípio de individuação é a ação, e seu fundamento não é a morte, muito menos a vida, mas o fato incontornável de que, através do nascimento, entramos neste mundo como estrangeiros. O princípio da ação em Arendt é o nascimento, ou natalidade. Em Heidegger, o princípio é a mortalidade, o nada, que permite a ação autêntica, mas essa ação de modo algum é a ação política.

No sexto capítulo da primeira seção de *Ser e Tempo*, Heidegger mostra que a disposição da Angústia revela o cuidado [**Sorge**] como unidade de sentido do estar-lançado, da decadência e do projetar-se do ser-no-mundo. Assim, o Cuidado é um existencial fundamental do Dasein, que dá a ele seu caráter de unidade. A Angústia do Dasein deve ser entendida como "desconforto", mas de modo algum no sentido psicológico[6]. O sentimento psicológico do desconforto é apenas um dos possíveis derivados da Angústia existencial.

Mas exatamente com o quê Dasein se angustia? A ameaça que angustia o Dasein não vem de nada determinado - este ou aquele ente - com o qual podemos estabelecer uma conjuntura ameaçadora. Na Angústia, ocorre algo bastante diverso: todo e qualquer ente perde importância. O mundo torna-se insignificante. Na Angústia, aquilo que ameaça, por não ser determinado, não se aproxima de um "aqui" ou de um "lá". Na verdade, "o ameaçador dispõe da possibilidade de não se aproximar a partir de uma

[6] Heidegger recupera o conceito kierkegaardiano de angústia. No entanto, na analítica existencial de *Ser e Tempo*, a angústia não desempenha nenhum papel religioso, nem liga o homem finito a nenhuma forma de transcendência. De qualquer modo, a Angústia existencial sempre foi um conceito que motivou ataques ao pretenso "pessimismo" da filosofia heideggeriana. Para maiores esclarecimentos, conferir o Posfácio à preleção *Que é Metafísica?*, escrito por Heidegger em 1943, no tomo *Heidegger* da coleção Os Pensadores.

direção determinada, situada na proximidade, e isso porque ele já está sempre 'presente', embora em lugar algum. Está tão próximo que sufoca a respiração, e, no entanto, em lugar algum[7]".

Como resultado do mundo que perde sua significância, e do lugar nenhum de onde vem a ameaça que angustia, conclui-se que a angústia angustia-se com o Nada [**Nichts**]. A Angústia vê-se frente ao mundo enquanto tal, em sua total nudez: "Todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença [...] Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém - na fuga do ente - este 'nenhum'. A angústia manifesta o nada[8]".

Dasein angustiado encontra-se revelado na sua mais absoluta precariedade e contingência, pois compreende que o fundamento de seu ser, de seu projetar-se, é o Nada. O Nada existencial não é apenas a negação de todo o ente, mas, muito mais que isso, uma "força" ativa que impulsiona o Dasein para a realização de suas possibilidades mais próprias. A Angústia revela o ser-no-mundo como ser livre, como liberdade, como singularidade: "A Angústia arrasta o Dasein para o *ser-livre-para*... (**propensio in**...), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. O Dasein como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser[9]" [grifos do autor]. A liberdade revelada pelo Dasein angustiado é a liberdade ontológica que, no sentido existencial dado por Heidegger, é pré-condição para a liberdade do Querer.

Na Angústia, em parte alguma, e de nenhum modo, Dasein sente-se acolhido: "Dasein habita o mundo sem estar em casa[10]". Ele se torna um estranho para si próprio. É por esse motivo que Dasein angustiado busca ansiosamente a voltar a seu modo de ser original, ou seja, à familiaridade apaziguadora típica da impessoalidade decadente.

---

[7] ST I, p. 250.
[8] HEIDEGGER, *Que é Metafísica?*, p. 39.
[9] ST I, p. 252.
[10] PASQUA, *Introdução à Leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger*, p. 98.

Dasein angustiado sente-se em vertigem em um mundo que lhe é hostil, melhor dizendo, que lhe é indiferente. Na linguagem de Camus, o mundo revela-se como "absurdo".

O que a angústia revela é o ser-no-mundo como ser-para-a-morte [**Sein-zum-Tode**]: "É na disposição da angústia que o estar-lançado na morte se desentranha para o Dasein de modo mais originário e penetrante[11]". O ser-para-a-morte revelado pela angústia não é a mera aceitação de que um dia ele deixará de ser. Essa posição é a que afirma que um dia certamente morrerei, mas ainda não hoje. Tal é a compreensão inautêntica da existência, responsável pela abertura decadente para o mundo do Impessoal. Para Heidegger, Dasein inautêntico é a fuga da angústia para o acolhimento apaziguador da cotidianidade mediana. Dasein volta a seu estado original decadente. O salto para a existência autêntica só pode ser realizado através da permanência decidida na disposição reveladora da angústia.

Arendt não poderia pensar de modo mais diferente. Se o "torna-te quem tu és" heideggeriano é o Dasein angustiado, em Arendt são as capacidades revelatórias da ação que permitem o princípio de individuação. Segundo Arendt, a ação é sempre um novo começo proporcionado pela contínua entrada no mundo de novas pessoas: "O milagre que salva o mundo, a esfera dos negócios humanos, de sua ruína normal e 'natural' é, em última análise, o fato do nascimento, no qual a faculdade de agir se radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de te nascido[12]". A ação sempre ocorre na esfera pública, pois ela ocorre quando os homens se reúnem em público para decidir o seu destino comum.

Ao mesmo tempo, a ação, em Arendt, é um discurso que julga o mundo em dois sentidos. Em primeiro lugar, ao agirmos, isto é, ao discursarmos politicamente,

---

[11] *Ser e Tempo* parte II, p. 33.
[12] ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*, p. 259.

revelamos o mundo em sua objetividade. Em segundo lugar, revelamos quem nós autenticamente somos, a nós mesmos e aos outros, na claridade da esfera política. Através do processo de persuasão, e não da demonstração inerente ao conhecimento científico-matemático, cruzam-se pontos de vista até que se chegue - ou não - a uma decisão que surge do próprio processo de deliberação. Tal é a capacidade revelatória da ação em Hannah Arendt. A singularidade dos homens só é revelada no momento da ação e discurso, ou seja, apenas quando eles estão em conjunto, vendo e sendo vistos, ouvindo e sendo ouvidos, na arena política. Nesse caso, o agente revela sua singularidade, seu "quem" - quem ele realmente é. Assim, para a autora, a pluralidade é não apenas a condição sem a qual a ação não seria possível, mas também, e até principalmente, a condição através da qual a pluralidade é reassegurada, fortalecida, o que só pode ocorrer na esfera pública.

A teoria de Arendt vê a ação como estreitamente ligada ao fato da natalidade, em um contraste interessante e significativo com a metafísica: "A ação é a [atividade] mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir (...) Além disso, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico[13]".

[13] ARENDT, *A Condição Humana*, p. 17.

Heidegger: Ser-no-Mundo é Existência

INTRODUÇÃO

O objetivo deste texto é evidenciar os principais elementos que constituem o **Dasein**[14]. Sabemos que o propósito explícito de Heidegger em *Ser e Tempo* é elucidar o sentido do ser, questão que teria sido esquecida ao longo de toda a tradição filosófica ocidental desde o Céu Hiperurâneo de Platão até o eterno retorno nietzscheano. Como diz Heidegger, "a questão sobre o sentido do ser não somente ainda não foi resolvida ou mesmo colocada de modo suficiente, como também caiu no esquecimento, apesar de todo o interesse pela 'metafísica'[15]".

A resposta para a questão sobre o sentido do ser só pode ser dada por uma ontologia fundamental. Heidegger já afirma categoricamente, na introdução de *Ser e Tempo*, que o sentido do ser deverá ser encontrado na temporalidade. O caminho para a colocação correta da questão exige uma pesquisa prévia sobre um ente privilegiado, justamente este ente que nós sempre somos – o Dasein. Ora, o Dasein deve ser primeiramente investigado em seu ser justamente porque ele é o único ente que coloca a si mesmo a questão sobre o sentido do ser, ainda que essa inquirição seja feita de modo ambíguo, confuso e não explícito em uma pré-compreensão. A tarefa que busca desentranhar os elementos que constituem o Dasein deve ser efetuada de maneira mais

[14] Optamos por não traduzir **Dasein** por nenhuma palavra do vernáculo, mantendo o original. A tradutora de *Ser e Tempo* para o português, Márcia Sá Cavalcante Schuback, optou por "presença", quase sempre na forma hifenizada "pre-sença". Temos restrições a essa escolha, visto que o próprio Heidegger, em *Ser e Tempo*, critica a metafísica de Aristóteles a partir do termo **ousía**, que é traduzido por "vigência" ou "presença". Heidegger afirma que o ente é visto como algo "presente", ou seja, como "coisa presentificada" a partir de uma compreensão inautêntica da temporalidade. Dasein não é "coisa". Já Ernildo Stein prefere a tradução "ser-aí", que, se é mais literal, perde o caráter dinâmico da existência que está no original alemão. Para maiores esclarecimentos, ver *Ser e Tempo* p. 54.

[15] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p 50.

transparente possível através da analítica existencial[16], visto que “a essência do Dasein está em sua existência[17]”, conforme Heidegger não se cansa de repetir ao longo da obra. A analítica existencial do Dasein é uma propedêutica, a etapa preliminar da ontologia fundamental do ser, que não é a ontologia deste ou daquele ente em particular, nem a ontologia de um conjunto de entes, ou mesmo do conjunto de todos os entes, mas sim do ser em geral: "A busca da verdade do ser, do sentido do ser, começa pela analítica existencial. Nas estruturas da finitude e da temporalidade do Dasein, Heidegger procura desvelar o horizonte em que se manifeste o sentido do ser[18]".

Começaremos então com a exposição, bastante sucinta, da estrutura de *Ser e Tempo* e do que foi a Virada [**Kehre**] na trajetória filosófica de Heidegger. Em seguida, procuramos abordar da maneira mais geral possível - e, portanto, provisória - o Dasein, realçando sua distinção frente aos outros entes. Veremos então em que consiste a estrutura existencial do **ser-no-mundo**, termo apropriado de Husserl, mestre de Heidegger na fenomenologia. Finalmente, descreveremos os célebres existenciais que compõem de modo dinâmico a abertura do Dasein, sobretudo, a compreensão.

Desse modo, teremos os alicerces sobre os quais Heidegger discutirá a Angústia, disposição fundamental que revela o ser do Dasein - o Cuidado. A Angústia é o caminho imprescindível pelo qual Dasein passa da existência inautêntica para a autêntica, o que se revelará decisivo não só para a analítica existencial como também para nossa discussão sobre os (des)caminhos da política em *Ser e Tempo*. Essa análise será realizada tendo como ponto de partida a teoria arendtiana da práxis como ação política.

---

[16] Veremos mais adiante que esses elementos não devem ser vistos como propriedades de um ente qualquer, cuja reunião em um todo coerente mostraria o que esse ente é em seu ser, ou seja, sua essência. O Dasein, como ser-no-mundo, é uma totalidade articulada, que não deve ser inquirida como um outro ente qualquer.

[17] HEIDEGGER, id, p 77.

[18] STEIN, Ernildo, *Compreensão e Finitude*, p. 23.

Comecemos então pela arquitetura de *Ser e Tempo* e pelo significado da Virada no caminho do pensamento de Heidegger.

A ESTRUTURA DE *SER E TEMPO* E A VIRADA

Como o próprio Heidegger diz no parágrafo 8 de *Ser e Tempo*, seu plano inicial foi elaborar um tratado dividido em duas partes, cada uma delas composta por três seções. A primeira seção da primeira parte efetua a análise prévia dos fundamentos ontológicos do Dasein; a segunda seção reelabora a estrutura ontológica do Dasein em termos de sua temporalidade e historicidade. Por fim, a terceira seção mostraria a relação entre tempo e ser em geral. As seções da segunda parte, por sua vez, teriam como objetivo efetuar o que Heidegger chama de destruição "positiva" da história da ontologia, privilegiando os autores da tradição que teriam deixado as marcas mais profundas no desenvolvimento da metafísica ocidental. Tanto a terceira seção da primeira parte como toda a segunda parte jamais foram escritas de acordo com o plano estruturado pelo filósofo previamente.

A primeira seção da segunda parte questionaria os impasses da doutrina kantiana do esquematismo transcendental presente na *Crítica da Razão Pura*; a segunda seção, o cogito cartesiano e a preservação do aparato ontológico medieval na **res cogitans**; finalmente, a terceira seção criticaria não só o conceito aristotélico de "tempo", que, na visão de Heidegger, seria um ente como outro qualquer, como também a não explicitação da concepção vulgar do tempo que se encontra na fundamentação da categoria substância – a **ousía**[19]. As duas primeiras seções da primeira parte são, portanto, a própria obra inacabada *Ser e Tempo*, que foi publicada em fevereiro de 1927

[19] Conferir nota 14 deste trabalho.

no *VIII Anuário para a Filosofia e a Pesquisa Fenomenológica*, publicação acadêmica editada por Husserl. De qualquer modo, podemos dizer que as preleções *O Que é a Metafísica?*, *Sobre a Essência do Fundamento*, *Kant e o Problema da Metafísica* e *Sobre a Essência da Verdade*, proferidas nos anos seguintes a *Ser e Tempo*, desenvolvem temas que certamente seriam abordados muito mais detalhadamente naquelas seções jamais escritas. Todas essas obras pertencem àquilo que chamamos "primeiro" Heidegger, o Heidegger de antes da Virada.

De certo modo, e correndo o risco de exagerar, quase todo o desenvolvimento da filosofia heideggeriana lida com as questões colocadas no projeto inicial de *Ser e Tempo*, pelo menos até a famosa Virada de meados da década de 30. A partir da Virada, Heidegger, em termos estritos, abandona a ênfase no Dasein e muda substancialmente suas concepções sobre a Verdade, a Linguagem e o Ser. Costuma-se dizer que, depois da Virada, surge o “segundo" Heidegger, denominação proposta por Pöggeler para dar conta da nítida mudança de enfoque e dos temas no interior da filosofia heideggeriana. Na verdade, Pöggeler mostra que o próprio Heidegger propôs três momentos cruciais no desenvolvimento de sua filosofia, justamente com o objetivo de evitar o esquema clássico de divisão de seu pensamento em duas partes separadas pela Virada:

> "Num seminário em Le Thor, em setembro de 1969, Heidegger estabeleceu, por conseguinte, uma distinção entre três fases do percurso de seu pensamento: a questão pelo sentido do ser, na órbita de *Ser e Tempo*, a subseqüente questão pela verdade do próprio ser enquanto história ou pela onto-história, a ‘topologia do ser’ enquanto indagação pela clareira ou localidade[20]".

[20] PÖGGELER, *A Via de Pensamento de Martin Heidegger*, p 379.

Para que possamos, agora, considerar o que significa ser-no-mundo, precisamos antes discutir por que Heidegger evita utilizar o termo "homem", tendo optado por Dasein, e qual o sentido de sua fenomenologia em *Ser e Tempo*.

DASEIN É EXISTÊNCIA

Por que Heidegger prefere chamar o homem de Dasein, colocando-se contra toda a tradição filosófica? Por que recorrer a um termo alemão em franco desuso como Dasein, que foi utilizado por Kant e Hegel significando "existência" em seu sentido tradicional? A resposta mais direta a essas perguntas é que Heidegger busca fugir das conceituações tradicionais da metafísica porque seu objetivo é conseguir um pensamento essencial do ser, que escapasse das armadilhas de uma equivocada "entificação" do ser. Pensar o ente, ou a verdade, ou o tempo como coisas entre coisas foi o grande equívoco da metafísica pelo menos desde Platão. Daí a tentativa de Heidegger de tentar uma releitura da tradição que levasse à sua desconstrução "positiva".

Esse ente que nós sempre somos, o Dasein, não é um ente como outro qualquer. Chamá-lo de "homem", como a tradição faz, é não evidenciar, de modo suficiente e satisfatório, a distinção essencial entre Dasein e todos os outros entes. Pois a essência do Dasein é existir, mas ele não "existe" tal como os outros entes "existem". Não se trata aqui do termo escolástico **existentia**. Na concepção tomista, existência é "a subsistência própria da substância ou o que é existente por si[21]". Na *Introdução* à preleção *Que é Metafísica?*, escrita em 1949, Heidegger afirma:

[21] TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, questão XXV, artigo 2.

> "Para reunir, ao mesmo tempo, numa palavra, tanto a relação do ser com a essência do homem, como também a referência fundamental do homem à abertura ('da') do ser enquanto tal, foi escolhido para o âmbito essencial, em que se situa o homem enquanto homem, o nome 'Dasein'. Isto foi feito, apesar de a metafísica usar este nome para aquilo que em geral é designado *existentia*, atualidade, realidade e objetividade, não obstante até se falar, na linguagem comum, em 'Dasein humano', repetindo o significado metafísico da palavra. Por isso obvia toda possibilidade de se pensar o que nós entendemos quem se contenta apenas em averiguar que em *Ser e Tempo* usa-se, em vez de 'consciência', a palavra 'Dasein'[22]".

A citação pode ser longa, mas é interessante porque mostra de modo claro e preciso a visão que o Heidegger de 1949 - portanto, o Heidegger pós-Virada - ainda tinha da necessidade de contrapor-se à metafísica tradicional ao escolher o termo Dasein. Heidegger faz uma distinção severa entre o Dasein e todos os outros entes. Só o Dasein "existe" na concepção heideggeriana, porque o existir do Dasein é o ek-sistir, ou seja, o projetar-se em suas possibilidades, lançar-se para fora [**ek**] de si.

Para Heidegger, o Dasein distingue-se dos outros entes de três modos. Primeiro, o Dasein é o único ente que se relaciona com o seu próprio ser e com o ser dos outros entes. Esse é o primado **ôntico** do Dasein frente aos outros entes. Segundo, o Dasein, a partir desse primado ôntico, carrega sempre uma compreensão prévia do sentido do ser, na qual ele já sempre se move. Nesse caso, temos o primado **ontológico** do Dasein. Como diz Pöggeler: "O Dasein – e somente ele! – tem uma relação de ser e, por conseguinte, uma compreensão do ser. Ele é em si mesmo compreendedor do ser,

[22] HEIDEGGER, *Introdução à Que é Metafísica?* in *Heidegger*, Os Pensadores, p. 58.

ontológico, ainda que esse ser-ontológico não seja também expressamente um compreender assimilado e desenvolvido, mas uma compreensão do ser por desenvolver, 'pré-ontológica[23]". Finalmente, temos o primado **ôntico-ontológico** do Dasein, que se embasa no primado ontológico, e que possibilita todas as ontologias regionais, ou seja, o conjunto das ciências positivas.

Assim, Dasein é o único ente que ek-siste. Os outros entes são, mas não "existem". A pedra é, mas não existe. O triângulo é, mas não existe. Deus é, mas não existe. A existência [**Existenz**[24]] em Heidegger só pode ser aplicada ao Dasein, e nunca se opõe à essência, como na escolástica. A Existenz tem um caráter eminentemente dinâmico, jamais estático. Afirmar que o Dasein é existir, é ressaltar que, em essência, Dasein é movimento, é **ek-stasis**, pois está perpetuamente saindo de si mesmo para projetar-se, Dasein sempre transcende a si mesmo - mas permanece sempre no plano da imanência. Nas palavras de Sartre: "O homem está constantemente fora de si mesmo, é projetando-se e perdendo-se fora de si que ele faz existir o homem e, por outro lado, é perseguindo fins transcendentes que ele pode existir[25]".

Dasein está condenado a lidar com o seu ser. Ele pode tentar esquivar-se dessa condição, pode viver autêntica ou inautenticamente, como veremos posteriormente, mas está sempre mergulhado no turbilhão da existência. Por esse motivo, Heidegger chama os modos de ser do Dasein de existenciais, enquanto as propriedades dos outros entes são as tradicionais categorias – embora não necessariamente as aristotélicas. No entanto, concluir que a diferença entre existenciais e categorias dá-se apenas porque os existenciais se aplicam ao único ente que ek-siste - o Dasein -, enquanto as categorias servem aos entes não dotados de ek-sistência, é trivializar a discussão. Com a distinção

[23] PÖGGELER, op. cit. p 52.
[24] Muitos pensadores e comentadores chamam a filosofia de Heidegger de filosofia da **Existenz** para não confundi-la com o existencialismo dos filósofos franceses: Sartre, Camus, entre outros.
[25] SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*, in *Os Pensadores*, p. 21.

entre existenciais e categorias, Heidegger trava seu embate com a tradição. Vejamos Stein:

> "Heidegger, segundo a distinção entre as categorias da vida espiritual e as categorias da natureza, dá às primeiras uma estrutura dinâmica e às outras, reduzidas ao mundo infra-humano, atribui estaticidade. Ainda que, à primeira vista, os existenciais pareçam ser modos de ser que se reduzem ao Dasein, neles está implicada uma determinada visão da questão do ser. Nesse modo de dizer se manifesta a rejeição da ontologia fundada na substância[26]".

Depois de apresentar o Dasein, o passo seguinte da investigação heideggeriana é liberar fenomenologicamente sua estrutura fundamental – o ser-no-mundo [**in-der-Welt-sein**].

DASEIN É SER-NO-MUNDO

No segundo capítulo de *Ser e Tempo*, Heidegger inicia a analítica existencial do Dasein evidenciando-o como ser-no-mundo. O conceito heideggeriano de ser-no-mundo foi, obviamente, apropriado de Husserl, mas adquire sentido bastante diferente. Em Husserl, ser-no-mundo aponta para a existência irrefutável da consciência humana, que é vista como necessária e intencional. A **epoché** husserliana coloca entre parênteses a existência do mundo, mas só pode ser realizada por uma consciência, na forma de seus atos - o visar, o pensar, o imaginar, o rememorar, o desejar - que constituem as formas intencionais da consciência. A epoché heideggeriana vai bem mais longe porque coloca

[26] STEIN, *Compreensão e Finitude*, p. 103.

entre parênteses o próprio sujeito transcendental de Husserl, revertendo para o que seria a visada pré-intencional da subjetividade.

Temos em Heidegger, então, a passagem da fenomenologia transcendental de Husserl para a fenomenologia hermenêutica, como ressalta o professor Ernildo Stein, na sua nota à tradução de *Que é Metafísica?*: "A fenomenologia [de Heidegger] não será um método que busca a transcendentalidade pelo processo redutivo; para Heidegger, ela consiste em desvelar o que propriamente sempre está em marcha. A transcendentalidade não reside na intelectualidade do sujeito, mas na pré-compreensão do ser pelo Dasein do homem[27]". Sobre a fenomenologia heideggeriana, outro comentador, Benedito Nunes, afirma:

> "A redução heideggeriana atinge o Eu transcendental, como unidade monádica que existiria em contínua evidência para si mesmo, no qual Husserl, que bem próximo ficou de Kant, e mais ainda de Descartes, reinvestiu, tomando por modelo o *Cogito* cartesiano, o sujeito transcendental da filosofia moderna. Colocando entre parênteses o Eu assim concebido, a *epoché* de Heidegger suspende a certeza do *Cogito* em que se baseou a Fenomenologia enquanto ciência filosófica rigorosa (...) Colocado o Eu entre parênteses, é a adesão pré-reflexiva ao mundo, anteposta ao *Cogito*, e posposta à sua evidência, o que o Dasein expressa[28]".

A fenomenologia heideggeriana já está imersa na pré-compreensão do Dasein. Ela busca expor e descrever os fenômenos da existência. Sua primeira tarefa é evidenciar Dasein em sua estrutura de ser-no-mundo. Em *Ser e Tempo*, o ser-no-mundo

---

[27] STEIN, nota à tradução de *Que é Metafísica?*, *Heidegger* in Os Pensadores, p. 30.
[28] NUNES, Benedito. *Passagem para o Poético*, São Paulo: Ática, 1986, pp. 69-70.

é um fenômeno, um modo de ser unitário, que deve ser considerado em seu todo. É o Dasein em seu movimento incessante. A analítica heideggeriana é o desentranhar e o desvendar dos múltiplos momentos que constituem o ser-no-mundo. Aquilo que pode ser explicitado e descrito de acordo com o modo de encontro com os fenômenos é o "fenomenal". Logo, temos estruturas fenomenais do Dasein. Tudo o que faz parte da demonstração (explicação) dessas estruturas fenomenais é chamado de "fenomenológico".

É a partir do solo do ser-no-mundo que Heidegger expõe a priori as principais determinações do Dasein, seus diversos modos de ser, seus existenciais. O autor afirma, ainda antes de iniciar sua análise, que examinará o ser-no-mundo como ele surge "de início e na maior parte das vezes", ou seja, como decaído na publicidade do impessoal. O entendimento mais claro e preciso dessa afirmação só é alcançado no decorrer da análise existencial do Dasein.

O ser-no-mundo, de acordo com o autor, pode ser visualizado de três modos:

1) O modo "em-um-mundo" [**in-der-Welt**]. Heidegger enfatiza aqui a estrutura ontológica de mundo e a idéia de mundanidade. É o contexto em que cada Dasein vive, sempre em contato com outros entes, os quais não têm o modo de ser do Dasein, porque não ek-sistem, apenas são. O Dasein sempre lida com esses entes, que, por estarem dentro do mundo, são chamados de entes intramundanos. É impossível pensar nesses entes como fora do mundo, assim como inviável imaginar que os entes surjam independentes e previamente ao mundo. Como já reiteramos, a estrutura ser-no-mundo é colocada em sua unidade de uma só vez, não podendo ser dissolvida em partes para sua reconstituição posterior, como poderia fazer a análise cartesiana. O "em-um-mundo" é o "ser-junto-ao-mundo", pois seu modo de lidar com os entes intramundanos é uma "ocupação" [**Besorgen**] conduzida, norteada, por uma "circunvisão" [**Umsicht**] no modo de ser da impessoalidade.

O terceiro capítulo da obra discorre sobre o “em-um-mundo”.

2) O próprio ente que sempre se encontra no modo de ser-no-mundo, ou seja, a resposta para a questão “quem é o Dasein enquanto ser-no-mundo?”. Descobre-se que o Dasein com-partilha o mundo com outros Dasein, que são chamados de co-presença. O Dasein é ser-com [**mit-sein**], é **Mit-Dasein**: “Na base desse ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo da presença é *mundo compartilhado*. O ser-em é *ser-com* os outros. O ser-em-si intramundano destes outros é *co-presença*[29]” [grifos do autor]. Isso significa que, mesmo isolado, o Dasein sempre compartilha um mundo – ainda que de forma fragmentada ou mesmo deficiente.

Enquanto **Mit-Dasein**, cada um de nós temos “preocupação” [**Fürsorgen**] pelos outros Dasein, preocupação sempre guiada pela “consideração” [**Rücksicht**]. O essencial aqui é ressaltar que esse encontro com os outros também se dá sempre de modo que Dasein se encontra “de início e na maior parte das vezes[30]” na medianidade cotidiana típica da Decadência. Nesse caso, Dasein perde-se de si mesmo no turbilhão do “a gente” [**Das Man**], ou seja, do “impessoal”, na existência inautêntica, no mundo da publicidade, como ficará mais claro posteriormente.

A descrição fenomenal desse *quem* aparece no quarto capítulo de *Ser e Tempo*.

3) O modo do “ser-em” [**in-sein**]. Deve-se atentar para o fato de que o ser-em não aponta para um ente “dentro” de outro ente, como pode nos sugerir o sentido da preposição "em". O ser-no-mundo não é um “sujeito” dentro de outro ente, o “objeto” – o mundo. Só podemos dizer que um ente encontra-se dentro de um outro ente quando nos referimos aos entes que não ek-sistem, como a água dentro do copo ou o parque “na” cidade. Para esses entes, “estar dentro” é uma categoria, não um existencial – são entes intramundanos, *destituídos de mundo*. Heidegger afirma que ser-em significa “ser-

[29] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 170.
[30] A fórmula “de início e na maior parte das vezes” aparece repetidas vezes em *Ser e Tempo*. Ela sempre se refere ao mundo cotidiano da Decadência.

junto" a outros entes no mundo, mas não no sentido de uma mera justaposição de entes. O ser-em não está junto à porta no mesmo sentido de que a cadeira está junto à mesa. Também não dizemos que o ser-em "toca" a parede, o rosto de uma pessoa ou a terra do mesmo modo que afirmamos que a cortina do quarto toca o carpete ou a nuvem toca o cimo da montanha.

Para o ser-em, Heidegger prefere empregar a expressão "vir ao encontro": os entes intramundanos "vêm ao encontro" do Dasein no mundo, portanto, só o Dasein pode tocar os entes. Nas palavras de Heidegger, "um ente só poderá tocar um outro ente simplesmente dado dentro do mundo se, por natureza, tiver o modo do ser-em, se, com seu Dasein, já se lhe houver sido descoberto um mundo[31]". Para marcar a diferença entre ser-em e os outros entes, os quais não têm o caráter da existência, Heidegger usa o termo facticidade [**Faktizität**] para o ser-no-mundo e fatualidade [**Tatsächlichkeit**] para os entes intramundanos. Tanto a facticidade quanto a fatualidade referem-se ao **fato** de que Dasein e os entes intramundanos são, mas só Dasein existe. Afinal, apenas Dasein pode compreender a si mesmo como vinculado ao seu destino e ao ser dos entes intramundanos, que lhe vêm ao encontro A facticidade do Dasein refere-se ao *fato* de que o Dasein está sempre entregue à responsabilidade por si mesmo e pelos outros entes: "Facticidade não é a fatualidade do factum brutum de um ser simplesmente dado, mas um caráter ontológico do Dasein assumido na existência, embora, desde o início, reprimido[32]".

A temática do ser-em é preliminarmente discutida no capítulo 2, mas é mais desenvolvida no capítulo 5 da obra.

Esses três modos de visualização da estrutura ser-no-mundo desembocam no desvelamento do Cuidado [**Sorge**], que dá a unidade ao ser-no-mundo e é a sua

[31] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 93.
[32] HEIDEGGER, id., p. 189.

essência. O Cuidado e seu fundamento, o Nada [**Nichts**], são elucidados de modo provisório no capítulo 6, o último da primeira seção de *Ser e Tempo*.

Para que possamos evidenciar a estrutura ser-no-mundo em sua totalidade, seguiremos a ordem de exposição de *Ser e Tempo*. Começaremos, portanto, pelo desvelamento da mundanidade do mundo, que é alcançada através da análise dos entes intramundanos.

A MUNDANIDADE DO MUNDO

Antes de tudo, é necessário esmiuçar os meandros da metodologia empregada por Heidegger para desvendar os modos de ser do Dasein. Voltaremos, portanto, a expor qual o sentido da fenomenologia de Heidegger. Decidimos não acompanhar *pari passu* o fio da argumentação heideggeriana, mas apenas mostrar os resultados, conforme expostos na segunda parte de sua longa introdução a *Ser e Tempo*.

A partir da análise etimológica dos conceitos de **phainomenon** e **logos**, Heidegger define a fenomenologia como "deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo[33]", que seria a volta "para as coisas elas mesmas" da fenomenologia husserliana. Por sua vez, a fenomenologia heideggeriana é uma descrição das coisas que segue o modo segundo o qual os entes vêm ao encontro do Dasein no mundo. O núcleo da descrição fenomenológica de Heidegger é justamente procurar expor aquilo que se vela, que se esconde no que aparece – o ser dos entes. Os entes, ao se revelarem, escondem seu ser, e é o ser dos entes que deve ser desentranhado. O que a fenomenologia heideggeriana busca é o ser dos entes e o seu sentido, além de suas múltiplas modificações.

[33] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 65.

Portanto, a fenomenologia é a via de acesso para o desvelamento do ser dos entes que vêm ao encontro do Dasein: "A ontologia só é possível como fenomenologia[34]". A fenomenologia não é apenas uma das vias que permite o acesso ao ser dos entes, ela é o **único** meio de acesso. Logo, a fenomenologia heideggeriana é ontologia e a ontologia só é possível enquanto fenomenologia[35].

Para terminar, a descrição fenomenológica dos existenciais do Dasein só pode ser efetuada a partir de uma já dada interpretação [**hermeneuein**]. Não se pode elaborar a ontologia do Dasein a partir de um terreno que não seja o próprio ser do Dasein. Não há um fundamento firme e seguro fora do Dasein, a partir do qual não só o Dasein, mas mesmo os entes não dotados de existência possam ser investigados. Já estamos sempre imersos na interpretação, na pré-compreensão deste ente que nós mesmos sempre somos. Assim, a fenomenologia também só é possível enquanto hermenêutica, a qual permite que elaboremos as condições de possibilidade de toda investigação ontológica. Essa pesquisa é a priori, como já ressaltamos. O ser dos entes acha-se absolutamente acima de qualquer determinação ôntica dos entes – é o verdadeiro **transcendens** da filosofia[36]. É na transcendência do ser do Dasein que se revela a possibilidade e necessidade da individuação mais radical – daí a primazia ôntico-ontológica do Dasein frente a qualquer outro ente. Segundo Heidegger:

> "Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diferentes da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia

[34] HEIDEGGER, id., p. 66.

[35] O "mostrar-se" dos fenômenos no sentido da fenomenologia heideggeriana não deve ser confundido com a manifestação de uma coisa. Essa confusão poderia levar-nos a cometer um dos erros capitais da ontologia tradicional, pelo menos desde os gregos: a "entificação" do ser. Ora, o ser dos entes não é a manifestação de uma coisa que, por sua vez, não pode manifestar-se. O ser dos entes, tal como visto por Heidegger na época de *Ser e Tempo*, não é "objeto" no sentido kantiano, que pudesse ser conhecido pelas formas puras da sensibilidade e pelos conceitos puros do entendimento.

[36] Para Heidegger, o ser dos entes não é gênero no sentido escolástico, pois se encontra acima de qualquer determinação ôntica. É real e absolutamente **transcendens**: mesmo Deus é ente, embora possa ser revelado por uma teologia fundada na ontologia do Dasein como **summus ens**.

> fenomenológica e universal que parte da hermenêutica do Dasein, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brota* e para onde ele *retorna*[37]" [grifos do autor].

Heidegger procura liberar a estrutura do fenômeno **mundo** a partir da analítica do Dasein. Esse método coloca-o em confronto com a tradição metafísica. Segundo Heidegger, a tradição metafísica quase sempre lida com o mundo a partir dos entes que ocorrem nele: as coisas. Estas são vistas como "naturais", sobre algumas delas, surgem as coisas dotadas de "valor", "humanizadas". A metafísica da substância, como a aristotélica, tem sido o fundamento da ontologia legada pela tradição - as coisas naturais teriam a "substancialidade"- o mundo seria um conceito derivado da natureza. Também a metafísica que parte do sujeito para recuperar o mundo teria seu fundamento na substancialidade - a **res cogitans** cartesiana teria vindo daí[38]. Seja como for, a tradição nunca se livrou de pensar o mundo e o ser do dos entes como um ente. Até mesmo a filosofia de Nietzsche seria vista por Heidegger, mais tarde, como apogeu e coroamento dessa tradição metafísica: "A expressão 'vontade de poder' denomina o caráter fundamental do ente; todo ente que é, na medida em que é, é: vontade de poder[39]".

Seja como for, tanto os entes "naturais" como os dotados de "valor" só podem ser encontrados "dentro" do mundo[40]. São, portanto, chamados de entes intramundanos - são entes que pressupõem o mundo. Por essa razão que o Dasein, o ente que nós

---

[37] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 69.

[38] Até mesmo a filosofia de Nietzsche seria vista por Heidegger, mais tarde, como ápice da tradição metafísica. As suas preleções sobre Nietzsche em meados da década de 30, reunidas nas obras *Nietzsche I* e *II*, assim como o texto "A Palavra de Nietzsche 'Deus está morto'", presente na obra *Caminhos na Floresta*, sempre reiteram esse ponto. Também conferir a polêmica crítica de Heidegger à modernidade na sua visão da técnica como **Gestell**, que comporta uma crítica acerba ao que Heidegger chamava "querer-querer" nietzscheano.

[39] HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p. 19.

[40] As aspas servem para mostrar que o conceito de espacialidade é um existencial do Dasein, então não devemos entender "dentro" como "interior". Para maiores esclarecimentos, conferir parágrafos 22, 23 e 24 de *Ser e Tempo*.

sempre somos, determina-se estrutural e existencialmente como ser-no-mundo: "A 'mundanidade' é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo de ser-no-mundo[41]".

Mas Heidegger procura um significado ainda mais preciso para mundo. Ele rejeita a possibilidade de entender mundo como a totalidade dos entes "naturais" (a natureza) ou mesmo o ser desses entes. Mundo também não pode ser um recorte, uma região dessa totalidade, como, por exemplo, o mundo dos entes geométricos ou dos acidentes geográficos de um local. Para Heidegger, mundo é "contexto", ou seja, a situação em que Dasein "realmente" (facticamente) vive, se encontra. Os entes intramundanos são encontrados pelo ser-no-mundo no mundo entendido dessa forma, sempre a partir de certa conjuntura dada - é o mundo circundante do Dasein, mundo mais "próximo", como a oficina elétrica em que uma supervisora trabalha, o acampamento onde um estudante pesca, o quarto de hospital em que uma gestante dá à luz. Dasein existe, e apenas Dasein é mundano. Os entes intramundanos são "sem mundo" [**Weltlos**].

De início e na maior parte das vezes, Dasein existe no mundo decadente, onde se encontra perdido, disperso em diversos modos de "ocupação", como veremos mais adiante. Por esse motivo, Heidegger expõe em detalhes a estrutura fenomenal do mundo em seu caráter de cotidiano, de Decadência, de impessoalidade.

Depois de colocar devidamente o conceito de mundo, Heidegger prossegue a analítica existencial com a descrição fenomenológica dos entes intramundanos - os entes que não ek-sistem e que são encontrados pelo ser-no-mundo em uma determinada conjuntura. Basicamente, os entes podem ser de dois modos:

1) entes-simplesmente-dados [**Vorhandenheit** ou **Vorhandensein**], também chamados de entes [apenas] diante da mão. Esses são os entes que encontramos aí,

[41] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 104.

imersos em si mesmos, opacos. São os entes naturais, tais como as pedras, as nuvens, o formigueiro no interior do capinzal, o calor do sol, a neve, a chuva, as ondas do mar, o terremoto, os astros celestes;

2) entes-ao-alcance-da-mão [**Zuhandenheit** ou **Zuhandensein**] ou instrumentos, utensílios [**Zeug**] ou ainda manuais[42]. São os artefatos, os quais, de algum modo, servem a objetivos colocados pelo próprio Dasein: matérias-primas, utensílios, máquinas, artigos de consumo, edifícios, meios de transporte, descobertas e invenções científicas, obras teóricas, obras de arte. Pouco importa que o Dasein se aproprie dos manuais em um contexto de oficina, corporação de ofício, fábrica capitalista, propriedade agrária cooperativa ou produção em massa.

Essa distinção entre entes-simplesmente-dados e manuais não é estanque. Os manuais podem tornar-se entes-simplesmente-dados quando estão quebrados, inutilizáveis ou imprestáveis: o espelho partido, a caneta sem tinta, a manteiga rançosa. Esse caráter de inutilidade – Heidegger prefere dizer "importunidade" – pode transmitir-se aos outros manuais que se encontram "próximos". Por exemplo, em uma carpintaria, se preciso construir uma mesa de madeira e disponho apenas de madeira e pregos, sem o martelo, então a madeira e os pregos tornam-se entes-simplesmente-dados. Em todas essas situações, Heidegger diz que ocorre uma "desmundanização" do mundo.

Por outro lado, quando Dasein encontra uma utilização para um ente-simplesmente-dado, ele se torna um manual. Isso acontece com o avanço da técnica sobre a "natureza": as ondas do mar podem tornar-se fonte de energia renovável ou cenário para um resort turístico ou ainda o meio de praticar um esporte como o surfe. Seja como for, apenas o Dasein pode ser considerado mundano, pois o Dasein tem mundo, os outros entes não. Os outros entes, como já vimos, surgem **no** mundo (embora "sem mundo"), e por esse motivo são chamados intramundanos.

---

[42] É interessante notar que pertence à raiz dos termos originais **Zuhandenheit** e **Vorhandenheit** o termo "**Hand**", que significa "mão" em alemão.

A investigação que Heidegger realiza quando procura determinar a mundanidade do mundo é colocada por meio de dois temas. O primeiro é o da cotidianidade do Dasein, visto que, de início e na maior parte das vezes, o Dasein está no modo de ser do Impessoal, do "a gente" [**Das Man**]. O autor dedica uma parte bastante extensa de *Ser e Tempo* à cotidianidade do Dasein. Visto que esse tema é muito importante para o desenvolvimento de nossa pesquisa, ele será abordado posteriormente. O segundo tema é a análise ontológica dos entes intramundanos tendo como ponto de partida o que Heidegger chama de mundo circundante [**Umwelt**], o "mundo" mais "próximo" do Dasein não em seu sentido espacial (daí as aspas), mas no sentido de mais acessível[43], como veremos mais tarde. O exemplo clássico dessa proximidade são os óculos, manual mais "próximo" dos olhos, mas mais "distante" do que o filme que assisto na tela do cinema. Esses dois temas estão intensamente enredados um no outro.

O percurso feito por Heidegger para alcançar um conceito bem fundamentado da mundanidade do mundo passa por três etapas: a totalidade instrumental, o mundo circundante e a circunvisão. Começaremos pela descoberta da totalidade instrumental.

No modo de ser cotidiano (ou mediano), o modo mais imediato com o qual Dasein lida com os entes intramundanos é o modo da "ocupação" [**Besorgen**]. Dasein ocupa-se com os entes que vêm ao encontro através de seu manuseio e uso. O conhecimento teórico desses entes é derivado do modo da ocupação, vem depois, e pode visualizar esses entes como entes-simplesmente-dados. É o que fazem a matemática, a geografia, a história, a lingüística e todas as outras ciências. Uma das críticas heideggerianas à ontologia grega é ver primeiramente os entes como "coisas" [**pragmata**], ou seja, como aquilo com o que se lida no modo da ocupação, mas sem

[43] Heidegger afirma que o tema mundanidade exige uma interpretação da espacialidade do ser-no-mundo que se contraponha ao conceito tradicional, "vulgar", de espacialidade. Essa análise ocorre nos parágrafos finais do terceiro capítulo de *Ser e Tempo*, onde também existe uma crítica à **res extensa** cartesiana.

tematizar o próprio caráter dessa ocupação[44]. O ponto de partida da analítica heideggeriana do "em-um-mundo" é a manualidade – os manuais revelam-se em primeiro lugar como "manejáveis", e não como "objetos", nem como "coisas".

O Dasein, no modo de ser da ocupação, lida primordialmente com instrumentos [**Zeug**], cuja essência é "ser para" [**Um-zu**]. O "ser-para" é uma reunião dos diversos modos de ser do instrumento, ou seja, sua serventia, manuseio, aplicabilidade. É o critério utilitário, típico do *Homo Faber* - o artífice[45]. Esses diversos modos de ser da ocupação são a **totalidade instrumental** ou o conjunto instrumental. É o trinco que abre o portão, o avião que transporta passageiros, a piscina na qual nadadores competem, o calor do forno onde se assa a carne. Como se vê nos exemplos, os instrumentos nunca vêm ao encontro isoladamente, pois eles se remetem uns aos outros: escrevemos agora este texto através da digitação em um teclado que permite o surgimento de caracteres dotados de significado em uma tela. Esses caracteres serão impressos com tinta preta em folhas brancas de papel que serão, posteriormente, costuradas para formar um livro etc. Heidegger chama a remissão de um instrumento para outro de referência [**Verweisung**].

Finalmente, o autor afirma que existe um tipo de visão primordial, originária do ser-no-mundo ao manusear os instrumentos. Essa visão leva em consideração o modo específico de lidar com os manuais; é a **circunvisão** [**Umsicht**], modo pelo qual o ser-no-mundo lida cotidianamente com os manuais que vêm ao encontro, que se "abrem" em um determinado **mundo circundante** [**Umwelt**]. O mundo começa a revelar-se ontologicamente a partir da análise das estruturas que constituem a referência e a totalidade instrumental. É isto o que o autor chama de ocupação, "de início e na maior parte das vezes", no modo do impessoal. Para resumir, segundo as próprias palavras de

[44] Esse tropeço da ontologia em seus primórdios viria a ocasionar muitos problemas no desenvolvimento posterior da filosofia.
[45] Hannah Arendt critica a visão utilitarista do *Homo Faber*, que julga todos os eventos a partir do critério meios-fins. A crítica ao *Homo Faber* faz parte da crítica arendtiana a esse aspecto da modernidade e se encontra, sobretudo, no capítulo "Trabalho" de sua obra *A Condição Humana*.

Heidegger: “Segundo a interpretação feita até aqui, ser-no-mundo significa: o empenho não-temático, guiado pela circunvisão, nas referências constitutivas da manualidade de um conjunto instrumental. A ocupação já é o que é, com base numa familiaridade com o mundo[46]”. Essa afirmação engloba pontos importantes da análise heideggeriana.

Em primeiro lugar, o ser-no-mundo “empenha-se” no mundo, ou, como veremos mais tarde, projeta-se nele. É a partir desse projetar-se, desse esforço, norteado pela circunvisão de um determinado conjunto instrumental, que Dasein atua. O trabalho seria um dos modos pelos quais Dasein atua no mundo. No mundo cotidiano, em que Dasein decadente leva uma existência inautêntica, o ser-no-mundo encontra-se perdido em suas ocupações, na atribulação da lida cotidiana. De qualquer modo, esse empenho do Dasein no mundo seria, para usar um termo do gosto da filosofia tradicional, prático, ou melhor ainda, típico da **vita activa**, e não contemplativo.

Em segundo lugar, a abertura do mundo enquanto mundo dá-se na ocupação **cotidiana** do ser-no-mundo. Dasein encontra-se, de início e na maior parte das vezes, na mediania do impessoal, na Decadência. Veremos mais tarde não só o tratamento heideggeriano desse tema, como também a possibilidade ontológica de o Dasein surgir para a existência autêntica.

Finalmente, e não menos importante, a afirmação reitera que Dasein não é sujeito situado fora do mundo que busca um laço com o mundo. O ser-no-mundo heideggeriano é um todo. Dasein não é a **res cogitans** cartesiana, nem o eu transcendental kantiano, nem o eu puro fichteano, nem mesmo a consciência transcendental da fenomenologia husserliana[47]. Em seu diálogo crítico com toda a tradição filosófica, Heidegger afasta a visão do ser-no-mundo como sujeito.

---

[46] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 119.

[47] No segundo capítulo da segunda seção de *Ser e Tempo*, Heidegger efetua aquilo que, nas palavras de Benedito Nunes, viria a ser escândalo para Husserl: a redução fenomenológica da própria consciência. Esta operação mostra o grau de separação entre os projetos fenomenológicos de Heidegger e de seu antigo mestre.

Para ilustrar sua concepção de que, para o ser-no-mundo, o mundo se abre originariamente na circunvisão, Heidegger toma como exemplo o "vento sudeste":

> "Se, por exemplo, no cultivo do campo, o vento sudeste 'vale' como sinal de chuva, então essa 'validade' ou 'valor atribuído' a esse ente não é um acréscimo a algo já simplesmente dado em si mesmo como a corrente de ar ou uma determinada direção geográfica. Enquanto algo que somente ocorre, mesmo que possa ser meteorologicamente possível, o vento sudeste nunca é simplesmente dado *antes* de qualquer coisa para então adquirir a função de um prenúncio. A circunvisão própria ao cultivo do campo é que, levando-o em conta, descobre justamente aí o vento sudeste em seu ser[48]".

Como está claro, as coisas não se dão ao encontro primeiro como entes simplesmente dados para depois tornarem-se "manuais" frente ao ser-no-mundo. O caminho é justamente o inverso.

Assim, a mundanidade do mundo surge no entrelaçamento das diversas significações dos manuais. Na terminologia heideggeriana, apenas ser-no-mundo, como já dissemos, tem mundo. Os outros entes, como as pedras, não o têm, e os animais são pobres de mundo. Os manuais, por sua vez, pertencem ao mundo, são parte dele, e vêm ao encontro dentro do mundo: é a partir do mundo que os manuais estão-ao-alcance-da-mão. Mas os manuais são instrumentos, e um instrumento é um ser-para, um **Wozu**, como diz Heidegger. O que o filósofo ressalta no caráter de **Wozu** dos manuais, é sua destinação (ou conjuntura, **Bewandtnis**) para algum emprego específico: martelo serve para martelar pregos, que servem para que se construa uma estante que guarda livros, os

[48] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 124.

quais são feitos para ser lidos e assim por diante[49]. Temos então um manual remetendo a outro, formando um conjunto de remissões, a totalidade conjuntural.

Segundo Heidegger, "a própria totalidade conjuntural remonta, em última instância, a um para quê onde já não se dá nenhuma conjuntura, que em si mesmo já não é um ente segundo o modo de ser do manual dentro de um mundo, mas sim um ente cujo ser se determina como ser-no-mundo onde a própria mundanidade pertence à sua constituição ontológica[50]". Em resumo, a rede de remissões de um instrumental a outro, de um Wozu a outro não prossegue **ad infinitum**, ela termina no único ente que não é um Wozu - o ser-no-mundo. Assim, Dasein não tem serventia, pois não é conjuntura. Dasein é o criador da possibilidade da inteligibilidade dos entes que lhe vêm ao encontro, não no sentido de um puro (formal) sujeito pensante, mas sim como um todo ontologicamente articulado: não há Dasein sem mundo, nem mundo sem Dasein.

Nesse ponto, alcançamos, através da descrição fenomenal, o caráter de mundanidade do mundo, que se revela ou que se abre no encontro do ser-no-mundo com a rede de remissões que levam de uma totalidade conjuntural a outra[51].

---

[49] Já no final da década de 20, logo depois da publicação de *Ser e Tempo*, Heidegger criticou as interpretações que viam a essência do Dasein no manuseio de um instrumento como o garfo e a faca.
[50] HEIDEGGER, id., p. 129.
[51] Nesse ponto da obra, Heidegger antecipa uma eventual crítica: a de que sua análise levaria a algum sistema "idealista", já que a "essência" [**Wesen**] dos manuais dissolve-se em um sistema de referências que, por serem pensadas, levariam ao "pensamento puro". Heidegger pontua que, em uma análise fenomenológica, as remissões não são previamente colocadas pelo pensamento, mas, pelo contrário, é nelas que a circunvisão da ocupação sempre se detém. Elas não seriam algo pensado a posteriori.

Ser-em: Dasein é Abertura

INTRODUÇÃO

O ser-no-mundo é essencialmente, em si mesmo, o "da" do Dasein, ou seja, sua abertura para si mesmo e para os entes simplesmente dados: "Estar/ser aí, Da-sein, não é ocupar um lugar, mas 'abrir-se' ao ente. Ser-aí é manifestar-se, iluminar-se sendo o iluminador[52]". Seguiremos o percurso de Heidegger, expondo primeiro a constituição existencial do Da e, depois, o estilhaçamento do Dasein na Decadência. Nesse ponto de nossa análise, tornam-se necessárias não só a devida exposição da estrutura hermenêutica do Dasein como também nossa interpretação do Cotidiano em que Dasein, de início e na maior parte das vezes, sempre se encontra.

A CONSTITUIÇÃO EXISTENCIAL DO *DA*

1) Humor, Disposição e Compreensão.

Heidegger começa pela descrição ôntica da estrutura do **Da** do Dasein expondo a abertura [**Offenlichkeit**] do Dasein em três momentos estruturais, que são a própria essência da abertura: o Humor, a Disposição e a Compreensão. Começaremos pelo Humor.

---

[52] PASQUA, *Introdução à Leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*, p. 74. A expressão de Pasqua "iluminar-se sendo o iluminador" traz uma feliz referência à análise feita por Heidegger da palavra grega "**phainesthai**", que surge no parágrafo 7 de *Ser e Tempo* [pp. 58 – 62].

Onticamente, Dasein é Humor [**Stimmung**], ou seja, a abertura [**Offenlichkeit**] originária que Dasein tem para seu ser, para sua Facticidade [**Faktizität**]. O Humor é prévio a quaisquer estados de ânimo no sentido psicológico, e tais estados psicológicos só são possíveis a partir do Humor. Em seu sentido mais geral, o Humor é um determinado modo de ser de Dasein, que lhe abre os entes e os outros Dasein de certos modos: repulsa, interesse, estranheza, angústia, temor. A facticidade surge encoberta, pois Dasein não sabe de onde provém ["de onde", **Woher**], nem qual seu destino ["para onde", **Wohin**].

É este o caráter do célebre estar-lançado [**Geworfenheit**], que será mais bem explicado mais tarde, mas que, em primeira análise, significa o "fato" inescapável de Dasein estar entregue à responsabilidade pelo seu próprio ser. Na existência inautêntica típica do impessoal, os humores são a fuga de si mesmo, o desvio da responsabilidade pelo seu ser. No próximo capítulo, abordaremos com maiores detalhes a Decadência do Dasein, ponto chave da interpretação heideggeriana.

Ainda mais importante que o Humor, por ser seu fundamento ontológico, é a Disposição [**Befindlichkeit**]. A Disposição mostra que Dasein encontra-se sempre "em situação", ou seja, encontra-se a si mesmo em sua radical nudez. Por esse motivo, Dasein tenta esquivar-se, fugir de si mesmo, o que o leva a decair no Impessoal, nos humores "cotidianos", mas tudo em vão. Ainda que no modo da Decadência, Dasein não pode escapar da responsabilidade pelo seu próprio ser, pois ele é sempre isto: "estar-lançado", o que significa estar abandonado a si próprio, em sua precariedade e contingência absolutas.

Heidegger identifica três aspectos essenciais na Disposição:

1) Como já dissemos, Dasein tenta esquivar-se, no início na maior parte das vezes, de seu "estar-lançado", de sua nudez e de seu desamparo incontornáveis. Então Dasein decai nos humores que tentam obscurecer esse

fato. Só o humor da Angústia [**Angst**] pode revelar a Dasein quem ele realmente é. Heidegger chama essa abertura de abertura do "estar-lançado".

2) A Disposição é abertura originária através da qual Dasein se vê como ser-no-mundo. Nesse caso, Dasein encontra [**findet**, verbo que está na raiz de **Befindlichkeit**] os entes nos modos da circunvisão e da consideração. Temos aqui a abertura do Dasein em sua totalidade.
3) Finalmente, a Disposição permite ao Dasein ser tocado e afetado pelos entes intramundanos de certos modos, em um ciclo hermenêutico, segundo o qual os entes intramundanos se abrem para determinados humores do Dasein, o qual, por sua vez, vê-se afetado por esses entes. A teoria, por exemplo, que é um termo que se origina do grego **theorein**, "contemplar", é ela mesma derivada de um modo de humor. Segundo Heidegger, teoria é "demorar-se *tranqüilamente* junto a ..."[53] [grifo do autor]. Mas o próprio Heidegger logo em seguida alerta para que não se confunda a constituição ontológico-existencial do conhecimento com o abandono da ciência ao sentimento [**Gefühl**]. No caso das ciências ônticas, tais como a Física, a Biologia e a Antropologia, os manuais são vistos, pelo Humor da contemplação abstrata niveladora, como seres-simplesmente-dados.

Finalmente, temos a Compreensão [**Verstehen**] que também é o ser da abertura do Dasein. No caso da Compreensão, temos a abertura da significância, que é a **perspectiva** a partir da qual o mundo se abre enquanto mundo. O Dasein é, então, poder-ser-no-mundo, ontologicamente falando. Isto significa que Dasein é tudo aquilo que ele pode ser, tudo aquilo que ele não pode ser e também o modo em que pode ser. É tal poder-ser que propicia aberturas. Esse poder-ser está entregue à inteira responsabilidade do Dasein, pois Dasein foi lançado ao seu poder-ser, do qual ele não

[53] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 193.

tem como escapar. Não se escolhe existir. Até mesmo a opção pelo suicídio é um projetar-se na nulidade absoluta. Compreender é poder-ser porque sempre conduz às possibilidades dos entes intramundanos.

A estrutura existencial da Compreensão é o projeto [**Entwurf**], o que significa dizer que "Dasein já se compreendeu e sempre se compreenderá a partir de possibilidades[54]". Faz parte da compreensão uma pré-compreensão do ser, que é o ser ainda não explicitado, ainda não tematizado, típica da cotidianidade.

Enquanto poder-ser, a compreensão é própria ou imprópria. No caso da compreensão própria, Dasein ek-siste como si próprio, a lançar-se para suas destinações mais próprias, autênticas. Temos o que Heidegger chama de existência autêntica. Na compreensão imprópria, Dasein compreende-se a partir de seu mundo, onde se encontra, de início e na maior parte das vezes, pulverizado, perdido no impessoal, perdido nas ocupações.

2) A Abertura do Dasein é o fundamento da linguagem

O que pretendemos expor nesta parte é o caminho efetuado por Heidegger que leva da abertura do Dasein, exposta na seção anterior, até a linguagem. Nem é necessário lembrar que sua concepção de linguagem, a partir de meados da década de 30, é bastante diferente: depois da Virada, Heidegger vê a co-pertença de Ser e Linguagem, que acontecem apenas através do pensador e, sobretudo, do poeta, que são capazes de recuperar um "pensar essencial" e instalar o Ser em sua morada[55]. De qualquer modo, é importante trabalharmos Discurso e Linguagem em *Ser e Tempo*, pois esses aspectos, sobretudo o primeiro, são dados fundamentais da ação política na teoria arendtiana.

[54] HEIDEGGER, id., p. 201.
[55] A referência aqui é o *Sobre o Humanismo*, no tomo *Heidegger* de Os Pensadores.

Heidegger afirma que tanto a Disposição quanto a Compreensão abrem a possibilidade de Interpretação [**Auslegung**], que também pode ser entendida como Explicitação. Ao projetar-se, a Compreensão do Dasein elabora-se em formas. Essa elaboração é a Interpretação, que também é a apropriação do compreendido pela Compreensão.

Heidegger investiga a interpretação a partir da compreensão cotidiana do mundo , ou seja, a partir da compreensão imprópria do Dasein perdido na impessoalidade. Essa interpretação dos entes intramundanos os vê "como" algo – é a chamada "estrutura-como" da interpretação. Os manuais liberados em uma circunvisão são interpretados como ser-para [**Wo-zu**] e são ocupados pelo Dasein. Eles são interpretados "como isto ou aquilo" depois de abertos na compreensão projetiva. Esse "como" [**als**], que antecede qualquer proposição predicativa, é o chamado "como" hermenêutico-existencial. Assim, Dasein em suas ocupações da lida cotidiana tende a compreender tudo em termos de instrumentalização.

A interpretação cotidiana da circunvisão é fundada em três elementos:

1. Posição prévia [**Vorhabe**], que trata da apropriação da totalidade conjuntural, a qual já foi compreendida. A posição prévia é guiada por uma
2. Visão prévia [**Vorsicht**], a qual fixa o parâmetro, o "recorte", em função do qual o compreendido será explicitado, o que permite a elaboração da
3. Concepção prévia [**Vorgriff**], formada pelos conceitos pertencentes ao ente a ser interpretado.

Finalmente, temos a base para a compreensão dos entes intramundanos, que é o Sentido [**Sinn**], "a perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dele que algo se torna compreensível como algo[56]". Os entes, considerados em si mesmos, são opacos, pois estão "fora" do

[56] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 208.

sentido. Esse é um dos pontos mais importantes da analítica heideggeriana, pois mostra que a interpretação se move, em princípio, necessariamente dentro do que os lógicos chamam de um círculo vicioso[57]. O Sentido, assim como a Compreensão, é projetado pelo Dasein previamente na abertura dos entes que vêm ao encontro no mundo. Compreensão e Sentido, portanto, significam projetar-se.

A linguagem é possibilitada a partir da Proposição [**Aussage**], cujos elementos constitutivos são:

1. De-monstração [**Auf-zeigung**]. É o *logos* apofântico que, em uma demonstração fenomenológica, deixa o ente vir a partir dele mesmo e por si mesmo. Nesse caso, Dasein designa diretamente o ente, aponta o ente: não se trata, aqui, de uma representação do ente, mas de um direcionar-se para ele. Desse modo, Heidegger enfatiza que toda demonstração é, na verdade, uma de-monstração, um determinado mostrar-se do ente. Esse mostrar-se do ente coloca-o em uma determinada posição: de-monstrar é **posicionar** o ente.

2. A partir da Demonstração, temos a Predicação [**Prädikation**], na qual se supõe um predicado para um sujeito e este é determinado por aquele. A proposição determina o objeto (o sujeito da predicação) demonstrado. O objeto é restringido em seu conteúdo porque a predicação restringe a visão inicial do objeto, ela é a *posição* do objeto.

3. Finalmente, a Comunicação [**Mitteilung**] ou Declaração. O ente demonstrado e determinado é partilhado – ou não – previamente com outros Dasein.

Embora esses três momentos constitutivos tenham um caráter apofântico, eles evidenciam o sentido **existencial** da proposição. Heidegger preocupa-se em afastar a Proposição em seu sentido existencial de qualquer "juízo" da filosofia tradicional. Na

[57] Para o professor Ernildo Stein, o círculo hermenêutico em que se move a analítica existencial heideggeriana espelha a própria estrutura circular do Dasein. Para maiores esclarecimentos, conferir livre-docência de Stein em *Compreensão e Finitude Estrutura e Movimento da Interrogação Heideggeriana* , 2001.

concepção de Heidegger, os juízos são fundamentados na "validade". Os juízos tradicionais teriam três características fundamentais: a) uma "forma" invariável, independente do processo psíquico do julgamento, o qual pode variar continuamente. Seriam as "Idéias" platônicas ou os entes matemáticos; b) "objetividade", ou seja, os juízos seriam independentes do tempo - atemporais, portanto; c) "universalidade", o que significa que eles são independentes dos "sujeitos" que julgam racionalmente, tais como os juízos morais kantianos, que seriam válidos onde quer que existam seres racionais no universo[58]. Ao tomar o juízo como **diairésis**, isto é, como separação (negação) ou ligação (afirmação) de dois conceitos ou de duas representações, a lógica tradicional o toma como algo meramente exterior e a separação e a ligação são formalizadas como mera relação, desembocando na lógica contemporânea como cálculo.

Heidegger repudia a possibilidade de identificar proposições existenciais com os juízos. Resumindo e enfeixando os elementos da proposição: "proposição é uma demonstração que determina através da comunicação[59]". O que há de mais interessante no caráter existencial da proposição é que existe uma modificação ontológico-existencial na passagem da Interpretação à Proposição. Na Interpretação (estrutura-como), o manual, que surge em uma conjuntura guiada por uma circunvisão, torna-se um ente simplesmente dado na proposição. Para ilustrar, Heidegger recorre ao exemplo do martelo. Quando afirmamos que "O martelo é pesado demais", temos uma proposição, ou seja, um juízo apofântico que provém da compreensão/interpretação hermenêuticas. Em outras palavras, a "estrutura-como" modificou-se, separou-se da significância do mundo, nivelou-se com o ente simplesmente dado: o "como" hermenêutico tornou-se "como" apofântico.

---

[58] Já os juízos estéticos da terceira crítica kantiana, a *Crítica da Faculdade de Julgar*, especialmente os juízos reflexionantes, levam em consideração não o intelecto, mas a capacidade de o espectador antecipar os possíveis juízos de outros espectadores, ou seja, de outros pontos de vista, para poder formar o seu próprio. É a mentalidade alargada. Ainda assim, a **Aussage** heideggeriana tem um sentido existencial ausente da filosofia crítica kantiana.

[59] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 214.

Na concepção de Heidegger, a lógica, desde Platão e Aristóteles, vê o **logos** [proposição] como coisa entre coisas. A lógica teria sido sempre extrínseca, por não levar em consideração o âmbito hermenêutico de onde provêm as proposições, o projetar-se do Dasein. Heidegger não critica a lógica tradicional por ela não dar conta do real (já que ela efetivamente "funciona" como vestíbulo das ciências, para usarmos a linguagem kantiana). A crítica heideggeriana surge contra a concepção equivocada que Platão e Aristóteles têm da linguagem. Também é criticada a nova ciência da linguagem, a lingüística (Saussure). Tanto a lógica tradicional como a lingüística tratam as proposições como seres simplesmente dados, e as palavras, como "coisas-verbo".

Finalmente, chegamos à linguagem. A linguagem, formada por palavras, é tornada possível pela abertura do Dasein e é a última etapa de um modo de ser que se enraíza ontologicamente na Compreensão, na Disposição e, agora também, no Discurso (**Rede**). O Discurso faz parte da abertura do "da" do Dasein tanto quanto a Compreensão e a Disposição. O Discurso articula a compreensão, o projetar-se, em termos de sentido, o qual é estruturado em significações. Eu sou o que "discurso" – e as aspas tornam-se necessárias porque esse "discurso" é um modo de ser ontológico, e não o ato de falar em público. A comunicação, que é um dos elementos constitutivos da proposição, precede as palavras: comunicar só é possível porque Dasein co-existe com outros Dasein.

A linguagem pronuncia o Discurso, portanto, é um ente intramundano, derivado da comunicação. No primeiro Heidegger, a linguagem é um modo de ser derivado, e ela só possibilitada porque Dasein abre-se para o mundo. De qualquer modo, também fazem parte do Discurso, como possibilidades existenciais, a escuta e o silêncio. Dasein escuta porque compreende, isto é, porque se projeta em um determinado modo de ser com outros Dasein. Não escutamos sons, mas sim o ônibus aproximar-se, a torneira

pingar, o gato ronronar, o enlutado chorar, a chuva cair, a namorada bocejar: “Somente quem já compreendeu é que poderá escutar[60]”.

O Discurso tem o caráter de pronunciamento. É o pronunciar dos diversos modos de Disposição em que Dasein sempre se encontra. Trata-se do tom, da modulação, do ritmo do discurso. O Discurso surge “tanto ao dizer sim quanto ao dizer não, tanto provocando quanto avisando, tanto pronunciando, recuperando ou propiciando, e ainda ‘emitindo proposições’ ou fazendo ‘discursos[61]”.

CONCLUSÃO

Para arrematar: “Porque o discurso é constitutivo do ser do Da [abertura do Dasein para o mundo], isto é, da Disposição e da Compreensão, Dasein significa então: como ser-no-mundo, Dasein se pronunciou como ser-em um discurso. Dasein **possui** linguagem[62]” [grifo nosso]. Dasein só existe, só pode projetar-se em uma abertura no mundo, no modo ontológico do Discurso, que pode desdobrar-se – ou não - em linguagem.

Concluímos então que Dasein discursa porque está sempre fora de si, projetado em suas possibilidades. Logo, o Discurso não “sai” de uma interioridade para outra, pois não há interioridade, há apenas projetar-se no mundo. O que se articula é o caráter derivado da linguagem, que provém da comunicação. Ora, comunicação pressupõe mais de um Dasein.

O que precisamos abordar agora é um tema que tem ficado marginal em toda nossa exposição: a con-vivência, que traz o modo de ser-com, e o estilhaçar do Dasein

[60] HEIDEGGER, Ser e Tempo, p. 223.
[61] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 220
[62] HEIDEGGER, id., p. 224. Não é preciso enfatizar o quanto o Heidegger pós-Virada modifica essa sua concepção de linguagem.

em um mundo que, de início e na maior parte das vezes, é o mundo do impessoal no modo da Decadência.

Ser-em: Existência Inautêntica do Dasein e Decadência

INTRODUÇÃO

Heidegger pergunta-se "quem" Dasein é na cotidianidade. Sua análise libera duas estruturas originárias do Dasein: o ser-com [**Mit-sein**] e o co-Dasein [**Mit-Dasein**]. Enraizado nessas estruturas, encontramos o ser-próprio, que aponta para o que seria o "sujeito" da cotidianidade - o Impessoal [**das Man**][63] - onde Dasein se encontra de início e na maior parte das vezes.

Na tentativa de elucidar o "quem" do Dasein, Heidegger rejeita as doutrinas modernas e contemporâneas que vêem no "eu" uma substância (Descartes) ou um sujeito transcendental (Kant e mesmo Husserl, cuja fenomenologia ainda vê os atos intencionais da consciência como atividade de um sujeito transcendental, puro[64]). Do ponto de vista de Heidegger, o problema dessas considerações reside em abordar o Dasein como um ser simplesmente dado, um ser morto, opaco. Dasein é existir, é projetar-se, é puro dinamismo, e não pode ser isolado do mundo. Como veremos, a consciência de que somos um "eu" nas diversas vivências (martelar um prego, conversar

[63] O **Man** da língua alemã equivale, na gramática portuguesa, ao "índice de indeterminação do sujeito", ou seja, ao "se" de construções tais como "Acredita-se que o senador renunciará", "Bebe-se muito durante os feriados", "Fala-se que haverá racionamento de energia". Nessa situação, embora exista ação, não se determina seu autor, pois ele não se encontra em lugar e tempo determinados, ele é o "Nós" ou o "a gente", traduções também possíveis para o Man. O termo pode ser traduzido para o "**it**" inglês ("It's told/known/said") ou mesmo o "**on**" francês ("On parle/dit/fait").

[64] Heidegger tem tão pouca reverência com a fenomenologia transcendental de seu mestre Husserl que chega a realizar a redução fenomenológica da consciência no segundo capítulo da segunda seção de *Ser e Tempo*.

com amigos, dar aulas, fazer uma viagem) não significa que somos "nós mesmos", ou, na terminologia heideggeriana, o "si-próprio" [**Selbst**].

Heidegger é hostil à identificação do "eu" que eu sempre sou com o "próprio". Em *Ser e Tempo*, ainda que Dasein mantenha a consciência de que é sempre ele mesmo que passa por todas as vivências - afinal, o "eu" que sente a martelada no dedo é o mesmo "eu" que se entedia com a conversa do amigo, que percebe estar faminto e que se lembra do livro que comprou, sou "eu" mesmo e não um outro -, esse "eu" quase sempre está disperso na vivência cotidiana: "Pode ser que o quem do Dasein cotidiano **não** seja justamente eu mesmo[65]" [grifo do autor]. Na maior parte das vezes, o "eu" surge como seu contrário, como "não-eu". Esse "não-eu" é um modo determinado de ser do próprio "eu" que indica, na verdade, a perda de si próprio. Tal é exatamente o que ocorre no Impessoal: Dasein encontra-se pulverizado, estilhaçado no impessoal. O "sujeito" da cotidianidade acaba de ser revelado pela análise fenomenológica: é o Impessoal.

O objetivo deste capítulo é mostrar a liberação das outras estruturas fundamentais do Dasein como prelúdio da descoberta do Dasein como ser-para-a-morte. Veremos que a existência inautêntica típica da Decadência pode ser entendida como a descoberta fenomenológica do homem-de-massa - ainda que esse modo de ser fundamental do Dasein não possa ser restringido a nenhum período histórico específico. Seguindo a sugestão de Hannah Arendt, a Decadência pode ser entendida como a própria sociedade de massas que surge a partir dos movimentos imperialistas europeus dos séculos XIX e XX, da Primeira e Segunda Guerra Mundial e da crise econômica mundial de 1929. Nas trilhas abertas por Arendt para o pensamento da ação, veremos qual o papel que o ser-para-a-morte desempenha na estrutura ontológica do Dasein e, principalmente, quais implicações esse modo de ser traz para a política.

---

[65] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 166.

Nesse percurso, começaremos por evidenciar os modos de ser da cotidianidade, que desembocam na Decadência. Em seguida, passaremos para a análise da angústia, como disposição que revela a essência do Dasein como Cuidado.

DASEIN É CO-DASEIN NO MUNDO-COM

Quando Heidegger analisa a mundanidade do mundo, seu ponto de partida são os manuais, os instrumentos que vêm ao encontro do Dasein. No entanto, na conjuntura (modo de ser) dos manuais, existe sempre referência a algo que ainda não foi devidamente acessado na exposição fenomenológica - o modo de ser dos outros Dasein, que também são seres-no-mundo, que também existem: " [Os outros Dasein] não são algo simplesmente dado e nem algo à mão. São **como** o próprio Dasein liberador - **são também co-Dasein**. Ao se querer identificar o mundo em geral com o ente intramundano, dever-se-ia então dizer: 'mundo' é também Dasein[66]" [grifos do autor]. Existir "com" outros Dasein é uma determinação, um modo de ser essencial do Dasein, que deve ser entendido como um existencial e não como uma categoria. O "com" não é mera preposição que apenas junta dois entes que, por acaso, surgem "juntos": "Na base desse ser-no-mundo **determinado pelo com**, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo do Dasein é **mundo compartilhado**. O ser-em é **ser-com** os outros. O ser-em-si intramundano destes outros é **co-Dasein**[67]" [grifos do autor]. Assim, o Dasein é, essencialmente, ser-com [**Mit-sein**].

Isso significa que Dasein jamais se encontra "isolado". Mesmo Robinson Crusoé, isolado em sua ilha no meio do oceano, é ser-com. Ainda que de modo deficiente, estar isolado ainda é ser-com. O conjunto de artefatos que Crusoé salva do naufrágio remete necessariamente a outros Dasein: os barris de pólvora, os retratos, os

[66] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 169.
[67] HEIDEGGER, id., p. 170.

mantimentos: "A falta e 'ausência' são modos do co-Dasein, apenas possíveis porque Dasein, enquanto ser-com, permite o encontro de muitos em seu mundo[68]".

Assim como Dasein lida com os manuais no modo da ocupação [**Besorgen**], ele, ao mesmo tempo, também lida com outros Dasein no modo da preocupação [**Fürsorgen**]. O mundo que surge da preocupação é o mundo-com [**Mitwelt**], no qual outros Dasein não são meros exemplares da espécie Homo Sapiens, como a ciência vê, mas sim médicos, subalternos, vizinhos, criminosos, clérigos, superiores, filhas, chefes. Logo, ser-com significa que Dasein é, acima de tudo, em função dos outros Dasein.

Os outros Dasein vêm ao encontro, quase sempre, a partir do mundo compartilhado nas ocupações com os manuais. Os outros surgem a partir do que empreendem no mundo. Nessa situação, empenhado nas diversas ocupações, Dasein é aquilo que não é, pois está estilhaçado, perdido de si mesmo.

O IMPESSOAL E A SOCIEDADE DE MASSAS

Ao longo de todo o Quarto Capítulo de *Ser e Tempo*, Heidegger expõe o modo de ser do Impessoal, no qual Dasein encontra-se quase sempre. O objetivo da análise que se segue é mostrar que os elementos constitutivos do Impessoal, liberados através de uma descrição fenomenal, estão diretamente vinculados às características da sociedade de massas, tal como a vê Hannah Arendt na sua obra *Origens do Totalitarismo*. A descrição fenomenológica do Impessoal, efetuada por Heidegger, conduzirá sua investigação para a descoberta de que o Dasein pode escapar do domínio do Impessoal através da "decisão resoluta", que é estreitamente vinculada ao Dasein como ser-para-a-morte, como veremos mais à frente.

[68] HEIDEGGER, ibid., p. 172.

Em Arendt, a fuga do domínio do "todos" dá-se através da ação política, que interrompe uma determinada cadeia de eventos históricos, permitindo a irrupção do novo, do inesperado, do inaudito na arena dos assuntos públicos. Para Arendt, tal é o princípio de individuação, ou seja, aquilo que faz do agente político o que ele é, para o melhor e para o pior. Em outras palavras, é o "quem" revelado por cada indivíduo na ação política - ação que é efetivada sempre na companhia dos seus iguais. Esse novo começo repercute em toda a rede de relações que existe no entre-os-homens. O fundamento da ação política é a condição humana da pluralidade, o fato de que na Terra existem os homens no plural e não "o" homem, muito menos uma coleção de indivíduos iguais que, por acaso, relacionam-se.

Ora, o que pretendemos fazer agora é evidenciar o modo de ser do Impessoal investigado por Heidegger em seus principais momentos, os quais perfazem o mundo da Decadência, no qual Dasein se encontra estilhaçado, esmagado, absorvido no "a gente", no "nós" (que também são boas traduções para o **das Man)**. A partir da análise da compreensão (projetar-se) típica do modo de ser impessoal, chega-se ao ser cotidiano do Dasein e obtém-se, desse modo, o fenômeno do estar-lançado [**Geworfenheit**].

O caráter de "estar-lançado" (ou "ser-lançado") é o mesmo que dizer "cair no mundo - ser esmagado pelo mundo". Dasein procura abrigar-se em um mundo inabitável, Dasein procura encontrar consolo em um mundo sem consolo. Daí a Queda ou De-cadência [**Ver-fallen**] que é, existencialmente falando, a queda do Discurso na falação [**Gerede**] (e na "escrivinhação") e a queda da Compreensão (projetar-se) na curiosidade [**Neugier**] e na ambigüidade [**Zweideutigkeit**]. Tais são as principais instâncias constitutivas do Dasein na cotidianidade.

Estar-lançado significa que Dasein não escolhe existir, ele simplesmente existe. O "fato" de existir enquanto ente entre outros entes dá ao Dasein sua "facticidade", a pura contingência. Dasein jamais pode escapar ao fato de que ele já sempre "está-

lançado" na existência, está projetado nela[69]. Não se pode escapar de ter "sido-lançado" em determinada família, em determinado país, em uma determinada etapa histórica.

Além disso, o fato de ter sido lançado acompanha-nos sempre, pois é esse fato que nos lança de e para determinadas condições inescapáveis - o que lembra a famosa observação marxista, de que o homem é livre para decidir seu destino, mas não é livre para determinar as condições dessa escolha. Estar-lançado, finalmente, é puro dinamismo, não é peso morto a ser arrastado por Dasein em sua existência[70].

Passemos agora à análise existencial da falação, da curiosidade e da ambigüidade.

a) Falação

Dasein, de maneira imediata, já sempre se encontra entregue no mundo às possibilidades dadas da compreensão e da disposição da medianidade cotidiana. Como ser-lançado, Dasein herda o modo de ser de um discurso que se pronuncia e que já sempre se pronunciou. Estamos, aqui, na inautenticidade do discurso, a falação. O discurso autêntico procura não só a apropriação do ente referido no discurso, como também procura fazer o ouvinte participar dessa apropriação, ou seja, comunicar. Essa procura pode fracassar. Aí Dasein cai no falatório devido ao temor ou à incapacidade de compreender o ente de modo autêntico, primordial, originário. Os entes não são o que são, são aquilo que se diz deles, que se diz **impessoalmente**, na medianidade cotidiana.

Ora, a falação "funciona" exatamente porque se limita a comunicar o que já é sempre compreendido: "A comunicação não 'partilha' a referência ontológica primordial com o ente referencial, mas a convivência se move dentro de uma fala comum e numa

[69] Não é por acaso que as palavras "projeto" [**Ent-wurf**] e "estar-lançado" [**Ge-worfen-heit**] têm a mesma raiz - o verbo alemão **werfen** (lançar, atirar).
[70] Na segunda seção de *Ser e Tempo*, "Dasein e Temporalidade", Heidegger evidencia os nexos entre existência, decadência e estar-lançado como momentos da temporalidade do Dasein.

ocupação com o falado. O seu empenho é que se fale[71]". Assim, a falação não tem solidez e pode expandir-se na escrita inautêntica, à qual Heidegger chama de "escrivinhação" [**Geschreibe**], que se alimenta do que lê, ou melhor, do que se lê impessoalmente. Heidegger afirma que é a própria falta de solidez do falatório que permite a possibilidade de se compreender absolutamente tudo sem se ter apropriado previamente da coisa[72].

Para que a falação seja eficaz, ele deve manter encoberto os entes e passar adiante a fala numa repetição sem fim nem começo. Temos então a algaravia dos lugares-comuns, dos clichês, dos slogans publicitários, do "todo-mundo-sabe-que", enfim, da tagarelice em que Dasein já sempre se move, pois tudo já está decidido antecipadamente. Como conseqüência, Dasein permanece desenraizado, já que há sempre um obscurecimento de suas remissões originárias e legítimas com o mundo - Dasein está sempre "junto" ao mundo no modo da cotidianidade.

b) Curiosidade

A falação nunca vem sozinha no mundo cotidiano. Assim como a falação é o discurso desenraizado, a curiosidade vincula-se ao "ver" que não se detém na apreensão do ser dos entes. A curiosidade é um ver descompromissado, típico da cotidianidade, em que Dasein abandona-se ao mundo, procurando sempre a inquietação e a excitação[73]. É por esse motivo que a curiosidade procura sempre a impermanência e leva Dasein a cair na dispersão, em sua busca insaciável pela "novidade". O resultado é o desamparo, que é o desenraizamento: "A curiosidade está em toda parte e em parte

[71] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 228.
[72] HEIDEGGER, id., 229.
[73] É interessante notar que, para Santo Agostinho, a curiosidade é o pecado que origina outros pecados, pois foi a curiosidade que levou Adão e Eva a provarem o fruto proibido no Éden. Os outros pecados teriam surgido a partir da curiosidade do casal edênico. A humanidade, na visão de Agostinho, encontra-se corrompida desde então por causa dessa Queda Original. A questão da influência do pensamento teológico na filosofia do Heidegger dos anos 1910 e 1920 é crucial. Sobre esse assunto, ver *Heidegger*, de George Steiner, pp 59-60. Ver também nota 57 deste trabalho.

alguma. Este modo de ser-no-mundo desentranha um novo modo de ser do Dasein cotidiano em que ele se encontra continuamente desenraizado[74]".

c) Ambigüidade

Para que tanto a curiosidade quanto a falação subsistam na cotidianidade, Dasein deve mover-se na compreensão inautêntica de suas possibilidades. A ambigüidade (ou equívoco) é o modo de ser de um interessar-se por tudo, mas de modo desinteressado. Não há comprometimento autêntico com a realização efetiva dos projetos, que são esvaziados de seu sentido originário. Tudo se torna datado, antiquado, insignificante. A ambigüidade também repercute no ser do Dasein, que pressente o que deve ser pressentido, que lê e vê o que deve ser lido e visto, segundo os ditames do mundo público impessoal. A "convivência" é o modo do ser-com no impessoal, um prestar atenção ao outro perpassado de rivalidade e tensão.

Os modos de ser típicos do Impessoal - a falação, a curiosidade e a ambigüidade - não só estão imbricados como também apontam para o modo de ser mais essencial da cotidianidade, que é a sua abertura para o mundo público: a Decadência ou Queda [**Verfallen**]. Na Decadência, Dasein encontra-se perdido, fragmentado no Impessoal.

Heidegger insiste em afastar qualquer valoração negativa do Dasein decadente. Para o filósofo, Decadência é o mundo em que Dasein encontra-se na maior parte das vezes - sempre guiado pela falação, curiosidade e ambigüidade. O modo de ser decadente não significa que Dasein "não é", pelo contrário, significa que Dasein é no modo inautêntico, ou seja, na "impropriedade". A Decadência não é Queda a partir de

[74] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 233.

um patamar superior, mas queda do Dasein em si mesmo, ou melhor, queda no mundo, no qual se encontra empenhado[75].

Nas palavras de Heidegger:

> "O que anteriormente denominamos de impropriedade do Dasein recebe agora, com a interpretação da Decadência, uma determinação mais precisa. Impróprio e não próprio não significam, de forma alguma, 'propriamente não', no sentido de Dasein perder todo seu ser nesse modo de ser. Impropriedade também não diz não mais ser e estar no mundo. Ao contrário, constitui justamente um modo especial de ser-no-mundo em que é totalmente absorvido pelo 'mundo' e pelo co-Dasein dos outros no Impessoal. Não ser ele mesmo é uma possibilidade **positiva** dos entes que se empenham essencialmente nas ocupações de mundo. Deve-se conceber esse não-ser como o modo mais próximo de ser do Dasein em que, na maioria das vezes, ele se mantém[76]".

Ora, o ser-no-mundo decadente é um ser alienado de si mesmo. O conceito heideggeriano de alienação é o modo de ser do Dasein em sua existência mais concreta.

---

[75] É bastante tentador ver na Decadência do Dasein uma apropriação do conceito de Queda desenvolvido seja pelas crenças gnósticas, seja pela filosofia neoplatônica. No entanto, no neoplatonismo ainda é possível voltar ao Uno, de onde o mundo surgiu/caiu através das hipostases. O mecanismo em *Ser e Tempo* é outro: só o ser-para-a-morte lança Dasein na existência autêntica. Também é muito temerário ver na Queda do Dasein qualquer analogia com o Pecado Original. Qualquer tentativa de inserir Deus na analítica existencial, embora não ilegítima de princípio, só levaria a prestar um desserviço tanto à teologia quanto à própria analítica. Na época de *Ser e Tempo*, Heidegger é bastante reticente quanto às possibilidades de existir uma "filosofia da religião", ainda que em sua analítica pese a influência do conceito de existência de Kierkegaard. O segundo Heidegger, a partir de suas leituras da poesia de Hölderlin, teria maior preocupação com o sagrado, mas dificilmente orientado por uma recuperação da "vida fática cristã". Para maiores esclarecimentos sobre este tema, conferir o último capítulo, "Deus e o Sagrado", da obra *Heidegger: Introdução a uma Leitura*, de Christian Dubois.

[76] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 237.

Sob a perspectiva heideggeriana, a alienação do trabalho, conforme desenvolvida por Marx, seria apenas uma das conseqüências da alienação do Dasein de si mesmo.

Para evitar equívocos: Dasein alienado não deixa de ser ele mesmo. Pelo contrário, Dasein decadente é impulsionado, é tentado a ser ele mesmo, mas de modo inautêntico, fragmentado, disperso, aprisionado em si mesmo. Dasein, conduzido pela interpretação inautêntica da curiosidade e ambigüidade, vê-se em perpétuo movimento, na inquietude incessante, quando, na verdade, permanece imóvel - é esse o sentido de "turbilhão".

Como já dissemos, Dasein decadente é o modo de ser em que Dasein quase sempre se encontra, em todos os lugares, em qualquer época histórica. No entanto, podemos aproximar Dasein pulverizado do próprio homem-de-massa típico da sociedade de massas do entre-guerras europeu. Para fazer essa aproximação, é mais interessante recorrer à psicologia do homem-de-massa, tal como desenvolvida por Arendt na seção "Totalitarismo" de sua obra *Origens do Totalitarismo*[77].

Arendt começa sua análise da sociedade de massas pela sua característica "impermanência". A sociedade de massas não é, na visão arendtiana, nem estática, nem dinâmica, mas é crivada de alto a baixo pelo movimento incessante, bastante semelhante à "curiosidade" como modo de ser do Dasein decadente, pois sempre leva à inquietude, à excitação generalizada, à impermanência. Um traço típico do homem-de-massa na perspectiva arendtiana é que ele se sente supérfluo, desenraizado, impedido de se estabilizar em um mundo onde ele não consegue encontrar abrigo permanente.

[77] Embora não devamos nos conduzir por uma abordagem que veja o sentido de uma teoria filosófica na biografia de seu autor, não podemos também desconsiderar as questões filosóficas e políticas colocadas durante o desenvolvimento de um pensamento. Já é fato sabido que Arendt foi uma das grandes interlocutoras - se não a única - de Heidegger durante a produção da obra *Ser e Tempo*. Talvez nunca saibamos a extensão da influência mútua desses pensadores, mas é bastante sugestiva a analogia entre a psicologia do homem-de-massa, que Arendt viria a desenvolver mais de vinte anos depois e Dasein decadente. Para maiores esclarecimentos, conferir ANDRÉ DUARTE, *O Pensamento à Sombra da Ruptura*, e, principalmente, a mais recente biografia de Arendt, *Nos Passos de Hannah Arendt*, de LAURE ADLER, sobretudo as páginas 63-68.

A análise arendtiana do homem-de-massa leva em conta a constituição histórica da sociedade de massas. A investigação de Heidegger sobre Dasein no modo de ser impessoal pretende ser a-histórica (no sentido tradicional de historicidade), apriorística, independente de qualquer "moldura" temporal. Grosso modo, segundo Arendt, o homem-de-massa é o resultado histórico do colapso do sistema de classes europeu. O declínio e o fim do estado-nação europeu foram determinados pelos movimentos imperialistas externos (neocolonialismo) e internos (unificações alemã e italiana, sem contar o estado de permanente revolta nacionalista nos estados multi-étnicos tais como o Império Austro-Húngaro, o Russo e o Otomano).

Para Arendt, o homem-de-massa não é nem o cidadão individual portador de direitos garantidos por uma comunidade política, nem o burguês individualista e hostil aos negócios públicos típico de uma sociedade capitalista competitiva. Ele não tem qualquer individualidade reconhecível, nem mesmo interesses econômicos que poderiam colocá-lo em algum grupo social determinado.

A sociedade de massas do século XX, proveniente do colapso da sociedade de classes européia, aproxima-se bastante do mundo da "publicidade", do Impessoal, conforme o vê Heidegger. Como vimos, a publicidade é o mundo decaído em que Dasein perde-se de si mesmo, pulverizando-se no modo de ser impessoal. O sujeito torna-se o Impessoal, no qual Dasein estilhaçado leva uma existência inautêntica, decidindo o que já foi decidido, pensando o que já foi pensado e entendendo o que já foi entendido. Estamos no mundo decadente, que é bastante similar à sociedade-de-massas: "Na utilização dos meios de transporte público, no emprego dos meios de comunicação e notícias (jornal), cada um é como o outro. Este conviver dissolve inteiramente o próprio Dasein no modo de ser dos 'outros' e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão[78]".

[78] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 179.

Em Arendt, o homem-de-massa é um fracassado, é um ressentido contra um mundo que ele vê como injusto. A conseqüência psicológica é a perda de interesse até mesmo pela sua própria autopreservação. Ele se vê como desimportante e dispensável; no limite, vê-se como descartável, como fica claro na notável (e longa) passagem em que a autora explora as características da psicologia do homem-de-massa:

> "O fato de que o mesmo destino, com monótona mas abstrata uniformidade, tocava a grande número de indivíduos não evitou que cada qual se julgasse, a si próprio, em termos de fracasso individual e criticasse o mundo em termos de injustiça específica. Contudo, essa amargura egocêntrica, embora constantemente repetida no isolamento individual e a despeito de sua tendência niveladora, não chegaria a constituir laço comum, porque não se baseava em qualquer interesse comum, fosse econômico, social ou político. Esse egocentrismo, portanto, trazia consigo um claro enfraquecimento do instinto de autoconservação. A consciência da desimportância e da dispensabilidade deixava de ser a expressão da frustração individual e tornava-se um fenômeno de massa[79]".

No extremo, o homem-de-massa revela-se até mesmo indiferente à sua própria aniquilação física - o que ficou evidente nos internos dos campos de concentração nazistas e nos campos de trabalhos forçados stalinistas. Atomizado, pulverizado, esmagado pelo peso de uma sociedade que os comprime uns contra os outros, o homem-de-massa visto por Arendt é o próprio Dasein decadente de Heidegger levado às últimas conseqüências.

---

[79] ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, p 365.

No entanto, o que nos interessa a partir de agora não é mais a semelhança entre o mundo decadente retratado por Heidegger, no qual Dasein leva uma existência inautêntica, decaída, e a sociedade-de-massa, na perspectiva histórica arendtiana. O que se torna relevante na análise política de *Ser e Tempo* é evidenciar que, em Heidegger, o salto da existência inautêntica para a existência autêntica dá-se no instante em que Dasein reconhece-se como ser-para-a-morte, na decisão resoluta. Dasein resoluto consegue sair da inautenticidade do Impessoal, mas permanece lidando com Dasein inautêntico, pois nem todos os seres-no-mundo alcançam a autenticidade. Isso coloca problemas para a possibilidade de ação política autêntica em Ser e Tempo. Veremos mais tarde que uma implicação é o recurso ao autoritarismo típico do "decisionismo".

Já para Arendt, só podemos escapar do peso insuportável da sociedade de massas, ou melhor, só podemos abandonar um mundo sombrio através do recurso à ação, que em Arendt é sempre a ação política.

Em outros termos, em Heidegger, o princípio de individuação do Dasein (Dasein tornar-se quem ele mesmo **é**) dá-se através da morte nadificante, fundamento do ser-para-a-morte: tal é o "quem" autêntico do Dasein. Em Arendt, o princípio de individuação é a ação, que revela quem nós realmente somos, para o bem e para o mal, e seu fundamento não é a morte, muito menos a vida, mas o fato incontornável de que, através do nascimento, entramos neste mundo como estranhos. O princípio da ação em Arendt é o nascimento, sua condição é que os homens só existem no plural. Em Heidegger, o princípio é o nada, que permite a ação autêntica, mas não a política enquanto possibilidade de os homens se revelarem uns aos outros.

Angústia, Cuidado e Verdade

INTRODUÇÃO

Nos cinco primeiros capítulos de *Ser e Tempo*, Heidegger expõe os múltiplos momentos constitutivos do ser-no-mundo, os existenciais. No sexto capítulo da obra, o autor dedica-se a mostrar que a estrutura ontológica do Dasein é uma unidade formada por três pólos existenciais: o estar-lançado, a decadência e o projetar-se. O fundamento ontológico do Dasein, que estrutura e liga esses três pólos, é o Cuidado [**Sorge**], o qual só é liberado para a descrição fenomenológica através de uma disposição fundamental - a Angústia [**Angst**].

Neste capítulo, procuraremos, em primeiro lugar, expor a constituição ontológica da Angústia e do Cuidado. Veremos em que sentido a metafísica aristotélico-tomista, por não dispor de uma ontologia apropriada, mergulhou no esquecimento a pergunta originária pelo Ser e o acontecimento da verdade. Discutiremos então os conceitos de realidade e de verdade que Heidegger propõe quando efetua seu confronto com a metafísica e a tradição, tanto em Ser e tempo, como no conjunto de preleções editado como *Da Essência da Verdade*. A concepção de verdade como **alétheia** e seu esquecimento pela metafísica a partir de Platão são temas cruciais na reflexão de Heidegger. Através da análise heideggeriana e arendtiana do Mito da Caverna de Platão, faremos um contraste entre as concepções desses autores. Finalmente, veremos como Arendt enfoca o confronto entre a verdade do filósofo e a opinião na pólis, tema não desenvolvido por Heidegger.

Comecemos, então, pela Angústia.

A ANGÚSTIA, O NADA E O CUIDADO

No início do sexto capítulo, Heidegger afirma que é possível "determinar a *cotidianidade mediana do Dasein como ser-no-mundo aberto da decadência que, lançado, se projeta e que, em seu ser junto ao 'mundo' e em seu ser-com os outros, está em jogo o seu poder-ser mais próprio*[80]" [grifos do autor]. Esse trecho tem relevância crucial dentro da obra, pois não só resume todo o caminho percorrido até o momento, como também já aponta para os desdobramentos que virão a seguir. No trecho, o autor reafirma que a essência do Dasein, enquanto ser-em, é seu "**Da**", o "aí", a sua abertura para o ser dos entes e para o seu próprio ser. Também é exposta a ligação originária entre a cotidianidade mediana da Decadência, o estar-lançado e a existência, que é o projetar-se. No final do trecho, Heidegger sugere que, embora exista uma simbiose entre os três pólos do existir, o que predomina é o projetar-se, tema que é mais bem elucidado na segunda seção da obra, nos termos da temporalidade. Projetar-se significa possibilidade, mas essa possibilidade surge em específicas condições previamente dadas ao ser-no-mundo: o estar-lançado[81]. Dasein é-no-mundo, e seu projetar-se ocorre sempre a partir das circunstâncias dadas da facticidade, ou seja, da contingência em que ele é lançado.

Mas existiria uma fonte originária do projetar-se do Dasein? Caso exista, como ela pode revelar-se para a inspeção ontológica? Como localizá-la? E como ela seria? Haveria algum acesso privilegiado a ela? Sabemos que a unidade ontológica do Dasein não é, de forma alguma, o mero agrupamento dos existenciais do ser-no-mundo. O

[80] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 244

[81] É tentador aproximar essa afirmação do célebre dito de Marx: "Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado", do *18 Brumário de Luís Bonaparte*. Ambas rejeitam qualquer forma voluntarista do "fazer" humano. A grande diferença entre as duas concepções é que Marx, em certa medida, ainda está preso à tradicional visão teleológica do agir humano, fundamento de sua filosofia da história. Na analítica existencial heideggeriana, assim como na teoria política arendtiana, não há teleologia de nenhuma espécie.

fenômeno originário que está sendo buscado é, justamente, a fonte de onde surgem os modos de ser do Dasein, ou seja, é o próprio fundamento da unidade ontológica. Precisamos, então, de um fio condutor que nos permita o acesso a esse fundamento. A compreensão típica da cotidianidade mediana não nos serve porque na Decadência Dasein encontra-se pulverizado no **Das Man**. Muito menos é apropriada uma dedução a partir de qualquer idéia "substancialista" ou "subjetivista" do que vem a ser o "homem" ou a "natureza humana". Estão excluídos, portanto, conceitos da tradição filosófica, tais como a definição aristotélica de homem como "animal racional", a "res cogitans" cartesiana, o ser socializado de Marx.

O que devemos fazer é buscar na própria estrutura ontológica do Dasein uma abertura privilegiada que permita vê-lo, em seu ser, como unidade. Como vimos, a abertura pertence à disposição e à compreensão do Dasein, o qual se abre para o mundo. Ora, a essência do Dasein é tanto sua abertura enquanto ser-em como também o "cuidado" [**Sorge**] com o seu próprio ser. Por enquanto, basta-nos afirmar que esse "cuidado" está sempre estreitamente ligado ao projetar-se do Dasein. Para mostrar o ser do Cuidado, Heidegger parte do Dasein decaído no mundo das ocupações. O Dasein decaído é o Dasein que foge de si mesmo, ou seja, de seu poder-ser mais próprio. Dasein tende a fugir de si mesmo quando ele é colocado diante de si. Em uma interpretação mais ontológica, Dasein coloca-se diante de si mesmo através da abertura, o que tende a levá-lo a desviar-se de si mesmo na decadência, refugiando-se junto aos entes. Só é possível, em uma análise ontológica, conceituar mais adequadamente aquilo de que se foge porque aquilo que afugenta surge através da abertura. Mas que abertura privilegiada é essa, que não só revela o Cuidado como também expõe Dasein a si mesmo? Essa abertura é uma disposição específica do Dasein - a Angústia [**Angst**].

Heidegger encontra na disposição da Angústia o modo de ser do Dasein que **revela** o cuidado como unidade de sentido do estar-lançado, da decadência e do

projetar-se do ser-no-mundo. A Angústia do Dasein deve ser entendida como "desconforto", mas de modo algum no sentido psicológico[82]. O sentimento psicológico do desconforto é apenas um dos possíveis derivados da Angústia existencial.

Outro ponto a ser considerado é a distinção entre temor [**Furcht**] e Angústia. Essas duas disposições podem provocar a fuga, o retirar-se, pois lidam com aquilo que ameaça. Segundo Heidegger, o temor sempre teme o ente intramundano que se torna ameaçador ao aproximar-se: tentamos desviar-nos do que nos ameaça, que é sempre um ente determinado - a antecipação do resultado de um exame clínico, a nevasca que prejudica a lavoura, a possibilidade de ser sentenciado à prisão: "Nós nos atemorizamos sempre diante deste ou daquele ente determinado que, sob um ou outro aspecto determinado, nos ameaça[83]". O temor, no entanto, não tem a capacidade de desentranhar o Cuidado. Cada Dasein tem, onticamente falando, seus respectivos temores - o que amedronta um não necessariamente amedronta outro. Desse modo, o temor seria apenas uma das disposições derivadas da Angústia. No caso da Angústia, o próprio Dasein é tanto o ente ameaçador quanto o ente que se retira. Dasein foge de si mesmo, mas Dasein não pode considerar-se "temível", pois não é um ente intramundano. É a Angústia, enquanto disposição originária, que desencadeia o desvio do Dasein decaído.

Mas exatamente com o quê Dasein se angustia? Não é com o ente intramundano, pois a ameaça que angustia não vem de nada determinado - este ou aquele ente - com o qual podemos estabelecer uma conjuntura ameaçadora. Na Angústia, ocorre algo bastante diverso: todo e qualquer ente intramundano perde importância. Assim, o mundo, como rede de remissões que surge a partir de uma circunvisão, torna-se insignificante. Além disso, na Angústia, aquilo que ameaça, por não ser determinado,

---

[82] Heidegger recupera o conceito kierkegaardiano de angústia. No entanto, na analítica existencial de *Ser e Tempo*, a angústia não desempenha nenhum papel religioso, nem liga o homem finito a nenhuma forma de transcendência. De qualquer modo, a Angústia existencial sempre foi um conceito que motivou ataques ao pretenso "pessimismo" da filosofia heideggeriana. Para maiores esclarecimentos, conferir o *Posfácio* à preleção *Que é Metafísica?*, escrito por Heidegger em 1943, no tomo *Heidegger* da coleção Os Pensadores.

[83] HEIDEGGER, *Que é Metafísica?*, in Os Pensadores - *Heidegger*, p. 39.

não se aproxima de um "aqui" ou de um "lá". Na verdade, "o ameaçador dispõe da possibilidade de não se aproximar a partir de uma direção determinada, situada na proximidade, e isso porque ele já está sempre 'presente', embora em lugar algum. Está tão próximo que sufoca a respiração, e, no entanto, em lugar algum[84]".

Como resultado do mundo que perde sua significância, e do lugar nenhum de onde vem a ameaça que angustia, conclui-se que a angústia angustia-se com o Nada [**Nichts**]. A Angústia[85] vê-se frente ao mundo enquanto tal, em sua total nudez:

> "Todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença [...] Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém - na fuga do ente - este 'nenhum'.
>
> A angústia manifesta o nada[86]".

Assim, o mundo aparece revelado em sua estrita mundanidade. Como, ontologicamente, o mundo faz parte da essência do ser-no-mundo, a Angústia angustia-se com o ser-no-mundo. A Angústia desentranha o ser-no-mundo, o Dasein, como projetar-se para suas possibilidades. Dasein vê a si mesmo como ser-possível, como o ente que pode ser aquilo que é a partir de si mesmo.

Dasein angustiado encontra-se revelado na sua mais absoluta precariedade e contingência, pois compreende que o fundamento de seu ser, de seu projetar-se, é o Nada. Em seu projetar-se compreensivo, Dasein revela-se ontologicamente como uma estrutura aberta de possibilidades: "Dasein não é alguma coisa, mas um *nada*: o *lugar*

---

[84] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 250.
[85] Vale a pena lembrar que "angústia" em latim significa estreitamento e dificuldade para respirar; o adjetivo *angustus* significa estreito, fechado.
[86] HEIDEGGER, *Que é Metafísica?*, p. 39.

onde os entes se revelam na luz do cuidado que Dasein tem por seu ser próprio[87]" [grifos do autor]. O Nada existencial não é apenas a negação de todo o ente, mas, muito mais que isso, uma "força" ativa que impulsiona o Dasein para a realização de suas possibilidades mais próprias. A Angústia revela o ser-no-mundo como ser livre, como liberdade, como singularidade: "A Angústia arrasta o Dasein para o *ser-livre-para*... (**propensio in**...), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. O Dasein como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser[88]" [grifos do autor]. A liberdade revelada pelo Dasein angustiado é a liberdade ontológica que, no sentido existencial dado por Heidegger, é pré-condição para a liberdade do Querer (o **Vollo** dos filósofos medievais). O fundamento da liberdade ontológica é o Nada, que é a essência do projetar-se compreensivo.

Na preleção *Que é Metafísica?*, o Nada heideggeriano é mais explicitado. Nessa preleção, publicada em 1929, Heidegger afirma que o "O próprio Nada nadifica[89]", isto é, o Nada revela ao Dasein angustiado a totalidade do ente em sua suspensão no nada. Em termos existenciais, podemos afirmar que o Nada perpassa a existência do Dasein como sua possibilidade suprema - de se ver como ente entre outros entes, na sua mais absoluta contingência, sempre transcendendo a si mesmo no projetar-se inconcluso de suas possibilidades. Se em *Ser e Tempo* o Nada é uma instância eminentemente existencial, em *Que é Metafísica?*, o Nada tem também um âmbito ontológico: "O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada[90]".

O nada ontológico é a condição prévia de toda a negatividade: só podemos negar o ente porque este é perpassado pelo Nada e suspenso no Nada. Essa concepção do

---

[87] VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger - The Fate of the Political*. Princeton University Press, 1996, p. 125.
[88] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 252.
[89] HEIDEGGER, *Que é Metafísica?*, p. 40.
[90] HEIDEGGER, op. cit., p. 41.

Nada como a negação de todo o ente afasta Heidegger da positividade do Nada hegeliano: "Ser e nada co-pertencem, mas não porque ambos - vistos a partir da concepção hegeliana do pensamento - coincidem em sua determinação e imediaticidade, mas porque o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente, e somente se manifesta na transcendência do Dasein suspenso dentro do nada[91]". Analogamente, a visão heideggeriana do Dasein suspenso e perpassado pelo nada afasta qualquer doutrina substancialista do homem como **animal rationale** ou **res cogitans**.

O poder-ser livre do Dasein que se mantém angustiado libera o mundo em sua autêntica e inescapável crueza. A indeterminação do Nada e do "lugar nenhum" inerente à Angústia revela também uma outra disposição importante do ser-no-mundo: a estranheza [**Unheimlichkeit**]. Como o próprio radical **heim-** mostra, "estranheza" significa desenraizamento, desterro, desabrigo. Na Angústia, em parte alguma, e de nenhum modo, Dasein sente-se acolhido: "Dasein habita o mundo sem estar em casa[92]". Ele se torna um estranho para si próprio.

É por esse motivo que Dasein angustiado tende fortemente a voltar a seu modo de ser original, ou seja, à familiaridade apaziguadora típica da impessoalidade decadente. Dasein angustiado sente-se em vertigem em um mundo que lhe é hostil, melhor dizendo, que lhe é indiferente. Na linguagem de Camus, o mundo revela-se como "absurdo".

Não podemos perder de vista que Heidegger tenta, a todo custo, impedir qualquer tentativa de compreender Dasein angustiado como um modo de ser "superior" ao Dasein decadente - em todos os sentidos do termo "superior". Para começar, a existência autêntica possibilitada pelo disparo existencial da Angústia não é um modo de ser que transcenda a impessoalidade do cotidiano em que Dasein se encontra estilhaçado. A existência autêntica é uma das possibilidades do ser-no-mundo, a

[91] HEIDEGGER, idem, p. 43.
[92] PASQUA, *Introdução à Leitura do Ser e Tempo de Heidegger*, p. 98.

possibilidade de esse ente encontrar-se consigo mesmo de um determinado modo. O que a Angústia faz é revelar que a existência é "sempre minha", é "cuidado", no sentido de "cuidar por" minha existência. Não se trata da revelação de uma forma de existência que transcenda o cotidiano, mas que o recupera em sua radical precariedade. O Nada revelado pela Angústia é o nada inerente às possibilidades de projeção do Dasein.

Assim, seguindo a argumentação do comentador George Steiner, o modo de ser impessoal típico da Decadência é a pré-condição para a existência autêntica possibilitada pela Angústia. É na perda de si mesmo no **Das Man**, no "eles", que Dasein compreende a urgência de encontrar-se a si mesmo de modo autêntico. Steiner vê nesse movimento uma dialética: "Tem de haver inautenticidade e 'ser-eles', 'falatório' e *Neugier* para que o Dasein, tornado então ciente da sua perda de si próprio, **possa lutar para regressar ao ser autêntico**[93]" [grifo do autor]. De qualquer modo, não existe um fenômeno "extraordinário" responsável pela revelação do ser do Dasein como Nada: "A angústia originária pode despertar a qualquer momento no Dasein. Para isto, ela não necessita ser despertada por um acontecimento inusitado. À profundidade de seu imperar corresponde paradoxalmente a insignificância do elemento que pode provocá-la[94]". A "náusea" do romance homônimo de Sartre é sempre revelada nas mais comezinhas circunstâncias, como a visão que o protagonista tem das raízes de uma árvore em um parque.

Finalmente, não há um estado primordial, originário, um modo de ser utópico, perfeito, do qual Dasein tenha decaído. É exatamente inverso o que a analítica existencial heideggeriana nos aponta: ser-no-mundo é, originalmente, ser decaído. O modo de ser impessoal, indiferenciado, inautêntico, é o solo em que quase sempre nos movemos. Somos lançados desse modo na existência: Dasein é ser-aí, estar-aí. Em termos ontológicos, que surgem a partir da descrição fenomenológica dos modos de

[93] STEINER, *Heidegger*, p. 86.
[94] HEIDEGGER, *Que é Metafísica?*, p. 42.

lidar do Dasein, ser-no-mundo é o estar-lançado na facticidade do existir, é existir a partir do contingente. O ser-no-mundo está perdido, estilhaçado no ser-em e ser-com inautênticos de partida. Não escolhemos as condições do nosso existir, que é o existir do "nós", do "a gente". Tudo o que podemos fazer é lutarmos para assumirmos de modo autêntico e resoluto a responsabilidade por nós mesmos, por aquilo que nos tornamos, pelas nossas ações, para usarmos termos mais sartreanos. Quando Dasein assume para si mesmo quem ele é de modo autêntico, Dasein revela-se como "**Sorge**" - cuidado.

Sorge é, na língua alemã corrente, quase sempre ou **sich sorgen um** [ter apreensão por, preocupar-se com algo ou alguém], ou **sorgen für [**tomar conta de algo ou alguém]. Em Heidegger, o "cuidado" é sempre por nós mesmos, por aquilo que cada um de nós é a cada momento. Dasein é o único ente cujo ser, cuja essência, é cuidado. Dizer que cuidado é "cuidar de si" é uma redundância: "O Dasein é um ente que, ao ser, lida com o seu próprio ser[95]". Isso significa que Dasein sempre é uma de suas possibilidades, sempre é projetar-se para além de si, é transcender a si mesmo. O que o cuidado revela é que Dasein está sempre à frente de si mesmo [**sich-vorweg-sein**], tanto na existência autêntica quanto na inautêntica: Dasein precede a si mesmo, o que realça seu caráter eminentemente dinâmico.

É o cuidado [**Sorge**] que aglutina os modos de ser básicos do ser-no-mundo: a ocupação [**Besorgen**], que é o conjunto de atividades na lida com os entes intramundanos, e a preocupação [**Fürsorge**], o lidar com outros Dasein, o ser-com-os-outros. Seja na ocupação ou preocupação, o ser-no-mundo está sempre colocando em jogo, em questão, o seu próprio ser. Não importa se desprezamos nosso amigo, se nos empenhamos para apreciar uma poesia, se tentamos desparafusar a maçaneta da porta, ou mesmo se descuidamos de nossas responsabilidades - estamos sempre "cuidando" de nosso inalienável ser. Dizer que, por esse motivo, a analítica existencial heideggeriana

[95] HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 191, nossa tradução.

revela um Dasein solipsista seria uma interpretação apressada. O cuidado não impede o acesso à alteridade, nem fecha Dasein para o mundo, pois Dasein é sempre ser-no-mundo. Dedicar-se ao cuidado de outros Dasein é algo propiciado pelo **Sorge** - não podemos esquecer que ser-no-mundo é, acima de tudo, abertura para a facticidade do ser-com-os-outros. Mesmo na existência inautêntica há cuidado, embora de modo deficiente (decadente).

O cuidado é o aspecto mais originário do ser-no-mundo, é pelo cuidado que nos tornamos responsáveis por aquilo que somos, ou seja, pelo nosso existir. Ele enfeixa todos os modos de ser do Dasein, dando-lhes unidade. Os modos de ser essenciais do ser-no-mundo vinculam-se uns aos outros no cuidado: a existência (autêntica ou inautêntica), a facticidade do estar-lançado (a contingência de nosso existir) e a decadência. Na segunda seção de *Ser e Tempo*, Heidegger mostra que o sentido do cuidado é a temporalidade. Desse modo, a analítica existencial irá associar a existência ao tempo futuro, a facticidade ao passado e a decadência ao presente[96].

Segundo Heidegger, a faculdade da vontade, a volição dos filósofos, tem sua origem no cuidado, sendo um fenômeno derivado, portanto. A liberdade que Dasein tem de projetar-se em suas possibilidades, a partir de seu estar-lançado, de sua facticidade, é o que podemos chamar de liberdade ontológica. Como vimos, seu fundamento é o nada, o nada que se refere ao fato de que Dasein é, em sua essência, um ser-em, uma estrutura aberta para o mundo, que transcende continuamente os entes em seu projetar-se[97].

Na interpretação de Villa (1996), a concepção de liberdade política em Arendt é tributária da liberdade ontológica heideggeriana. Segundo Villa: a liberdade ontológica do Dasein "é a liberdade da abertura; a liberdade de um 'comportamento aberto' para o mundo que tanto os animais como as coisas não têm, e que a vontade (nosso órgão de

[96] Na verdade, estamos falando sobre o "tempo" de modo inadequado. As concepções "inautênticas" (metafísicas) do tempo são criticadas acerbamente por Heidegger nos últimos capítulos de *Ser e Tempo*, quando o pensador dedica-se a repensar os existenciais do Dasein em termos de uma temporalidade originária, autêntica, revelada pela inspeção ontológica.
[97] HEIDEGGER, *Que é Metafísica?*, p. 42.

escolha ou intencionalidade) esconde; é a liberdade do 'aí', uma liberdade **para** o mundo[98]" [grifo do autor]. Villa enfatiza que o caráter de contingência, mundanidade e finitude presente na liberdade ontológica heideggeriana foi reapropriado pela teoria arendtiana da ação. Em sua análise, Villa mostra, a nosso ver corretamente, que a ação política [**groundless action**] em Arendt não está enraizada na subjetividade humana, pois não é fundamentada em uma essência humana. Segundo o autor, tal concepção está vinculada à crítica heideggeriana à confusão metafísica entre liberdade e livre-arbítrio. Arendt, certamente baseada em Heidegger, ataca a concepção tradicional que vê a liberdade humana como um atributo "essencialista", nos termos da vontade (querer) e livre-arbítrio, que ocupariam um lugar no **interior** do homem: "A liberdade, enquanto relacionada à política, não é um **fenômeno** da vontade[99]" [nosso grifo]. Os ecos heideggerianos ainda podem ser encontrados logo a seguir: a liberdade é "a liberdade de chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo como um objeto de cognição ou de imaginação e que não poderia, portanto, estritamente falando, ser conhecido[100]".

Para Arendt, a liberdade só se tornou um fenômeno do querer interior ao homem quando o espaço de liberdade oferecido pela pólis grega foi destruído, ainda na Antigüidade: "Tanto na Antigüidade grega como na romana, a liberdade era um conceito exclusivamente político, a quintessência, na verdade, da cidade-estado e da cidadania[101]". Os gregos, argumenta a autora, não tinham descoberto a faculdade da Vontade ou mesmo o livre-arbítrio, que só foram analisados pelos pensadores do primeiro século de nossa era, tais como São Paulo e Epiteto. A vontade humana, no ponto de vista dos pensadores cristãos, é sempre impotente, pois é sempre derrotada

---

[98] VILLA, *Arendt and Heidegger - The Fate of the Political*, p. 126.
[99] ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*, p. 197.
[100] ARENDT, op. cit.., p.198. Para a discussão que Arendt faz da concepção metafísica que equipara a liberdade com a Vontade e o **liberum-arbitrium**, ver toda a segunda parte da *Vida do Espírito*. Nessa segunda parte, Arendt analisa o Querer heideggeriano. No entanto, como a autora refere-se, sobretudo, ao Heidegger pós-virada, suas considerações escapam ao interesse deste capítulo.
[101] ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*, p. 205.

pelas forças mais poderosas do eu. Assim, prossegue Arendt, "esse equacionamento da liberdade com a capacidade humana da vontade foi uma das causas pelas quais ainda hoje equacionamos quase automaticamente poder com opressão ou, no mínimo, como governo sobre outros[102]". Tal é a base da crítica que Arendt faz da teoria moderna da soberania.

No entanto, Villa não enfatiza de modo suficiente que, em sua apropriação da concepção heideggeriana de liberdade, Arendt vai muito mais longe do que apenas "eliminar o subjetivismo residual [presente na liberdade ontológica] na tentativa de fazer justiça aos fenômenos da liberdade política, ação e julgamento[103]". É na aparição fenomênica da liberdade que Arendt está interessada, aparição que só pode ocorrer em um mundo desvelado pela ação, ou seja, o mundo formado pelos homens que agem em conjunto. Na concepção de Arendt, não há significação política para algo que não aparece - fora da esfera pública, nada aparece porque os homens não podem ver e ser vistos, nem ouvir e ser ouvidos pelos seus semelhantes. Assim, existe um verdadeiro abismo entre a liberdade ontológica analisada por Heidegger em *Ser e Tempo* (e nas suas preleções da mesma época), e a liberdade política arendtiana.

Ao enfatizar a liberdade do ponto de vista fenomênico, ou seja, do aparecer, Arendt a vincula com a esfera política, que só pode ser criada e mantida pela ação e através da ação: "Devemos ter sempre em mente, ao falarmos do problema da liberdade, o problema da política e o fato de o homem ser dotado com o dom da ação; pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência liberdade [...] A **raison d'être** da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação[104]". Obviamente, a conexão entre liberdade e política simplesmente não existe no Heidegger

[102] ARENDT, op. cit., p. 210.
[103] VILLA, *Arendt and Heidegger - The Fate of the Political*, p. 114.
[104] ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*, pp. 191-192.

de *Ser e Tempo*[105]. Poderíamos nos contentar com a simples constatação de que a política não é um tema de interesse para Heidegger em meados da década de 1920, mas o fato é que o conceito arendtiano de liberdade política é inseparável da condição da pluralidade e da construção artificial da igualdade na esfera pública - dois temas basilares da teoria arendtiana da ação. Ora, a liberdade ontológica heideggeriana pode liberar o Dasein para suas possibilidades mais próprias, ou seja, para alguma forma de existência autêntica, ou singularidade autêntica, mas jamais para a pluralidade que só se manifesta com seu brilho total na esfera política constituída pela ação. A insistência de Arendt no amálgama ação-liberdade é total: "Os homens **são** livres - diferentemente de possuírem o dom da liberdade - enquanto agem, nem antes, nem depois; pois **ser** livre e agir são uma mesma coisa[106]" [grifos da autora].

O embasamento teórico da conexão entre ação e liberdade é encontrado pela autora na doutrina agostiniana. Arendt vê um vínculo entre a teoria de Santo Agostinho, que vê o homem como um "início", e o que seria a concepção política romana - a política como a contínua e crescente re-fundação do evento inicial da origem: "A liberdade romana era um legado transmitido pelos fundadores de Roma ao povo romano; sua liberdade ligava-se ao início que seus antepassados haviam estabelecido ao fundar a cidade, cujos negócios os descendentes tinham de gerir, com cujas conseqüências precisavam arcar e cujos fundamentos cumpriam 'engrandecer'[107]". A categoria principal é a natalidade: o homem é capaz de iniciar novos processos ao agir porque ele mesmo é um novo começo, já que, através do nascimento, veio de lugar

[105] Heidegger refere-se à pólis tanto no *Discurso do Reitorado* (1933) quanto na preleção A Origem da Obra de Arte (1935/36), texto da obra *Caminhos da Floresta* [***Holzwege***]. O contexto dessas análises escapa completamente do tema aqui em discussão, embora não seja desprovido de interesse.
[106] ARENDT, op. cit., p. 199.
[107] ARENDT, op. cit., pp. 214-215. No capítulo Que é Autoridade?, da mesma obra, Arendt vincula a concepção política dos antigos romanos ao conceito de autoridade - conceito que, segundo a autora, os gregos jamais desenvolveram.

nenhum para o mundo, ou seja, apareceu para o mundo: "ser humano e ser livre são uma e mesma coisa[108]".

Além do fato da pluralidade, ou seja, da condição humana que revela os homens como existentes no plural por sobre a terra, um aspecto inescapável da liberdade política é o da igualdade. Ao contrário da pluralidade, que faz parte das condições segundo as quais os homens existem[109], a igualdade a que Arendt se refere é artificialmente construída para que a liberdade apareça na comunidade política, e nada tem a ver com a presumível "igualdade" que pode existir entre os homens fora da esfera política[110]. Ela surge, historicamente, entre os gregos: "A igualdade, portanto, longe de ser relacionada com a justiça, como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade; ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa esfera onde não existiam governo nem governados[111]".

Tanto a condição da pluralidade como a concepção de igualdade política estão ausentes das reflexões de Heidegger em *Ser e Tempo*, mas não porque o autor não lidou com o político em sua obra. A questão é que a liberdade ontológica é a condição de liberação do Dasein para a singularidade autêntica - isolada - dos outros Dasein. Ora, em Arendt, a singularidade só se transforma em pluralidade nas luzes da esfera pública, na qual os homens só podem mover-se entre iguais.

O mundo público arendtiano, constituído por homens no plural, **não** é o mundo público heideggeriano, constituído pelo Dasein estilhaçado na publicidade do Impessoal, mas nem mesmo a existência autêntica do Dasein singularizado. A liberdade ontológica heideggeriana, como bem apontou Villa em sua análise, realmente é a condição da liberdade política em Arendt, dado que ela não está radicada em nenhuma

---

[108] ARENDT, op. cit., p. 216.
[109] ARENDT, *A Condição Humana*, p. 17.
[110] Essa "igualdade" seria a igualdade econômica, social, psicológica, igualdade de gostos e interesses comuns, que são a base para a singularidade, mas que, por ocuparem o espaço da privatividade do lar ou do mundo do trabalho e labor, têm pouca importância para o mundo público.
[111] ARENDT, op. cit., p. 42.

essência humana - ela não é uma faculdade, é uma estrutura de projeção para possibilidades, pendida no nada existencial. A concordância entre os dois autores termina aqui. Faltou a Heidegger o passo além, passo crucial - ver a liberdade em sua aparição fenomênica, na esfera pública, nas condições de pluralidade e igualdade que só a ação política pode desvelar.

A CRÍTICA À METAFÍSICA DA "REALIDADE"

No modo de ser cotidiano, Dasein compreende o ser dos entes intramundanos como coisa simplesmente dada, ou seja, como "**res**", que significa "coisa" em latim. Por esse motivo, Dasein decadente chama o conjunto total dos entes de "realidade", no sentido de mero conjunto de coisas, de substancialidade. O próprio Dasein não se vê como ser-no-mundo, mas como um algo simplesmente dado:

> "A interpretação da compreensão mostrou, ao mesmo tempo, que, de imediato e na maioria das vezes, ela já se colocou na compreensão de 'mundo', segundo o modo de ser da decadência. Mesmo onde não se trata somente de uma experiência ôntica e sim de uma compreensão ontológica, a interpretação do ser orienta-se de início, pelo ser dos entes intramundanos[112]".

Como conseqüência, a "realidade" assim compreendida passa a ser o paradigma através do qual são avaliados todos os modos de ser.

Assim, o ser que se desdobra no ser-no-mundo, e que é sempre meu, e que se dirige ao mundo saindo de si, ek-sistindo, é compreendido, na decadência, na existência

[112] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, pp. 266-7.

inautêntica, como coisa opaca, inerte, estática[113]. Compreendido dessa maneira, o ser perde seu sentido de estar-lançado, de mover-se para além de si mesmo, de dinamismo. Segundo Heidegger, essa concepção de ser não só fundamentou toda a tradição metafísica, como também nunca foi adequadamente tematizada. O ser foi "entificado", transformado em coisa entre coisas, e o questionamento originário sobre seu sentido, efetuado pelos pensadores e poetas pré-socráticos, foi submerso a partir da metafísica platônica. A "realidade" torna-se, então, o fundamento da metafísica, e todas as ontologias desde então tomam o "real" como único caminho de acesso ao ser, mas sem passar pelo fenômeno originário do ser-no-mundo. O caminho para a analítica existencial do Dasein vê-se bloqueado.

Esse é o ponto de partida da desconstrução [**Abbau**] heideggeriana[114] da metafísica, pois permite ver todo o movimento do pensar filosófico, desde Platão e Aristóteles, e passando por Descartes, Kant e Hegel, como o desenrolar de uma compreensão inautêntica do ser. O cogito cartesiano, por exemplo, é criticado por ter negligenciado o "sum". Referindo-se ironicamente a Descartes, Heidegger poderia ter dito: "Sou, logo, uma das possibilidades do meu ser é pensar". Por falta da necessária inspeção ontológica, Descartes teria compreendido, de modo inautêntico, o "eu" como uma **res**, ou seja, um ser simplesmente dado, sem mundo: "Não se deve levantar o problema do mundo à luz das coisas, mas considerar as coisas a partir do ser-no-mundo[115]". Para Heidegger, os termos **subjectum** [sujeito] e **substans** [substância, ou

[113] As referências à temporalidade - inautêntica ou autêntica - começam a surgir mais freqüentemente conforme a primeira seção de *Ser e Tempo* aproxima-se de seu término.
[114] Preferimos dizer "desconstrução" e não "destruição". O Heidegger da época de *Ser e Tempo* não tem uma leitura nietzscheana. A partir da Virada, em meados dos anos 30, Heidegger não via a metafísica como um erro lamentável, que nunca deveria ter ocorrido, mas sim como o desenrolar necessário de momentos encobridores do sentido do ser. No entanto, o Heidegger tardio, do pensamento da técnica como **Gestell** [armação], é mais pessimista: a real possibilidade de os homens destruírem completamente a vida orgânica sobre a terra (armas nucleares) é a conseqüência quase inelutável da perda da capacidade de a **techné** revelar o ser - um processo que começou com a metafísica platônica e que teria sua culminância na contemporaneidade.
[115] PASQUA, *Introdução à Leitura do Ser e Tempo de Heidegger*, p. 104.

seja, aquilo que "jaz, permanece sob"] têm significados e etimologias próximos. Nas palavras de Heidegger:

> "Descartes distingue o 'ego cogito' como res cogitans da res corporea [...] Por mais que, do ponto de vista ôntico, essa oposição esteja presa a tantas derivações de conteúdo, a falta de clareza de seus fundamentos ontológicos e dos próprios membros da oposição radica-se diretamente nessa distinção efetivada por Descartes[116]".

A crítica que Heidegger faz da visão metafísica tradicional de mundo leva-o a concluir que todos os modos de ser dos entes intramundanos, tanto os manuais quanto os entes simplesmente dados, fundam-se no fenômeno do ser-no-mundo, logo, no Cuidado[117]. Isso significa, para voltarmos à questão da "realidade", que o ser dos entes depende do projetar-se compreensivo do Dasein. Não há seres "neutros", "opacos", sobre os quais Dasein se projeta. Dasein já sempre se move em meio a entes, na ocupação e preocupação guiadas pela circunvisão, lançado e perdido junto a eles.

Sem ser-no-mundo, os entes "não seriam nem compreensíveis, nem incompreensíveis[118]", pois estariam aquém da compreensão e do questionamento que só se podem dar a partir do ser-no-mundo. Nesse caso, numa terminologia que se tornaria célebre, Heidegger afirma que "dá-se" [**es gibt**] ser. Ora, sabemos que "es gibt" significa "há" - logo, só "há" ser enquanto Dasein é e porque Dasein é.

A mesma linha de argumentação leva Heidegger a questionar outro ponto nevrálgico da metafísica - a relação entre ser e verdade. Essa relação é um dos tópicos mais importantes - e controversos - não só de *Ser e Tempo* como também de toda a reflexão heideggeriana posterior. A discussão sobre a verdade como **alétheia** surge no

---

[116] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 135.
[117] HEIDEGGER, Ser e Tempo, p. 279.
[118] HEIDEGGER, op. cit., p. 279.

longo parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, parágrafo que também fecha a primeira seção da obra. A concepção heideggeriana de verdade aponta para a ambigüidade que se encontra no ser do Dasein: "Dasein é e está, de modo igualmente originário, na verdade e na não-verdade[119]", ambigüidade que vai desembocar na dialética da existência inautêntica-autêntica. Como veremos, a verdade é um acontecimento do Dasein, um dos seus modos de ser. Analisaremos a visão ontológico-existencial de verdade como **aletheia** a partir do parágrafo 44 de *Ser e Tempo* e também abordando a exposição heideggeriana da Parábola da Caverna de Platão, conforme exposta no conjunto de preleções conhecido como *Da Essência da Verdade*.

VERDADE COMO ALETHEIA E O MITO DA CAVERNA

De certo modo, o parágrafo 44 continua a desconstrução da metafísica do parágrafo anterior. Depois de analisar o sentido existencial da realidade no parágrafo 43, Heidegger vê-se compelido a confrontar a identificação tradicional da verdade com o ser (inaugurado pelo *Poema das Duas Vias* de Parmênides) e do conceito metafísico da verdade como concordância entre o intelecto e as coisas (**adaequatio intellectus et rei**).

Já Aristóteles dizia que a filosofia primeira é a ciência da verdade: "É com acerto que a filosofia é chamada ciência [**episteme**] da verdade. O objetivo da ciência especulativa é a verdade[120]". Já que desde sempre a filosofia encontrou um nexo entre verdade e ser, então Heidegger vê como imprescindível na analítica existencial a discussão desse tema. Através da análise fenomenológica, Heidegger tenta revelar os

---

[119] HEIDEGGER, op. cit., p. 292. Para a questão da ambigüidade, ver principalmente o capítulo "Negatividade e Finitude" na tese de livre-docência do professor Ernildo Stein, *Compreensão e Finitude*. Stein mostra que, na filosofia heideggeriana, tanto o ser como o Dasein são perpassados pela ambigüidade. Essa ambigüidade estaria presente na verdade vista como **aletheia**: desvelamento-velamento.

[120] ARISTÓTELES, *Metafísica*, 993 b 20.

pressupostos ontológicos não tematizados (não explicitados) pela tradição: qual o modo de ser da adequação? Para onde a adequação aponta em seu modo de ser?

Para Heidegger, a verdade é um fenômeno originário, um modo de ser do Dasein. A teoria tradicional da verdade como adequação coloca a verdade na proposição. Assim, segundo Heidegger, tanto a proposição quanto o real com o qual ela deve corresponder são vistos como seres simplesmente dados, como coisas: "A concordância de algo com algo tem o caráter formal de relação de algo com algo[121]". Ora, argumenta Heidegger, o lugar da verdade não é uma proposição distinta da realidade à qual ela se refere: até mesmo o silêncio pode dizer algo significativo sobre a realidade.

É a abertura para o mundo que instaura no Dasein a possibilidade de existir uma proposição verdadeira:

> "O que se verifica através da percepção? Somente **o fato** de que é o próprio ente que se visava na proposição [...] O próprio ente visado mostra-se **assim como** ele é em si mesmo, ou seja, que, em si mesmo, ele é assim como se mostra e descobre **sendo** na proposição [...] O que se deve verificar é unicamente o ser e estar descoberto do próprio ente, o **ente** na modalidade de sua descoberta[122]" [grifos do autor].

Heidegger caracteriza o Dasein como ser-descobridor [**Entdecktheit-sein**], já que é o ente que deixa os entes se mostrarem em si mesmos, segundo alguma modalidade. Essa modalidade é dada pela conjuntura específica em que o ser-no-mundo se encontra, pois Dasein está sempre em situação. Já os entes intramundanos que se revelam ao ser-descobridor são ditos seres-descobertos[123]. Assim, quando me deparo em silêncio com o vôo de um pássaro, da janela de meu apartamento, já sempre "sei" que não é um esquimó voando, nem uma parte de um poliedro deslocando-se pelo ar:

---

[121] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 283.
[122] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 286.
[123] HEIDEGGER, op. cit., p. 288.

simplesmente essas possibilidades não são consideradas por mim. Nessa situação, estou **aberto** para o mundo (estou olhando despreocupadamente a paisagem da altura de cinco andares), que se **descobre** para mim de certo modo (o céu ensolarado de uma tarde quente, no qual algo se movimenta, provavelmente uma ave ou um avião ou ainda um inseto). Ao aproximar-se do pássaro, percebo que se trata de uma folha de papel levada pelo vento, mas esse erro deu-se em um contexto de verdade que já estava colocado pela facticidade projetada do meu "aí". Mesmo o engano, o erro, movimenta-se no local aberto pelo fenômeno originário da verdade, pois o erro propõe algo como aquilo que esse algo não é, colocando uma coisa na frente da outra. Ora, colocar uma coisa na frente da outra é um "deixar e fazer ver" também. Logo, a proposição "Vejo uma folha de papel ao vento" é derivada da abertura do ser-no-mundo, único lugar onde a verdade "se dá" como fenômeno originário: "Um enunciado é verdadeiro porque ele desvela, exibe, mostra, faz ver o ente no seu ser descoberto[124]".

Heidegger acredita que sua noção de verdade como "deixar ver o ente em seu estar descoberto" é o significado preciso do termo grego **alétheia**[125]. O autor desenvolve as observações feitas sobre o **lógos** no parágrafo 7 de *Ser e Tempo*. Nesse parágrafo, Heidegger afirma que "o 'ser verdadeiro' do **lógos** enquanto **aleutheuein** diz: retirar de seu velamento o ente sobre que se discorre no **legein** como **apophainesthai** e deixar e fazer ver o ente como algo desvelado (**alethés**), em suma, descobrir[126]".

---

[124] PASQUA, *Introdução à Leitura do Ser e Tempo de Heidegger*, p. 109.

[125] O exercício de etimologia praticado por Heidegger no caso de **alétheia** e de outros termos, em *Ser e Tempo* e em outras obras, sempre foi tema dos mais acerbos debates por parte de especialistas e lingüistas. Um dos principais intérpretes de Platão, Friedländer, em sua obra *Plato: an Introduction*, critica a interpretação que Heidegger dá para **alétheia**. Para Friedländer, Heidegger não tem uma visão adequada do que esse termo significa para Platão. O próprio Heidegger viria a concordar, em parte, com a crítica de Friedländer. No entanto, o que defendemos aqui é que a pertinência da análise feita por Heidegger implica necessariamente uma ressignificação violenta dos vocábulos. Heidegger não tinha interesse na etimologia em seu sentido "científico". Seu interesse principal sempre foi recuperar os sentidos fenomênicos que os termos utilizados pela tradição filosófica tinham no frescor de sua origem. A simples análise histórico-científica dos significados das palavras, na visão de Heidegger, deixaria encoberto o sentido mais pleno das palavras. Tal concepção tornou-se mais radical na medida em que o pensamento heideggeriano passou a buscar o co-pertencimento entre ser e linguagem, depois da Virada. Para maiores esclarecimentos, ver o capítulo "Alguns Termos Básicos", da obra *Heidegger*, de George Steiner, onde o autor discute a violência interpretativa presente na filosofia heideggeriana.

[126] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 63.

No parágrafo 44, Heidegger afirma que pretende buscar o significado originário da **alétheia** nas experiências pré-filosóficas dos gregos[127]. Assim, a verdade como **alétheia** surge, dentro da analítica existencial, como a abertura [**Erschlossenheit**, o **Da** do Dasein] do ser-no-mundo, pois é pela e na abertura que os entes intramundanos são descobertos pelo ser-descobridor. Na análise de Ernildo Stein, a visão heideggeriana da verdade como **alétheia** recupera a ambivalência que permeia outros termos-chave dos inícios da tradição metafísica entre os gregos:

> "A preferência de Heidegger por essa palavra grega tem raízes na plasticidade com que nela se apresentam as duas dimensões que sempre acompanham o ser: velamento e desvelamento. Assim, é possível revelar, no sentido que o filósofo dá a **a-létheia**, uma ambivalência, que salva a dinamicidade dos existenciais, que reserva em si o movimento da **physis** e da **ousia**; ambivalência que permite uma aproximação entre as palavras gregas que ele sempre torna a examinar: **physis**, **alétheia**, **lógos** e **ousia**[128]".

Haveria então no conceito de alétheia o mesmo jogo de velamento-desvelamento implícito no mostrar-se do ser: "É porque o ser ek-siste in-sistindo no mundo, que ele se vela desvelando-se no ente, que ele se mostra escondendo-se[129]". Na fase de *Ser e Tempo*, Heidegger apega-se à concepção de um ser que, ao se revelar nos entes, esconde-se: o ser é sempre ser **do** ente.

O desenvolvimento do tema aparece também, alguns anos depois de *Ser e Tempo*, na preleção *Da Essência da Verdade*[130]que foi pronunciada por Heidegger no inverno de 1933-34, período de seu reitorado na Universidade de Freiburg e da

---

[127] HEIDEGGER, op. cit., p. 288.
[128] STEIN, Ernildo, *Compreensão e Finitude*, p. 109.
[129] PASQUA, *Introdução à Leitura do Ser e Tempo de Heidegger*, p. 109.
[130] HEIDEGGER, *Ser e Verdade*, 2007.

consolidação do regime nazista[131]. Nessa preleção, Heidegger ocupa-se em discutir a essência da Verdade tal como ela era entendida pelos pré-socráticos até Platão. Seu objetivo é mostrar, através da análise da Parábola da Caverna, o momento crucial em que a Verdade deixa de oscilar entre os sentidos de desvelamento e correção para se tornar apenas **orthotés** - correção.

O gancho para a reflexão sobre a relação entre a essência da verdade e a essência do ser é a análise do fragmento 53 de Heráclito: "A guerra [**pólemos**] é tanto o pai como o senhor [**basileús**] de todas as coisas, e põe para fora tanto os deuses como os homens, faz aparecer tanto os escravos como os homens livres [**eleuthérous**] [132]" [nossa tradução do original grego]. Segundo Heidegger, embora o termo **alétheia** não se encontre no fragmento, é possível encontrá-lo através de uma interpretação apropriada do dito heraclitiano: "[O fragmento 53 de Heráclito] nos dá a abertura para a *essência do ser* e nos abre, ao mesmo tempo, para a *essência da verdade*, embora, na aparência, não fale, nem própria nem literalmente, de **alétheia**[133]" [itálicos do autor]. Em sua interpretação, Heidegger conclui que o "pôr para fora" da sentença é colocar os entes na visibilidade e perceptibilidade das coisas em geral, colocá-los na abertura, no desencobrimento da verdade. Analogamente, o "fazer aparecer" aponta para a apresentação dos entes na abertura, "pois estar na abertura do aparecimento significa 'ser'[134]".

No entanto, tal ligação intrínseca entre a essência da verdade e a essência do ser tem como obstáculo a concepção corrente (metafísica) da verdade como correção. A concepção da verdade como correção teria perdido, segundo Heidegger, a determinação

---

[131] Para maiores esclarecimentos sobre as condições em que os manuscritos das conferências foram editados, ver Posfácio do Editor (Hardtmut Tietjen), pp. 307-312. Nesse posfácio, há também alguns comentários sobre a possível relação entre os textos e o regime nazista da época.

[132] Hermann Diels, *Fragmentos dos pré-socráticos* (edição bilíngüe grego e alemão), volume I, 4a. edição, Berlim, 1922, p. 88. Na obra *Ser e Verdade*, o fragmento aparece em caracteres gregos na página 103.

[133] HEIDEGGER, *Ser e Verdade*, p. 129.

[134] HEIDEGGER, Ser e Verdade, p. 129.

e precisão imaginativas e sensíveis da verdade conforme vista pelos gregos - desvelamento:

> "Nosso conceito de verdade [como correção] e o conceito grego da verdade [**alétheia**] tiram sua respectiva *inteligibilidade intuitiva* de *áreas* e *conjunturas* de *relações intuitivamente diferentes*. A-létheia, descobrimento, provém do feito e do fato do *encobrir*, *velar*, respectivamente, desvelar, descobrir. 'Correção' provém do feito e do fato de *reger* uma coisa *por* outra, de *medida* e *medir*. 'Desvelar' e 'medir' são feitos e fatos totalmente diferentes[135]" [itálicos do autor].

Ora, Heidegger mostra que mesmos três autores da tradição tão diferentes entre si como Aristóteles, Tomás de Aquino e Kant também vêem a verdade como correção, como adequação/concordância entre o conteúdo do juízo e a "realidade" a que ele se refere. Assim, o lugar da verdade é a sentença, que pode ser "verdadeira" ou "não-verdadeira". A concepção originária da verdade como **alétheia** foi esquecida. Heidegger procura então tentar descobrir como que o conceito originário da verdade foi suplantado pelo conceito corrente da verdade. O embate entre essas duas concepções gregas da verdade teria ocorrido, pela última vez, segundo Heidegger, em Platão: "A filosofia de *Platão* não é senão a luta dessas duas concepções de verdade. O desfecho dessa luta determinou a história do espírito dos milênios vindouros. Tal luta em Platão se encontra em *todo* o diálogo, mas, de forma mais aguda e elevada, na *alegoria da caverna*[136]".

O resultado teria sido a vitória do conceito de verdade como correção [**orthotés**], cuja vitória sobre a verdade como **alétheia** viria a marcar todos os desenvolvimentos posteriores da metafísica. O cenário desse combate entre as duas concepções é a Caverna de Platão, descrita no início do livro VII da *República* [**Politéia**]. Na visão de

---

[135] HEIDEGGER, op. cit., p. 111.
[136] HEIDEGGER, idem, pp. 137-138. Heidegger utiliza indistintamente os termos "alegoria" e "mito".

Heidegger, Platão recorre aos mitos sempre que queira evidenciar algo essencial, de maior profundidade. Já na concepção de Arendt, Platão teria até mesmo mudado sua Doutrina das Idéias no Mito da Caverna, com o intuito de expor o confronto entre a filosofia e a política. Também para Arendt, o Mito da Caverna ocupa posição central na filosofia de Platão.

Segundo Arendt, alguns mitos platônicos, como o Mito de Er (livro X da *República*), teriam sido elaborados por razões estritamente políticas para "persuadir" a multidão, incapaz de ser "convencida" do que é correto, em termos políticos, sem que exista uma ameaça de penas e gozos pós-morte. Já o Mito da Caverna, continua Arendt, teria sido direcionado ao filósofo, único capaz de procurar, através da dialética, a Verdade. Nas palavras do comentador de Platão, Alexandre Koyré: "Uns possuirão então a verdade em si mesma. A outros, incapazes de percebê-la sob forma pura, ela será distribuída sob formas diversas, atenuada, enfraquecida, ligada à imaginação, reduzida à forma de símbolo e de mito[137]". Procuraremos expor, em linhas gerais, a discussão heideggeriana sobre o Mito para que a relação entre verdade como desvelamento e liberdade seja evidenciada.

Heidegger divide a narração do Mito em quatro estágios. O primeiro estágio mostra a situação dos homens na caverna subterrânea (**514 a - 515 c**); o segundo, a libertação do homem dentro da caverna (**515 c 4 - 515 e 5**); o terceiro, a liberação do homem para a luz fora da caverna (**515 e 5 - 516 e 2**); o quarto, a volta do homem para dentro da caverna (**516 e 3 - 517 a 6**).

No primeiro estágio, o que nos interessa é o seguinte trecho do diálogo: "[Sócrates:] De qualquer modo, pessoas nessas condições não pensavam que a realidade [**tò alethés**] fosse senão a sombra dos objetos[138]". Heidegger afirma que **tò alethés** deve

---

[137] KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à Leitura de Platão*. Lisboa: Editorial Presença, 1988, p. 105.

[138] PLATÃO, *A República*, Fundação Calouste Gulbenkian, 8a. edição, pp. 318. Nas considerações a seguir, utilizamos tanto a tradução portuguesa da *República* de Platão quanto a tradução que Heidegger oferece na preleção sobre a *Essência da Verdade*.

ser entendido como o "desencoberto" [**Unverborgenheit**]. **Tò alethés** refere-se, nessa primeira parte do Mito, às sombras dos objetos projetadas no fundo da parede da caverna em que os homens estão agrilhoados. Na concepção heideggeriana, "*ser homem* significa estar no desencoberto e relacionar-se e comportar-se com o desencoberto[139]". O homem está sempre em relação com aquilo que é de um determinado modo. É por essa razão que o homem está sempre na verdade (e, como veremos mais tarde, na não-verdade). No entanto, continua Heidegger, os homens na caverna de Platão ainda não conhecem a diferença entre o desencoberto e o encoberto, pois não conseguem perceber que vêm sombras de objetos - e não os próprios objetos. Os homens não fazem a experiência das sombras como sombras. Heidegger compara explicitamente essa situação à da mediania do Impessoal, na qual os homens estão entregues à falação e àquilo que é corriqueiro.

O segundo estágio designa o momento em que um dos agrilhoados se liberta de suas cadeias e, ao olhar para trás, vê a fonte de luz que provoca as sombras. O termo crucial aqui é o comparativo de superioridade "mais verdadeiro" [**alethéstera**], que Heidegger traduz, obviamente, por "mais desencoberto", ressaltando seu caráter de movimento. Esse comparativo não é um aumento quantitativo, pois não se trata de mais sombras - é um outro desencoberto, são os objetos que são visualizados pelo homem libertado. Existe uma gradação entre os diversos entes, na medida em que o homem movimenta-se para o ente que **é** mais. É exatamente nesse ponto que Heidegger enuncia a relação que existe no diálogo entre verdade como **alétheia** e verdade como **orthotés** - e o conflito que surge entre elas: "Quem estiver virado para o *mais* sendo, para o que é *mais ser* do que o outro, este vê *mais corretamente*, **orthóteron**. É o aparecimento, o surgimento da correção com o desencobrimento [...] *A verdade como correção é impossível sem a verdade como desencobrimento*[140]" [itálicos do autor].

---

[139] HEIDEGGER, *Ser e Verdade*, op. cit., p. 141.
[140] HEIDEGGER, op. cit., p. 148.

Entretanto, para Heidegger, a libertação do homem dentro da caverna é uma libertação fracassada, já que ele não muda seu modo de ser. O homem ainda se esquiva de realizar a diferenciação entre os diversos graus de desencobrimento - ele insiste em considerar as sombras como ainda mais reais que os objetos visualizados, ele insiste em voltar-se para as sombras de onde veio. "Ele vai tentar sair da confusão e voltar para a tranqüilidade[141]". Ele só pode prosseguir na sua libertação através da dor e da violência, trajetória que é descrita por Platão no terceiro estágio do Mito.

No terceiro estágio do Mito ocorre a real libertação do homem do interior da caverna. Heidegger acentua o caráter de violência [**bías**] necessário para arrastar o homem pela ladeira que o conduz para o exterior. Nessa parte da história, segundo Heidegger, o nexo entre luz e liberdade fica patente. Ao mesmo tempo, ao longo do Mito da Caverna, "[O homem] encontra-se, cada vez, um modo *próprio* do desencobrimento, da verdade. *O modo e a maneira da verdade de pende do modo e da maneira do homem*. Com isso, no entanto, não se pretende que a verdade seja *subjetiva*, isto é, que dependa do arbítrio do homem[142]" [itálicos do autor]. A verdade não pode ser subjetiva porque o homem, em qualquer instante, já está na verdade e na não-verdade - o modo de ser da "subjetividade" é originado aí, sendo, portanto, derivado do fenômeno da verdade como desencobrimento.

Para Heidegger, a caverna de Platão simboliza os homens no modo de ser da mediania do Impessoal, perdidos entre as sombras. Fora da caverna, no Céu Hiperurâneo, encontram-se as idéias, cujo significado teria sido o fundamento da constituição de toda a metafísica ocidental, de Platão a Nietzsche. A doutrina platônica das idéias teria impregnado nossa concepção de ver e saber. Os próprios conceitos de saber [**oida**] e ver [**theorein**, no sentido de apreensão visual] estariam interconectados - de **oida** teríamos o vocábulo **idea**, as "idéias" de Platão. Assim, "*saber se orienta pelo*

[141] HEIDEGGER, *Ser e Verdade*, p. 149.
[142] HEIDEGGER, op. cit., p. 153.

fenômeno fundamental da idéia e do que é visualizado[143]" [itálicos do autor]. Em sua interpretação da Doutrina das Idéias, Heidegger afirma que a idéia seria o perfil prévio á visão que temos quando visualizamos os entes. Já tenho o perfil, o aspecto [**eidos**], do mar, da cadeira, da pintura quando vejo esses entes - é a visualização prévia das idéias a condição necessária para que os entes sejam "visíveis". Além disso, a presença da luz, trazendo a luminosidade, é imprescindível para que ocorra a visão dos entes. No escuro nada se vê - os entes não se mostram, não aparecem, não se dão. Resumindo: só apreendo aquele emaranhado de cores em um determinado formato como um livro fechado sobre a mesa porque já disponho previamente da idéia de livro e porque existe luz. A idéia iluminaria o ente singular, permitindo sua apreensão como aquilo que é, ou seja, como ente. Na visão de Heidegger, as idéias são os entes "máximos". No entanto, a idéia não é o mesmo que verdade - a verdade seria o visualizar da idéia.

Como se vê, a discussão heideggeriana sobre a essência da verdade, nessa fase de sua filosofia, move-se no interior da conexão entre homem e verdade. Através do Mito platônico, Heidegger salienta que o homem está na verdade e na não-verdade, e que existe uma conexão essencial entre verdade e liberdade - a liberdade ontológica. A essência do homem só pode ser determinada a partir da verdade como desencobrimento: "O homem está na verdade na medida em que a verdade é esse acontecimento de desencobrir as coisas com base no esboço criativo, não que cada um cumpra individual e conscientemente, mas cada um já nasceu e se acha dentro de uma *comunidade*; ele já cresce e se desenvolve numa verdade muito *bem-determinada*, com a qual ele, mais ou menos, se debate e discute[144]".

Depois de o homem libertado ter passado por diversos graus de desencobrimento dos entes (sombras, objetos iluminados, entes fora da caverna, sol), ele se vê obrigado a retornar. Estamos no quarto e último estágio do Mito, no qual o libertado, depois de

[143] HEIDEGGER, idem, p. 159.
[144] HEIDEGGER, *Ser e Verdade*, op. cit., p. 184.

contemplar o mundo fora da caverna, ou seja, as idéias no Céu Hiperurâneo, volta para a escuridão da caverna, de onde havia saído, e seu local de origem.

Nesse último estágio, Heidegger mostra como o libertado dos grilhões se torna libertador dos outros homens, ainda agrilhoados. Na interpretação heideggeriana, o libertador é o filósofo por excelência. Ele é recebido com bastante hostilidade, corre mesmo risco de vida - Heidegger afirma que esse filósofo-libertador é Sócrates[145]. A morte do filósofo, continua Heidegger, não é a morte física, biológica. Há uma morte ainda pior, que é a morte que consiste em adaptar-se à escuridão da caverna:

> "*Matar* consiste em o filósofo, e seu questionamento, se transferir, de repente, para a linguagem dos habitantes da caverna, matar está no fato de o filósofo se tornar ridículo na caverna e cair vítima da gozação pública.
>
> Por isso, pertence à essência do filósofo viver *solitário* [...] A partir da solidão, ele fala no instante decisivo[146]" [itálicos do autor].

A história do filósofo é a história dos homens, conclui Heidegger, e tal história mostra que o homem está sempre na verdade e na não-verdade. Apenas ao retornar à caverna é que o filósofo-libertador "apreende", com grau máximo de desencobrimento, que as sombras projetadas na parede da caverna são o encoberto. Logo, a aparência, a ilusão e o engano fazem parte do desencoberto - o homem sempre já está na verdade e na não-verdade. A libertação de todos os homens só pode ser a conseqüência de um **confronto** incessante, de uma **luta** contra a falsidade - luta que nos remete novamente para o **pólemos** do fragmento heraclitiano. A filosofia é um debate permanente contra a falsidade, contra o **pseudos**: "Permanecer na não-verdade é esmorecer na luta[147]".

---

[145] HEIDEGGER, *Ser e Verdade*, p. 191.
[146] HEIDEGGER, idem, ibidem. Notar que muitos existenciais expostos nas duas seções de *Ser e Tempo* surgem aqui: a linguagem enquanto falação na mediania do impessoal, o questionamento do sentido do ser realizado pelo Dasein em sua projeção compreensiva nos entes no mundo decadente, a crítica ao mundo público, o instante decisivo, no qual Dasein torna-se autêntico.
[147] HEIDEGGER, idem, p. 193.

Assim, a filosofia autêntica busca desentranhar a verdade (o desencoberto como manifestação), do encoberto (a não-verdade). Se o homem permanece no encoberto, ele fracassa. O homem só pode ser bem-sucedido na luta caso ele consiga permanecer no aberto propiciado pela verdade. Nessa fase de sua filosofia, Heidegger acredita que a verdade tem uma ligação indissolúvel com o ser, com a essência do homem, com sua história: "Verdade é desencobrimento. *Desencobrimento* não se dá nem existe em si mesmo em algum lugar, mas só se dá e existe à medida que *acontece como história do homem*[148]" [itálicos do autor].

Não podemos nos furtar a evidenciar a cegueira de Heidegger aos aspectos evidentemente políticos da sua concepção de liberdade. A liberdade a que Heidegger se refere é a liberdade do filósofo enquanto libertador de si mesmo e dos outros homens. No entanto, esse filósofo-libertador não exerce sua liberdade em meio a seus iguais, em uma comunidade política possibilitada pela ação comum. A libertação do filósofo é para a busca da verdade, que se manifesta como história de um povo, e que pressupõe uma determinada concepção de mundo:

> "Como impulso, a história traz consigo a *libertação do homem para a essência do seu ser*. Esta libertação começou com Homero e se cumpriu e se realizou na constituição do **estado grego** junto com o culto, a tragédia, a construção etc. e em união com o despertar da *filosofia*.

[148] HEIDEGGER, *Ser e Verdade*, p. 232. Nesse momento de sua filosofia, por volta do início de 1934, o pensamento de Heidegger já se encontra em fase de transição. A analítica existencial do Dasein passa a dar lugar ao pensamento da verdade do ser, na qual o homem está imerso. No trecho citado, a questão da verdade do ser (ou história do ser) surge como **Ereignis**, o "acontecimento-apropriador". O acontecimento-apropriador é a apropriação do homem pelo ser, que torna o homem o local privilegiado da manifestação histórica do ser. Assim, Dasein teria surgido com a metafísica, quando a verdade enquanto **alétheia** tornou-se verdade enquanto **orthotés** - correção (adequação). Obviamente, não se trata mais de ver a verdade do ser ocorrendo na abertura do Dasein para o mundo, mas o contrário: Dasein só é possível no campo de manifestação da história do ser.

> Todo esse processo de acontecimento realiza um *projeto* de mundo, dentro do qual o povo grego existe[149]" [itálicos do autor, nosso negrito].

Arendt apropria-se de parte das reflexões de Heidegger sobre o Mito da Caverna, sobretudo, a concepção da **periagogé**, ou seja, as "reviravoltas" pelas quais o filósofo-libertador passa em sua crescente apreensão dos entes que se desvelam a partir do encoberto. No entanto, como quase sempre, Arendt preocupa-se em analisar o Mito do ponto de vista da política. A liberdade de que Arendt fala não é a ontológica, é uma liberdade que só pode surgir entre os homens no plural, na esfera política, e que tem uma realidade eminentemente fenomênica. É a liberdade política. Se Heidegger foi cego para as implicações políticas de sua análise, Arendt viu no Mito o início do confronto entre a filosofia e a política, entre a contemplação e a ação, entre a verdade e a **doxa** - confronto que se manteve, em diversas formas, ao longo de toda a história da metafísica.

No texto Filosofia e Política, parte da coletânea *Da Dignidade da Política*, Arendt expõe sua interpretação do Mito da Caverna. A análise arendtiana do Mito é notável pela semelhança com a interpretação heideggeriana. No entanto, as análises se confrontam em termos da ênfase que cada autor dá aos eventos narrados. Em Heidegger, temos, de certo modo, a história de como o filósofo-libertador se torna o que ele é, através dos sucessivos estágios em que os entes vão-se revelando em graus cada vez mais "verdadeiros" a partir do encobrimento. Já em Arendt, a ênfase é a atividade política vista a partir da filosofia.

O pressuposto da análise arendtiana é que os homens agrilhoados na caverna representam os cidadãos na pólis, os quais, do ponto de vista platônico, estão perdidos

[149] HEIDEGGER, op. cit., p. 232.

entre sombras, as aparências, sem se dar conta de que são apenas sombras. Em sua análise, Arendt ressalta a **periagogé** [reviravolta total da alma do filósofo] como o momento decisivo de passagem de um estágio para outro. Haveria três no Mito: a descoberta de que as sombras são produzidas por um fogo artificial no interior da caverna; a descoberta das idéias iluminadas pelo sol (a Idéia das Idéias - Idéia do Bem) no exterior da caverna; finalmente, a volta para o interior escuro da caverna. A autora aponta para algo muito importante que acompanha cada reviravolta do filósofo - a perda momentânea de orientação provocada por cada reviravolta. Quando o filósofo volta para a escuridão, depois de ter contemplado as idéias, ele não mais consegue guiar-se nos assuntos humanos e torna-se alienado. Pior: "O filósofo que retorna está em perigo, porque perdeu o senso comum necessário para orientar-se em um mundo comum a todos, e, além disso, porque o que acolhe em seu pensamento contradiz o senso comum do mundo[150]".

O latente conflito entre a filosofia e a política dá-se no momento que as Idéias eternas, imutáveis e perfeitas tornam-se padrão de medida do que seria a conduta correta nos assuntos da pólis. O desdobramento político desse movimento de transformação está na última obra de Platão - as *Leis* - que, na opinião de Arendt, seria a exposição de uma tirania da Verdade, exercida, obviamente, pelo filósofo-rei.

Em termos heideggerianos, e também, surpreendentemente, arendtianos, o que separa o filósofo do homem comum (o "vulgo") seria a capacidade que o primeiro tem de manter-se no estado mudo [**Befindlichkeit**] de **thaumadzein**, que, como disseram Platão e Aristóteles, é o início de todo questionar filosófico. O **thaumadzein** é o espanto mudo, intraduzível em palavras, frente ao todo do ente (Heidegger), ou o espanto diante daquilo que é como é, um **pathos**, portanto (Arendt[151]). Na concepção de

[150] ARENDT, *Da Dignidade da Política*, p. 109.
[151] ARENDT, *Da Dignidade da Política*, p. 111.

Arendt, "O espanto que o homem experimenta ou que o acomete não pode ser relatado em palavras, por ser geral demais para palavras[152]".

Ora, como a formação de opiniões na pólis é uma atividade não só baseada na troca de palavras, como também uma atividade que só pode ser exercida entre-os-homens, existiria um confronto evidente entre o questionar filosófico e a formação de opiniões. O questionar filosófico, na visão tanto de Heidegger quanto de Arendt, é sempre circular: "estamos movendo-nos num círculo: a questão fundamental se determina pela e a partir da essência da filosofia, e esta essência, pela e a partir da questão fundamental[153]". Arendt, no mesmo tom: "Quanto à filosofia, se é verdade que ela começa com **thaumadzein** e termina com mudez, então ela termina exatamente onde começou. Começar e terminar são aqui a mesma coisa, o que representa o mais fundamental dos chamados círculos viciosos que podemos encontrar em tantos argumentos estritamente filosóficos[154]".

O resultado da distinção entre o pensar filosófico e a formação de opiniões pelos cidadãos na pólis é que as verdades trazidas pelo filósofo são consideradas, na pólis, apenas uma opinião entre outras. O confronto tornou-se patente com o julgamento e a execução de Sócrates pelo tribunal da Atenas democrática - Sócrates, na concepção de Arendt, não foi capaz de convencer seus juízes de que era inocente das acusações que lhe foram feitas, como mostram os diálogos *Apologia de Sócrates*, de Platão, e *Memorabilia* de Xenofonte. Assim, Platão teria elaborado o Mito da Caverna tendo em vista o que significa para o filósofo a ameaça representada pela pólis.

---

[152] ARENDT, idem, ibidem.

[153] HEIDEGGER, *Ser e Verdade*, p. 23. Nesse trecho, Heidegger refere-se à situação hermenêutica, que, como vimos, engloba a posição prévia, a visão prévia e a concepção prévia de toda interpretação.

[154] ARENDT, op. cit., p. 112. Tanto Heidegger quanto não recuam frente ao fato de que a hermenêutica movimenta-se naquilo que a lógica formal chama de "círculo vicioso". Heidegger afirma em *Ser e Tempo* que o círculo vicioso é inerente a qualquer interpretação que busca dar conta da abertura do Dasein, e o problema que surge é como a análise existencial deve colocar-se de maneira apropriada no interior do círculo vicioso (conferir *Ser e Tempo* parágrafo 32, p. 210). Já Arendt acentua a característica que qualquer pensamento tem de ir além do senso comum e, nesse processo, todas as opiniões [**doxai**] movem-se de lugar. Daí o conflito latente entre o pensar filosófico e as opiniões na pólis.

Arendt continua sua interpretação do Mito da Caverna em um texto posterior, que se encontra na obra *Entre o Passado e o Futuro.* No texto Verdade e Política, Arendt mostra que o filósofo volta de sua estada no Céu Hiperurâneo, onde contemplava as Idéias, trazendo o que seria a verdade racional. Os homens nas sombras da Caverna continuam a representar os cidadãos na pólis, prisioneiros no meio dos entes sensíveis e afastados da verdade. Segundo Arendt,

> "o conflito entre verdade e política surgiu historicamente de dois modos de vida diametralmente opostos - a vida do filósofo [...] e o modo de vida do cidadão. Às flexíveis opiniões do cidadão acerca dos assuntos humanos, os quais por si próprios estão em fluxo constante, contrapunha o filósofo à verdade acerca daquelas coisas que eram por sua mesma natureza sempiternas e das quais, portanto, se podiam derivar princípios que estabilizassem os assuntos humanos[155]".

Esses "princípios que estabilizassem os assuntos humanos" são, certamente, a verdade entendida como **orthotés**, ou seja, como adequação. Como Heidegger já havia afirmado, essa concepção de verdade seria a dominante em todos os séculos da metafísica, tendo sobrepujado a outra concepção de verdade, **alétheia**. A ênfase arendtiana não recai sobre as diversas concepções de verdade, pois seu interesse é o conflito da verdade - em quaisquer de suas formas - com a opinião. Assim, por exemplo, Arendt afirma que não entrará em maiores detalhes sobre a distinção leibniziana entre verdades de fato e verdades da razão[156]: do ponto de vista da política, ou melhor, da opinião, a verdade sempre é um antagonista.

Nos tempos atuais, com o surgimento dos regimes totalitários, o grande antagonista da troca de opiniões na esfera pública não é a verdade racional dos

[155] ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro,* p. 289.
[156] ARENDT, op. cit., p. 287.

filósofos, mas muito mais a verdade factual. Era mais perigoso comentar a existência de campos de extermínio durante o nazismo, ou que Trotski havia desempenhado um importante papel na Revolução de Outubro, do que discordar das diretrizes do Partido Nazista ou do Politburo soviético[157].

O confronto entre verdade e opinião está em seus respectivos métodos de asseverar a validade de seus enunciados, segundo Arendt. A verdade sempre traz consigo, do ponto de vista da política, um elemento inescapável de coerção, sejam as verdades matemáticas, as científicas, as racionais, as verdades da fé, ou mesmo o simples relato de eventos - as verdades factuais. Uma vez asseguradas, as verdades se colocam além de qualquer debate, seus resultados podem até mesmo ser provisórios, como no caso das verdades científicas, mas, enquanto eles são válidos, devem ser aceitos sem contestação: "Do ponto de vista da política, a verdade tem um caráter despótico[158]", a verdade é sempre tiranizante.

A opinião jamais tem a auto-evidência inerente à verdade racional. Arendt apropria-se do juízo reflexivo estético kantiano para mostrar o processo de formação das opiniões, em particular da opinião política, porque sua principal característica é a imparcialidade, o que Kant chamava de "desinteresse", só tornado possível através da "mentalidade alargada"[159]. Quanto maior a imparcialidade de uma opinião, ou seja, o desinteresse individual de quem julga, para falar nas palavras de Kant, maior sua validade, sua pertinácia.

Além disso, a opinião tem um caráter persuasivo, discursivo. As verdades factuais não persuadem, pois ou acreditamos no relato da testemunha, ou vemos sua história como mentira, engodo. É por isso que o contrário de uma verdade racional, seja

---

[157] ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*, p. 293.
[158] ARENDT, op. cit., p. 298.
[159] Para maiores detalhes, conferir primeira parte da *Crítica do Juízo* de Kant. Para a apropriação arendtiana dos conceitos estéticos kantianos, conferir, sobretudo a obra *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*, conjunto de preleções no qual Arendt defende a concepção de que os conceitos políticos kantianos estão contidos muito mais na sua terceira crítica do que nos chamados "textos políticos", tais como *O Conflito das Faculdades*, *Como orientar-se no Pensamento* e *Que é Iluminismo?*.

ela filosófica ("É melhor sofrer o mal que praticá-lo") ou científica ("Os corpos se atraem na razão direta de suas massas e na razão inversa do quadrado da distância que os separa"), é o erro ou engano, e o contrário de uma verdade factual ("A Alemanha invadiu a Polônia em setembro de 1939") é, quase sempre, a mentira deliberada.

Uma das características mais assustadoras de nossos tempos, afirma Arendt, é a confusão, deliberada ou não, entre fato e opinião. Para assegurar a vitalidade da esfera política, é imprescindível que não só a veracidade dos fatos e eventos seja assegurada, como também que a fronteira entre fatos e opiniões não seja ultrapassada. Afinal, os fatos "informam" as opiniões. Sem os fatos como base, como ponto de partida, as opiniões políticas giram no vazio, são degradadas em meras concepções idiossincráticas, não muito diversas do "**de gustibus non disputandum est**", quando não se tornam algo ainda pior - ideologias. A mentira deliberada, segundo Arendt, é uma forma nefasta de ação. Para piorar o cenário, e evidenciar os contornos perigosos de semelhante ação, o mentiroso público, o demagogo, tem ao seu lado a possibilidade de alterar os fatos de modo que eles constituam uma história coerente, enquanto aquele a testemunha (o espectador) que relata os fatos em toda sua opacidade, crueza e contingência, tem que lidar com a incredulidade dos ouvintes. O mentiroso, o embusteiro, no debate público, está, de partida, em vantagem.

É por essa razão que Arendt defende fortemente as instituições que, de fora do âmbito político, são absolutamente imprescindíveis na busca das verdades e dos fatos: a imprensa livre, as universidades, os tribunais[160]. No entanto, tais instituições, que só podem manter-se operantes e livres em sociedades onde exista um grau mínimo de liberdade, meramente suprem os cidadãos de informações e fatos, e jamais devem

[160] ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*, p. 321s.

abusar de suas prerrogativas para competir pelo. Pelo contrário, essas instituições devem ser protegidas da ingerência do poder[161]. Nas palavras de Arendt:

> "Verdades bem desagradáveis têm saído das universidades, e sentenças bem indesejáveis muitas vezes têm sido emitidas de um tribunal; essas instituições, como outros refúgios da verdade, permaneceram expostas a todos os perigos provenientes do poderio político e social. Todavia, as probabilidades de que a verdade prevaleça em público são, naturalmente, aumentadas em grande escala pela mera existência de tais lugares e pela organização de estudiosos independentes, supostamente desinteressados, a eles associados[162]".

O objetivo de Arendt, ao mostrar o conflito entre as verdades e a opinião, é evitar a destruição da ação política em domínio despótico de um detentor de verdades, ainda que bem intencionado, mostrar as ameaças a que a esfera pública está sujeita pela ação de um manipulador mentiroso de fatos, impedir que a atividade política seja seqüestrada por uma tecnocracia que vê a livre e conflituosa troca de opiniões entre indivíduos como perda de tempo, incompetência e ineficácia - de acordo com os parâmetros consagrados de um eficiência que só pode ser buscada no interior dos empreendimentos privados - e nunca fora desse ambiente, muito menos na esfera política. O pressuposto de toda a reflexão política de Arendt é compreender os eventos de nossos tempos através do resgate da dignidade da ação.

---

[161] A liberdade dessas instituições é algo que o poder político deve assegurar. Essa observação não significa a postura liberal de entender que o governo exista, sobretudo, para garantir a "santidade dos contratos" e a observância das leis, pois sabemos que a realidade de uma política democrática é sempre dinâmica - a revolta pacífica, a contestação, a rebelião não-violenta, o confronto, até mesmo acerbo, de opiniões, são parte intrínseca do jogo político do ponto de vista de Hannah Arendt. Na argumentação arendtiana, a liberdade de tais instituições é uma das bases do interesse público, o que aproxima a autora de certo republicanismo/constitucionalismo radical. No entanto, a discussão desse tema, embora importantíssima, foge do escopo de nossa análise.

[162] ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*, p. 322.

CONCLUSÃO

Ao chegar ao conceito de verdade como **alétheia**, Heidegger consegue não só enfeixar todos os resultados obtidos pela análise da existência na primeira seção de *Ser e Tempo*, como também dar a eles um sentido mais originário levando em consideração a abertura do ser-no-mundo como espaço originário do dar-se da verdade[163]. Não é por acaso que a primeira seção da obra termina com a análise existencial da verdade como **alétheia**. Assim, a disposição, compreensão e o discurso, instâncias constitutivas da abertura, referem-se ao movimento instaurador da verdade. Não são os pensamentos, juízos ou representações que desvelam a verdade, mas sim o próprio ser-no-mundo, enquanto Cuidado, que o faz. O Cuidado é a própria abertura do Dasein para o mundo e para si mesmo.

Por esse motivo, o ser-no-mundo "é e está na verdade[164]", pois a essência do Dasein, o seu **Da**, é o foco que institui os entes que se revelam. A descoberta dos entes intramundanos é o campo originário onde "se dá" [**es gibt**[165]] a verdade. A abertura é resguardada pelo Cuidado que, como vimos, abrange em um todo unitário a facticidade do estar-lançado, o projetar-se da existência e a decadência. A análise da Decadência é crucial, porque expõe outro âmbito da verdade como **alétheia**.

Já vimos que Dasein já é sempre decadente, "perdido" em meio aos entes, fugindo de si mesmo para junto dos entes, empenhando-se segundo os ditames da interpretação pública. Nesse sentido, os entes descobertos surgem de modo deturpado, conspícuo, são entes opacos, semivelados na verdade de seu ser: estão no modo da

---

[163] Heidegger emprega o mesmo processo quando redefine os existenciais do Dasein em termos das "ecstases temporais" na segunda seção de *Ser e Tempo*.

[164] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 289.

[165] Impossível não apontar para o jogo de palavras tão típico dos textos heideggerianos. A expressão alemã "es gibt", invariável, significa "há", "existe(m)". Na linguagem cotidiana, esse seria seu sentido, mas Heidegger traz o sentido literal da expressão, já que o verbo "geben", que se conjuga "gibt" no presente, significa "dar". O sujeito neutro "es" dá o caráter reflexivo do verbo: "dá-se" algo. O termo "es gibt" deve ser entendido como "Há/dá-se a verdade". A partir dos anos 30, Heidegger volta seu pensamento justamente para tentar descobrir "quem/o que" "dá" a verdade e para onde ela se destina.

aparência [**Schein**]. Logo, Dasein também "é e está na não-verdade[166]", porque de início e na maior parte das vezes ele se encontra na Decadência, na aparência. O contraste com a visão fenomênica de Hannah Arendt não poderia ser mais decisivo. Como veremos nos próximos capítulos, a ação política arendtiana só é possível porque vivemos em um mundo de aparências, a realidade do mundo, sua verdade, só pode ocorrer entre as aparências:

> "Em um mundo de aparências, cheio de erros e semblâncias [**semblances**], a realidade é garantida por esta tríplice comunhão: os cinco sentidos, inteiramente distintos uns dos outros, têm em comum o mesmo objeto; membros da mesma espécie têm em comum o contexto que dota cada objeto singular de seu significado específico; e todos os outros seres sensorialmente dotados, embora percebam esse objeto a partir de perspectivas inteiramente distintas, estão de acordo acerca de sua identidade. É dessa tríplice comunhão que surge a *sensação* de realidade[167]" [itálico da autora].

A análise heideggeriana procura sempre o âmbito ontológico dos conceitos. Dizer que Dasein decaído está simultaneamente na verdade e na não-verdade significa apontar para o fato de que o ser-no-mundo descobre os entes ("está na verdade"), mas estes sempre "aparecem" encobertos, velados, "fechados", deturpados. Isso significa que tanto verdade como não-verdade têm um aspecto de positividade, a não-verdade em *Ser e Tempo* jamais é o Nada. Na visão de Heidegger, o ocultamento dos entes é uma pré-condição para a verdade, já que esta é vista como desocultamento. O ser-descoberto dos entes só é possível porque o ser-descobridor retira, arranca os entes de seu encobrimento primordial. A palavra utilizada por Heidegger é "roubo" - o ser-descobridor "rouba" os

[166] HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 290.
[167] ARENDT, *A Vida do Espírito*, p. 40.

entes de seu velamento: "Todo desvelamento arranca o que se presenta do velamento. A **alétheia** repousa na **lethe**, haure dela, prepõe aquilo que por ela é mantido em retração[168]". O professor Marco Aurélio Werle diz que o velamento é o âmbito dominado pelo mistério [**Geheimnis**]: "Pensar a verdade (do ser) significa, pois, em última instância, pensar esse mistério. Esse é o ponto final no qual se detém a reflexão sobre a essência da verdade[169]".

O que Heidegger faz no parágrafo 44 de *Ser e Tempo* é colocar o acontecimento da verdade na abertura desse ente finito que o Dasein sempre é. Por esse motivo, só pode haver verdades "absolutas" caso se consiga provar que Dasein é eterno. As leis do movimento, antes de sua descoberta por Newton, não eram nem verdadeiras, nem falsas, elas simplesmente não "eram". A verdade é um existencial, portanto, é "relativa" no sentido de que ela depende da existência do Dasein[170]. Embora relativa, a verdade não é "subjetiva", ou seja, não se manifesta em um "sujeito" do conhecimento como pretende grande parte da tradição moderna. A verdade, em seu sentido ontológico, não se encontra nas representações "corretas" de um sujeito epistemológico: o sujeito é um recorte derivado da estrutura do ser-no-mundo, o sujeito só pode surgir a partir de uma **determinada** abertura para o mundo, que funda as ontologias regionais que embasam as ciências, por exemplo.

Ao mesmo tempo, a verdade também não é "objetiva", pois ela não se encontra imobilizada eternamente em um Céu Hiperunâneo, nem nas "coisas" (entes independentes do ser-no-mundo): "Porque o ser é sempre o ser do ente, ele está sempre já implicado no mundo, no tempo. Heidegger não concebe um Ser que seria dado independente dos entes. Não há Eternidade fora do tempo[171]". Isso não significa que Heidegger rejeita a riquíssima história da metafísica **in totum**, mas sim que, em *Ser e*

[168] STEIN, *Compreensão e Finitude*, p. 112.
[169] WERLE, Marco Aurélio, *Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger*, p. 37.
[170] É exatamente esse ponto que será profundamente modificado pelo Heidegger pós-Virada: a relação entre Ser e Verdade.
[171] PASQUA, *Introdução à Leitura do Ser e Tempo de Heidegger*, p. 111.

Tempo, a tradição é repensada a partir de uma perspectiva que foi indevidamente escamoteada: a verdade como **alétheia**, e o ser como movimento de velamento-desvelamento. Heidegger não é um filósofo que trata a metafísica a "marteladas", seu propósito é justamente levar a metafísica a sério, para recuperar as instâncias que foram esquecidas ao longo da história do pensamento do ser. Heidegger não rejeita a metafísica, pois o que ele busca é sua apropriação mais original, essencial. Em um texto escrito em 1949, uma *Introdução* à preleção *Que é Metafísica?*, Heidegger afirma:

> "Já antes de suas respostas à questão do ente enquanto tal a metafísica representou o ser. Ela expressa necessariamente o ser e, por isso mesmo, o faz constantemente. Mas a metafísica não leva o ser mesmo a falar, porque não considera o ser em sua verdade e a verdade como o desvelamento e este em sua essência. A essência da verdade sempre aparece à metafísica apenas na forma derivada da verdade do conhecimento e da enunciação [proposição]. O desvelamento, porém, poderia ser algo mais originário que a verdade no sentido da **veritas**. **Alétheia** talvez fosse a palavra que dá o aceno ainda não experimentado para a essência impensada do **esse** [...] Mas a metafísica não responde, em nenhum lugar, à questão da verdade do ser, porque nem a suscita como questão[172]".

De certo modo, Heidegger sempre associou a verdade ao ser, embora de maneiras diversas. Em *Ser e Tempo*, a verdade é vinculada à abertura do ser-no-mundo. Stein acredita que, ao longo de todo o pensamento heideggeriano, a **alétheia** sempre teve uma essência dada pela ambigüidade do desvelamento-velamento, ambigüidade que, se não foi devidamente pensada pela tradição, é pressuposta por ela: "A **alétheia** no

[172] HEIDEGGER, *Introdução a Que é Metafísica?*, in *Heidegger*, Os Pensadores, p. 57.

pensamento de Heidegger representa a esfera anterior à situação gnosiológica do esquema sujeito-objeto, esfera que é a própria possibilidade da qual emergem a substância e a subjetividade da tradição [...] A estrutura da metafísica é assumida em seus fundamentos. Tanto a metafísica que ontologiza a consciência, como a metafísica que subjetiviza o ente encontram sua matriz fundadora na possibilidade como **alétheia**[173]".

Até mesmo a validade universal das teorias científicas e das leis lógicas só é possível porque o ser-descobridor revela todo o ente em si mesmo, o que abre caminho para os enunciados que dão conta da universalidade. Seja a revelação da estrutura do núcleo do átomo, a Teoria da Evolução de Darwin ou mesmo as relações simbólicas instauradas entre os membros de uma tribo indígena - a verdade só se dá na abertura do ser-no-mundo e é como que perpassada pela mesma ambivalência encontrada na essência do ser-no-mundo: "A ambivalência que surge da **alétheia** determina, em última análise, o Dasein em sua autenticidade e inautenticidade, abertura e fechamento, verdade e não-verdade[174]".

[173] STEIN, *Compreensão e Finitude*, p. 84.
[174] STEIN, *Compreensão e Finitude*, p. 115.

Teoria Arendtiana da Ação Política

INTRODUÇÃO

Embora com interesses, métodos e objetivos diferentes, tanto Arendt quanto Heidegger desenvolveram suas teorias em um ambiente filosófico pós-metafísico. Os dois autores parecem concordar que a crítica radical conduzida, ainda no século XIX, por Marx, Kierkegaard e Nietzsche contra a tradição do pensamento ocidental - a "metafísica" - teria levado a filosofia tradicional a seu fim[175]. Nas palavras de Arendt: "Contra as pretensas afirmações da filosofia e seu conceito do homem como um **animal rationale**, Kierkegaard quer afirmar o homem concreto e sofredor; Marx confirma que a humanidade do homem consiste em sua força ativa e reprodutiva, que em seus aspectos mais elementares chama de força de trabalho; e Nietzsche insiste na produtividade da vida e na vontade de poder do homem[176]".

Arendt procura enfatizar o fim do que ela considera a tradição da filosofia política, daí sua insistência em analisar o papel da teoria de Marx; Heidegger, por sua vez, tenta mostrar a incapacidade da metafísica de pensar de modo essencial (originário) o Ser. Para Heidegger, Nietzsche é o último pensador que a Metafísica produziu: "Se o pensamento nietzschiano reúne a tradição até aqui do pensamento ocidental e a consuma segundo um aspecto decisivo, então a confrontação com Nietzsche torna-se uma

[175] Quanto a Arendt, sua análise dos autores que levaram a Metafísica ao seu fim - e a explicação do seu fracasso - pode ser encontrada no capítulo A Tradição e a Época Moderna, em *Entre o Passado e o Futuro*.
[176] EPF, p. 63.

confrontação com o pensamento ocidental até aqui[177]". Arendt e Heidegger, assim como a maioria dos pensadores do século XX, têm a intenção deliberada de elaborar um pensamento que não se deixe guiar pelos parâmetros de uma tradição que não dá mais conta de compreender os desafios colocados pelo século XX. O problema é mais grave do que apenas constatar que a tradição perdeu a capacidade de nos ajudar a compreender o que estamos fazendo e o que está acontecendo. Como diz Antonio Abranches em sua introdução à *Dignidade da Política*: "A tradição, mesmo exaurida em seu poder de compreensão, continua a vigorar institucionalmente e a doutrinar[178]". Arendt e Heidegger procuram elaborar um pensamento liberto das plausibilidades legadas pela metafísica tradicional.

Heidegger, desde a década de 1920, dedica-se a pensar uma questão que teria sido "esquecida[179]" pela tradição da filosofia ocidental pelo menos desde a metafísica platônica: a questão do sentido do ser. A correta colocação dessa questão e a tentativa de elucidá-la, segundo Heidegger, teriam importância crucial no pensamento que se pretende pós-metafísico. Daí sua tentativa de expor a analítica existencial do Dasein em termos e em significados despidos da carga metafísica, como vemos em *Ser e Tempo*, através da fenomenologia hermenêutica[180]. Seu objetivo é pensar de modo originário, isto é, essencial, o ser. É por isso que Heidegger, em diversos momentos de seu desenvolvimento intelectual, recorre aos pensadores pré-socráticos, os quais teriam

---

[177] HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p. 7. Podemos acrescentar que Nietzsche é um dos maiores rivais de Heidegger no campo do pensamento.
[178] *A Dignidade da Política*, p. 8.
[179] Trata-se do chamado **Seinsvergessenheit**: o esquecimento do Ser. A partir dos anos 1930, Heidegger vê a **Seinsvergessenheit** como um dos "momentos epocais" da história do ser, que seria a própria história da filosofia. Esses momentos epocais seriam o conjunto de paradigmas que teriam prevalecido em determinadas etapas do desenvolvimento da filosofia, tais como o pensamento cristão-medieval e a Modernidade a partir do século XVII. Cada um desses momentos teria sua própria concepção de ser, verdade, natureza e razão que enfeixaria todas as possibilidades de pensamento de sua época.
[180] O Heidegger maduro jamais renunciaria a *Ser e Tempo*. O que o filósofo dizia é que essa obra falhava em seu intento de pensar de modo autêntico (essencial) o ser. Isso ocorreu porque ela ainda estaria permeada pela terminologia e pelos modos de pensar metafísicos - principalmente a questão da análise da existência do Dasein como etapa preliminar e necessária para a ontologia fundamental. No entanto, a obra teria sido um esforço válido. Sua incompletude revelaria seu caráter insuficiente.

refletido de modo autêntico sobre a experiência do ser, antes que a metafísica obscurecesse a diferença ontológica entre ente e ser.

Arendt, por sua vez, busca recuperar as experiências e os fenômenos políticos que teriam sido "esquecidos" pela tradição da filosofia política iniciada na metafísica platônica tal como a vemos na Parábola da Caverna[181]. Se Heidegger volta para o pensamento grego pré-platônico, Arendt busca recuperar as experiências políticas gregas através da análise de certos aspectos da poesia de Homero, além da narração dos historiadores Heródoto e Tucídides. Também a vida de Sócrates entre os cidadãos de Atenas é levada em consideração pela autora, dadas suas possibilidades políticas[182]. Arendt afirma que a influência da metafísica de Platão no posterior desenvolvimento da filosofia política foi simplesmente avassaladora - não há pensador político que não tenha escapado de sua crítica à pólis e ao caráter frágil e instável da ação.

Segundo Arendt, mesmo os autores que, no século XIX, procuravam fazer uma crítica radical à tradição não conseguiram pensar as novas experiências políticas da Modernidade sem recorrer às concepções deixadas pela tradição: "É como se Marx, algo como Kierkegaard e Nietzsche, tentasse desesperadamente pensar contra a tradição, utilizando ao mesmo tempo suas próprias ferramentas conceituais[183]". O objetivo de Arendt é resgatar a dignidade intrínseca à ação política, que é parte da **vita activa**.

Este texto é dividido em duas partes. Na primeira, recuperaremos a teoria arendtiana da ação política: suas características, sua manifestação fenomênica e histórica, seus pressupostos e seu conflito com a tradição da filosofia política. Na segunda parte, faremos um confronto entre a concepção arendtiana da política - cujo sentido é a liberdade - e a exposição heideggeriana do Dasein autêntico. Nosso objetivo

[181] Conferir início do Livro VII da *República*. Arendt, em diversas passagens de diversos textos, analisa a Parábola em termos da **periagogé** (viravolta) do filósofo. Na visão arendtiana, Platão entendeu plenamente o que significa a pólis, e, justamente, elaborou sua filosofia para se opor a ela.
[182] Sobre Homero e os historiadores gregos, ver capítulo O Conceito de História - Antigo e Moderno de *Entre o Passado e o Futuro*. Sobre a questão dos diálogos socráticos, ver capítulo Filosofia e Política em *A Dignidade da Política*, sobretudo "A Destruição da Doxa". Ainda sobre o mesmo tema, ver também capítulos A Resposta Romana e A Resposta de Sócrates em *A Vida do Espírito*.
[183] EPF, p. 52.

é mostrar por que a analítica existencial de Heidegger, conforme exposta na segunda seção de *Ser e Tempo*, tem um forte viés autoritário.

Na segunda parte da exposição, não levaremos em consideração a questão do notório e lamentável envolvimento de Heidegger com o Partido Nazista nas décadas de 30 e 40. Não porque esse episódio não seja importante, nem porque acreditemos que não exista relação entre o pensamento de um autor e seus envolvimentos políticos[184]. Nossa opção pela análise exclusiva da ontologia existencial de Heidegger deve-se a duas hipóteses:

1) Partindo do pressuposto de que a analítica existencial da segunda seção de *Ser e Tempo* engendra necessariamente uma concepção autoritária da política, não deduzimos daí que seu autor seja um protonazista. *Ser e Tempo* não é, definitivamente, uma obra nazista[185]. Não há o mais leve traço de anti-semitismo em qualquer linha da obra. De acordo com a teoria política arendtiana, o nazismo não pode ser considerado, nem remotamente, um regime autoritário no sentido da tradição da filosofia política, pois se trata de uma forma inédita de governo - o domínio total. Ou seja, ainda que Heidegger se deixasse conduzir por uma visão autoritária da política, isso não necessariamente o levaria a um engajamento ao nazismo.

2) As concepções heideggerianas mais simpáticas ao movimento nazista só começam a surgir a partir da leitura enviesada da obra de Ernst Jünger, sobretudo do texto *Mobilização Total* (1930) e da obra *O Trabalhador* (1932), portanto, depois da publicação de *Ser e Tempo*:

---

[184] A atribulada vida política de Hannah Arendt nos anos 30 e 40 já é testemunho eloqüente da arbitrariedade da separação entre vida e pensamento. A autora sempre disse que ela se viu repentinamente expelida da filosofia e jogada na arena política devido aos eventos catastróficos do entre-guerras europeu.

[185] Não é essa a concepção de vários autores. Adorno, por exemplo, em seu texto "O Jargão da Autenticidade", afirma que *Ser e Tempo* é uma obra fascista (não levemos em consideração a confusão entre fascismo e nazismo). Victor Farias afirma o caráter reacionário do pensamento heideggeriano desde seus escritos teológicos da década de 20. Finalmente, Richard Wolin, em *A Política do Ser*, faz uma analogia entre a visão ideológica nazista de uma **Volksgemeinschaft** ariana e a **Gemeinschaft** "autêntica" no parágrafo 74 de *Ser e Tempo*.

> "Uma simples indicação para assinalar como, já essa altura [início da década de 30], via a situação histórica: em 1930 foi publicado o ensaio de Ernst Jünger sobre a "Mobilização Total"; nesse ensaio, anunciavam-se os contornos fundamentais do livro de 1932, *O Trabalhador*. Num círculo restrito, discuti esses escritos por essa altura, juntamente com o meu assistente e tentei mostrar como neles se exprime um entendimento essencial da metafísica de Nietzsche, na medida em que a história e a situação contemporânea do Ocidente são vistas e previstas no horizonte dessa metafísica[186]" [tradução alterada].

Veremos agora qual o sentido da ação na teoria política de Hannah Arendt. Começaremos pela reflexão que a autora faz sobre a condição humana.

AÇÃO E A CONDIÇÃO HUMANA

Podemos dizer, antes de tudo, que a teoria da ação arendtiana procura resgatar os pressupostos e os aspectos essenciais da ação humana, os quais teriam sido confrontados, dos modos mais diversos, pelas diversas doutrinas da filosofia política desde a Alegoria da Caverna de Platão. Segundo Arendt, a Alegoria da Caverna seria a origem de um padrão constante em toda a tradição da filosofia política - o conflito, às vezes explícito, às vezes escamoteado, entre a contemplação do filósofo e o agir na

[186] "O Reitorado de 1933-34 - Fatos e Reflexões" in *Martin Heidegger - Escritos Políticos*, p. 196. Esse texto foi escrito por Heidegger em sua tentativa - infrutífera - de convencer as autoridades aliadas de ocupação na Alemanha a permitir-lhe voltar a lecionar. Foi escrito em 1945 e busca esclarecer os temas debatidos no notório *Discurso [de posse] do Reitorado da Universidade de Freiburg*. Para uma visão esclarecedora do caso, embora, talvez, algo condescendente, ver texto "Voltar a ter mais Decência", introdução de François Fédier à coletânea de textos "políticos" de Heidegger. Tanto George Steiner, em seu *Heidegger*, como Richard Wolin, no já citado *A Política do Ser*, têm uma análise bem mais crítica desses textos. Uma análise mais voltada para os eventos que marcaram sua adesão ao nazismo - e nem tanto para os textos - encontra-se na biografia *Heidegger* de Rüdiger Safranski. Seja como for, Heidegger jamais elaborou qualquer forma de **mea culpa** sobre sua participação ativa no partido nazista e seu apoio às políticas de Hitler nos anos 1933-34. Além disso, o respeito intelectual de Heidegger por Jünger jamais foi abalado. Em 1956, Heidegger escreveu o texto *Sobre a Questão do Ser* como homenagem para comemorar o aniversário de Jünger.

pólis. Esse confronto e suas conseqüências, tanto em seu sentido prático quanto no teórico, teriam repercutido muito além da doutrina platônica e levado praticamente toda a filosofia política posterior a buscar um fundamento para a ação fora da arena política[187]: "Tanto os homens de ação quanto os pensadores sempre foram tentados a procurar um substituto para a ação, na esperança de libertar a esfera dos negócios humanos da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes[188]". Como conseqüência, quase todas as doutrinas políticas desde o platonismo encontraram na divisão entre governantes e governados um princípio inquestionável na práxis política.

A perspectiva dessas doutrinas é encontrar fundamentos teóricos que justificassem o comando dos governantes e a obediência dos governados. A partir daí, seguem-se vários equívocos, como a tentativa fracassada de Platão e Aristóteles encontrarem um padrão para a ação que se situasse entre a indesejável persuasão da opinião e a inadmissível opressão da tirania[189]; ou a procura de paradigmas para a ação na esfera da fabricação, no caso de Platão, que segundo Arendt, pode muito bem ter modificado sua própria doutrina estritamente filosófica das Idéias para que elas se tornassem medida de conduta para a ação do rei-filósofo. As ambigüidades e os impasses da filosofia política antiga foram herdados pela filosofia cristã, que, depois de ter superado os preconceitos apolíticos das comunidades cristãs primitivas, passou a confundir a liberdade política com a liberdade do querer interior da Vontade. Já na Modernidade, a ação seria vista quase sempre como dominação, como se vê nas diversas doutrinas políticas da soberania.

---

[187] Segundo Arendt, a teoria política kantiana é uma possível exceção. De qualquer modo, a autora vê a filosofia política kantiana não em seus curtos textos de teor mais político, como o *Resposta à Pergunta - Que é Iluminismo?*, nem mesmo na razão pura prática, tema da segunda Crítica, mas sim, surpreendentemente, no juízo reflexionante estético, parte da *Crítica à Faculdade de Julgar*. Sobre a polêmica quanto qual seria a parte especificamente política na doutrina de Kant, ver a primeira das *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*.

[188] CH, p. 232.

[189] Tal busca, caso tivesse sido bem-sucedida, teria levado, ainda segundo Arendt, à descoberta da autoridade, cuja experiência só viria a ocorrer entre os romanos.

À primeira vista, a teoria arendtiana da ação parece retomar a clássica distinção aristotélica entre **poiesis** (fazer ou fabricação) e **praxis** (agir ou ação). Em Aristóteles, encontramos: "Enquanto fazer tem uma finalidade diferente do próprio ato de fazer, a finalidade na ação não pode ser senão a própria ação, pois agir é uma finalidade em si[190]" ou ainda: "No caso da sabedoria relacionada com os assuntos da cidade [**polis**], a forma de discernimento [**sophrosyne**] que desempenha o papel dominante é a ciência legislativa, enquanto a que se relaciona com os casos particulares é conhecida pela denominação genérica de ciência política; esta é pertinente à ação e à deliberação [...] [191]".

Arendt, assim como o estagirita, também vê a ação política como uma forma de práxis. A autora afirma que a ação, para ser lembrada, dada sua intrínseca futilidade, precisa ser transformada em uma forma de relato histórico ou poético. Na terminologia aristotélica, a **praxis** precisa ser convertida em **poiesis** - a palavra escrita.

No entanto, Arendt, ao descrever fenomenologicamente a ação, transfigura de tal modo a concepção aristotélica de práxis que a exposição de suas características essenciais guarda pouca semelhança com o que a teoria de Aristóteles define como ação[192]. O que Arendt pretende é descrever fenomenologicamente a ação e seus pressupostos para recuperar a especificidade e a dignidade intrínsecas da esfera política. Para realizar essa tarefa, Arendt vê-se obrigada a voltar aos grandes pensadores políticos, mas "se Arendt 'recupera' elementos da tradição ocidental da teoria política, ela o faz com o intuito de melhor *sobrepujar* essa tradição[193]", em uma radical desconstrução do pensamento político.

Seu ponto de partida é a distinção fenomenológica entre as três atividades humanas que compõem a **vita activa**: o labor (**labor**), que é a "atividade que

[190] Aristóteles, *Ética a Nicômacos*, 1140 b, p. 117.
[191] Aristóteles, idem, 1141 b, pp. 119-120.
[192] No entanto, alguns comentadores de Arendt, como Habermas, vêem sua teoria da ação como uma retomada contemporânea das distinções operadas no pensamento aristotélico.
[193] Villa, p. 4, nossa tradução.

corresponde ao processo biológico do corpo humano"; o trabalho ou fabricação[194] (**work**), que "produz um mundo 'artificial' de coisas"; finalmente, a ação (**action**), que é a "única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria[195]". Cada uma dessas atividades são os modos que os homens encontraram para lidar com as condições que determinam sua existência. O labor corresponde às necessidades vitais do organismo humano em seu sentido biológico (metabolismo); o trabalho, ao conjunto de artefatos fabricados pelo homem, que Arendt chama de "mundo"; a ação, ao fato que os homens existem no plural, ou seja, à pluralidade.

Além disso, essas três atividades correspondem, cada uma a seu modo, às condições humanas mais gerais da mortalidade e da natalidade. O fato da **mortalidade** impõe:

1) o labor como a atividade que permite não só a sobrevivência de um indivíduo que é constantemente ameaçado pela natureza hostil, como também a manutenção da espécie **homo sapiens**;

2) o trabalho como a atividade que dá permanência e durabilidade à fragilidade da vida humana, a qual nada deixa de palpável, de "permanente", se não houver a construção, através da fabricação, de um mundo de artefatos que estão destinados a permanecer além da curta duração da vida. Na visão de Arendt, é o mundo que dá o caráter de objetividade aos homens: "O mundo de coisas feito pelo homem, o artifício humano construído pelo *homo faber*, só se torna uma morada para os homens mortais, um lar cuja estabilidade suportará e sobreviverá ao movimento continuamente mutável de suas

[194] Alguns comentadores de Arendt, como André Duarte, traduzem **labor** e **work** por "trabalho" e "fabricação", respectivamente. Acreditamos que a tradução de **labor** por "trabalho" pode trazer confusões, visto que trabalho e fabricação, do ponto de vista fenomenológico, podem ser colocados na mesma categoria meios-fins, da qual o labor estaria excluído. A própria Arendt discute a distinção entre os termos e suas traduções no início do capítulo III da *Condição Humana*, sobretudo, nas pp. 90 a 94.
[195] Todas as citações se encontram em *CH*, p. 15.

vidas e ações, na medida em que transcende e mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso[196]";

3) a ação como atividade que só adquire sentido pleno através do discurso e da sua transformação posterior em uma história que é relatada pela memória e talento do historiador ou do poeta. Para que isso ocorra, essas ações devem ser dignas de ser relembradas e contadas para que as gerações seguintes não as esqueçam. Arendt recupera a visão cíclica que os gregos tinham da natureza - o homem, enquanto exemplar do gênero animal, pertence à natureza e é, portanto, imortal. No entanto, os homens, tomados individualmente, são "os mortais", em contraposição aos deuses olímpicos, imortais. A trajetória de cada vida individual é como uma linha reta que intercepta o movimento cíclico da natureza. Afirma a autora:

> "O que para nós é difícil perceber é que os grandes feitos e obras de que são capazes os mortais, e que constituem o tema da narrativa histórica, não são vistos como parte, quer de uma totalidade ou de um processo abrangente; ao contrário, a ênfase recai em situações únicas e rasgos isolados. Essas situações únicas, feitos ou eventos, interrompem o movimento circular da vida diária no mesmo sentido em que a **bios** retilinear dos mortais interrompe o movimento circular da vida biológica[197]".

É importante salientar que o critério para que do caos infinito de eventos históricos apenas alguns deles sejam relatados é a grandeza da ação.

Já a **natalidade**, segundo Arendt, exige:

1) o labor, que assegura a sobrevivência daqueles que surgem entre nós como estrangeiros (os nascituros, que são recebidos por uma família);

---

[196] CH, p. 187.
[197] EPF, p. 72.

2) o mundo, que recebe aqueles que chegam de lugar nenhum. É a objetividade do mundo que permite sua sobrevivência frente ao impacto constante da vinda de novos seres humanos. Esse impacto é parcialmente absorvido no processo educacional, que é uma preparação da criança para o mundo: "A responsabilidade [dos pais e da escola] pelo desenvolvimento da criança volta-se em certo sentido contra o mundo: a criança requer cuidado e proteção para que nada de destrutivo lhe aconteça de parte do mundo. Porém, também o mundo precisa de proteção, para que não seja derrubado e destruído pelo assédio do novo que irrompe sobre ele a cada nova geração[198]";

3) a ação como um novo começo proporcionado pela contínua entrada no mundo de novas pessoas: "O milagre que salva o mundo, a esfera dos negócios humanos, de sua ruína normal e 'natural' é, em última análise, o fato do nascimento, no qual a faculdade de agir se radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de te nascido[199]". A ação sempre se dá na esfera pública, pois ela ocorre quando os homens, através da palavra e da ação, se reúnem em público para decidir o seu destino comum. A ação sempre repercute de modo imponderável na teia de relações pré-existentes entre os homens e urdida pelos homens.

Como fundamento de todo o condicionamento do homem, afirma Arendt, está o próprio planeta Terra, até agora nossa única morada.

CRÍTICA DE ARENDT À TRADIÇÃO: O QUE A AÇÃO NÃO É

Em seu embate com a tradição, a teoria arendtiana da ação repudia qualquer doutrina que termine por esvaziar o sentido do agir em conjunto. Na sua argumentação, Arendt explicita os pressupostos da tradição da filosofia política para melhor confrontá-

[198] EPF, p. 235.
[199] EPF, p. 259.

los - exatamente a mesma tarefa empreendida por Heidegger em sua fenomenologia hermenêutica - e em toda sua filosofia posterior. Se Heidegger procura o sentido do ser através da analítica existencial, e confronta a metafísica, Arendt tenta recuperar a dignidade da ação e, desse modo, entra em conflito com a filosofia política.

A crítica veemente e incisiva de Arendt contra a tradição ocupa lugar central em quase toda a sua obra[200]. Seu propósito não é, de modo algum, capacitar as pessoas para agir[201], muito menos dar as regras do que seria um agir "correto". Diferentemente do pensador político Leo Strauss, que sempre defendeu a idéia de que a principal tarefa da Filosofia Política é refletir sobre qual seria o melhor regime político[202], Arendt sempre se recusou a ver na teoria política um modelo do que os homens deveriam fazer. Qualquer tentativa de buscar no conjunto da reflexão arendtiana um receituário pronto para o agir político ou um padrão de conduta política não leva em consideração que instrumentalizar o pensamento para fins políticos é quase tão grave - e inútil - quanto instrumentalizar a própria ação.

O que Arendt busca é compreender. Em suas palavras: "O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo[203]". No prefácio de sua obra *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt afirma que o pensamento só pode surgir quando nos colocamos na brecha que se abre entre o passado - que não é mais - e o futuro - que ainda não é. Nos nossos dias, continua Arendt, porque o fio que nos ligava à tríade tradição-religião-autoridade rompeu-se de modo irremediável, essa brecha entre o passado e o futuro tornou-se um fato indiscutível, tornou-se uma questão

---

[200] Mesmo obras de cunho mais "histórico" como *Origens do Totalitarismo* e *Eichmann em Jerusalém* trazem leituras bastante críticas da tradição.

[201] Não à toa, a epígrafe que a autora escolheu para aquela que seria sua última obra, e que seria editada postumamente, *A Vida do Espírito*, é: "O pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir". A frase é de Heidegger, e o interessante é que a concepção heideggeriana de ação é totalmente divergente da de Arendt.

[202] Conferir, de Strauss, *What is Political Philosophy?*. Sobre a importância que Strauss atribui à discussão racional sobre a melhor forma de governo, conferir também o texto "Leo Strauss - A Recuperação da Filosofia Política", de Eugene F. Miller, in *Filosofia Política Contemporânea*, sobretudo pp. 106-107.

[203] CH, p. 13.

política incontornável. Pensar é compreender, é dar sentido; em termos políticos, pensar é elaborar uma história que dê conta dos acontecimentos, reconciliando-se com o mundo e tornando-se responsável por ele.

Nesse sentido, a teoria da ação de Arendt leva em consideração os eventos do século XX: a irrupção dos campos de concentração e de extermínio na Europa, os regimes totalitários, a ameaça da destruição de toda a vida sobre a terra pelas bombas nucleares, a expansão da técnica pelo globo, os conselhos revolucionários - que surgem no início de todas as revoluções modernas e são logo engolfados e destruídos no decorrer do processo revolucionário. A teoria arendtiana da ação política é o ponto de partida para entender seu pensamento e sua confrontação acirrada contra a tradição. Essa confrontação não tem como objetivo elaborar mais uma doutrina política. O que Arendt pretende é descobrir um caminho de pensamento, de reflexão do político, que se coloque na lacuna entre o passado e o futuro, no abismo aberto pelo fim da tradição metafísica e pelo surgimento da experiência totalitária.

Começaremos, então, pela crítica veemente que Arendt faz a certos pressupostos das doutrinas políticas antigas e modernas. Começaremos por aquilo que a ação não é. Em poucas palavras, a ação em Arendt não é nem dominação, nem violência, nem administração da subsistência da sociedade.

AÇÃO NÃO É DOMÍNIO

A ação não é domínio, pois o pressuposto do domínio é que exista desigualdade entre os homens: uns mandam, outros obedecem, existe os que governam e os governados, a Igreja e os fiéis, o Estado e os súditos, o Parlamento e os cidadãos, a tecnoburocracia e os empregados. Onde quer que exista hierarquia, e enquanto ela se mantiver, a ação é imediatamente degradada em comando (ordem).

Arendt busca a origem dessa diferenciação entre governantes e governados nas duas acepções que os gregos (e os romanos) tinham para a palavra "agir". Segundo a autora, os dois verbos gregos **archein** (em latim, **agere**) e **prattein** (**gerere**) significavam, em seus primórdios, respectivamente, "iniciar" e "realizar", como se toda ação tivesse que passar por duas etapas sucessivas e dependentes uma da outra. Assim, a ação iniciada por uma só pessoa deveria ser realizada, efetivada e acabada por outros homens, que se aproveitariam da oportunidade concedida pelo iniciador da ação para torná-la real. A conclusão é que o iniciador da ação depende tanto de seus iguais para que a ação seja empreendida, quanto estes dependem do iniciador para que eles possam aderir àquilo que já foi começado.

No entanto, com o passar do tempo, essas duas etapas da ação, em conjunção com as novas realidades dos gregos, tornaram-se autônomas e adquiriram significados distintos: **archein** passou a designar "liderar", "governar", enquanto **prattein** significava "agir" em geral. Desse modo, caberia apenas ao arconte, o governante, a iniciativa de liderar e governar, enquanto a função de executar ficaria como dever dos súditos: "O governante está só, isolado contra os outros por sua força, tal como o iniciador estava, a princípio, isolado por sua própria iniciativa, até encontrar a adesão dos outros[204]".

É por esse motivo que não pode haver ação dentro das empresas, igrejas ou salas de aula enquanto houver a manutenção da hierarquia típica desses ambientes: chefe-subordinado, bispo-padre, professor-aluno[205]. A greve operária, a contestação pacífica, por parte dos padres católicos, do apoio que a cúpula da Igreja dá a uma ditadura, e,

[204] CH, p. 202.
[205] Não se trata aqui de saber se a hierarquia existe segundo algum critério de justiça, mérito ou legitimidade. A única questão é que há hierarquia.

finalmente, a organização de assembléias de estudantes que paralisem as aulas são formas de ação justamente porque, nesses eventos, ocorre a quebra de hierarquia[206].

AÇÃO NÃO É VIOLÊNCIA

A ação não é violência, porque a violência faz parte da categoria meios-fins, categoria típica da atividade da fabricação: é preciso cortar a madeira da árvore para fazer uma mesa, ou o ditado tantas vezes repetido, é necessário "quebrar ovos para fazer uma omelete". Segundo Arendt, a concepção de que ação e violência se equivalem já estava implícita na filosofia política dos gregos, mas só surgiu com toda sua força a partir da Modernidade, com Maquiavel: "Somente na era moderna a convicção de que o homem só conhece aquilo que ele mesmo faz, de que suas capacidades supostamente superiores dependem da fabricação e de que ele é, portanto, basicamente um **homo faber** e não um **animal rationale**, trouxe à baila as implicações muito mais antigas da violência em que se baseiam todas as interpretações da esfera dos negócios humanos como a esfera da fabricação[207]".

Vico, lembra a autora, foi o pensador que afirmou explicitamente que os eventos históricos podem ser conhecidos pelos homens - e, assim, tornarem-se objeto da "nova ciência", a ciência histórica - porque são os homens que os fazem, do mesmo modo como Deus fez a Natureza[208]. Um dos focos da crítica arendtiana à teoria marxista da práxis é justamente a ênfase de Marx na revolução violenta como ação por

---

[206] É claro que a ação não se dá apenas em situações de quebra de hierarquia. O que Arendt afirma com veemência é que a esfera política é formada por homens em situação de igualdade. Na ação, e durante a ação, especialistas e leigos são iguais, no sentido de que suas opiniões, suas performances, têm o mesmo direito de aparecer na assembléia. O que os diferencia - para o melhor e para o pior - é a própria ação em si mesma.
[207] CH, p. 240.
[208] EPF, p. 88.

excelência[209]. A introdução da categoria meios-fins na esfera política degradaria imediatamente a ação, que sempre se veria instrumentalizada por fins colocados de fora da arena política, do mesmo modo como o sentido do processo de fabricação é o produto a que esse processo almeja - e não o processo em si. Para Arendt, "é forte a tentação de eliminar os riscos e perigos [da ação], introduzindo-se na teia das relações humanas as categorias muito mais sólidas e confiáveis das atividades através das quais fazemos face à natureza e construímos o mundo do artifício humano[210]".

A violência, pensada fenomenologicamente, é sempre muda, enquanto a ação é o espaço da linguagem, das opiniões e discursos que os homens trocam entre si na esfera política. Assim, seja a rebelião violenta que visa a derrubar uma tirania, seja a guerra revolucionária que almeja fazer surgir uma sociedade melhor, nessas situações não pode haver espaço para a ação política. Tais eventos são manifestações de uma outra atividade: a liberação (ou libertação) da opressão ou da injustiça. Arendt não os condena **in limine**, pois eles podem, infelizmente, revelar-se necessários. O que a autora rejeita é a concepção de que a violência seja uma forma de ação[211].

AÇÃO NÃO É ADMINISTRAÇÃO DA ESFERA SOCIAL

Finalmente, a ação não pode ser confundida com a administração da sociedade. No mundo contemporâneo, com o contínuo crescimento da esfera social, que passou a

---

[209] A crítica ao pensamento de Marx ocupa espaço central na teoria arendtiana da ação. Quase todo o capítulo III da *Condição Humana*, O Labor, analisa as implicações da confusão que Marx teria feito entre as categorias de labor e trabalho, ação e fabricação (violência). Para o tema específico do papel desempenhado pela violência no pensamento de Marx, ver também *Entre o Passado e o Futuro* pp. 49-50.

[210] CH, p. 242.

[211] Na discussão sobre as diferenças entre violência e ação, não faz diferença se o ato de violência é legítimo ou não. Para Arendt, o que importa é que a violência exclui a ação da esfera política, que é o único lugar onde o discurso e a troca de opiniões entre os homens podem surgir. O fato de a autora ter apoiado os aliados na Segunda Guerra Mundial contra o regime hitlerista não significa uma contradição - a autora apenas se recusou a ver na violência uma forma de ação política. A violência, afinal, pode ter grande importância na derrubada de um regime tirânico, e ser, por esse motivo, saudada, mas ela é desprovida do poder para criar poder, exatamente o que está em jogo na ação.

sufocar e absorver dentro de si tanto a privatividade do lar (e a intimidade do indivíduo) quanto a esfera pública, o espaço da ação política é cada vez mais ocupado pela administração econômico-social, sob a vigência da tecnocracia.

Arendt vê o crescimento da esfera social, ou sociedade, como uma das principais características da modernidade. Em suas palavras, a esfera social é formada quando as "atividades pertinentes à manutenção da vida", que, historicamente, faziam parte da esfera privada do lar, passam a vir a público e "ser atendidas por uma administração doméstica nacional e gigantesca[212]". A forma política dessa gigantesca família seria a "nação" e a ciência que daria conta de suas "leis" seria a ciência econômica[213].

As conseqüências da promoção da sociedade para o centro das preocupações públicas e sua posterior transformação na atual sociedade de massas são simplesmente avassaladoras para as possibilidades da ação: "Ao invés da ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a 'normalizar' os seus membros, a fazê-los 'comportarem-se', a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada (...) com o surgimento da sociedade de massas a esfera do social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de determinada comunidade[214]". Quando chegamos à sociedade de massas, a ciência econômica tem como aliada a ciência behaviourista de comportamento, segundo a qual os homens se tornam condicionados, como se houvesse

---

[212] CH, p. 37.

[213] É interessante notar que a economia como ciência moderna só surgiria com os fisiocratas franceses e com a *Riqueza das Nações*, do escocês Adam Smith, no século XVIII. Até então, o que os antigos e medievais chamavam de "economia", como a própria etimologia da palavra denuncia, seria o que nós chamamos hoje "economia doméstica", ou seja, economia do lar. Os pensadores até o século XVIII pouco se importavam com as leis que regem a interrelação entre as variáveis estudadas pela economia contemporânea, como inflação, câmbio, oferta e demanda, produtividade. É óbvio que esses fenômenos já existiam desde os tempos antigos - a inflação era um problema no Baixo Império na época de Diocleciano, por exemplo - mas a falta de interesse específico por esses temas torna-se patente pela ausência não só de dados estatísticos econômicos (demografia, variação no nível geral de preços, renda) como também de qualquer metodologia estatística de cálculo (inferência, amostragem, cálculo de erros). Para uma mais detalhada discussão sobre esse tema, conferir *A Economia Antiga*, do historiador M. I. Finley.

[214] CH, p. 50.

um único Homem, e a forma de governo torna-se a Burocracia ou Tecnoburocracia - o "governo de ninguém[215]".

A análise de Arendt, nesse ponto, aproxima-se tanto das observações de Tocqueville sobre o caráter da sociedade democrática, que talvez seja interessante recuperarmos a argumentação tocquevilleana. Seguiremos, em parte, a interpretação do professor Claude Lefort[216]. Tocqueville teria encontrado três paradoxos na sociedade democrática norte-americana. O primeiro paradoxo seria o confronto entre a nova forma de liberdade política e o surgimento de uma servidão até então inédita; o segundo paradoxo seria a questão do indivíduo que, embora emancipado e pronto para exercer sua recém conquistada liberdade, encontra-se inteiramente atomizado e isolado; finalmente, temos a possível contradição entre um poder emancipado da arbitrariedade de um governo pessoal, mas, exatamente por esse motivo, poder centrado no vazio, poder burocrático, poder de ninguém.

No caso do primeiro paradoxo, Tocqueville aponta para o fato de que os norte-americanos, com sua revolução instauradora da democracia, colocaram a liberdade na ordem do dia. Através do rompimento dos vínculos das treze colônias com a metrópole européia e, mais ainda, com a instituição de mecanismos políticos que possibilitavam o exercício dos direitos do homem, entre os quais o de livre manifestação de opinião, crença religiosa e busca da felicidade, os **Founding Fathers** colocaram de pé a primeira democracia moderna. Por outro lado, nessa mesma democracia o poder da maioria do povo é irresistível, e se já é quase impossível a minoria fazer valer a sua opinião, que se dirá do indivíduo, completamente desatado dos liames que, na Europa da época, ainda prendiam os homens a sua classe social, grupo ou colegiado? Entre o poder da maioria e o indivíduo nada se interpõe em uma democracia, argumenta Tocqueville. Daí o pensador francês chamar de “tirania” ou “despotismo” da maioria o regime

[215] CH, p. 55.
[216] LEFORT, Claude. *Pensando o Político*, "A Questão da Democracia", pp. 23-37.

democrático, embora ele mesmo alerte que seria uma tirania ou despotismo de um tipo inédito: “Sob o governo absoluto de um só, o despotismo, para chegar à alma, atingia grosseiramente o corpo, e a alma, escapando a tais golpes, elevava-se gloriosa acima dele; mas, nas repúblicas democráticas, de modo nenhum é assim que procede a tirania; deixa ela o corpo e vai diretamente à alma[217]".

O segundo paradoxo surge da antropologia tocquevilleana do indivíduo democrático e é decorrente do paradoxo anterior. O indivíduo do regime democrático é preparado para tomar a iniciativa, desenvolver sua própria opinião, defendê-la no embate com seus iguais, julgar e agir em acerto com seus semelhantes. É o cidadão por excelência. Ao mesmo tempo, esse indivíduo aparece abstratamente como apenas um rosto na multidão sem rosto, um número entre milhões, um a mais em uma rede de anonimato, a um passo de ver sua identidade completamente dissolvida no povo. Sua opinião como que escapa de si e acaba por desaguar na chamada “opinião pública”, que a partir de fora do indivíduo o domina inteiramente e exige seu assentimento de corpo e alma. A tirania dos absolutismos europeus tentava dominar o corpo dos recalcitrantes; o novo despotismo democrático tudo nivela e deixa os corpos livres para melhor tiranizar a alma.

Finalmente, o último paradoxo, o chamado paradoxo do poder. Os governos absolutistas, as tiranias e as monarquias parlamentares deixam explícita a pessoa que ocupa o poder. O célebre adágio **L’état c’est moi** evidencia o perfil personalista de todas as formas de governo tradicionais. Já no governo instaurado pela revolução democrática, o que importa é o cargo, não seu ocupante, devido à rotatividade dos governantes e representantes escolhidos pela vontade dos eleitores. A marca do ocupante do poder democrático, portanto, é a sua impessoalidade – o que aproxima a análise de Tocqueville do diagnóstico feito por Max Weber do líder em uma

[217] TOCQUEVILLE, Aléxis de. *A Democracia na América*, p. 197.

organização burocrática. A democracia vista por Tocqueville não é governada por uma pessoa, mas, no seu limite, é o governo de ninguém. Segundo Lefort, "[O poder democrático] emancipou-se da arbitrariedade antes vinculada a um governo pessoal, mas, por outro lado, precisamente por aniquilar todas as sedes particulares de autoridade, aparece como poder de ninguém, salvo abstratamente como poder do povo, correndo o risco de se tornar sem limites, onipotente, assumindo a vocação de tomar conta da vida social em seus pormenores[218]".

Arendt parece adaptar a crítica de Tocqueville à sociedade de massas. Segundo a autora, o comportamento social só pode ser estudado por uma ciência social porque o comportamento é algo previsível, enquanto a ação, como veremos, é imprevisível: tanto o desencadeamento da ação como suas conseqüências, seu sentido como sua repercussão, estão além de qualquer previsibilidade. É justamente para tentar diminuir o caráter de imprevisibilidade da ação que os homens contraem promessas entre si.

A crítica de Arendt à promoção desmesurada da sociedade realizada pela modernidade perpassa toda sua obra - e é uma característica que seu pensamento tem em comum com a exposição heideggeriana da mediania do Impessoal na analítica existencial, se considerarmos que Dasein decadente é o próprio homem-de-massa analisado por Arendt de um ponto de vista político. O que em Arendt surge como um dos fatores da sociedade contemporânea, em Heidegger é o caráter ontológico do Dasein. Continuando a analogia: para Arendt, a ação, nas condições da sociedade de massas em que vivemos, é um verdadeiro milagre, pois quebra uma relação de causa e efeito ao iniciar algo inteiramente novo e inesperado; em Heidegger, o escape da

[218] LEFORT, p. 30. Na visão de Lefort, o problema é que Tocqueville optou por resolver essas contradições. Tocqueville teria explorado apenas um dos pólos dos paradoxos da democracia – o pólo negativo. A sugestão de Lefort é que tais paradoxos são inerentes à democracia e que tentar solucioná-los em benefício de qualquer um dos dois lados da questão pode trazer a tirania. O equilíbrio entre os pólos é precário, mas ele deve ser conservado para que o regime não descambe para nenhuma forma de tirania.

mediania do Impessoal é um novo modo de ser, no qual Dasein existe de modo autêntico.

Para concluir. Qualquer tentativa de empreender a ação visando a algum fim exterior a ela - por mais louvável que esse fim seja, como a promoção da justiça ou a construção de mais escolas públicas - leva inevitavelmente à degradação da dignidade da ação ou mesmo à sua destruição. A questão é que os fins da ação devem surgir na realização do próprio agir. Analogamente, não caberia à ação tentar resolver a questão social, no sentido de estabelecer políticas econômicas que levem ao aumento da produtividade da produção e consumo de bens. Em Arendt, o termo "ação social" seria uma contradição nos termos[219].

Finalmente, Arendt não vincula a ação à atividade política em uma democracia representativa[220]. A autora afirma repetidamente que política ou é participação no poder ou não é nada. Assim, concluímos que o agir não se encontra na relação entre o Estado e os cidadãos, nem na luta intrapartidária, nem na guerra entre nações, nem mesmo na atuação das organizações não-governamentais (ONG) ou outra agremiação qualquer. A

[219] Nem é necessário dizer que essa parte da teoria arendtiana é a que tem maior potencial para provocar controvérsias. Sua análise comparativa das Revoluções Francesa e Americana, que se encontra, sobretudo, na obra *Da Revolução*, não poderia ser mais polêmica. Para dizer de modo sucinto, Arendt afirma que o Terror da Revolução Francesa é a contrapartida da tentativa desesperada e inútil de os revolucionários tentarem - a todo custo - resolver a questão premente da miséria social dos franceses. A ação política, argumenta Arendt, viu-se instrumentalizada em termos da necessidade de solucionar as justas demandas sociais da imensa parte miserável do povo francês. O terror revolucionário teria sido a solução encontrada pelos convencionais, e a ação logo se degradou em violência, e o espaço da liberdade política foi substituído pelo desfile sem fim dos golpes partidários na Assembléia. Tal foi o fim melancólico da Revolução.

[220] Assim como a palavra "política" pouco aparece em *Ser e Tempo* (na verdade, ela aparece uma única vez, ainda assim entre aspas), a palavra democracia surge escassamente em toda a obra arendtiana. Obviamente, não porque a autora tivesse pouca reverência pela forma democrática de governo, mas sim porque Arendt está preocupada em se contrapor à tradição da filosofia política e recuperar a dignidade esquecida da ação. Por esse motivo, Arendt volta-se para os eventos políticos que foram ou mal compreendidos pela tradição da filosofia política, tais como o surgimento da pólis entre os gregos, como também esquecidos pela pesquisa histórica, como os conselhos que insistem e aparecer quase que espontaneamente no início das revoluções modernas. A relação entre as condições de possibilidade do surgimento da ação e as formas de governo é um tema arendtiano que ainda mal foi discutido pelos seus comentadores. Também a crítica ao capitalismo ou ao socialismo real, **enquanto regimes econômicos**, pouco aparece em sua obra. A crítica de Arendt leva em consideração a sociedade de massas do ponto de vista **político**. Assim, pouco importa se tal sociedade é uma sociedade de operários (regimes socialistas) ou de detentores de empregos (regimes capitalistas).

ação tem sempre sua origem no indivíduo, a partir da pluralidade que é o fato de que são os homens, e não o homem, que existem na terra.

Assim, ao levar em consideração os eventos históricos que originaram o mundo contemporâneo - as revoluções -, Arendt aponta para o surgimento espontâneo dos conselhos revolucionários. Na concepção da autora, a história das revoluções é o retrato de uma derrota: o solapamento dos conselhos de cidadãos na Revolução Francesa, o aparelhamento e destruição dos sovietes na Revolução Russa e, finalmente, a não constituição de um espaço para a permanência dos grupos de revoltosos norte-americanos que se formaram no nascimento da república dos Estados Unidos.

A descrição arendtiana do que seria um governo fundamentado no sistema de conselhos decorre de sua concepção do que a ação política é[221]. Sobre esse tema, discutiremos agora.

O QUE É A AÇÃO?

Ao contrário do que dizem seus críticos, Arendt está longe de ser uma saudosista romântica e nostálgica do chamado século de Péricles ou mesmo de qualquer outro período histórico. A autora busca nas experiências políticas antigas e modernas - e nas diversas doutrinas que refletiram sobre o político - possibilidades de pensar a ação política. Em seu prefácio geral à obra *Origens do Totalitarismo*, e tendo em vista as catástrofes do século XX, afirma a autora: "Já não podemos nos dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo de nossa herança, deixar de lado o mau e simplesmente considerá-lo um peso morto, que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento. [...] E é por isso que todos os esforços de escapar do horror

[221] Um relato pormenorizado do que seria o funcionamento do sistema de conselhos pode ser conferido na obra *Da Revolução*.

do presente, refugiando-se na nostalgia por um passado ainda eventualmente intacto ou no antecipado oblívio de um futuro melhor, são vãos[222]".

A afirmação de que Arendt seria uma nostálgica "helênica" - expressão utilizada por autores como Noel O'Sullivan - não consegue levar em consideração que Arendt busca nos gregos o momento histórico em que a ação surgiu em todo seu brilho iluminador do mundo. Ademais, a denúncia arendtiana da demagogia entre os atenienses e da inveja corruptora entre os cidadãos da pólis surge em diversos pontos de sua obra. No entanto, é óbvio que ela tem uma reverência apaixonada pela invenção grega da pólis - o que está longe de afirmar que deveríamos voltar para aqueles tempos heróicos. A devoção arendtiana à experiência da pólis - se é que a palavra experiência pode ser aplicada a uma forma de governo que funcionou com considerável eficácia por quase dois séculos - deve-se ao fato de que foi lá que a ação surgiu em todo seu esplendor pela primeira vez entre os homens. A recusa arendtiana em ceder a qualquer apelo de cunho idealista é demonstrada pelo seu empenho sincero em saudar todas as tentativas de resgatar a participação direta dos homens nos assuntos públicos, como fica patente em sua análise das revoluções modernas[223].

De qualquer modo, uma das principais dificuldades encontradas na análise da teoria arendtiana da ação é que a autora nunca se preocupou em expor quais seriam os conteúdos da ação política. Isso não se deve a um "esquecimento" por parte da autora, como se sua teoria da ação fosse inacabada. Na verdade, a estratégia de Arendt foi evitar postular qualquer conteúdo pré-definido para a ação para que seu caráter não fosse degradado. Daí a dificuldade em lidar teoricamente com o tema.

Podemos distinguir dois modos de abordagem da teoria arendtiana da ação - ambos cruciais. O primeiro ângulo de abordagem é expor quais seriam as características

---

[222] *Origens do Totalitarismo*, p. 13.

[223] A reação de Arendt aos **événements** do ano de 1968 é de apoio e franca acolhida - o que não significa referendar atos de violência ou tentativas de instrumentalizar a ação dos revoltosos por parte de ideólogos. Também os movimentos norte-americanos pela defesa dos direitos civis e as passeatas pacifistas tiveram seu apoio.

da ação política, o que não é o mesmo que defini-la em sua essência, tarefa que nunca preocupou Arendt. O segundo ângulo é analisar o que podemos chamar de pressupostos da ação ou, para falar kantianamente, as condições de possibilidade da ação política. Começaremos pela primeira abordagem: a que expõe as características essenciais da ação.

AS CARACTERÍSTICAS DA AÇÃO

.

A ação é um discurso que julga o mundo em dois sentidos. Em primeiro lugar, ao agirmos, isto é, ao discursarmos politicamente, revelamos o mundo em sua objetividade. Em segundo lugar, revelamos quem nós autenticamente somos, a nós mesmos e aos outros, na claridade da esfera política. Esse discurso quase nunca é o pronunciamento oficial de um membro do governo, mas sim a troca de opiniões e idéias individuais em um debate livre entre homens livres. Através do processo de persuasão, e não da demonstração inerente ao conhecimento científico-matemático, cruzam-se pontos de vista até que se chegue - ou não - a uma decisão que surge do próprio processo de deliberação. O que é crucial é que os objetivos (**ends**) do discurso político não podem de modo algum ser **previamente** determinados por discussões vindas de fora da esfera política, sejam eles discursos filosóficos, teológicos, científicos ou até mesmo éticos. O **telos** da ação deve surgir no próprio processo de debate político e a partir dele, ou, como dizemos informalmente, "no calor da hora", "a quente". Para Arendt, em suma, qualquer tentativa de submeter o discurso político a fins definidos por outras esferas da ação ou pensamento seria o mesmo que instrumentalizar a ação, ou seja, destruí-la.

A ação é, na visão de Arendt, agonística, ou seja, conflituosa. Nas palavras de Dana Villa: "a [ação] política que ela defende é uma troca de opinião contenciosa,

agonística e, quase sempre, polemizante[224]". Tal concepção surge da análise fenomenológica da ação na pólis grega. Segundo a autora, os gregos conservavam na pólis o caráter de luta competitiva pela glória encontrada nos heróis dos poemas homéricos. Na concepção arendtiana, o confronto agonístico de idéias na arena política revelaria os melhores entre os homens - e a fama de seus feitos teria a capacidade de se imortalizar através do relato do historiador e do poeta. A questão é a luta pela grandeza, grandeza dos atos e palavras que faz seu autor grande, ou seja, digno de ser lembrado pelas gerações seguintes. O teor heróico de tal concepção é bem ilustrado nas palavras de Elisabeth Roudinesco: "Pouco importa que [o herói] seja um militante ou um funcionário recusando-se a falar sob tortura; ou um agente secreto, assumindo diversas máscaras. Em suma, pouco importa o ser anterior ou vindouro do herói, seu caso 'psicológico', sua origem social ou as razões que se dão para sua escolha. Conta apenas, no heroísmo, o destino escolhido - o de Aquiles - que preside o rigor instantâneo do ato e o leva à sua incandescência[225]".

Embora o acirramento das tensões seja um risco inerente à troca conflituosa de pontos de vista, não se deve tentar moldar ou padronizar a ação em nome da civilidade, pois é certo que tal tentativa só levaria à perda do potencial político da ação.

Para que a ação possa surgir, são necessários certos pressupostos que estão intimamente ligados a suas características. Acreditamos que é na análise dessas pré-condições, ou condições de possibilidade, que o sentido da ação como liberdade é revelado.

---

[224] VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: The fate of the Political*. Princeton University Press, 1996, p. 52. Não se pode confundir **ágon** com **pólemos**. Enquanto o primeiro termo significa competição, contenda entre adversários para ver quem se sobressai, o segundo termo significa guerra, luta entre inimigos até a destruição de um deles. Obviamente, a diferença ente os dois termos relaciona-se com a presença ou não de violência. Assim, o conflito de opiniões na arena política até pode degenerar em luta violenta, mas, nesse caso, a violência apenas faria destruir a ação, como já vimos. A mesma discussão sobre a diferenciação entre **ágon** e **pólemos** ocorre em HEIDEGGER, *Ser e Verdade*, 2007, p. 104-105.
[225] ROUDINESCO, *Filósofos na Tormenta*, Jorge Zahar Editor, 2007, p. 33.

OS PRESSUPOSTOS DA AÇÃO EM ARENDT

Na teoria arendtiana, a exposição das condições necessárias para o surgimento da ação encontra-se, em maior ou menor grau, em praticamente toda a sua obra. Podemos dizer que sua análise fenomenológica decorre de um embate veemente contra toda a tradição da filosofia política, e a comparação inescapável com a desconstrução da metafísica efetuada por Heidegger é bem mais que meramente analógica: seguindo as análises de Taminiaux e de Dana Villa, podemos afirmar que a influência de Heidegger é bastante expressiva. O embate arendtiano contra a tradição envolve desde a análise "heideggeriana" que a autora faz da Parábola da Caverna em termos de um confronto incontornável entre a ação (política) e a contemplação (filosofia) à crítica do onipresente "telocentrismo" da filosofia aristotélica; passa pela denúncia do **apolitia** típica da escatologia cristã medieval à recusa em colocar a ação na categoria meios-fins ou de identificá-la com qualquer forma de soberania ou domínio, aspectos tão típicos das teorias políticas modernas; finalmente, o confronto genuíno da autora com a teoria crítica de Marx[226] é apenas mais explícito que sua impaciência com a confusão nietzscheana entre o fazer poético do artista e o agir na esfera política. Além disso, podemos considerar a desconstrução da tradição operada pelo pensamento arendtiano como permeada pela análise que ela faz das sucessivas inversões ocorridas no interior das hierarquias da **vita activa** e na relação dessas categorias com a **vita contemplativa** - desde o surgimento da metafísica com Platão.

Em sua incessante discussão contra a tradição da filosofia política, expressão que a autora chegava a considerar uma contradição nos termos, Arendt tenta recuperar

[226] À parte a crítica veemente que Arendt faz do pensamento de Marx, a autora não só sempre teve profundo respeito pelo significado e importância de sua obra, como também afastava qualquer tentativa de enquadrar suas críticas em termos da ideologia anticomunista propagada então pelo Departamento de Estado norte-americano, na década de 50. Não se pode esquecer de que ao mesmo tempo em que Arendt denunciava fortemente o regime stalinista como totalitário e o governo soviético pós-Stalin como uma ditadura unipartidária, ela também atacava o macarthismo paranóico por suas tendências totalitárias e a máquina de propaganda do governo norte-americano durante a Guerra Fria como um risco para as idéias de liberdade que fundaram a república norte-americana.

os aspectos que, de certo modo, se não fundamentam a ação em um sentido metafísico, certamente são suas condições de possibilidade. São essas as condições que teriam sido "esquecidas" pela tradição, e que só poderiam ser recuperadas por um pensamento que, "heideggerianamente", deixasse a ação "falar". Ou seja, esse pensamento deveria resgatar as condições que devem estar presentes para a realização efetiva da ação, na pólis grega, mas também nos conselhos revolucionários, na resistência pacífica à opressão e na desobediência civil. A analogia com o projeto heideggeriano de elaborar a ontologia fundamental é que, assim como Arendt busca a ação enquanto fenômeno que teria sido escamoteado pelos filósofos políticos, Heidegger, em *Ser e Tempo*, busca o pensar original do Ser, que também teria sido "esquecido" pela metafísica.

Os pressupostos da ação na teoria política arendtiana são a pluralidade, a igualdade, o compartilhamento por um mundo comum e a responsabilidade por ele. Começaremos pela pluralidade.

PLURALIDADE DOS HOMENS

A pluralidade dos homens é a condição básica da ação. Trata-se do simples fato de que existem os homens no plural, e não **o** homem, sobre a terra. Os gregos diziam "os mortais", Arendt dizia "os homens". A crença religiosa, as verdades filosóficas, o conhecimento científico podem bastar-se com **o** homem, mas não a política: "Deus criou **o** homem, os homens são um produto humano mundano, e produto da natureza humana. A filosofia e a teologia sempre se ocupam **do** homem, e todas as suas afirmações seriam corretas mesmo se houvesse apenas um homem, ou apenas dois homens, ou apenas homens idênticos. Por isso não encontraram nenhuma resposta filosoficamente válida para a pergunta: o que é política? [227]" [grifos da autora].

[227] ARENDT, *O Que é Política?*, p. 21.

A pluralidade, segundo Arendt, tem dois aspectos: a igualdade, sem a qual a mútua compreensão entre os homens seria impossível, e a diferença, que exige a ação e o discurso para que uns entendam aos outros[228]. A pluralidade vem a ser o termo de uma gradação que se inicia pela alteridade, um dos transcendentais da filosofia medieval: "No homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares[229]".

A singularidade de cada homem, que é a marca da pluralidade, dificilmente surge quando o indivíduo se encontra isolado de outros homens. Em isolamento, fora do espaço público, os homens não conseguem escapar de sua subjetividade - pouco importa o quanto suas vidas privadas e íntimas sejam plenas de riqueza e diversidade, de experiências e projetos. Nesse caso, a objetividade do mundo está sob ameaça e tende a desaparecer, pois "os homens tornam-se seres inteiramente privados, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjetividade de sua própria existência **singular**, que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada inúmeras vezes. O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva[230]".

O náufrago Robinson Crusoé em sua ilha é, certamente, um indivíduo com suas memórias pessoais, sua história de vida, sua psique particular, seus anseios, medos, enfim, tudo aquilo a que damos nome de "personalidade". No entanto, a pluralidade dos homens singulares só é revelada no momento da ação e discurso, ou seja, apenas quando eles estão em conjunto, vendo e sendo vistos, na arena política. Nesse caso, o agente revela sua singularidade, seu "quem" - quem ele realmente é. Assim, para a autora, a pluralidade é não apenas a condição sem a qual a ação não seria possível, mas

[228] CH, p. 188.
[229] CH, p. 189.
[230] CH, pp. 67-68.

também, e até principalmente, a condição através da qual a pluralidade é reassegurada, fortalecida, o que só pode ocorrer na esfera pública.

A teoria de Arendt vê a ação como estreitamente ligada ao fato da natalidade, em um contraste interessante e significativo com a metafísica: "A ação é a [atividade] mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir (...) Além disso, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico[231]". O contraste mais evidente surge entre a centralidade da natalidade para o pensamento político de Arendt, que ela, em parte, retirou de Agostinho, e da importância que o ser-para-a-morte exerce na analítica existencial heideggeriana, como veremos.

A IGUALDADE ENTRE OS HOMENS

A igualdade entre os homens a que Arendt se refere é a que ocorre apenas entre homens livres, ou seja, entre cidadãos que, ao se reunirem para debater os assuntos públicos, constituem um espaço para a ação. Arendt gosta de comparar a realidade da esfera privada, onde reinaria a mais absoluta desigualdade (um comanda, os outros obedecem[232]), e, portanto, a ausência de liberdade, com a esfera política, onde a condição para a liberdade é a igualdade: "Ser livre significava [na pólis grega] ser isento da desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa esfera onde não

[231] CH, p. 17.
[232] No **oikos** grego e no **domus** romano reinam, respectivamente, o **despotés** e o **dominus**, de onde saíram as palavras "despotismo" e "domínio". Etimologicamente falando, a única "igualdade" existente em um despotismo só pode ser a de que todos, com exceção do déspota e alguns aliados próximos, são igualmente escravos.

existiam nem governo nem governados[233]". Desse modo, as experiências de liberdade e igualdade são intimamente conectadas.

Tal igualdade política é a **isonomia**, que Arendt não associa ao que entendemos hoje por igualdade perante a lei, que tem bem mais a ver com a justiça do que com a liberdade encontrada na esfera pública[234]. Apenas entre iguais poderia a liberdade surgir. Ao contrário da pluralidade, que é um fato da existência humana, a isonomia só pode ser garantida pelo poder. Por esse motivo, a igualdade deve ser constantemente mantida por um arcabouço institucional que a preserve, sejam as leis[235], a constituição ou uma declaração de direitos. Embora a pluralidade mostre a diversidade de pontos de vista oriunda do fato de que os homens ocupam distintos lugares no mundo, na esfera política essas diferenças, naturais ou artificiais, devem ser niveladas. Assim, embora existam diferenças entre graus de sabedoria, habilidades, talentos, personalidade e caráter, como também distinções sociais de renda, status e profissões, na arena política a igualdade deve existir para que a ação seja possível[236].

Também é necessária a manutenção de um local público que permita a realização da ação e do discurso: a ágora ateniense, os **town halls** (conselhos municipais) da tradição anglo-saxônica, as assembléias, os clubes da Revolução Francesa (e de todas as outras revoluções), as associações de cidadãos. Para Arendt, um

---

[233] CH, p. 42. Claro que a igualdade só existia na pólis, ou seja, nas assembléias públicas onde os cidadãos se reuniam para debater e decidir os assuntos da pólis. Como se sabe, estavam excluídos os escravos, as mulheres, os mais jovens, os **metecos** (estrangeiros) e todos os habitantes que se vissem compelidos a exerce alguma atividade considerada mais servil. As atividades servis eram aquelas realizadas com o único intento de ganhar o sustento e as que exigiam grande desgaste físico, como a escultura ou a mineração.

[234] Mais uma vez, não se pode pensar igualdade no nosso sentido contemporâneo de justiça. Na perspectiva arendtiana, a igualdade e, conseqüentemente, a liberdade só são possíveis porque, na esfera privada, o senhor de escravos já se libertou do jugo "tirânico" das necessidades vitais e, portanto, encontra-se livre para ascender à pólis e agir entre iguais. Essa segunda "vida" na pólis é o que Aristóteles chama na *Ética a Nicomacos* de **bios politikos**.

[235] A igualdade perante as leis é definida por Aristóteles como isonomia e isegoria.

[236] Essa igualdade não pode e não deve ser absoluta. Está claro que, no decorrer da ação, seriam revelados os mais capazes de persuadir seus iguais e de empreender ações exemplares, dignas de serem lembradas. A igualdade que Arendt defende é "de partida", e não "de chegada". Daí o forte vínculo entre igualdade na pólis e **ágon** (luta): a disputa conflituosa de opiniões só tem sentido se a igualdade de todos estiver assegurada desde o início. É apenas a partir da isonomia que os melhores se revelam ao empreender a ação.

dos sinais da dissolução do potencial político dos revolucionários norte-americanos foi a não conservação dos **town halls** municipais, que foram descritos e analisados por Tocqueville na *Democracia na América*.

Já sobre a pólis grega, diz Arendt:

> "Esse espaço público só se torna político quando assegurado numa cidade, quer dizer, quando ligado a um lugar palpável que possa sobreviver tanto aos feitos memoráveis quanto aos nomes dos memoráveis autores, e possa ser transmitido à posteridade na seqüência de gerações. Essa cidade a oferecer aos homens mortais e a seus feitos e palavras passageiros um lugar duradouro constitui a pólis - que é política e, desse modo, diferente de outros povoamentos (para os quais os gregos tinham uma palavra específica), porque originalmente só foi construída em torno do espaço público, em torno da praça do mercado, na qual os livres e iguais podiam encontrar-se a qualquer hora[237]".

Seja como for, embora Arendt veja a isonomia como pressuposto básico da ação, o que significa que qualquer pessoa, ao atingir a maioridade, tenha o direito de participar da realização de projetos em comum, ela não crê que qualquer indivíduo tenha as condições necessárias para o desempenho da ação. Segundo a autora, é necessário um profundo comprometimento com o mundo, é necessário ver-se responsável por ele.

O comprometimento ou a responsabilidade pelo mundo exigem, segundo Arendt, o que podemos chamar de "talento" político. De certo modo, a autora não acredita que as características individuais necessárias para a ação possam ser encontradas em todos os homens. Para falar diretamente, nem todos os homens são

[237] QP, p. 54.

talhados para a política. A participação no agir deve ser desinteressada. O comprometimento é com a preservação de um espaço público delimitado que assegure a livre troca de opinião e idéias entre iguais.

O compartilhamento de um mundo comum é possível porque o mundo, de acordo com Arendt, é sempre objetivo. A objetividade do mundo é propiciada pelo senso comum, que permite a troca de diversos pontos de vista sem que os homens percam sua orientação no caos de fatos e opiniões. Deve haver um mínimo consenso prévio à ação sobre os fatos e os eventos do mundo em seu caráter objetivo.

Arendt não acredita que os fatos, a "matéria factual", possam ser dissolvidos em "interpretações". A autora vê legitimidade nos questionamentos do historicismo, mas entre optar por uma visão positivista da História e o historicismo, ela prefere dizer que não há como não lidar com a ocorrência de eventos que se colocam acima de qualquer dúvida razoável. A tentativa de ver fatos como opiniões é um dos sinais de que o senso comum perdeu sua capacidade de orientar-nos no mundo, deixando-nos perplexos ante os eventos:

> "Sem dúvida, esta e muitas outras perplexidades inerentes às Ciências Históricas são reais, mas não constituem argumento contra a existência da matéria factual, e tampouco podem servir como uma justificação para apagar as **linhas divisórias entre fato, opinião e interpretação**, ou como uma desculpa para o historiador manipular os fatos a seu bel-prazer. Mesmo que admitamos que cada geração tem o direito de escrever sua própria história, não admitimos mais nada além de ter ela o direito de rearranjar os fatos de acordo com sua própria perspectiva; **não admitimos o direito de tocar na própria matéria factual**[238]" [meus grifos].

[238] EPF, p. 296.

Para Arendt, o contrário de uma verdade factual é a mentira deliberada, e não o erro ou a ilusão. Tanto o erro quanto a ilusão só ocorrem quando fracassamos em obter a verdade racional. A transformação de eventos históricos em opiniões decorre, em última análise, da perda da orientação que só pode ser proporcionada pelo senso comum. Arendt vê o início dessa veemente desconfiança frente ao senso comum - e, na verdade, frente a toda evidência trazida pelos sentidos humanos - na alienação da Idade Moderna, ou seja, no cogito cartesiano, na invenção do telescópio, na Reforma e na descoberta dos novos continentes[239]. A perda do senso comum, que é "um 'sentido interno' - **sensus interior** - que funcionava como a 'raiz comum e o princípio dos sentidos exteriores[240]", trouxe consigo a perda da objetividade do mundo.

Um passo além da transformação dos fatos em opiniões é a degeneração do caráter objetivo das opiniões em ideologias ou "**Weltanschauungen**": visões de mundo. Essas visões de mundo seriam "valores" intercambiáveis, pois cada pessoa teria sua própria escala de valores, que poderia ser trocada por outra hierarquia qualquer. Para Arendt, a confusão e a algaravia típicas do mundo contemporâneo[241]são a mais recente e drástica conseqüência da Modernidade. As ideologias dos movimentos totalitários são o aspecto mais radical da dissolução da objetividade do mundo[242].

---

[239] Desses fatores, o que mais contribuiu para a alienação do homem moderno teria sido a invenção do telescópio por Galileu, segundo Arendt. No entanto, o que mais nos interessa é a fuga do mundo para o interior do **cogito me cogitare** cartesiano: na busca da certeza, as idéias claras e distintas só podem ser encontradas no interior do meu próprio processo cognitivo, dado que Deus não é **Dieu trompeur**. Para conferir toda a argumentação arendtiana sobre a alienação do mundo ocorrida na Modernidade a partir do cogito cartesiano e a conseqüente inversão nas hierarquias da **vita activa**, ver todo capítulo VI da *Condição Humana*: Vita Activa e Era Moderna. Para a nossa discussão, o mais importante encontra-se no "A Introspecção e a Perda do Senso Comum", pp. 293-297. Sobre a relação entre a atividade do pensar e o senso comum, conferir também o capítulo "Realidade e Ego Pensante - Dúvida Cartesiana e **Sensus Communis**", pp. 36-42, na parte O Pensar da obra *Vida do Espírito*. Embora tais discussões sejam cruciais para entender não só a concepção crítica arendtiana sobre a Modernidade como também em que sentido Heidegger critica a técnica, não as discutiremos aqui.

[240] *A Vida do Espírito*, p. 40. Arendt cita São Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, parte I, Questão 78.

[241] Lembrar da análise heideggeriana do falatório [**Gerede**] em *Ser e Tempo*. A diferença entre Heidegger e Arendt é que a autora mostra a confusão entre opiniões e "valores" como decorrente da alienação do mundo iniciada pelo cogito cartesiano e pela invenção e utilização do telescópio, na aurora da Modernidade, portanto, enquanto Heidegger a vê como uma das estruturas fundamentais do modo de ser do Dasein na abertura decadente da publicidade do Impessoal. Logo, o "falatório" heideggeriano é um modo da existência que não depende da situação histórica.

[242] Apesar de sua crítica à alienação dos tempos modernos, Arendt, de modo algum, pode ser considerada uma saudosista romântica dos tempos pré-modernos. Podemos apontar pelo menos dois aspectos

Já a deliberada adulteração ou manipulação dos fatos, embora praticada esporadicamente na história pelos mais diversos governos, só atingiu seu grau máximo de perversidade nos regimes totalitários nazista e stalinista, através da ideologia totalitária: "O totalitarismo no poder procura constantemente evitar esse confronto [com os fatos da realidade], mantendo seu desprezo pelos fatos e impondo a rígida observância das normas do mundo fictício que ele criou (...) e cada fragmento de informação concreta que se infiltra através da cortina de ferro, construída para deter a sempre perigosa torrente da realidade vinda do mundo não-totalitário, é uma ameaça maior para o domínio totalitário do que era a contrapropaganda para o movimento totalitário[243]". É por esse motivo que o totalitarismo no poder é a forma de governo que mais se preocupa em destruir a objetividade do mundo em comum.

Esse mundo surge no espaço "entre-homens" [**in-between**] e possibilita que todos os homens, embora tenham pontos de vista radicalmente diferentes sobre quaisquer temas que venham a debater, sempre saibam exatamente sobre o que estão falando. Os inevitáveis ruídos de comunicação podem ser "resolvidos" no decorrer da própria ação.

---

exaustivamente analisados e saudados pela autora como grandes conquistas da Modernidade: a recuperação da ação pelas revoluções e a emancipação dos trabalhadores, mulheres e negros nos séculos XIX e XX.

[243] *Origens do Totalitarismo*, p. 442.

BIBLIOGRAFIA

ADLER, Laure. *Nos Passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2007.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

_____. *Compreensão e Política e Outros Ensaios*. Lisboa: Relógio D' Água, 2001.

_____. *Crises da República.* São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

_____. *Da Revolução.* São Paulo/Brasília: Editora Ática & UNB, 1990.

_____. *A Dignidade da Política.* Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará, 1993.

_____. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983.

_____. *Entre o Passado e o Futuro.* São Paulo: Editora Perspectiva, 1988.

_____. *Homens em Tempos Sombrios.* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*. Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará, 1993.

_____. *O Que é Política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A Vida do Espírito*. Rio de Janeiro: UFRJ Editora/Editora Relume-Dumará, 1991.

ARENDT, Hannah/HEIDEGGER, Martin. *Correspondência: 1925/1975*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

ARENDT, Hannah/McCARTHY, Mary. *Correspondência – 1949/1975*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

_____. *Metafísica*. São Paulo: Edipro, 2006.

_____. *Órganon*. São Paulo: Edipro, 2005.

_____. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

CRITELLI, Dulce. *Analítica do Sentido*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

CRESPIGNY, Anthony de, MINOGUE, Kenneth R. *Filosofia Política Contemporânea*. Editora Universidade de Brasília, 1979.

DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva. Volume 1: Heidegger em Retrospectiva.* Petrópolis: Vozes, 2007.

GARDINER, Patrick. *Kierkegaard*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Neomarius Verlag, 1949.

_____. *Caminhos da Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica. Mundo - Finitude - Solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. Ensaios e Conferências. São Paulo: Editora Vozes/Universidade São Francisco, 3a. edição.

_____. *Nietzsche I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Que é Metafísica?* in Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Ser e Tempo: Parte I*. São Paulo: Editora Vozes/Universidade São Francisco, 15a. edição.

_____. *Ser e Tempo: Parte II*. São Paulo: Editora Vozes/Universidade São Francisco, 13a. edição.

_____. *Ser e Verdade*. São Paulo: Editora Vozes/Universidade São Francisco, 2007.

_____. *Sobre a Essência do Fundamento* in Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Sobre o "Humanismo"* in Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Aparecida: Idéias e Letras, 2006.

JAEGER, Werner. *Paidéia.* São Paulo: Martins Fontes Editora, 1989.

JARDIM, Eduardo. *A Duas Vozes: Hannah Arendt e Octavio Paz*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à Leitura de Platão*. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

KRISTEVA, Julia. *O Gênio Feminino.* Tomo I: *Hannah Arendt.* Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LEFORT, Claude. *Pensando o Político.* São Paulo: Paz e Terra, 1991.

MORAES, Eduardo Jardim/BIGNOTTO, Newton. *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões, Memórias.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

NUNES, Benedito. *Passagem para o Poético.* São Paulo: Editora Ática, 1986.

PASQUA, Hervé. *Introdução à Leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates,* in *Sócrates, Os Pensadores,* Nova Cultural, 1999.

_____. *Diálogos: Fédon, Sofista, Político*. Rio de Janeiro: Ediouro, 12ª. edição.

_____. *Fedro*. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

_____. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 8ª. edição.

PÖGGELER, Otto. *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

RABELO Erber, Pedro. *Política e Verdade no Pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora PUC-RIO/ Edições Loyola, 2003.

RIBEIRO DE MOURA, Carlos Alberto. *Crítica da Razão na Fenomenologia,* São Paulo: Nova Stella Editorial/EDUSP, 1989.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Filósofos na Tormenta*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SALES Wagner, Eugênia. *Hannah Arendt: Ética e Política*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.

_____. *Hannah Arendt & Karl Marx – O Mundo do Trabalho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

STEIN, Ernildo. *Uma Breve Introdução à Filosofia*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2002.

_____. *Compreensão e Finitude*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2001.

_____. *Seis Estudos Sobre "Ser e Tempo"*. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Sobre a Verdade*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2006.

STEINER, George. *Heidegger*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

TOCQUEVILLE, Aléxis de. *A Democracia na América*, São Paulo: EDUSP/Itatiaia, 1977.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: The fate of the Political*. Princeton University Press, 1996.

XARÃO, Francisco. Política e Liberdade em Hannah Arendt. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2000.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *For Love of the World.* New Haven e Londres: Yale University Press, 1982.

WEBER, Max. *Ciência e Política – Duas Vocações.* São Paulo: Cultrix, 1993.

WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *For Love of the World.* New Haven e Londres: Yale University Press, 1982.

DICIONÁRIOS E GRAMÁTICAS

ALEMÃO

Klett's Super-Mini German and English Dictionary

PONS *Standardwörterbuch Portugiesisch*

FILOSOFIA

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

GREGO

The Joint Association of Classical Teachers' Greek Course. *Reading Greek*. Cambridge University Press, 1996.

Dicionário Grego-Português, Ateliê Editorial, 5 vols., 2007-2008.

LATIM

Dicionário Latino-Português, Editora Anchieta S. A.