

HEIDEGGER, ONTOLOGIA FUNDAMENTAL, O IMPESSOAL E A CRÍTICA À ATOMIZAÇÃO DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA

HEIDEGGER, FUNDAMENTAL ONTOLOGY, THE IMPERSONAL AND THE CRITIC OF ATOMIZATION IN CIVIL SOCIETY

Vítor Bartoletti Sartori*

Resumo: Buscaremos analisar o modo pelo qual Martin Heidegger traz, em sua ontologia fundamental, principalmente, ao tratar do ser-em e do ser-com, uma crítica à atomização presente na sociedade capitalista e na filosofia que emerge nesta sociedade. Para tanto, passaremos pela análise do impessoal heideggeriano, mostrando seus meandros, os quais, ao fim, levam à angústia e ao ser-para-a-morte. Por fim, procuraremos trazer à tona o fato de que, na própria conformação da ontologia de Heidegger, em oposição à valorização hegeliana e marxiana da *Aufhebung*, tem-se a valorização da noção de acontecimento como algo ao mesmo tempo indissolúvel da ontologia heideggeriana e da posição mais polêmica que este autor assumiu diante de sua época.

Palavras-chave: Heidegger, ontologia fundamental, atomização, sociedade civil-burguesa, cotidiano

Abstract: We will try to deal with the way in which Martin Heidegger brings in his fundamental ontology, mainly, in dealing with being-in and being-with, a critique of the atomization present in capitalist society and the philosophy that emerges in this society. To do so, we will go through the analysis of the Heideggerian impersonal, showing its meanders, which, in the end, lead to anguish and being-to-death. Finally, we will try to bring to light the fact that, in the very conformation of Heidegger's ontology, as opposed to the Hegelian and Marxian valorization of *Aufhebung*, we have the valorization of the notion of event as something at once indissoluble of Heidegger's ontology and most polemical position that this author assumed before his time.

Key-words: Heidegger, Fundamental Ontology, Atomization, Civil Society, Daily-life

INTRODUÇÃO

A filosofia heideggeriana certamente se tornou bastante polêmica. Isto se dá, em parte, devido à controversa posição que o autor alemão tomou diante da emergência do nazismo, mais precisamente, do acontecimento (*Ereignis*) relacionado a ele e ligado, segundo Heidegger, “com a íntima verdade e grandeza deste movimento (nomeadamente o encontro entre a tecnologia determinada planetariamente e o homem moderno)”. (HEIDEGGER, 1987, p. 216) Não trataremos aqui desta questão¹, a qual, em verdade, remete à relação do autor com a problemática da técnica, e de sua

* Doutor em Filosofia/Teoria Geral do Direito pela Universidade de São Paulo (USP), professor da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

¹Pode-se concordar com Zelko Loparic quando diz que “ele [Heidegger] deu-se conta de que o movimento nazista não enfrentava o poder da técnica e que, no essencial, não fazia mais do que efetivar o modo de ser do ente (*Seiende*) como calculabilidade e dominação. Heidegger percebeu, ainda, que o nazismo era apenas uma realização, entre outras, de uma possibilidade (*Möglichkeit*) que permanecia aberta. Mesmo depois da queda do nazismo, mesmo na paz que se seguiu à

dimensão, a ser desvelada, tanto de *Gestell* quanto de *Poiesis*. Esta dimensão estaria ligada tanto ao “esquecimento da verdade do ser, em favor da agressão do ente (*Seiende*) impensado em sua essência” (HEIDEGGER, 2005, p. 36) – que o autor havia tratado em *Ser e tempo* remetendo à queda (*Verfallen*) – quanto à possibilidade de abertura presente tanto no fenômeno artístico quanto na fundação dos Estados. (Cf. HEIDEGGER, 2010) Uma temática essencial para nós, neste momento, no entanto, diz respeito ao caráter polêmico da filosofia heideggeriana quando vista pela sua potência e atualidade: vários dos temas que perseguem a filosofia contemporânea estão presentes em Heidegger. E, assim, talvez seja impossível tratar da filosofia hoje em dia sem passar pelo autor de *Ser e tempo*, assim como foi (e, acreditamos, continua sendo) impossível tratar de temas relevantes ao filosofar sem passar por Hegel e por Marx. A envergadura do autor é evidente.

No que um esclarecimento se coloca: dizer que a filosofia heideggeriana é atual tem um caráter dúplice. Para os defensores do modo de filosofar de Heidegger, isto talvez signifique que seu pensamento coloque questões urgentes que são “esquecidas” diante do mundo moderno, do “esquecimento do Ser” (*Seinsvergessenheit*) e da apatricidade (*Heimatlosigkeit*) atuais.² Para os críticos do modo de filosofar do autor, como nós (Cf. SARTORI, 2012, 2018), a questão essencial – que diz respeito ao ser-propriadamente-assim (*Geradesosein*) da sociedade capitalista –, em verdade, não está colocada de modo adequado, seja por Heidegger, seja pela imensa maioria da filosofia contemporânea. Tal questão, no entanto, não pode ser abordada aqui, em um artigo sobre o pensamento de Martin Heidegger, pois remeteria a um estudo sobre a atualidade do pensamento de Marx, do marxismo, principalmente lukacsiano, e da crítica socialista ao capitalismo.

Neste pequeno artigo, pretendemos demonstrar que Heidegger não se esquivava de questões essenciais para a filosofia (e, portanto, para a própria sociedade).³ Mesmo que possa se questionar os posicionamentos do autor – e isto é necessário –, há de se realizar uma leitura atenta de suas obras caso se queira adentrar seriamente nos debates filosóficos contemporâneos. No que toca a atomização dos indivíduos (tema marxiano e marxista, diga-se de passagem) e a crítica a um sujeito hipostasiado, a percepção heideggeriana é bastante interessante e sofisticada, sendo de grande relevo averiguar o modo pelo qual se delineia a questão no autor. Aqui, intentamos trazer à tona a problemática no autor de *Ser e tempo*, que, em meio ao seu filosofar e a certos “modos de ser” indissociáveis de sua filosofia, traz uma posição diante da realidade social.

II Guerra Mundial, vigorava, em nível planetar, o desgaste do ente em geral.” (LOPARIC, 1996, p. 133) Para uma análise dos meandros sociopolíticos deste movimento, Cf. SARTORI, 2012.

²Diz Heidegger que “a apatricidade (*Heimatlosigkeit*) que assim deve ser pensada reside no abandono ontológico do ente (*Seiende*). Ela é o sinal do esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit*). Em consequência dela, a verdade do Ser (*Sein*) permanece impensada.” (HEIDEGGER, 2005, p. 46)

³Aponta Tertulian que “Heidegger não hesita em inserir suas reflexões nos combates ideológicos da época.” (TERTULIAN, 2009, p. 26)

O PASSO DE VOLTA E A LUTA CONTRA A *AUFHEBUNG* HEGELIANA

O modo de filosofar heideggeriano, ao menos em *Ser e tempo* e até a chamada viragem (*Khere*), é marcado por uma ontologia que é perpassada pela fenomenologia. Para o autor, “a fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. A ontologia só é possível como fenomenologia.” (HEIDEGGER, 2005 b, p. 66) Isso não significa, claro, que exista uma valorização da fenomenologia como um todo por parte de Heidegger. O que se dá até mesmo porque a visão do autor sobre a filosofia (e sobre a esfera pública) de seu tempo, em verdade, não é das mais otimistas.⁴ O ímpeto – marxista – colocado no sentido da superação (*Aufhebung*) da filosofia atual, aliás, é bastante estranho ao autor, que procura retirar do esquecimento questões, como aquela atinente ao Ser (*Sein*), sem as quais o próprio pensar digno de tal nome não tem existência autêntica. Diz o autor de *Ser e tempo*: “como em toda a filosofia, o que está em jogo aqui não é descobrir uma terra desconhecida, mas livrar o que há de mais antigo e por demais conhecido da aparência e da névoa que o envolve.” (HEIDEGGER, 2009, p. 325) Não se trataria, assim, de buscar a filosofia de sua época (ou da época imediatamente anterior) como ponto de apoio primordial a ser superado; antes, como disse Gadamer: o filósofo alemão tentou “passo de volta (*Schritt zurück*) à visão das experiências mais antigas que ainda se acham antes de todo o pensamento conceitual.” (GADAMER, 2009, p. 20) Ou seja, nada é mais estranho ao pensamento heideggeriano que, em meio à valorização da formação cultural do ocidente, o apelo à categoria hegeliana de *Aufhebung*.⁵ Tal categoria implica em certa valorização das potencialidades do presente e da própria modernidade capitalista, ao passo que a posição de Heidegger quanto a tal ímpeto é bastante cética e crítica. Para o autor, trata-se de filosofar de modo bastante distinto, tratando-se de um procedimento que se delineia em oposição a Hegel:

Para Hegel o diálogo com a história da filosofia que o precede tem o caráter de sobressumir (*Aufhebung*), isto é, da compreensão mediadora no sentido da fundação absoluta. Para nós o caráter do diálogo com a história não é o sobressumir, mas o passo de volta (*Schritt zurück*). O sobressumir conduz para o âmbito – que sobre-eleva e unifica – da verdade posta como absoluta, no sentido da certeza plenamente desenvolvida do saber que se sabe a si mesmo. O passo de volta aponta para o âmbito, até aqui saltado, a partir do

⁴Como diz o autor: “não se pensa mais; ocupamo-nos da ‘Filosofia’. Na concorrência dessas ocupações elas então exibem-se publicamente como ‘ismos’, procurando sobrepujar uma a outra. O domínio dessas expressões não é causal. Ela reside, e isso particularmente nos tempos modernos, na singular ditadura da opinião pública. A assim chamada ‘existência privada’ não é, entretanto, ainda o ser-homem essencial e livre. Ela simplesmente crispá-se numa negação do que é público.” (HEIDEGGER, 2005, pp. 13-14) Para um aprofundamento do embate de Heidegger com os “ismos”, em especial com o marxismo e o socialismo, Cf. SARTORI, 2018.

⁵O marxista György Lukács fará uma acusação bastante pesada sobre o autor de *Ser e tempo*. Em razão do que colocamos, diz o autor da *Ontologia do ser social*: “**em Heidegger [...] há uma supressão radical da cultura e da civilização atuais em sua totalidade.**” (LUKÁCS, 1949, p. 50)

qual a essência da verdade se torna, antes de tudo, digna de ser pensada. (HEIDEGGER, 2006, p. 58)

Heidegger não tarda ao criticar o “sentido da fundação absoluta”, que estaria presente em Hegel e remeteria tanto à valorização do conceito (*Begriff*) quanto à valorização da lógica, no caso, da lógica do conceito em oposição à essência e ao Ser, figuras tratadas por Hegel na *Ciência da lógica*. O sistema hegeliano, com sua valorização da razão (*Vernunft*), traria justamente o ápice do “pensamento conceitual”, o qual apareceria por meio de uma reconciliação (*Versöhnung*) na figura da realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Com isso, segundo Heidegger, o centro do pensar estaria muito distante da questão do Ser, de tal feita que, caso se levasse a sério a empreitada de crítica ao moderno “esquecimento do ser”, seria urgente um modo de proceder diante da filosofia que remetesse, não a uma elevação a um patamar superior do presente, mas a um “passo de volta”; nele, a dignidade da própria verdade seria retomada, de tal feita que, segundo o autor, “o passo de volta aponta para o âmbito, até aqui saltado, a partir do qual a essência da verdade se torna, antes de tudo, digna de ser pensada.” Ou seja, o próprio pensar que remete à “essência da verdade” “digna de ser pensada” se daria em uma clara luta contra Hegel e contra aqueles que, como Marx, procuraram pensar o presente por meio da categoria *Aufhebung*. (Cf. SARTORI, 2018)⁶

A ontologia fundamental heideggeriana, assim, afasta-se da noção de realidade efetiva, bem como da busca de supressão (*Aufhebung*) desta realidade mesma; segundo Lukács, é bom destacar, isto aponta, no limite, para uma posição em que está clara “a aversão à objetividade e à racionalidade” (LUKACS, 1959, p. 21). Com um passo de volta, procura Heidegger remeter ao âmbito em que a essência da verdade pode ser desvelada. E, com isso, ao invés de procurar uma apreensão racional da realidade efetiva, procura o “sentido do Ser” (*Seinssin*), levando seu filosofar ao tratamento detido, não tanto das categorias que são apresentadas por Hegel na lógica da essência (identidade, diferença, essência, aparência, por exemplo), mas das categorias abordadas pelo autor da *Ciência da lógica* na lógica do ser (Ser, Nada, devir, ser-ai). Hegel havia apontado que, com isso, ter-se-ia um pensamento apegado à intuição, e não à compreensão (*Verstehen*) ou à razão. Se é verdade que, para Heidegger, a noção de irracionalismo é sem sentido, igualmente verdadeiro é que diversos autores, como o já mencionado György Lukács (2012, 1959), criticarão o autor como um expoente do irracionalismo. Aqui, porém, não adentraremos nesta problemática.

Nosso ponto aqui, somente, é deixar claro que o modo pelo qual Heidegger concebe a filosofia remete a um passo de volta diante da efetividade da sociedade capitalista moderna e das formações ideológicas que buscam compreender esta realidade ao busca uma superação (*Aufhebung*) da mesma.

⁶Diz Heidegger que “o filosofar é um transcender, isto é, um deixar-acontecer o que fundamentalmente possibilita a existência. Filosofar é um existir a partir do fundamento essencial do ser-ai.” (HEIDEGGER, 2009, p. 233)

Contra o moderno “esquecimento do Ser” seria preciso uma crítica a Hegel e ao modo de filosofar que, de modo mais ou menos mediado, decorreria de um embate com ele.

A ONTOLOGIA FUNDAMENTAL HEIDEGGERIANA DIANTE DA ATOMIZAÇÃO

Tanto um autor como Marx (2005) como um pensador como Hegel (2003) enxergaram a atomização e a hobbesiana “luta de todos contra todos”, até certo ponto, como constitutivas da realidade efetiva da sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), e portanto, como algo a ser suprimido (*aufgehoben*). No primeiro caso, trata-se da supressão da própria sociedade capitalista; já, no segundo, tratar-se-ia de um momento do desenvolvimento histórico a ser suprassumido (*aufgehoben*) pela atuação estatal. Ou seja, tanto Marx quanto Hegel – cada um a seu modo – são críticos da atomização dos indivíduos na sociedade capitalista.⁷ E, deve-se destacar: pelo colocado acima, Heidegger não pode se filiar a este tipo de crítica à atomização do indivíduo. Ao mesmo tempo, porém, o autor alemão não deixa de tratar da questão. Agora, analisaremos como que a temática se coloca no autor de *Ser e tempo*. Ele, ao tratar de um tema mencionado acima, liga-o à questão da verdade, relacionando este último justamente ao desvelamento do ser-aí (*Dasein*), de modo que afirma: “a filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença (*Dasein*), a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele brota e para onde retorna.” (HEIDEGGER, 2005 b, p. 69) Este “lugar de onde ele brota e para aonde retorna”, pode-se dizer, remete a um passo de volta. A hermenêutica do ser-aí que o autor de *Ser e tempo* realiza leva justamente ao tema que aqui tratamos. Relacionam-se, assim, ser-aí e ser-um-com-o-outro (*Miteinandersein*), diz Heidegger:

Procuramos determinar o modo de ser do ser-aí (*Dasein*) em contraposição ao modo de ser do ente (*Seiende*) por si subsistente orientando-nos pelo ser-um-com-o-outro (*Miteinandersein*) entre ser-aí e ser-aí. O ser-um-com-o-outro revelou-se como o compartilhamento do desvelamento (verdade) do ente por si subsistente (uma maneira possível do ser-um-com-o-outro ou necessariamente pertencente a ele), como um determinado modo de ser. A verdade é, por conseguinte, constitutiva para a estrutura do ser-um-com-o-outro como um modo de ser essencial do ser-aí. (HEIDEGGER, 2009, p. 115)

Ao contrário dos demais entes, que seriam, até certo ponto, por si só subsistentes, o mesmo não se daria com o ser-aí. Ter-se-ia uma relação necessária entre ser-aí e ser-aí, a qual levaria ao “ser-um-com-o-outro”, inerente ao ser-com (*Mit-Sein*)⁸, ou seja, ao modo de ser do ser-aí que pode ser

⁷Para um tratamento da questão, bem como para a compreensão do conceito de *Aufhebung* em Marx e em Hegel, Cf. SARTORI, 2014.

⁸Diz Heidegger algo essencial ao tema que tratamos aqui: “dentro do mundo, essa co-presença dos outros só se abre para uma pre-sença (*Dasein*) e assim também para os co-pre-sentes, visto que a pre-sença é em si mesma essencialmente ser-com. A preposição fenomenológica: pré-sença é, essencialmente, ser-com possui um significado

desvelado em meio à analítica heideggeriana. O privilégio ôntico-ontológico do ser-aí, assim, decorreria de sua posição na ontologia fundamental, esta última “que possui como tema privilegiado a pre-sença (*Dasein*), isto é o ente dotado de um privilégio ôntico-ontológico.” (HEIDEGGER, 2005 b, p. 68) Da hermenêutica heideggeriana do ser-aí, portanto, tem-se que, em verdade, nunca se tem simplesmente algo como um ente por si só subsistente quando se trata do ser-aí, sendo este último sempre também ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*) e nunca uma espécie de “sujeito transcendental”: “ser-aí significa ser-no-mundo, e esse ser-no-mundo deve marcar o ser-aí como a estrutura essencial que lhe é própria (*eigentlich*).” (HEIDEGGER, 2009, p. 325) Ou seja, a caracterização heideggeriana do ser-aí coloca-se de encontro com uma formulação que traz à tona a atomização do sujeito (até mesmo ao passo que o autor critica a noção de sujeito). A partir dela, vê-se que o ser-aí sempre está “no-mundo” e, por conseguinte, não pode ser hipostasiado. Tem-se também que não há qualquer atomização a priori: ser-aí é sempre ser-um-com-o-outro e é ser-com.

Em verdade, isto se dá na ontologia heideggeriana de tal maneira que, também por isso, há um “privilégio ôntico-ontológico” do ser-aí; busca-se levar à possibilidade de partir daquilo que se apresenta imediatamente de modo inautêntico (no caso que aqui tratamos, a própria atomização dos indivíduos, e um ser-aí que, tal como qualquer ente, aparece como se fosse por si só subsistente) e, em meio ao desvelamento, remeter à dimensão da autenticidade que levaria para além desta inautenticidade, embora sempre dependa dela. O procedimento fenomenológico heideggeriano, assim, tanto reconhece a questão da atomização dos indivíduos quanto procura lidar com a questão. É interessante notar neste ponto que, ao contrário de autores como Dilthey, que traçam uma cisão entre a vida social e histórica de um lado e a natural de outro, Heidegger remete a diferentes “modos de ser” e não a diferentes características inerentes a formas específicas pelas quais os entes se concatenam. Ou seja, se Dilthey critica a indistinção, em termos metódicos e metodológicos, como sendo uma das fontes das vicissitudes do pensar de sua época,⁹ o mesmo não se dá com Heidegger, que não traça nenhuma muralha chinesa entre as dimensões do ser-aí. Para o tema que tratamos aqui, isso significa que o ser-aí aparece, também, como por si só subsistente na dimensão ôntica em um modo de ser inautêntico; isso, no entanto, não remeteria a qualquer intrusão das ciências naturais no campo das ciências do espírito, mas a um modo de ser concreto do ser-aí.

Ao mesmo tempo, sua própria constituição como ser-um-com-o-outro remeteria ao desvelamento, que, por seu turno, propiciaria um colocar-se para além do meramente ôntico – e por

ontológico-existencial. Ela não quer constatar onticamente que eu, de fato, não estou sozinho como algo simplesmente dado ou que ocorrem outros de minha espécie.[...] O ser-com determina existencialmente a pre-sença mesmo quando um outro não é de fato algo percebido. Mesmo o estar-só da pre-sença é ser-com no mundo. Somente num ser-com e para um ser-com é que o outro pode faltar”. (HEIDEGGER, 2005 b, p. 172)

⁹Como aponta Dilthey, “a nova época da filosofia, na qual vivemos, caracteriza-se pela nova função que esta possui dentro da sociedade. Quando aparece, todavia, algum sistema doutrinário que abrange a natureza e o espírito, não lhe é possível influir na configuração da própria vida.” (DILTHEY, 1950, p. 208)

si só subsistente, atomizado – no nível ontológico, que poderia levar a um modo de ser eivado pela autenticidade. Não há em Heidegger, assim, uma barreira intransponível entre ôntico e ontológico, entre inautêntico e autêntico. Trata-se de diversos modos de ser do ser-aí. Isto, portanto, passa longe de significar que o autor busca superar (*aufheben*) um modo de ser inautêntico; antes, tem-se que a inautenticidade – para o que tratamos aqui, expressa na atomização dos indivíduos – já traz consigo a possibilidade da autenticidade, que, em meio ao desvelamento, aparece como possibilidade mais própria ao ser-aí. A ontologia fundamental heideggeriana, portanto, não traz qualquer repúdio elitista da inautenticidade e do ôntico, os quais são indissociáveis da autenticidade e da dimensão ontológica, tratando-se da busca de modos de ser concretos – os quais remetem também a diferentes modos de disposição afetiva (*Befindlichkeit*) - e condizentes com o poder-ser (*Sein können*) mais próprio ao ser-aí. O procedimento fenomenológico do autor alemão, assim, não procura suprimir (*aufheben*) concretamente a realidade efetiva de determinada época; trata-se, com um passo de volta, em meio a distintas disposições afetivas, remeter a modos de ser concretos que, por seu turno, passando pelo ôntico, possam remeter ao ontológico e àquilo de mais próprio.

Tal posicionamento é bastante condizente com concepção de ontologia heideggeriana:

Enquanto o tema fundamental da filosofia, o Ser não é o gênero dos entes e, não obstante, diz respeito a todo e qualquer ente. Sua “universalidade” deve ser procurada ainda mais acima. O Ser e a sua estrutura ontológica se acham acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente. O Ser é o *transcendens* pura e simplesmente. A transcendência do Ser da presença (*Dasein*) é privilegiada porque nela reside a possibilidade e a necessidade da individuação mais radical. Toda e qualquer abertura (*Erschlossenheit*) do Ser enquanto *transcendens* é conhecimento transcendental. A verdade fenomenológica (abertura do Ser) é *veritas transcendentalis*. (HEIDEGGER, 2005 b, p. 69)

Embora tal postura vá ser, de certa maneira, criticada pelo Heidegger posterior à viragem (Cf. HEIDEGGER, 2005 a), há de se perceber que na própria tematização da ontologia fundamental há um procedimento fenomenológico (que permanece na obra do autor até o final de sua vida) e que, ao partir do modo de ser cotidiano, encara-o enquanto algo que oculta a dimensão mais autêntica do Ser e, simultaneamente, tem-na como duplo. Ao mesmo tempo em que se avilta a personalidade dos indivíduos em meio à conformação cotidiana do ser-aí (que aparece como por si só subsistente), a dimensão ontológica traria consigo a “possibilidade e a necessidade da individuação mais radical”.

A ontologia fundamental heideggeriana, portanto, lida com a realidade efetiva da sociedade capitalista (em que a atomização dos indivíduos está presente no cotidiano) de tal modo a ver nela, ao mesmo tempo, algo extremamente criticável e um ponto de partida necessário à análise fenomenológica. Podemos dizer, assim, que o passo de volta heideggeriano leva a uma ontologia fenomenológica (no caso de *Ser e tempo*, a uma ontologia fundamental) que, a partir da questão da

verdade, compreendida como desvelamento (*Aletheia*), parte da situação presente e cotidiana e se afasta radicalmente dela. A ontologia heideggeriana busca uma dimensão originária, a qual “aponta para o âmbito, até aqui saltado, a partir do qual a essência da verdade se torna, antes de tudo, digna de ser pensada” e que se coloca contra o “esquecimento do Ser” e a apatricidade contemporâneos. A partir do Ser do ser-aí – e de seu privilégio ôntico-ontológico – tem-se, ao mesmo tempo, de um lado, a atomização e a aparição do ser-aí como algo por si só subsistente, e doutro, “a possibilidade e necessidade da individuação mais radical”, que remete ao desvelamento do ser-com e ao ser-um-com-o-outro. Há em Heidegger, assim, uma dimensão hölderliniana bastante destacada: de certo modo, aonde mora o perigo também está o que salva. Para dizer com o autor: “mas de que adianta olhar dentro da constelação da verdade? – Propicia ver o perigo e perceber o crescimento do que salva.” (HEIDEGGER, 2008 a, p. 35) A questão tem bastante interesse para nosso tema, já que traz à tona a correlação entre a ontologia heideggeriana, um modo de ser autêntico a crítica da atomização, presente na sociedade civil-burguesa. Há de se deixar claro neste momento: mesmo a tematização heideggeriana sobre a verdade e sobre a ontologia fundamental – temas usualmente vistos como bastante áridos – é inseparável de uma posição, de um modo de ser contrário à atomização cotidiana dos indivíduos. Por isso, é necessária uma análise sobre a cotidianidade.

SER-EM, SER-COM E COTIDIANO: O IMPESSOAL E A PERDA DE SI

O posicionamento heideggeriano contrário a um sujeito hipostasiado e atomizado é claro pelo que colocamos acima.¹⁰ Isto se dá ao passo que, para o autor, “o ser-no-mundo é, sem dúvida, uma constituição necessária e *a priori* da pre-sença (*Dasein*) mas de forma alguma suficiente para determinar por completo o seu Ser.” (HEIDEGGER, 2005 b, p. 91) A questão é bastante importante: Heidegger se coloca contra uma visão atomista e hipostasiada da existência¹¹, mas isto não significa que o ser-no-mundo se dê sem problemas. Em verdade, o autor é explícito ao reconhecer o oposto.

O ser-aí está em derrelição (*Geworfenheit*) no mundo de tal feita que, mesmo que se constitua como ser-no-mundo e como ser-um-com-o-outro, o modo pelo qual isto se dá não remete diretamente à autenticidade; antes, tem-se certa perda-de-si (*Verlorenheit*). Trata-se de uma situação de desalento em que, estando lançado no mundo, o ser-aí tende a tomar os entes (e o próprio ser-aí) como por si só subsistentes e como algo simplesmente dado e à mão. Deste modo, haveria, de imediato, no limite, uma relação de manualidade e daquilo que Heidegger chama de Ser-em (*In-sein*) e, de acordo com o autor, “o ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do Ser da pre-sença (*Dasein*) que possui a

¹⁰Em verdade, a própria categoria “sujeito” não é usada de modo a gerar aprovação pelo autor: “o termo ser-aí não é equivalente ao termo ‘sujeito’”. (HEIDEGGER, 2009, p. 140)

¹¹O autor diz, por exemplo, que “no estar sozinho há um ser-um-sem-o-outro; o ser-um-sem-o-outro, contudo, é um modo específico de ser-um-com-o-outro. Por conseguinte, todo estar sozinho também é um ser-um-com-o-outro, e, assim, ser-um-como-outro não equivale ao ser-aí fático de outros.” (HEIDEGGER, 2009, p. 124)

constituição essencial de ser-no-mundo.” (HEIDEGGER, 2005 b, p. 92) Tal relação do ser-aí com o mundo, devela-se, primeiramente como ser-em: “o ‘ser-junto’ ao mundo, no sentido de empenhar-se no mundo, [...] é um existencial fundado no ser-em.” (HEIDEGGER, 2005 b, p. 92) E, assim, tem-se o ser-aí no mundo ao passo que “modos de ser-em possuem o modo de ser da ocupação (*Besorgnis*). [...] Pelo fato do ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*) pertencer ontologicamente à pre-sença (*Dasein*), o seu ser para com o mundo é, essencialmente, ocupação.” (HEIDEGGER, 2005 b, p. 95) Com a ocupação, em verdade, junto ao mundo, manifestar-se-ia também uma espécie de perda de si de tal maneira que, se “o ser-aí já é co-originariamente um ser junto a..., um ser-com (*Mitsein*) e um ser em si próprio” (HEIDEGGER, 2009, p. 157), tem-se também que “na maioria das vezes e antes de tudo, a pre-sença (*Dasein*) é absorvida por seu mundo”. (HEIDEGGER, 2005 b, p. 164) Tal dissolução do ser-aí, bem como sua absorção remetem, em verdade, à categoria do estranhamento. Ela aparece em Heidegger como bastante importante (Cf. SARTORI, 2018) e, já em Marx¹², remete a perda de si (embora o autor de *O capital* não veja o estranhamento como um modo de ser do ser-aí, mas como um fenômeno social que se apresenta ao passo que não se tem, primordialmente no processo de trabalho, o controle consciente das condições de vida). Ou seja, a temática heideggeriana não é inédita, e foi bastante analisada na filosofia clássica alemã, tanto em Hegel quanto em Marx, ao se ter em conta as distintas figuras do trabalho. (Cf. TERTULIAN, 2009, 2016)

Segundo o autor de *Ser e tempo*, o que trouxemos acima ao tratar do ser-em aparece com a vigência do raciocínio teleológico na ocupação – o que apareceria claramente no ser-para (*Um-zu*) e na manualidade (*Zuhandenheit*) em que parece que é possível uma relação instrumental com o mundo, em que ele está ao-alcance-da-mão (*vorhandenden*). Diz o autor: “designamos o ente que vem ao encontro na ocupação com o termo instrumento.” (HEIDEGGER, 2005 b, p. 109) O ser-em, assim, podemos dizer, aparece como uma espécie de perda de si do ser-aí, em que este último é absorvido pelo mundo em meio à sua práxis cotidiana: o próprio mundo aparece como disponível e instrumental, mas tentar sujeitar o mundo por meio do instrumento significaria, em verdade, ser sujeitado por ele. (Cf. SARTORI, 2018) Deve-se notar, porém, que aquilo que Heidegger traz no ser-em, em grande parte, condiz com certos aspectos da atividade humana concebida em termos de teleologia, principalmente, a partir do modelo do trabalho. (Cf. SARTORI, 2018; TERTULIAN, 2016) Assim, não é de se assustar que, inspirada em Heidegger – embora principalmente na tematização heideggeriana sobre a técnica e sobre Aristóteles – Hannah Arendt trate de, contra o marxismo, trazer uma crítica ao trabalho e da atividade teleológica como tal. (Cf. VILLA, 1996) Com isso,

¹²Diz Marx que “assim como na religião a auto-atividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele, isto é, como uma atividade estranha, divina ou diabólica, assim também a atividade do trabalhador não é a sua autoatividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo.” (MARX, 2010, p. 82-83)

explicitamos: há no autor alemão cuja obra aqui analisamos certa equação entre a objetivação (*Vergegenständlichung*) – bastante tematizada por Marx – e certo caráter intrusivo da práxis e o esquecimento do ser, que redundaria na agressão ao ente. (Cf. SARTORI, 2012)¹³

A ocupação, pois, remete tanto a uma perda de si quanto a um estranhamento (*Entfremdung*) frente ao mundo, este último que passa a apresentar-se como eivado pela reificação (*Verdinglichung*) ao se apresentar como simplesmente dado e como por si só subsistente. Mesmo que rapidamente, deve-se apontar que estes temas são muito caros a uma tradição sobre a qual Heidegger pouco fala, o marxismo. O autor diz, no entanto, que “Marx, enquanto experimenta a alienação (*Entfremdung*), atingir uma dimensão essencial da história, a visão marxista da História é superior a qualquer outro tipo de historiografia.” (HEIDEGGER, 2005 a, pp. 48-49)¹⁴ No autor de *Ser e tempo*, portanto, tem-se também a crítica a uma situação em que imperam o estranhamento e a reificação da vida. E, para tratar da questão da atomização da individualidade, tais temas são essenciais tanto a Marx quanto ao autor de *Ser e tempo*. Ao abordar a atividade cotidiana do homem, diz Heidegger algo que não deixa de remeter a outro tema marxista, aquele do processo do trabalho:

O martelar não somente não sabe do caráter instrumental do martelo como se apropriou de tal maneira desse instrumento que uma adequação mais perfeita não seria possível. Ao lidar com o instrumento no uso, a ocupação se subordina ao ser para constitutivo do respectivo instrumento; quanto menos se olhar de fora a coisa martelo, mais se sabe usá-lo, mais originário se torna o relacionamento com ele e mais desentranhado é o modo em que se dá o encontro daquilo que ele é, ou seja, como instrumento. O próprio martelar é o que descobre o “manuseio” específico do martelo. Denominamos de “manualidade” (*Zuhandenheit*) o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo. O instrumento está disponível para o manuseio, em sentido amplo, unicamente porque todo o instrumento possui esse “ser-em-si” e não simplesmente ocorre. (HEIDEGGER, 2005 b, pp. 110-111)

¹³Heidegger aponta sobre a experiência e a objetivação: “a experiência cotidiana das coisas em sentido amplo nem é objetivante nem é objetivação (*Vergegenständlichung*). Quando, por exemplo, sentados no jardim, alegramo-nos com as rodas da flor, não fazemos da rosa um objeto e nem mesmo alguma coisa que se encontra contraposta, ou seja, algo tematicamente representado. Quando em dizer silencioso, entrego-me ao vermelho brilhante da rosa e medito sobre o ser-vermelho da rosa, esse ser-vermelho não é objeto nem é coisa e nem algo que se contrapõe como a rosa em flor. A rosa está no jardim, balança para lá e para cá ao sabor do vento. Já o ser-vermelho da rosa não está no jardim e nem pode balançar ao sabor do vento. Todavia, penso e falo do ser-vermelho quando o nomeio. Assim, realiza-se um pensar e um dizer que, de modo algum, produz uma objetivação.” (HEIDEGGER, 2008 b, p. 83)

¹⁴A passagem completa do autor diz o seguinte: “a apatricidade torna-se o destino do mundo. É por isso que se torna necessário pensar esse destino sob o ponto de vista ontológico-histórico. O que Marx, a partir de Hegel, reconheceu, num sentido essencial e significativo, como alienação (*Entfremdung*) do homem, alcança, com suas raízes, até a apatricidade do homem moderno. Esta alienação é provocada e isto, a partir do destino do Ser, na forma da Metafísica, é por ela consolidada e ao mesmo tempo por ela encoberta, como apatricidade. Pelo que Marx, enquanto experimenta a alienação, atingir uma dimensão essencial da história, a visão marxista da História é superior a qualquer outro tipo de historiografia. Mas porque nem Husserl, nem, quanto eu saiba até agora, Sartre reconhecem que a dimensão essencial do elemento da história reside no ser, por isso, nem a Fenomenologia, nem o Existencialismo atingem aquela dimensão, no qual é, em primeiro lugar, possível um diálogo produtivo com o marxismo.” (HEIDEGGER, 2005, pp. 48-49) Aqui, no entanto, não podemos analisar a questão. Para um tratamento do tema, Cf. SARTORI, 2018.

O ser-aí, em meio à ocupação, aparece de tal modo que “uma adequação mais perfeita não seria possível” quanto ao instrumento e à teleologia (o ser-para) que seria “constitutivo do instrumento”. Ou seja, tem-se uma situação em que, não só o “instrumento se revela por si mesmo” e aparece como por si só subsistente a manualidade; ele está à mão ao passo que o ser-aí dissolve-se no mundo tendo-se uma espécie de perda de si. Esta última aparece também ao passo que há uma subordinação e uma adequação da ocupação ao instrumento e ao seu ser-para. Tal posicionamento heideggeriano, embora não trate diretamente do processo de trabalho, que é objeto de estudo detido de Marx e de um marxista como Lukács, traz a compreensão do trabalho marcado pelo estranhamento. Para Heidegger, tal questão tem uma configuração tal que o instrumento aparece como por si só subsistente ao subordinar o modo de ser do ser-aí e também ao passo que o “ser-em-si” apresenta-se como algo passível de manipulação justamente por estar à mão, por colocar-se como algo simplesmente dado. Assim, tem-se um modo de ser marcado pela possibilidade da agressão ao ente, que passa a ser visto como algo por si só subsistente na medida em que pode, inclusive, ser passível de cálculos. Em Heidegger, portanto, a partir da análise do ser-em, pode-se dizer que há uma correlação entre reificação, estranhamento e cálculo. (Cf. SARTORI, 2018)¹⁵

Abandonada, a humanidade completa seu “mundo” a partir de suas necessidades e de suas intenções mais recentes e o enche de seus intuítos e cálculos. Deles, o homem retira, então, suas medidas. Esquecido do ente na totalidade, nestes intuítos e cálculos, o homem se fixa, munindo-se constantemente com novas medidas, sem meditar o fundamento próprio dessa tomada de medidas e a essência do que dá estas medidas. Apesar do progresso em direção a novas medidas e novas metas, o homem se ilude no que diz respeito à essência autêntica dessas medidas. O homem se engana nas medidas tanto mais quanto mais exclusivamente toma a si mesmo, enquanto sujeito, como medida para todo o ente. Neste esquecimento desmesurado, a humanidade insiste em assegurar-se de si mesma por meio daquilo que lhe é acessível na vida corrente. Esta persistência encontra seu apoio, um apoio que ela mesma desconhece, na relação pela qual o ser-aí não apenas ek-siste, mas ao mesmo tempo in-siste, isto é, petrifica-se apoiando-se sobre aquilo que o ente, manifesto por si e em si mesmo, oferece. (HEIDEGGER, 2008 b, pp. 207-208)

Ao estar marcada por situação em que “uma adequação mais perfeita não seria possível” diante do instrumento, tem-se a perda de si do ser-aí diante do mundo. Mesmo que isto, em Heidegger, não leve a qualquer exclusão *a priori* da autenticidade¹⁶, percebe-se que a perda de si remete à

¹⁵Este tipo de análise, talvez de modo bastante apressado, foi trazida por Lucien Goldmann, autor que procurou aproximar a análise lukacsiana de História e consciência de classe (em que estes termos, juntamente com a noção de racionalidade aparecem correlacionados), como uma prova da relação íntima entre Ser e tempo e a mencionada obra lukacsiana. Cf. GOLDMANN, 1973.

¹⁶Como diz o autor alemão, “a pre-sença (*Dasein*) é sempre sua possibilidade (*Möglichkeit*). [...] E é porque a pre-sença é sempre essencialmente sua possibilidade que ela pode, em seu ser, isto é, ‘sendo’, escolher-se, ganhar-se ou ganhar-se

consideração do mundo por meio de “intuitos e cálculos”, os quais supõe justamente a apreensão dos entes como algo simplesmente dado em meio a uma existência reificada.¹⁷ Se formos formular tal questão em termos que não são os de Heidegger (mas os de Hegel e de Marx), poderíamos dizer que a atividade dos homens no mundo aparece de tal modo que toda objetivação (*Vergegenständlichung*) é expressão do estranhamento (*Entfremdung*) dos homens diante do mundo (tanto natural quanto social), que aparece como reificado.¹⁸ Se formos usar os termos do próprio Heidegger, há de se notar um peculiar esquecimento do ente, que aparece como algo simplesmente dado e que, assim, deveria ser submetido a medidas mais ou menos arbitrárias, tendo-se que, com um ímpeto dominador e instrumental, o “homem se engana nas medidas tanto mais quanto mais exclusivamente toma a si mesmo, enquanto sujeito, como medida para todo o ente”.

Justamente ao passo que há perda de si, é que o homem mostrar-s-ia como medida das coisas, dos entes, que aparecem como reificados. Assim, diz o autor alemão o ser-aí “petrifica-se apoiando-se sobre aquilo que o ente, manifesto por si e em si mesmo, oferece.” Trata-se justamente do esquecimento do ser e da perda do ser-aí na dimensão ôntica do mundo. “Novas medidas” e “novas metas”, neste campo, significariam um “progresso” que toma como suposto e evidente o que deveria ser desvelado, fechando-se, assim, a possibilidade de abertura diante do desvelamento do Ser. Tratar-se-ia da expressão do esquecimento do Ser, que, em Heidegger, remete à necessidade de um passo de volta diante daquilo que é tomado como evidente e que aparece impessoalmente.

Em meio ao ser-em, portanto, há perda de si e reificação do mundo, o qual, tomado pela ocupação e pela manualidade, expressar-se-ia de tal modo que haveria uma subordinação do ser-aí ao modo de ser do instrumento. No entanto, se “o ser-aí já é co-originariamente um ser junto a..., um ser-com e um ser em si próprio” (HEIDEGGER, 2009, p. 157), há de se ver o modo pelo qual o ser-com se apresenta cotidianamente aos homens que, em verdade, não estão simplesmente absorvidos pelo mundo, mas correlacionam-se entre si, inclusive, na esfera pública. Ou seja, se há uma correlação entre a crítica à atomização dos indivíduos na modernidade e a filosofia heideggeriana, é necessário que se note que a solução do autor não está em dois extremos: seja na simples fuga diante de um

“aparentemente”. A pre-sença só pode perder-se ou ainda não ter ganho porque, segundo seu modo de ser, ela é possibilidade própria (*eigentlich*), ou seja, é chamada para apropriar-se de si mesma. Os dois modos de ser, propriedade (*Eigentlichkeit*) e impropriedade (*Uneigentlichkeit*) [...] fundam-se no fato de a pre-sença ser determinada pelo caráter de ser sempre minha. A impropriedade da pre-sença, porém, não diz ‘ser’ menos nem em grau ‘inferior’ de ser. Ao contrário, a impropriedade pode determinar toda a concreção da presença em seus ofícios, estímulos, interesses e prazeres.” (HEIDEGGER, 2005 b, p. 78)

¹⁷ Diz Heidegger que o “não anunciar-se do mundo é a condição de possibilidade para que o manual não cause surpresa e é nisso que constitui a estrutura fenomenal do ser-em-si deste ente.” (HEIDEGGER, 2005 b, p. 118) Justamente esta ausência de surpresa será ligada pelo autor ao cálculo e ao modo de se tomar o mundo como por si subsistente e como simplesmente dado e passível de uma ação em que o ser aí vai ao encontro do instrumento.

¹⁸ Diz o autor: “sendo entendida modernamente como contraposicionamento (*Gegenständlichkeit*) e objetividade (*Objektivität*), o pensar enquanto representação e o dizer enquanto verbalização comportam inevitavelmente uma fixação e, com isso, uma falsificação da fluência do ‘élan vital’.” (HEIDEGGER, 2008 b, p. 82)

mundo marcado pela manipulação e pela reificação, ou nas virtudes políticas e interindividualistas da esfera pública. Antes, haveria certa continuidade entre ambas as dimensões que mencionamos, uma que poderíamos, mesmo que sem grande precisão, chamar de “pública” e outra que, do mesmo modo, seria possível chamar de “privada”. Neste sentido, ao trazer à tona o ser-com e o modo de ser da cotidianidade (*Alltaglichkeit*), diz-se em *Ser e tempo*:

Na utilização dos meios de transporte público, no emprego de meios de comunicação e notícias (jornal), cada um é com o outro. Este conviver dissolve inteiramente a própria pré-sença (*Dasein*) no modo de ser dos “outros” e isso de tal maneira que os outros desapareçam ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão. O impessoal (*das Man*) desenvolve sua própria ditadura nessa falta de surpresa e de possibilidade de constatação. Assim, nos divertimos e nos entretemos como impessoalmente se vê e julga; também nos retiramos das “grandes multidões” como impessoalmente se retira; achamos “revoltante” o que impessoalmente se considera revoltante. O impessoal que não é nada determinado mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade. (HEIDEGGER, 2005 b, p. 179)

O modo do ser-com, relacionado ao ser-um-com-o-outro, aparece ao passo que no cotidiano e na esfera pública “cada um é com o outro”. Ou seja, não se trata só do ser-aí absorvido pelo mundo, mas do modo de ser-no-mundo em que falar de “mundo” implica em compreender uma relação de ser-aí com ser-aí. Segundo o autor de *Ser e tempo*, os “outros”, em verdade, são parte constitutiva do mundo, pois. E, assim, não só não há de se falar de um indivíduo atomizado e hipostasiado em Heidegger; o autor é bastante claro ao destacar a co-pertença entre o mundo circundante, o ser-aí e os outros. Não é possível remeter à questão da individualidade, e da “possibilidade e a necessidade da individuação mais radical”, sem notar a indissociabilidade entre mundo, ser-aí e o modo de ser do ser-com. Para que se use a expressão do autor, trata-se de uma espécie de conviver. Ela, porém, segundo o autor, na cotidianidade, dissolve o próprio ser-aí.

Tem-se, desta maneira, a perda de si a qual, ao mesmo tempo, implica em certo modo de se relacionar com os outros e traz a indiferença. E, portanto, remete-se a certa atomização e a certo modo de apreensão do mundo que parece ser por si só subsistente. Em verdade, tal constituição do ser-aí no mundo, em meio à ocupação e à cotidianidade “aliena (*entfremdet*) a presença de seu poder-ser mais próprio e irremissível.” (HEIDEGGER, 2005 c, p. 37) A cotidianidade, em Heidegger, aparece como uma esfera marcada pela perda de si e pelo estranhamento. Meios de transporte e de comunicação constituem instrumentos prontos a dissolver o modo de ser do ser-aí no “modo de ser dos outros”, de tal feita que – também aqui – aparece o mencionado esquecimento do ser: “toda a primazia é silenciosamente esmagada. Tudo que é originário (*ursprünglich*) se vê, da noite para o dia, nivelado

como algo há muito conhecido.” (HEIDEGGER, 2005 b, p. 180) O modo de ser da cotidianidade, assim, traz o esquecimento do ser e o estranhamento como indissociáveis.

Na cotidianidade há, assim, uma “ditadura” que aparece impessoalmente, de modo que se tem prescrições tomadas por evidentes e a atividade dos homens é marcada por uma dimensão absolutamente impessoal: “é inerente à cotidianidade certa medianidade do ser-aí (Dasein), o ‘impessoal’, em que se mantém encobertas a singularidade e a possível propriedade do ser-aí.” (HEIDEGGER, 2012, p. 90) A medianidade mencionada é inseparável da dissolução do ser-aí no mundo compartilhado do modo de ser da cotidianidade. O ser-com e o ser-um-com-o-outro, por conseguinte, desvelam-se em uma primeira visada, na cotidianidade, em que, impessoalmente, coloca-se certa medianidade: “impessoal que não é nada determinado mas que todos são”.

No impessoal, o qual “prescreve o modo de ser da cotidianidade”, tem-se uma ainda mais gritante perda de si. Isto se dá porque, não obstante haja uma relação do ser-aí com os outros, a própria abertura diante da alteridade aparece como encoberta. Os “outros” aparecem como “grandes multidões” e, assim, “os outros desapareçam ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão.” A questão é muito importante para o que tratamos: atomização e indiferença dos indivíduos uns diante dos outros são modos de ser correlacionados em Heidegger. O autor de *Ser e tempo*, portanto, traz um aspecto dúplice: os homens nunca são somente indivíduos isolados ou partes indistintas de uma massa indiferenciada; porém, na cotidianidade, justamente estes dois aspectos mostram-se como indissociáveis, encobrendo as possibilidades mais próprias do ser-aí. Heidegger, portanto, traz uma posição em que não há um elogio ao indivíduo isolado – o autor é um crítico contundente de tal posição – e também não se tem uma apologia da dissolução dos indivíduos em “grandes multidões”. Coloca-se o autor, pois, tanto contra o atomismo quanto contra formas de coletividade que aparecem no cotidiano como subsistentes por si sós. Os modos do ser-em e do ser-com, por conseguinte, no cotidiano, remetem à perda de si, e no limite, à ditadura do impessoal, que não obstante indeterminado, permeia, no dia-a-dia, o modo de ser de todos.

COTIDIANO E DITADURA DA OPINIÃO PÚBLICA

Estar lançado, em derrelição, significa, pois, estar no mundo, ao mesmo tempo em que se é absorvido por este e dissolvido em meio à ocupação e ao impessoal. Tem-se um modo de ser que toma os entes como por si só subsistentes e simplesmente dados, de tal feita que “ser jogado (*Geworfenheit*) significa ser entregue ao ente em meio ao ente e ser ao mesmo tempo permeado por ele.” (HEIDEGGER, 2009, p. 354) O esquecimento do Ser, neste sentido, significa a perda de si diante dos entes e certa indiferenciação diante destes. Isto faria com que o privilégio ôntico-ontológico do ser-aí, que pressupõe a diferença entre Ser e ente – a famosa “diferença ontológica”

(*ontologisch Differenz*) –, fosse deixado de lado, de modo a ocultar as possibilidades mais próprias do ser-aí, mesmo em meio ao modo de ser do ser-com e do ser-um-com-o-outro. A relação com os outros, assim, apareceria também de um modo bastante inautêntico no cotidiano:

Os “outros” não significa todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, ninguém se diferencia propriamente, entre os quais também se está. Esse estar também com os outros não possui o caráter ontológico de um ser simplesmente dado “em conjunto” dentro de um mundo. O “com” (*mit*) é uma determinação da pre-sença (Dasein), o “também” significa a igualdade no Ser enquanto ser-no-mundo determinado pelo com, o mundo é sempre mundo compartilhado com os outros. O mundo da pré-sença é mundo compartilhado. O ser-em é ser-com os outros. O ser-em-si intramundano destes outros é co-pre-sença. (HEIDEGGER, 2005 b, p. 170)

A co-pre-sença, pois, se mostra à medida que “ninguém se diferencia propriamente”, já que se tem o domínio do impessoal. O ser-aí, assim, está em meio a grandes multidões de modo indiferenciado. Estar “em conjunto” no mundo, em meio ao ser-em e ao ser-com, traz consigo um mundo compartilhado, que remete uma “singular ditadura da opinião pública.” (HEIDEGGER, 2005, p. 13) Tem-se, assim, uma esfera pública em que a atomização dos indivíduos passa longe de ser resolvida; o duplo desta atomização é a indiferenciação e mesmo o protesto cotidiano contra o atomismo da sociedade civil-burguesa, segundo Heidegger, também se daria de modo impessoal. Para o autor, como mencionado acima, “também nos retiramos das ‘grandes multidões’ como impessoalmente se retira; achamos ‘revoltante’ o que impessoalmente se considera revoltante”. Ou seja, mesmo a contraposição ao modo de ser do cotidiano está marcada pelo impessoal. No que, ao se ter isto em conta, é importante notar que as soluções fáceis a questões pungentes (como aquelas relacionadas ao estranhamento) não são próprias do filosofar heideggeriano. Diante da oposição entre esfera pública e a privada, aponta o autor a “singular ditadura da opinião pública” e, diante dela, diz que “a assim chamada ‘existência privada’ não é, entretanto, ainda o ser-homem essencial e livre. Ela simplesmente crisa-se numa negação do que é público.” (HEIDEGGER, 2005 a, pp. 13-14) Para o autor alemão, a relação entre público e privado, pois, é marcada pelo impessoal.

Ao tratar da ditadura da opinião pública e de sua relação com o cotidiano, portanto, Heidegger é bastante duro ao abordar a conformação atual da esfera pública da sociedade capitalista. A questão pode ser compreendida também quando se tem em mente o posicionamento do autor sobre o ser-em que se conforma depois de superadas as condições de trabalho artesanais:

A obra produzida não se refere apenas às possibilidades do emprego para que serve, nem à matéria de que (*Woraus*) é feita. Em situações meramente artesanais, a obra traz também uma referência ao portador e usuário. A obra é talhada sob medida, ele “é” na fabricação da obra. Essa referência constitutiva

não falta de modo algum na produção em série; apenas aqui é indeterminada, remetendo ao arbitrário, ao termo médio. Com a obra, portanto, não se dá o encontro apenas de um ente manual mas também entes que possuem o modo de ser do homem, para os quais o produto se acha à mão na ocupação. Junto com isso, vem ao encontro o mundo em que vivem os portadores e usuários, mundo que é, ao mesmo tempo, o nosso. A obra no horizonte de sua ocupação não é manuseada somente no mundo doméstico da oficina mas também no mundo público. Com ele, se torna acessível a natureza do mundo circundante (*Umwelt*) que, então, se torna acessível a qualquer um. (HEIDEGGER, 2005 b, p. 113)

Com o artesanato, as obras fariam referência tanto àquele que a produziu quanto aos que a utilizariam; no mundo moderno (e capitalista, é preciso que se diga), não se tem uma obra feita sob medida, mas a produção para o mercado, cujo funcionamento, diz um autor como Lukács, aproxima-se daquilo que Heidegger aponta sobre o impessoal.¹⁹ (Cf. LUKÁCS, 2012; SARTORI, 2018) A indeterminação da “produção em série” traz um termo médio, o qual, por seu turno, não deixa de ter relação com a medianidade do impessoal. Deste modo, podemos dizer que o modo de ser do cotidiano, marcado pelo impessoal, não está presente somente na esfera pública e nas grandes multidões; pelo que se vê, ela traz suas características, segundo o autor de *Ser e tempo*, do momento em que se ultrapassa as produções meramente artesanais as quais, tal como a arte, poderiam remeter a uma forma de *poiesis*. Depois da produção artesanal, o produto da atividade do homem se acha à mão e traz o modo de ser da ocupação. Assim, o mundo compartilhado, não só no campo doméstico, mas no mundo público torna-se acessível a qualquer um, de modo que há certa continuidade entre o modo de ser do ser-em e do ser-com. Ambos estão marcados – depois que as situações não são mais “simplesmente artesanais” - por, ao mesmo tempo, estarem acessíveis a qualquer um e se colocarem de modo evidente e impessoal; e, como mencionado anteriormente, “o impessoal que não é nada determinado mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade.” Heidegger, assim, traz uma crítica tanto à atomização dos indivíduos quanto ao modo pelo qual estes são dissolvidos nas multidões e nos outros em meio à esfera pública. Portanto, é notável que o autor não traz uma solução que parta da contraposição entre uma parte da realidade efetiva e outra (embora Heidegger não utilize tais termos). Traz um filosofar que é bastante duro tanto quanto à conformação da esfera pública quanto da privada. Um ponto a se destacar aqui, e que não pode ser analisado, diz respeito a certo ímpeto “romântico” ao tratar da produção artesanal, que tal qual a *techné*, traria algo de *poiesis*. (Cf. SARTORI, 2018)

Uma questão importante, assim, pode ser colocada: diante da ditadura da opinião pública e da perda de si, como que é possível uma crítica resolvida ao modo de ser da cotidianidade? Segundo

¹⁹Seria bastante interessante trazer à tona a comparação entre esta posição de Heidegger e o que diz Marx em *O capital*, de modo a mostrar certas similitudes, mas, também e sobretudo, a diferença específica no tratamento da questão.

Heidegger, uma simples contraposição a tal situação deságua também no modo de ser do impessoal. Ele disse que “também nos retiramos das ‘grandes multidões’ como impessoalmente se retira; achamos ‘revoltante’ o que impessoalmente se considera revoltante”. Com isso, no melhor dos casos, ter-se-ia um falatório (*Gerede*), o qual levaria a uma situação de angústia colocada na queda (*Verfallen*). E, em verdade, não haveria como simplesmente fugir disto. Diz o autor alemão:

O falatório, a curiosidade e a ambiguidade caracterizam o modo em que a presença (*Dasein*) realiza, cotidianamente, o seu pré (*da*), a abertura (*Erschlossenheit*) do ser-no-mundo. Como determinações existenciais (*Existenzial*), essas características não são algo simplesmente dado (*vorhandenden*) na presença, constituindo também o seu Ser. Nelas e em sua conexão ontológica desentranham-se de modo fundamental de ser da cotidianidade que denominamos com o termo de-cadência (*Verfallen*) da presença. (HEIDEGGER, 2005 b, p. 236)

O ser-aí, em seu elemento prévio, seu aqui e agora, “aí”, traz uma forma de abertura cotidiana no falatório; no entanto, ao se ter isto, não se teria algo simplesmente dado, mas a real constituição do Ser do ser-aí. Neste ponto, vai-se do impessoal à de-cadência, à queda, de modo que “tentação, tranquilidade e alienação (*Entfremdung*) caracterizam [...]o modo de ser da de-cadência (*Verfallen*).” (HEIDEGGER, 2005 c, p. 37) No que novamente, o estranhamento aparece em Heidegger. Agora, no entanto, com uma diferença essencial: ele passa a ser visto como constitutivo do próprio Ser do ser-aí. Ou seja, percebe-se que a agressão, o cálculo e a ocupação (com tudo que isto implica) fazem parte do percurso de desvelamento do próprio Ser do ser-aí, de modo que, passando por eles, seria possível remeter para além deles. Assim, diz o autor de *Ser e tempo*: “o esquecimento da verdade do Ser, em favor da agressão do ente impensado em sua essência, é o sentido da ‘decaída’ (*Verfallen*) nomeada em *Ser e Tempo*.” (HEIDEGGER, 2005 a, p. 36) Aquilo que critica Heidegger, assim, é visto pelo autor como algo, até certo ponto, inescapável. Seria preciso, pois, para que se possa alcançar o poder-ser mais próprio do ser-aí, encarar o próprio impessoal e a própria ditadura da opinião pública como parte do percurso constitutivo do desvelamento da verdade e, segundo Heidegger, da própria liberdade, a qual, por seu turno, traria consigo uma relação com o desvelamento e com o deixar-ser do ente na abertura.²⁰ A liberdade e a abertura, assim, somente poderiam ser encontradas ao se ter a queda como constitutiva do próprio ser-aí e, também, neste sentido, há uma dimensão höderliniana fundamental ao pensamento heideggeriano. Justamente aonde está o perigo, também está o que salva.

²⁰Diz Heidegger que “a liberdade assim compreendida, como deixar-ser do ente, realiza e efetua a essência da verdade sob a forma do desvelamento do ente. ‘A verdade’ não é uma característica de uma preposição conforme, enunciado por um ‘sujeito’ relativamente a um ‘objeto’ e que, então, é válida não se sabe em que âmbito; a verdade é muito mais o descobrimento do ente graças ao qual se realiza uma abertura. Em seu âmbito aberto se desenvolve, ex-pondo-se, todo o comportamento, toda tomada de posição do homem.” (HEIDEGGER, 2008 b, p. 202)

Em meio à disposição afetiva da angústia, em verdade, seria possível, a partir do impessoal e da queda, remeter para além deles. Deste modo, a própria base da angústia, o ser-para-a-morte (*Sein-zum-tode*), que é trazida no desvelamento da radical finitude do ser-aí, é que traz as possibilidades mais próprias do ser-com. Heidegger, assim, diz que “é na disposição da angústia que o estar-lançado (*Geworfenheit*) na morte se desentranha para a pre-sença (*Dasein*) de modo mais originário e penetrante. A angústia com a morte é angústia ‘com’ (*mit*) o poder ser (*sein können*) mais próprio, irremissível e insuperável.” (HEIDEGGER, 2005 c, p. 33) Ou seja, ao se tratar da constituição estranhada e da perda de si diante da esfera pública (e também na vida doméstica), o autor de *Ser e tempo* diz que só diante das possibilidades trazidas com a angústia e com o ser-para-a-morte é que se tem a coragem para a abertura que remeta para além do impessoal e para que se esteja aberto ao “acontecimento”. Diz o autor que “o impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte [...] O impessoal se ocupa em reverter essa angústia num temor frente a um acontecimento (*Ereignis*) que advém.” (HEIDEGGER, 2005 c, p. 36) E, assim, seria necessário que se assumisse tal acontecimento que advém como parte constitutiva do Ser do ser-aí.

Justamente ao assumir a queda, sem medo, diante do acontecimento que estaria por vir é que o ser-para-a-morte, a angústia e a possibilidade de se remeter para além do impessoal viriam. Justamente ao se perder e ao ser absorvido pelo mundo é que, resolutamente, à Hölderlin, seria possível escapar do círculo da ocupação e do impessoal. Diz o autor neste sentido:

A queda é uma determinação existencial do “ser-aí” mesmo e não anuncia nada sobre este como algo “ao-alcance-da-mão” (*Vorhandenden*), sobre relações “ao-alcance-da mão” com entes que o “preceda” ou com entes com os quais haja entrado posteriormente em um commercium. (HEIDEGGER, 2010 b, p. 196)

A angústia, portanto, estaria relacionada ao próprio passo de volta heideggeriano. Esta disposição afetiva estaria relacionada com o modo de ser que, ao mesmo tempo, “experimenta o estranhamento” de modo mais resolutivo e remete para além dele em meio à abertura propiciada, no limite, pelo próprio ser-para-a-morte. Somente assumindo com coragem isto é que seria possível compreender o modo pelo qual a perda de si, o estranhamento e a reificação entrelaçam-se com a atomização dos indivíduos no mundo. A angústia mesma seria, não tanto um sinal de fraqueza, mas a abertura diante do poder-ser mais próprio do ser-aí.²¹ Vê-se, portanto, que a verdade do Ser, na ontologia fundamental heideggeriana, teria uma potência enorme: justamente da relação entre verdade, desvelamento e os diversos modos de ser do ser-aí é que poderia aparecer a resolução para

²¹Como diz Heidegger: “considera-se a angústia, que no temor se torna ambígua, uma fraqueza que a segurança da pre-sença (*Dasein*) deve desconhecer. Segundo esse decreto silencioso do impessoal, o que ‘cabe’ é a tranquilidade indiferente frente ao ‘fato’ de que se morre. A elaboração dessa indiferença ‘superior’ aliena (*entfremdet*) a presença de seu poder-ser mais próprio e irremissível.” (HEIDEGGER, 2005 c, p. 37)

a imbrincada questão que passa pela perda de si, pelo estranhamento e pela reificação. Tais questões - que não foram tratadas só pelo autor de *Ser e tempo*, mas também, e de modo bastante abundante pelo marxismo (embora o tema também apareça em autores como Simmel e outros) – passam pela abertura diante de um acontecimento, o qual, como mencionado no começo deste texto, nada tem de relação com a busca pela supressão da sociedade civil-burguesa que procura Marx.²² Antes, a categoria do acontecimento, relacionada com a angústia e o ser-para-a-morte, tem íntima correlação com a ontologia fundamental do autor e com o modo pelo qual se posicionou diante da realidade.

UM CONTRAPONTO À ANÁLISE HEIDEGGERIANA

A filosofia de Heidegger é bastante perspicaz e elaborada, não há dúvidas. Apreende determinações essenciais da sociedade civil-burguesa à medida que mostra a inter-relação entre a atomização dos indivíduos, a conformação da produção não mais artesanal, a indiferença dos indivíduos uns frente aos outros no cotidiano, e determinada forma de ser da esfera pública, trazida à tona na análise heideggeriana do impessoal. O marxista György Lukács não deixou de apontar sobre Heidegger que a sua análise do impessoal traz uma descrição “extraordinariamente pomenorizada de como ‘o homem’, o sujeito portador da existência se desintegra e se perde de si mesmo ‘imediate e regularmente’ nesta cotidianidade.” (LUKÁCS, 1970, pp. 75-76) E, ao reconhecer os méritos do autor de *Ser e tempo*, Lukács diz que se trata da posição de alguém que acredita que, em sua época, “não havia segurança, nenhum ponto de apoio” (LUKÁCS, 1970, p. 62), o que não pode deixar de apontar, também, no sentido da atitude de Heidegger diante de soluções fáceis.²³ Ainda sobre o impessoal heideggeriano, diz o autor da *Ontologia do ser social* que se trata de “uma das descrições mais vigorosas e mais sugestivas de *Ser e tempo*, e nela reside, com muita probabilidade, a razão de ser da ampla e profunda influência alcançada por esta obra.” (LUKÁCS, 1959, p. 406) Ou seja, a atualidade da filosofia heideggeriana se coloca, também, à medida que o autor trata de temas bastante pertinentes, acreditamos, juntamente com marxistas como Lukács (Cf. SARTORI, 2018; TERTULIAN, 2016), para a compreensão do mundo presente.

Mesmo que não se concorde com o modo pelo qual o autor traz a resolução das questões que levanta, há de se admitir a sofisticação do modo pelo qual Heidegger traz temas essenciais a grandes autores da filosofia, como Hegel, Marx e, no século XX, no espectro comunista, Lukács.

²²Lukács é bastante duto ao levantar uma questão sobre Heidegger que não poderemos analisar aqui. Diz o autor húngaro sobre Heidegger: “**trata-se de refutar os perigos que ameaçam a própria ‘existência’ de tal modo que o homem não se considere obrigado por isso a modificar as próprias condições exteriores de vida e, muito menos, a cooperar para a transformação da realidade social objetiva.**” (LUKÁCS, 1970, p. 89)

²³Aqui não podemos tratar do tema, mas Lukács também trata da questão relacionando-a a certa concepção de mundo, forte no início do século XX na Alemanha, que, no limite, daria o substrato material sobre o qual poderia aparecer o nazismo.

O modo pelo qual se analisa o ser-com e o ser-em traz à tona o fato segundo o qual, na ontologia fundamental heideggeriana, percebe-se a indissolubilidade entre aquilo que poderíamos chamar de ser social e de realidade efetiva do mundo. Os méritos do autor não são poucos, portanto. Ao mesmo tempo, há de se reconhecer: em meio ao conturbado século XX, mesmo que o autor se posicione diante dos problemas de sua época, por vezes, de modo bastante decidido (e até problemático em alguns momentos), o substrato econômico do fenômeno do estranhamento, e da perda de si, não tem qualquer análise explícita no autor de *Ser e tempo*. Se é verdade que ele se coloca contra a reificação, o estranhamento e a perda de si, igualmente pode-se dizer que ele nunca traz à tona uma análise pormenorizada da efetividade da sociedade capitalista. Deste modo, Lukács é bastante duro quanto ao autor que aqui analisamos, dizendo que ele “procura eliminar, intrinsecamente, todas as categorias objetivas da realidade econômica.” (LUKÁCS, 1970, p. 79) Indo além, diz o marxista húngaro que na época do pós-guerra, no melhor dos casos, a sociedade capitalista, “como em Heidegger, não consegue mais que perceber-se de simples sintomas e não poderá jamais tratar dos problemas decisivos que trazem o percurso e a evolução da história universal.” (LUKÁCS, 1949, pp. 37-38) O desespero e a angústia heideggerianos, assim, não decorreriam – de acordo com György Lukács – tanto do Ser do ser-aí, mas de uma situação que, diante da necessidade da crítica da sociedade capitalista por um viés socialista que buscasse a sua superação, mostra-se simplesmente, contra a supressão (*Aughebung*) do capitalismo “situando-se fora do tempo e num plano antissocial.” (LUKÁCS, 1970, p. 84)

Ou seja, a análise heideggeriana sobre a atomização dos indivíduos na sociedade capitalista é extremamente perspicaz, elaborada e interessante, trazendo temas essenciais para a compreensão, não só do século XX, mas do presente. A provocação lukacsiana, porém, deve ser levada em conta: não se trataria, ao fim, de um “pensamento extremamente complicado, que trabalha com categorias bastante sutis e retorcidas, ao qual falta apenas uma ninharia: não referir-se ao núcleo da questão”? (LUKÁCS, 2010 b, pp. 85-86) Para analisar o papel que a filosofia heideggeriana tem no presente, é essencial procurar responder a esta pergunta com seriedade e sem atropelos.

Como não poderia deixar de ser, o que está em jogo é não só uma posição ou outra de determinada corrente filosófica, mas a correlação entre a totalidade de determinado pensamento e o modo pelo qual, mediante a consistência significativa dele, tem-se determinada posição diante da realidade efetiva. Talvez não seja verdade, ao menos sem grandes mediações (Cf. SARTORI, 2018) que “Heidegger simplesmente identifica o império do impessoal com a esfera pública.” (LUKÁCS, 2012, p. 91) Lukács mesmo reconhece que no autor, “presenciamos o desmascaramento inexorável da nulidade interior do indivíduo no período de crise do imperialismo.” (LUKÁCS, 1970, pp. 83-84) Deste modo, há de se notar que o tratamento heideggeriano do impessoal remete a questões bastante reais (como a impossibilidade de se contrapor o público ao privado de modo descuidado) ao mesmo

tempo em que a ontologia fundamental do autor, em sua própria constituição, impossibilita que se pense em termos de superação da realidade efetiva do presente. Como vimos na primeira parte de nosso texto, a ontologia de Heidegger reage fortemente à noção de *Aufhebung*.

Com isso, no entanto, é correto dizer que o autor não se resigna diante da conformação atual da realidade. Porém, ao trazer à tona a valorização das disposições afetivas e do modo pelo qual se assume até as últimas consequências o estranhamento e a perda de si, em meio à angústia, sua concepção de acontecimento emerge envolta da angústia que, em situações históricas específicas, levaram a uma concepção agonística de política, a qual, em não raros casos, redundou no apoio a movimentos absolutamente reacionários, como o nazismo. (Cf. LUKÁCS, 1959) Pelo que colocamos acima, Heidegger, ao renegar o elogio da dissolução do indivíduo e ao criticar simultaneamente a atomização do indivíduo, não pode ser colocado simplesmente como um apologista do nazismo – até mesmo porque o autor de *Ser e tempo* nunca teve uma concepção tecnofílica, ao contrário do que se dá no nazismo. (Cf. SARTORI, 2018) No entanto, também vimos que aquilo de mais rico no pensamento do autor não prescinde da noção de acontecimento e do elogio à disposição afetiva da angústia, o que, em determinado momento da vida do autor (por várias mediações), e em correlação com uma concepção hölderliniana, levou a certo elogio da “íntima verdade e grandeza deste movimento (nomeadamente o encontro entre a tecnologia determinada planetariamente e o homem moderno)”. Uma análise deste aspecto não pode ser feita aqui. No entanto, pelo que vimos, fica claro: a atualidade da filosofia heideggeriana é tal que a força de suas análises ainda é gritante, por exemplo, no que toca a questão da atomização dos indivíduos na sociedade capitalista. Não é simplesmente circunstancial que muitos utilizem *insights* de Heidegger ainda hoje. No entanto, se a provocação de Lukács é verdadeira, e se a análise histórica do marxista húngaro é correta, os problemas que o autor de *Ser e tempo* tratou em meio ao século XX são ainda os nossos e uma filosofia como a marxista ainda pode ser, em suas versões sérias, como a do próprio Lukács, mais adequada ainda no que diz respeito à crítica do presente.

REFERÊNCIAS

DILTHEY, Wilhelm. História da filosofia. Trad. Silveira Mello. São Paulo: Livraria exposição do livro, 1950.

GADAMER, Hans-Georg. Hermenêutica em retrospectiva. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.

GOLDMANN, Lucien. Lukács y Heidegger: hacia una filosofía nueva. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Denöel, 1973.

HEGEL, G.W. Princípios da filosofia do Direito. Trad. Orlando Vittorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HEIDEGGER, Martin. A Origem da Obra de Arte. Trad. Manuel Antonio Castro e Idalina Azevedo da Silva. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. Carta sobre o humanismo. Trad. Rubens E. Frias. São Paulo: Centauro, 2005 a.

_____. Ensaio e conferências. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2008 a.

_____. Hegel. Trad. Dina V. Picotti. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

_____. Introdução à filosofia. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. Introdução à metafísica. Trad. Mário Matos. Lisboa: Piaget, 1987.

_____. Marcas do Caminho. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008 b.

_____. Ontologia: hermenêutica da facticidade. Trad. Renato Kirshner. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. Ser e tempo (V.I). Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2005 b.

_____. Ser e tempo (V.II). Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2005 c.

LOPARIC, Zelko. Heidegger e a pergunta pela técnica. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, série III, v. 6, n. 2, 1996, pp. 107-138.

LOSURDO, Domenico. Heidegger and the Ideology of War. Trad. Marella e Jon Morris. Nova York: Humanity Books, 2001.

LÖWITH, Karl. Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Trad. por Román Setton. México: Fondo de Cultura, 2006.

LUKÁCS, György. El Asalto a la Razón. Trad. Wenceslau Rocés. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

_____. Heidegger Redivivus. Reveu Mensualle Europa, 27° année n° 39. Trad. Joseph Rovin. Paris: 1949.

_____. O crepúsculo do subjetivismo: Heidegger e Jaspers. In: THALHEIMER, August. Marxismo e existencialismo. Trad. Gomide. Rio de Janeiro: Laememert, 1970.

_____. Ontologia do ser social I. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. Crítica à filosofia do Direito de Hegel. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo, Boitempo, 2005.

_____. Manuscritos econômico-filosóficos. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010

SARTORI, Vitor Bartoletti. De Hegel a Marx: da inflexão ontológica à antítese direta. In: Kriterion n.130. Belo Horizonte: 2014.

_____. Lukács e a questão da técnica em Heidegger. Verinotio: Revista On Line de Educação e Ciências Humanas, n° 13. Belo Horizonte: 2012 b. (disponível em www.verinotio.org)

_____. Ontologia nos extremos: o embate Heidegger-Lukács. São Paulo: Intermeios, 2018. (no prelo)

TERTULIAN, Nicolas. L'ontologie chez Heidegger et Lukács – Phénoménologie et dialectic. In: Kriterion, Belo Horizonte, n. 119, jun. 2009, p. 23-41.

_____. Lukács e seus contemporâneos. Tradução por Pedro Corgozinho. São Paulo, Perspectiva, 2016

VILLA, Dana R. Arendt and Heidegger: The Fate of the Political. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

Recebido em 31/07/2018

Aprovado em 05/10/2018