

ARTIGO - FLUXO CONTÍNUO

ENTRE TEERÃ E BUENOS AIRES: A REVOLUÇÃO EXISTENCIALISTA EM PERSPECTIVA HEIDEGGERIANA

Gabriel Rodrigues Peixoto¹ 

DOI: 10.29327/2282886.9.1-2

Introdução: o entre-lugar de um pensamento insurgente

À primeira vista, Argentina e Irã parecem habitar mundos irreconciliáveis, separados por geografias, cosmologias e tradições políticas distintas. De fato, episódios como o atentado à AMIA² (1994) e a apreensão da Argentina diante das alianças de Teerã com a Bolívia³ reforçam a percepção de um antagonismo profundo. Além disso, a adesão do Irã aos BRICS⁴ em 2023, contrastando com a recusa de última hora da Argentina, sob uma liderança neoliberal, em se tornar membro do bloco, evidencia trajetórias divergentes sobre como lidar com as mudanças estruturais do nosso tempo histórico. No entanto, essas tensões podem ser vistas como desdobramentos de processos políticos que, embora com limitações, convergiram durante a Guerra Fria para uma resistência compartilhada contra a racionalidade técnico-instrumental do Ocidente. Este fenômeno, que visava desafiar a universalidade ocidental, gerou desfechos distintos, mas igualmente significativos para a configuração dos Estados-nação envolvidos.

Este artigo interpreta o peronismo argentino (1946-1955), sob a liderança de Juan Domingo Perón, e a Revolução Islâmica iraniana (1979), guiada por Ruhollah Khomeini, como eventos fundadores (*Ereignisse*⁵) que buscaram reconfigurar o mundo a partir de fundamentos

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Estudos Estratégicos Internacionais (PPGEEI/UFRGS). Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina (PPG-ICAL) da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/221138500757341>. Correio eletrônico: peixoto.gabriel@ufrgs.br.

² O atentado à AMIA ocorreu em 18 de julho de 1994, em Buenos Aires, quando um carro-bomba explodiu diante da sede da comunidade judaica, matando 85 pessoas. Dois anos antes, um ataque semelhante havia atingido a embaixada de Israel. Em 2006, a justiça argentina, com apoio de informações dos EUA e de Israel, atribuiu o planejamento ao governo iraniano e a execução ao grupo Hezbollah.

³ Em julho de 2023, a assinatura de um acordo de defesa entre Irã e Bolívia gerou preocupação no governo argentino, que solicitou esclarecimentos à embaixada boliviana em Buenos Aires sobre os termos do memorando firmado durante a visita do ministro da Defesa boliviano, Edmundo Novillo, a Teerã. Essa apreensão está relacionada ao histórico de alegações de envolvimento iraniano no atentado à AMIA em 1994.

⁴ BRICS – Acrônimo que designa originalmente grupo de países emergentes formado por Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul, com foco em cooperação política, econômica e estratégica.

⁵ Em alemão, significa "acontecimento" ou "evento", mas na filosofia de Martin Heidegger, Ereignis denota um momento fundador em que o ser se desvela, instaurando um novo horizonte de sentido e mundo. Diferente de um evento ordinário, Ereignis implica uma ruptura ontológica que reconfigura a relação entre o Dasein (ser humano) e o ser, possibilitando modos autênticos de existência (Heidegger, 2018). No contexto deste artigo, Ereignis é usado para interpretar o peronismo e a Revolução Islâmica como acontecimentos que desafiam a lógica técnico-instrumental da modernidade ocidental.

2 PEIXOTO

históricos, espirituais e territoriais próprios. Nesse sentido, a filosofia de Martin Heidegger (1889-1976) oferece uma chave hermenêutica crucial ao criticar a lógica da técnica (Gestell⁶), que reduz a existência humana a um mero recurso manipulável, sem considerar suas dimensões existenciais e culturais (Heidegger, 2006). Para Heidegger, o ser se manifesta em momentos fundacionais, ou Ereignisse, que inauguram novos mundos, e no Dasein, o ser humano em sua relação com o mundo. Esses conceitos permitem uma análise mais profunda de como o peronismo e a Revolução Islâmica operaram como formas de resistência à racionalidade ocidental, cada um a seu modo, sem abrir mão de uma proposta própria de existência.

Enraizado na autoctonia territorial, o peronismo mobilizou justiça social e soberania popular, influenciado por pensadores como Carlos Astrada, que adaptou a ontologia heideggeriana à imanência do povo argentino. A Revolução Islâmica, guiada pelo Sagrado xiita, reintegrou espiritualidade e política, com contribuições de Ahmad Fardid, cuja crítica ao ocidentalismo ecoava Heidegger. Apesar das diferenças, ambos enfrentaram pressões imperiais: Perón foi deposto em 1955, e Mohammed Mossadegh, precursor iraniano, em 1953. Enquanto o peronismo se fragmentou, o Irã consolidou uma revolução duradoura que persiste até hoje.

A análise de como esses dois movimentos se articulam numa sorte de "ontologia insurgente" – uma resistência ao domínio técnico e universalista, que atravessa as fronteiras do Ocidente, ao mesmo tempo que redefine o conceito de soberania e de pertencimento a um lugar. Esse conceito, proposto aqui como uma lente interpretativa, sugere que tanto o peronismo quanto a Revolução Islâmica oferecem um modelo de resistência baseado na reintegração do ser humano com seu território e sua história (Ingold, 2011). Essa "ontologia insurgente" não apenas desafia a ordem geopolítica convencional, mas também sugere novas formas de habitar o tempo e o espaço, transcedentais à geopolítica tradicional.

Em uma perspectiva mais ampla, essas revoluções podem ser vistas como reações a um mundo em constante transformação, no qual a lógica da técnica e da economia globalizada se impõe sobre as soberanias locais. O legado do peronismo e da Revolução Islâmica nos oferece uma reflexão sobre os limites e as possibilidades de uma multipolaridade que, em última instância, desafia o império da técnica e propõe uma nova visão do ser humano em seu habitat. Se a história de Perón e Khomeini se constituiu em um movimento de resistência à racionalidade ocidental, seus legados revelam a persistente luta pela soberania cultural, política e espiritual dos povos diante de pressões externas.

Essa análise revela como, ao longo do tempo, movimentos aparentemente inconciliáveis podem, na verdade, refletir uma resistência compartilhada à lógica de dominação do Ocidente, sugerindo que, embora suas trajetórias históricas sejam distintas, as "ontologias insurgentes" de Perón e Khomeini ainda oferecem lições valiosas para as geopolíticas contemporâneas. O conceito de soberania, aliado à busca por uma identidade própria e uma recusa em se submeter a

⁶ Em alemão, Gestell significa literalmente "estruturamento" ou "enquadramento". Em Heidegger, refere-se ao modo como a modernidade técnica reduz o mundo a um recurso manipulável, transformando natureza, cultura e seres humanos em objetos disponíveis para exploração e controle, apagando sua dimensão ontológica (Heidegger, 2006).



uma lógica técnica e globalizante, continua a ser uma pauta central nas discussões sobre a construção de uma ordem mundial multipolar.

Metodologia

Este artigo adota uma abordagem qualitativa e interpretativa, situada na confluência entre filosofia política, teoria crítica das relações internacionais e estudos de geopolítica insurgente. Parte-se de uma estratégia metodológica que privilegia o diálogo hermenêutico com textos filosóficos e políticos fundacionais, como os de Martin Heidegger, Ruhollah Khomeini e Juan Domingo Perón, articulando-os com aportes contemporâneos da teoria da revolução e da ontologia política.

A proposta não é a construção de uma tipologia universal ou a descrição empírica exaustiva dos eventos no Irã ou na Argentina, mas sim a reconstrução conceitual de um fenômeno político em sua dimensão existencial: o que se denomina aqui como revolução existencialista. Para tanto, são mobilizados recursos da fenomenologia hermenêutica, numa tentativa de pensar a política para além da sua institucionalização moderna e de sua domesticação liberal.

Os casos do Irã revolucionário (1979) e da Argentina peronista (1946) são lidos não como ilustrações empíricas, mas como constelações ontopolíticas, nas quais emergem formas alternativas de ser-no-mundo coletivo. A metodologia, portanto, repousa sobre a compreensão do político como fenômeno existencial e fundacional, resgatando modos de insurgência que escapam à razão instrumental e aos esquemas normativos do Ocidente moderno. Essa escolha metodológica está ancorada na recusa a reduzir a política à técnica, à gestão ou à representação. O texto, assim, realiza uma operação teórico-crítica que visa tanto restituir densidade ontológica à política quanto deslocar os horizontes analíticos das ciências sociais no Sul Global.

O percurso metodológico desenvolveu-se em três etapas: (i) mapeamento das noções de ser-no-mundo, decisão, historicidade e destino em Heidegger, com foco em *Ser e Tempo* (2014) e nos escritos políticos da década de 1930; (ii) reconstrução da gramática política imanente aos processos revolucionários analisados; e (iii) articulação entre as dimensões geopolíticas e ontológicas desses eventos, culminando na formulação da categoria “ontologia insurgente”. Longe de buscar generalizações empíricas ou testagem de hipóteses, a proposta metodológica visa à construção de uma inteligibilidade filosófica de fenômenos políticos singulares. Trata-se de um exercício interpretativo próprio das humanidades, no qual a teoria emerge das formas de vida que procura compreender, não como aparato externo, mas como horizonte de sentido imanente.

1. Teluricidade (r)existencial: a revolução como desvelamento

Heidegger identificou na metafísica platônica o impulso originário da racionalidade técnica moderna, responsável pela massificação da existência e pela obliteração do ser. Essa crítica fundamenta nossa análise, ao mostrar, posteriormente, como Argentina e Irã, ao



4 PEIXOTO

rejeitarem, à sua maneira, a homogeneização técnica do mundo, engendraram projetos revolucionários que reafirmaram o *Dasein*⁷ coletivo como alternativa à hegemonia ocidental. Na visão ontológica de Heidegger, a técnica não é apenas um instrumento, mas o desdobramento inevitável da metafísica, que reduz o ser humano à condição de objeto, absorvido pela massa e lançado numa existência maquinária, desprovida de vitalidade (Perra, 2018b).

O diagnóstico heideggeriano da modernidade manifesta-se com clareza nas trajetórias políticas dos Estados Unidos e da União Soviética, potências que, como observa Perra (2018), sacrificaram as particularidades de suas tradições em nome de projetos universalistas. Segundo Heidegger (2012), ambas operavam sob um mesmo horizonte metafísico – o da técnica e da racionalidade instrumental –, não se opondo em termos ontológicos, mas expressando formas complementares de uma mesma vontade totalizante, voltada à organização integral da existência segundo os moldes do homem comum.

Apesar das divisões da Guerra Fria, o pensamento heideggeriano – assim como o de outros membros da Revolução Conservadora Alemã – encontrou solo fértil em certas periferias do sistema internacional. Nesses espaços, tais influências não só se espalharam, mas tornaram-se centrais em projetos que desafiaram a rigidez da ordem bipolar. Nesse horizonte crítico, as escolhas da Argentina e do Irã como casos paradigmáticos de insurgência se justificam. Em contextos distintos, mas unidos pela recusa à homogeneização técnico-metafísica da Guerra Fria, ambos buscaram afirmar alternativas políticas enraizadas em suas próprias tradições. Embora marcadas por tensões e limites, essas experiências representam tentativas de instaurar um *Dasein* coletivo insurgente, resistente à neutralização ontológica imposta pelas potências hegemônicas.

Em ambos os casos, tratava-se de elaborar uma plataforma de resistência que escapasse às armadilhas da dicotomia ideológica entre o marxismo soviético e o liberalismo capitalista ocidental. A recusa do universalismo moderno – nas suas duas expressões hegemônicas – condensava-se em slogans incisivos e de forte carga simbólica: “*Ni yanquis, ni marxistas*”, proclamavam os peronistas (Padron, 2017); “*Neither East, nor West, Islamic Organization*”, respondiam os muros de Teerã no auge da revolução popular⁸ (Torabi, 1979).

Poder-se-ia indagar o que conferia tal potência ao pensamento heideggeriano nesses cenários aparentemente tão distantes de seu locus original. A resposta remonta ao cerne do ambiente intelectual alemão do entre-guerras: o contexto de formação de Heidegger, atravessado pela *KriegsideoLOGIE*,⁹ ainda que em contextos profundamente distintos, é possível identificar afinidades eletivas com as sensibilidades da periferia global no período pós-colonial. Em ambos

⁷ Dasein, termo alemão que significa literalmente “ser-aí”, é um conceito central em Heidegger. Refere-se ao ser humano em sua existência concreta, definido não como uma essência fixa, mas como um ser que se projeta no mundo, criando sentido por meio de sua historicidade, escolhas e relação com o ser. No contexto político, o Dasein coletivo expressa a autenticidade de uma comunidade enraizada em sua história e território (Heidegger, 2014).

⁸ Tal slogan é visivelmente empunhado pelas massas no documentário *For Freedom*, dirigido por Hossein Torabi (1979).

⁹ Os temas centrais da *KriegsideoLOGIE* – comunidade (*Gemeinschaft*), morte, perigo e destino (*Schicksal*) – marcaram profundamente o pensamento alemão durante a Primeira Guerra Mundial e influenciaram a filosofia do século XX. Nessa visão, a comunidade autêntica é belicosa: sua verdade reside na disposição ao sacrifício, na lealdade incondicional ao destino coletivo e na prontidão para morrer por uma cultura singular e sua historicidade (Heidegger, 2014).



5 PEIXOTO

os casos, emerge um imperativo de reencontro com a autenticidade do ser – concebido como história –, assim como uma rejeição da alienação produzida pelas grandes ideologias materialistas do século XX. Essa busca por revitalização espiritual e ontológica contrapunha-se frontalmente ao racionalismo instrumental do comunismo soviético e ao atomismo consumista do capitalismo estadunidense (Heidegger, 2006).

No âmago de sua obra, Heidegger propõe uma reapropriação da história como destino, uma reconexão radical com os fundamentos originários da civilização, recusando qualquer pretensão de normatividade abstrata e universalizante (Heidegger, 2012). É precisamente essa inflexão anti-universalista que explica a adesão, implícita ou explícita, de diversos projetos políticos insurgentes ao seu pensamento – projetos que, embora enraizados na periferia do sistema internacional, reconheceram em Heidegger um aliado conceitual na tarefa de refundar uma ontologia do político ancorada na diferença e na singularidade (RTSG, 2022).

Nas conferências de 1935, reunidas sob o título *Introdução à Metafísica*, Heidegger (2012) desloca o problema político para o cerne da ontologia, ao diagnosticar a técnica moderna como expressão última do esquecimento do Ser. Rússia e Estados Unidos, embora situados em campos ideológicos opostos, convergem na estrutura metafísica que os sustenta – uma compreensão do ente como objeto disponível, manipulável e calculável. Nesse horizonte, não há espaço para o desvelamento originário do Ser, mas apenas para sua subsunção à lógica da eficácia. A Alemanha, para Heidegger, figurava não como potência política entre outras, mas como lugar possível de uma interrupção epocal – um entre-lugar que, tensionado pelo cerco das potências técnicas, talvez ainda guardasse a latência de um outro começo, fundado não na dominação, mas na escuta do Ser (Heidegger, 2012).

Tal resistência funda-se na noção de autoctonia, entendida como a inscrição histórico-ontológica do ser em um solo determinado – uma *tellus* originária que torna possível o próprio político. Para Heidegger, a superação das forças dissolventes do niilismo moderno – engendradas pela metafísica da subjetividade e pelas revoluções racionalistas do Iluminismo – requer o retorno ao enraizamento do *Dasein* em seu lugar próprio. A perda do domínio espacial implica, inevitavelmente, a perda da soberania sobre a temporalidade histórica. Assim, a luta por identidade e autodeterminação revela-se indissociável da permanência territorial. Como observam Buela (1999) e Chakrabarty (2007), o espaço não é um dado inerte ou físico-natural, mas uma configuração de poder, uma estrutura histórica que modela as possibilidades do pensar e do agir. Nessa chave, a espacialidade adquire estatuto ontopolítico: é no espaço apropriado – e apropriável – que o ser pode desdobrar seu mundo.

Nesse contexto, o espaço deixa de ser uma categoria meramente física ou geométrica para adquirir valor qualitativo e simbólico. Na ontologia fundamental de Heidegger, o *Dasein* – o ser-aí – tem sua essência não em uma substância, mas na existência mesma: um devir constituído por uma estrutura existencial que abre ao campo das possibilidades. Para Dugin (2014), essa espacialidade é cooriginária e existencial ao *Dasein* – ou seja, é aquilo que torna



6 PEIXOTO

possíveis as possibilidades. O ser-no-mundo não habita o espaço como um objeto em um recipiente, mas o configura desde sua própria abertura ao ser.

No plano metafísico, a substância primeira e originária é a própria Existência. Todos os entes derivam dela, e ela mesma subsiste por si, alheia ao nada e às abstrações conceituais que procuram contê-la. A Existência é uma realidade singular, imanente e transcendente, que escapa à redução lógica. Sua manifestação, multifacetada e variada, pode ser comparada à luz: ora ofuscante, ora tênue, expressando os diversos matizes de uma mesma essência. Assim, a Existência configura-se como o Ser supremo, causa primeira de todas as causas. A máxima metafísica “o Ser é”, transposta à linguagem teológica, revela-se como a afirmação “Deus existe” (Perra, 2018).

Em uma de suas últimas intervenções públicas, Heidegger afirma que o Ser não se manifesta como ente ou conceito, mas como o Sagrado. Tal deslocamento retira o pensamento ontológico da metafísica tradicional e o reinscreve na esfera do mistério fundador. O Sagrado, nesse horizonte, não é objeto de conhecimento, mas abertura originária em que o Ser se insinua como presença inaugal, inapreensível. Trata-se de uma experiência de acolhimento, não de domínio. Daí sua tese: nenhuma ação puramente humana – filosófica, técnica ou política – pode transformar decisivamente o mundo; apenas uma irrupção que transcenda a vontade, algo que só um deus poderia trazer, teria tal potência (Heidegger, 1976).

É nesse horizonte que irrompe o conceito heideggeriano de *Ereignis*, fulcro da virada ontológica em sua obra tardia. Tal noção designa o “acontecimento do ser” – não como mero evento factual, mas como um desvelamento originário que instaura um mundo, um tempo e um espaço. No interior do *Ereignis*, passado e futuro deixam de ser compreendidos como meras sucessões cronológicas para se articularem como dimensões simbólicas de um presente policêntrico: o passado enquanto reserva arquetípica de formas ontológicas, o futuro como campo de possibilidades de reativação dessas formas. Ambos são tensionados no dinamismo de um presente que não é ponto, mas campo de apropriação e abertura do ser.

O *Ereignis* é, portanto, o próprio evento do ser – o momento em que o ser se doa à presença. Trata-se de um *acontecer-poético-apropriante*, expressão que tenta captar a densidade semântica do termo, cuja tradução direta para o português permanece problemática. Mais do que designar uma simples ocorrência, *Ereignis* remete à irrupção essencial de uma época no sentido mais profundo do termo – não um recorte cronológico, mas uma configuração histórico-ontológica do mundo, na qual se decide o modo de habitar do ser-no-mundo.

O salto em direção a um novo começo exige mais do que a superação da metafísica: requer a reintegração do homem como guardião do ser, apto a apropriar-se poeticamente do tempo e a inaugurar um novo mundo histórico. Esse gesto de fundação ressoa em experiências como o peronismo e a Revolução Islâmica, nas quais a ruptura com a modernidade ocidental manifesta-se como *Ereignis* – acontecimento originário que instaura uma temporalidade kairológica, não linear. Nessas insurgências, a repetição do idêntico não visa a restauração do passado, mas a abertura de uma permanência em luta, onde o tempo é reinscrito como campo de



decisão. Ao recusar o universalismo abstrato da modernidade e sua concepção progressiva do tempo, tais movimentos reinscrevem o ser na história e o destino na política, convertendo a crítica heideggeriana da técnica em base para uma resistência ontopolítica nas margens do mundo.

Diante desse horizonte, delineado pela analítica heideggeriana — em que a técnica moderna, enquanto *Gestell*, aliena o *Dasein* de sua autenticidade —, torna-se possível compreender as insurgências do Sul Global como tentativas de rearticulação do ser-no-mundo. Conceitos como *Ereignis* e *autoctonia* oferecem uma chave hermenêutica para interpretar movimentos que, ao recusar a homogeneização metafísica do Ocidente, buscam instaurar espacialidades e temporalidades enraizadas.

2. Peronismo como gesto ontopolítico: a insubordinação originária

Eleito com o apoio de setores conservadores, do movimento sindical, da Igreja Católica, de amplas camadas populares e de nacionalistas de direita, Juan Domingo Perón, no século XX, insere-se de forma vigorosa na tradição do revisionismo argentino, como aponta Marcelo Gullo (2012), ao associar sua trajetória ao resgate do federalismo e à mitologia política do século XIX. Sua crítica à história nacional buscava uma nova Argentina, fundamentada nos ideais federais e na rejeição das estruturas imperialistas que, segundo ele, deformaram o destino do país.

Esse projeto de refundação não se limitava ao campo político, mas englobava uma reflexão filosófica sobre a ordem social e o papel do povo como sujeito histórico. Perón trouxe consigo uma força insurrecional, desafiando as divisões ideológicas do pós-guerra. Em um mundo polarizado entre comunismo e liberalismo, sua “Terceira Posição” buscava afirmar uma via autônoma, moldada pelas peculiaridades da experiência argentina (Perón, 1985; Gullo, 2015).

Sua ascensão coincidiu com uma recepção entusiástica de Heidegger na Argentina, o filósofo da moda naquela altura, que adquiriu contornos próprios, marcados por disputas entre intelectuais laicos, como Astrada, e professores católicos que ocuparam posições centrais nas universidades. Correntes ensaísticas nacionalistas, latino-americanistas e indigenistas também se apropriaram criativamente dos conceitos heideggerianos, buscando pensar o ser a partir da terra americana.

De fato, em seu discurso de posse presidencial em 4 de junho de 1946, Juan Domingo Perón delineou uma visão de soberania nacional e justiça social que, embora ancorada em pragmatismos institucionais, ressoava com anseios ontológicos profundos. Ao proclamar que “o povo é a substância da nação” (Perón, 1946), evocava, ainda que implicitamente, uma concepção de comunidade enraizada na historicidade, próxima à noção heideggeriana de *Volk*¹⁰ — o povo como expressão do *Dasein* coletivo (Heidegger, 2012). A afinidade entre essas concepções não se

¹⁰ Volk, termo alemão para “povo”, é usado por Heidegger para designar uma comunidade histórica unida por laços culturais, espirituais e ontológicos, distinta de uma mera agregação de indivíduos. No contexto heideggeriano, o Volk é a expressão coletiva do *Dasein*, enraizado em sua historicidade e capaz de configurar um destino comum frente à alienação moderna (Heidegger, 2012).



8 PEIXOTO

dá por mera coincidência conceitual, mas por uma convergência de horizontes: ambos enxergam o enraizamento histórico como condição de possibilidade para a autenticidade do ser.

Na leitura de Carlos Astrada (1894-1970), Perón não era apenas um ator político, mas a expressão de um *Ereignis* histórico – um desvelar do ser nacional em sua mais autêntica vocação coletiva. Ao mobilizar a ideia de uma “revolução existencialista” fundada no *Dasein* telúrico do povo argentino, Astrada conferia ao justicialismo uma dimensão ontológica, que o situava além da política convencional, como um gesto de reapropriação do destino comunitário frente à alienação da modernidade técnica (Astrada, 1952).

O apoio de Astrada ao golpe de 1943¹¹ e seu entusiasmo pela figura de Perón como líder-caudilho não se explicam apenas no plano político, mas apontam para uma busca ontológica de reconfiguração do *Dasein* coletivo argentino – uma tentativa de fundar um novo mundo histórico a partir do solo nacional. Figura central na filosofia argentina, estudou na Alemanha entre 1927 e 1931, onde foi discípulo de Heidegger. Em 1946, com as intervenções universitárias, alcançou grande destaque, assumindo a cátedra de Gnoseologia e Metafísica na UBA,¹² tornando-se o primeiro professor de dedicação exclusiva do país em 1950. Como diretor do Instituto de Filosofia e fundador da revista *Cuadernos de Filosofía*, consolidou forte influência intelectual e foi um dos principais organizadores do Primeiro Congresso Nacional de Filosofia em 1949.

É legítimo afirmar que as decisões do primeiro governo Perón se fundamentam em pressupostos filosóficos que refletem a diversidade e a complexidade das influências históricas da região, com o objetivo de estabelecer uma base sólida para o desenvolvimento de uma identidade política e cultural próprias (Bustos, 2011). Essa concepção de identidade centrada na unidade popular diante da alienação externa reverberou intensamente no pensamento filosófico argentino da época, o qual buscava interpretar a mobilização peronista como expressão de uma renovação ontológica do ser nacional. Intelectuais como Carlos Astrada identificaram nesse processo um impulso de emancipação existencial, concebendo a práxis peronista como afirmação de uma autenticidade telúrica, enraizada no destino histórico da Argentina (David, 2004). Tal leitura, longe de ser mero acompanhamento filosófico da política, propunha-se como fundamento ontológico para a ação histórica de um povo que, ao afirmar sua singularidade, buscava também habitar o tempo com dignidade.

O Primeiro Congresso Nacional de Filosofia, realizado em 1949 na Universidad Nacional de Cuyo, representou um momento crucial para a recepção do pensamento heideggeriano na Argentina. Não por acaso, a presença de Martin Heidegger chegou a ser considerada pelos organizadores como destaque internacional do evento. Contudo, por razões políticas e

¹¹ O golpe de 1943 marcou o fim da chamada “década infame” e deu início a um período de forte influência militar na política nacional. Liderado pelo Grupo de Oficiais Unidos (GOU), o golpe depôs o presidente Ramón Castillo e instaurou um governo de facto que, embora inicialmente marcado pela instabilidade, abriu caminho para a ascensão política de Juan Domingo Perón, então secretário do Trabalho e da Previdência. Esse evento foi decisivo na reconfiguração do sistema político argentino e no surgimento do peronismo como força dominante no cenário nacional.

¹² Universidad de Buenos Aires (UBA).



9 PEIXOTO

diplomáticas, sua participação foi descartada (Bustos, 2011). E embora nem todos estivessem alinhados diretamente ao peronismo, muitos dos participantes compartilhavam preocupações convergentes quanto à afirmação da soberania cultural e à crítica das premissas universalistas da modernidade ocidental.

Foi nesse cenário que, em 9 de abril, durante a sessão de encerramento do Congresso, Juan Domingo Perón proferiu um discurso de grande repercussão, no qual apresentou os fundamentos ontológicos e políticos de sua proposta de “Comunidade Organizada”. Diante de uma plateia composta por proeminentes intelectuais argentinos – entre eles nomes como Carlos Astrada, Luis Juan Guerrero (1899-1957) e Miguel Ángel Virasoro (1900-1966), profundamente influenciados pela tradição filosófica alemã e pelas correntes existencialistas –, Perón procurou articular uma alternativa espiritualista e humanista aos modelos atomizados do liberalismo e do coletivismo.

Em sua intervenção em Cuyo, Perón respondeu às crises de valores de seu tempo com uma proposta dissidente, enraizada no humanismo e ancorada na tradição cristã. Seu discurso delineava uma alternativa capaz de superar o “individualismo amoral” e o “coletivismo atomizador”, ao propor a superação da luta de classes em favor de uma harmonia entre indivíduo e comunidade. Ao vislumbrar um equilíbrio espiritual entre corpo e alma, Perón afirmava a interdependência entre pessoa e coletividade, esboçando uma perspectiva metapolítica fundada na figura do homem ibero-americano – especialmente do argentino – como síntese viva de múltiplas tradições, apta a elaborar caminhos próprios além da simples reprodução de modelos eurocêntricos (Perón, 1949).

Como resposta à hegemonia cultural anglo-saxã, emergiu ao redor da figura de Perón um *hispanismo filosófico* que procurava ancorar a identidade nacional em um legado ibérico reinterpretado. Em discursos como o proferido em 12 de outubro de 1947 na Academia Argentina de Letras, Perón exaltou a “raiz hispânica” como fundamento da nação (Glozman, 2018), articulando um vínculo entre o universalismo católico e a historicidade coletiva, em oposição ao liberalismo moderno. Nessa perspectiva, o peronismo assumia os contornos de um projeto de emancipação cultural e ontológica diante das pressões neocoloniais.

No mesmo congresso, Carlos Astrada aprofundou essa perspectiva ao propor o existencialismo – sobretudo o de matriz heideggeriana – como chave para pensar a identidade argentina. Descreveu o peronismo como um “movimento telúrico”, um *Ereignis* ontológico capaz de desvelar o ser nacional (Astrada, 1949). Ao evocar o comício de 17 de outubro de 1945, via na mobilização popular não apenas um ato político, mas uma recusa à modernidade técnica, em sintonia com a crítica heideggeriana à alienação do *Dasein* (Heidegger, 2014). O peronismo, nesse sentido, surgia como resposta à *Geworfenheit* do ser argentino, fundando uma comunidade histórica resistente à homogeneização ocidental e afirmadora de sua singularidade (Prestía, 2019).

Por certo, a questão sobre a missão da Argentina na encruzilhada da história mundial, que ocupa um lugar central no pensamento e na ação do movimento peronista, emerge em grande



medida pela aproximação das reflexões sobre a construção de um humanismo existencial, contidas nas ideias de Carlos Astrada. Este último procurou extrair as implicações revolucionárias da filosofia existencial alemã, recuperar a necessidade de um mito nacional e instigar a realização de uma verdadeira revolução existencialista em solo argentino (Astrada, 1952). A proposta, construída em torno do conceito de "Comunidade Organizada", ultrapassou a esfera do discurso retórico, sendo concretizada na legislação argentina por meio da Convenção Nacional Constituinte de 1949.

Os aportes de Carlos Astrada, ao articular humanismo e existencialismo, delineiam uma vertente laica e imanente do pensamento argentino, centrada no Estado e na ação política concreta. Sua ontologia revolucionária opunha-se, assim, às correntes de orientação religiosa ou transcendentalista, afirmando, em contrapartida, uma filosofia do Sul ancorada na imanência da história e na transformação ativa do mundo. Segundo ele, era somente por meio dessa inscrição telúrica é possível conceber politicamente uma verdadeira comunidade universal. A nação, enquanto fenômeno histórico-espacial, constitui o vínculo originário entre culturas e ideias, fundamento imprescindível para toda elaboração coletiva mais ampla (Astrada, 1948).

Nesse sentido, como observa Prestía (2019), ele identifica nos discursos de Perón uma autenticidade coletiva que ultrapassa a política institucional, recusando a alienação técnico-moderna e afirmando o *Dasein* argentino em sua historicidade telúrica. Nessa chave, a técnica deve servir à elevação da existência, inserida numa perspectiva ontopolítica que reconcebe o Povo como sujeito histórico originário. Cada povo encarna, segundo Astrada, um conteúdo espiritual singular, e é a partir dele que se delineia o compromisso com a realização plena da coletividade (Astrada, 1952).

De fato, como aponta Alberto Buela, em *Ensayos de Disenso* (1999), propondo uma leitura heideggeriana do peronismo, aponta que o "Ser revolucionário", nesse contexto, ultrapassa o estatuto de categoria filosófica para afirmar-se como sujeito histórico que instaura uma temporalidade própria, rompe com a linearidade liberal e reconfigura o mundo a partir de sua experiência situada. Consolida-se, assim, uma proposta civilizacional fundada na práxis histórico-existencial ibero-americana, na qual o retorno ao ser autêntico configura-se como forma de resistência. Tal insurgência, por fim, implica também uma reconfiguração do espaço: a irrupção do povo – enquanto Ser revolucionário – reinscreve o espaço social e político a partir de sua própria territorialidade.

Enquanto Astrada descreve o peronismo como um *movimento telúrico* – um *Ereignis* histórico ontológico capaz de revelar o ser nacional pela rearticulação entre povo e destino –, sua ontologia permanece encerrada no plano imanente, recusando a mediação divina. Ao priorizar o vínculo histórico do *Dasein* argentino com a terra e com sua singularidade cultural, Astrada, assim como o peronismo político que interpreta, reforça uma concepção do Ser dissociada do Sagrado, na qual a identidade se constrói a partir da história, e não da transcendência (Vazquéz, 2018).

Contra esse horizonte imanentista, o também heideggeriano argentino Ismael Quiles (1906-1993), contemporâneo de Astrada, propõe uma inflexão decisiva. Antecipando os últimos



desdobramentos do próprio Heidegger, Quiles (1950; 1988) argumenta que a essência da existência não se consuma na exteriorização histórica, mas no retorno do homem a si mesmo e a Deus, por meio do conceito de *in-sistência*. A *ek-sistência*, entendida como o sair de si, marca apenas o início do percurso ontológico, cuja plenitude se realiza na *in-sistência*: “a essência da existência, que se inicia no homem com a *ek-sistência*, se completa, se realiza e encontra sua plenitude na *in-sistência (insistere)*” (Quiles, 1988, p. 269). Se o ser do homem é *in-sistere*, ele se encontra originariamente vinculado a Deus – re-ligado –, sendo essa dependência essencial o verdadeiro fundamento da religião e da própria ontologia.

Apesar das diferenças, Astrada e Quiles convergem ao afirmar que a autenticidade do ser argentino exige um retorno às raízes históricas – seja pela mobilização do povo (Astrada), seja pela reconexão com o sagrado (Quiles). Tal complementaridade sugere que o peronismo poderia ter articulado uma síntese entre imanência e transcendência. Sua limitação, porém, residiu na incapacidade de integrar essas dimensões, resultando em uma ontologia incompleta e desalinhada com a identidade profunda da comunidade argentina.

O golpe de 1955,¹³ ao depor Perón e gerar um vácuo de liderança, expôs as massas a narrativas exógenas da modernidade hegemônica. Essa inflexão foi, em grande parte, possibilitada pelos próprios elementos modernizadores do peronismo, bem como por seu existencialismo laico de feição humanista, que, apesar de suas tensões internas, não rompeu completamente com os imperativos ideológicos da Guerra Fria. Setores de esquerda, influenciados pela Revolução Cubana, adentraram o peronismo, afastando-o de seus fundamentos originários. A incorporação de elementos marxistas e desenvolvimentistas resultou na tecnocratização da política e no desenraizamento da experiência histórica argentina (Padron, 2017). Posteriormente, até mesmo Carlos Astrada abriu maior diálogo com interpretações marxistas da realidade argentina (Vernik, 2018).

A experiência peronista revela tanto a potência quanto às limitações de uma “ontologia insurgente” ancorada na imanência telúrica. Ao mobilizar o *Dasein* coletivo em torno da justiça social e da soberania nacional, o peronismo articulou um *Ereignis* histórico que desafiou a homogeneização técnica da modernidade ocidental. No entanto, sua incapacidade de integrar a transcendência espiritual, conforme sugerido por Quiles, restringiu sua resiliência diante das narrativas exógenas.

Em contraste, a Revolução Islâmica iraniana de 1979, ao enfrentar desafios semelhantes de alienação ocidental, consolidou uma ontologia insurgente enraizada no messianismo xiita e na reconexão com o Sagrado. Enquanto o peronismo permaneceu preso a uma historicidade laica, o Irã foi capaz de articular uma síntese entre imanência política e transcendência espiritual, oferecendo uma resposta mais duradoura à colonialidade do ser. A análise a seguir explora como

¹³ O golpe de 1955 na Argentina, que depôs Juan Domingo Perón, gerou um vácuo de liderança, expondo as massas a influências externas, particularmente as narrativas modernizantes alinhadas com a Guerra Fria. Este contexto permitiu a ascensão de projetos políticos diversos, incluindo setores marxistas que, inicialmente, apoiam o golpe. Partidos socialistas, como o Partido Socialista Argentino (PSA), colaboraram com o regime militar da chamada Revolução Libertadora, ocupando cargos públicos e apoiando ações repressivas contra o peronismo, como o bombardeio da Plaza de Mayo e os fusilamentos de 1956.



a Revolução Iraniana transformou a crítica heideggeriana em um projeto revolucionário que redefiniu tanto o tempo histórico quanto o espaço geopolítico.

3. Irã e a revolução do Ser: a insurgência como retorno ao fundamento

A Revolução Islâmica iraniana de 1979, diferentemente do peronismo, emergiu de uma crítica ontológica que combinou a resistência à modernidade ocidental com a reafirmação de uma temporalidade espiritual enraizada na tradição xiita. Após o golpe anglo-americano de 1953 que depôs Mohammad Mossadegh e restituíu Mohammad Reza Pahlavi (1919-1980) ao poder, o Irã mergulhou em um vertiginoso processo de ocidentalização orientado por mecanismos técnico-burocráticos. A ascensão geopolítica, econômica e militar do país foi notável, mas provocou crescente descontentamento. Para muitos, tratava-se de um projeto de europeização forçada, alheio às tradições locais. A chamada Revolução Branca, iniciada em 1963, aprofundou esse movimento modernizador, promovendo redistribuição de renda, crescimento econômico, urbanização intensa e o desmonte dos costumes tradicionais (Coggiola, 2008).

Apesar das alegadas conquistas, as tentativas do Xá de transformar o país não foram bem recebidas pela população iraniana, majoritariamente rural e apegada aos valores tradicionais e religiosos. A insatisfação popular, disseminada pelas cidades iranianas, especialmente entre a classe proletária, afetada pelos males da urbanização, criou o terreno para o surgimento de um novo grupo de intelectuais. Este grupo buscava compreender a perda da identidade iraniana diante da adesão irrestrita à modernidade ocidental (Coggiola, 2008; RTSG, 2022).

A queda de Mossadegh atuou como o catalisador de um movimento intelectual que, ao se fundir com o movimento popular, originou um processo revolucionário *sui generis* no século XX (Hertz, 2003). O exílio de Khomeini, mais do que uma simples sanção política, configurou-se como um interregno de gestação e articulação para um movimento de oposição que se enraizou profundamente na memória coletiva iraniana, do qual ele emergiria como líder, semeando as sementes de uma revolução de proporções monumentais (Montsalvat, 2016).

Os estudiosos especializados em estudos iranianos, ao refletirem sobre o desenvolvimento singular de uma ideologia islâmica na contemporaneidade do Irã, frequentemente a descrevem como um "triunfo do nativismo". Nesse contexto, tem-se enfatizado progressivamente a ascensão da filosofia continental nos meios intelectuais dissidentes iranianos.

Em particular, é Martin Heidegger - ao lado de outros nomes, como Ernst Jünger (1895-1998) - quem surge como uma figura imponente, cuja obra se reflete nas manifestações específicas de suas teses centrais dentro do cenário iraniano (Montsalvat, 2016; Mirseppassi, 2017). Embora não seja possível apontar uma influência direta de Heidegger sobre o pensamento de Khomeini e outras lideranças religiosas, sua produção filosófica encontrou ressonância significativa em diversos círculos intelectuais iranianos e entre pensadores que desempenharam um papel crucial no processo revolucionário (Perra, 2018).



Esse afloramento intelectual pode ser compreendido dentro de um contexto histórico rico e complexo, que remonta à genealogia de longo prazo do impacto da contra-modernidade alemã no Irã. Esse processo tem suas raízes na década de 1920, com as atividades de intelectuais iranianos que, na época, publicaram periódicos nacionalistas influentes em Berlim.

Um desses periódicos, o *Iranshahr*, desenvolveu uma concepção coerente do nacionalismo iraniano, alinhada aos sentimentos antiocidentais e antimodernistas prevalentes na Alemanha de Weimar. Esses mesmos sentimentos chegaram ao Irã, influenciados pelo nacionalismo tardio otomano e turco, cujos escritos, especialmente os de Ahmad Kasravi (1890-1946), o intelectual nacionalista mais influente do Irã entre as duas guerras que se apresentou como precursor direto do discurso antiocidental que emergiria no Irã nos anos 1960 (Matin-Asgari, 2018).

A filosofia existencialista, que percorre uma vasta gama de escritores, ativistas e acadêmicos, incluindo, de maneira particularmente significativa, Fardid, Jalal Al-e-Ahmad e Shariati, entrelaça-se profundamente com as raízes da Revolução de 1979 no Irã, assim como suas consequências. Este conjunto de ideias foi gradualmente emprestado e transmitido ao longo do tempo e do contexto histórico (Mirsepassi, 2017; Matin-Asgari, 2018). Contudo, não se trata aqui de uma relação causal que vincule diretamente os pensadores da *Konservative Revolution* alemã à Revolução Iraniana, mas sim de uma apropriação original e pivotante, que assimila e transmuta essas ideias para uma linguagem acessível, ressoando culturalmente com as massas predominantemente xiitas¹⁴ do Irã.

Neste contexto, intensifica-se a preocupação com a preservação da identidade cultural e nacional frente às influências simbólicas e materiais do Ocidente. A dominação estrangeira é entendida não apenas como uma imposição político-econômica, mas como uma penetração ontológica e civilizacional que ameaça os modos autênticos de habitar e compreender o mundo. Ahmad Fardid (1909-1994) argumenta que a modernidade ocidental não se limita à exportação de técnicas e instituições, mas impõe um *Gestell*, ou seja, um enquadramento tecnocientífico que reorganiza o real sob a lógica da disponibilidade e funcionalização. Esse dispositivo epocal bloqueia a abertura ao *Ser*, transformando as temporalidades plurais das sociedades orientais em simples dados de um processo civilizacional homogêneo. A cultura islâmica, nesse contexto, é relegada à condição de resíduo inatural, incapaz de disputar a centralidade simbólica da modernidade. Contra esse apagamento, Fardid propõe uma crítica ontológica, centrada no

¹⁴ O xiismo, uma das principais vertentes do Islã, distingue-se por sua ênfase na legitimidade espiritual da linhagem do Profeta Maomé, especialmente por meio do martírio do imã Husseim. No contexto da Revolução Islâmica iraniana, o xiismo foi reinterpretado por pensadores como Ali Shariati como uma matriz teológico-política de resistência histórica, articulando o messianismo imanente do mahdismo à luta contra a dominação cultural e técnica do Ocidente moderno. A isso deu-se o nome de xiismo vermelho (Montsalvat, 2016).



conceito de *Gharbzadegi*¹⁵ – a alienação cultural provocada pela imposição ocidental (Fardid, 1974).

Nesse horizonte crítico, Fardid (1974; 2008) introduz o conceito de *Gharbzadegi*, posteriormente aprofundado e popularizado por Jalal Al-e-Ahmad (1923-1969), que o traduziu em uma crítica cultural acessível ao público iraniano. Para Al-e-Ahmad (1984), o *Gharbzadegi* – ou “occidentalite” – designa uma patologia cultural que corrói as sociedades não ocidentais por meio da imitação acrítica dos valores, instituições e estilos de vida ocidentais. Mais do que uma condenação ao Ocidente em si, trata-se de uma denúncia à alienação simbólica que compromete a autenticidade cultural e inviabiliza um desenvolvimento enraizado e autônomo.

No âmago de sua crítica à modernidade, Al-e-Ahmad (1923-1969) opõe autenticidade e inautenticidade por meio do conceito de *Gharbzadegi* – uma intoxicação cultural decorrente da assimilação acrítica do Ocidente (Mirsepassi, 2011). A religião, nesse quadro, emerge como último reduto de resistência espiritual frente à homogeneização técnico-cultural moderna, justificando seu apelo a um retorno à autenticidade islâmica como base para a reconstrução de sentido (Al-e-Ahmad, 1984). Tal perspectiva ecoa na crítica cultural de Khomeini (1902-1989), que, ao citar Al-e-Ahmad, denuncia a “cultura venenosa do imperialismo” e convoca o resgate da tradição corânica como contraponto à erosão espiritual promovida pela modernidade ocidental (Abrahamian, 1993).

A crítica ao *gharbzadegi*, transformada em um dos pilares ideológicos da Revolução Iraniana de 1979, ultrapassou a abstração retórica da rejeição ao Ocidente e se traduziu em iniciativas concretas de orientação socializante. Entre essas medidas, destacam-se a nacionalização de setores estratégicos da indústria, a defesa de uma economia autossuficiente e a afirmação de uma independência que se colocava simultaneamente contra o imperialismo ocidental e contra o materialismo ateísta do bloco soviético (Coggiola, 2008).

A crítica cultural de Al-e-Ahmad, centrada na denúncia da alienação ocidental, foi reelaborada por Ali Shariati (1933-1977), que a enraizou no messianismo xiita, conferindo-lhe uma dimensão espiritual e mobilizadora voltada à transformação revolucionária (Shariati, 1980). No plano das ideias, o desencanto com o socialismo real transcendia os círculos intelectuais, tornando-se um sentimento histórico palpável. O traço distintivo desse movimento reside na síntese singular entre o messianismo xiita e uma mobilização popular de base, articulada de modo radical, mas pragmaticamente orientada. Nesse novo horizonte político, consolidou-se uma gramática própria, na qual o vocabulário da luta de classes foi religiosamente ressignificado.

A crítica heideggeriana ao esquecimento do Ser ressoava em pensadores como Shariati, que, ao denunciar o empobrecimento espiritual da modernidade, rejeitava tanto o liberalismo burguês quanto o comunismo burocrático. Para Shariati, embora superficiais em suas diferenças,

¹⁵ *Gharbzadegi*, termo persa que significa “occidentalite” ou “intoxicação pelo Ocidente”, foi cunhado por Ahmad Fardid e popularizado por Jalal Al-e-Ahmad. Descreve a perda de identidade cultural devido à adoção acrítica de valores, instituições e estilos de vida ocidentais, vista como uma forma de alienação que compromete a autenticidade de sociedades não ocidentais (Al-e-Ahmad, 1984).



ambas as doutrinas compartilhavam o mesmo reducionismo antropológico: viam o homem apenas como um ser econômico, desprovido de interioridade e vocação transcendental (Shariati, 1980). Sua crítica, alicerçada em uma concepção ontológica do humano, reforçava o desejo por alternativas que reconciliassem ética e política de maneira mais profunda e elevada.

De fato, a contribuição de Ali Shariati, ao fundir o messianismo xiita com uma crítica ontológica da modernidade, abriu caminho para sua reconfiguração política nas mãos do aiatolá Khomeini (Montsalvat, 2016). Este último, dotado de notável retórica, apropriou-se das categorias dicotômicas da esquerda secular – os oprimidos (*mostazafin*) contra os opressores (*mostakberin*), os pobres (*foqara*) contra os ricos (*sarvatmandan*), os marginalizados das favelas (*zagheh-neshin-ha*) contra os habitantes dos palácios (*kakh-neshin-ha*) – para articular uma crítica ao sistema global (Matin, 2013). Como observa Abrahamian (1993), o notável é que essa simbologia, antes monopólio do discurso marxista, passou a ser mobilizada por um aiatolá.

A Revolução Iraniana configura-se não apenas como um evento político, mas como uma reconfiguração ética e espiritual profunda, que une críticas à modernidade ocidental com a proposta de uma alternativa enraizada na tradição islâmica e nas demandas concretas do povo iraniano. O discurso islâmico iraniano, especialmente em sua vertente mais conservadora, revela-se paradoxalmente o mais radical e revolucionário. Essa formulação é moldada tanto pela tradição xiita messiânica e mística quanto por influências da crítica contrailuminista europeia (Mirsepassi, 2017). A força dessas interpretações não reside apenas em sua coerência lógica ou aderência empírica, mas na autenticidade com que se inserem, de forma consciente, no fluxo da história.

Aqui, talvez, resida o ponto crucial da questão. Chakrabarty (2007), em certo momento, aludiu à necessidade de encontrar uma maneira de unir as aproximações secularista-historicista e não-secularista e não-historicista do mundo, levando a sério a questão das diversas formas de "ser-aí-no-mundo" (*Dasein*) (p. 22). No entanto, no debate entre modernidade e pós-modernidade, a pós-modernidade, ao se configurar como uma consciência desiludida, ainda mantém um foco peculiarmente moderno.

Pensadores iranianos, ao retomarem criticamente Heidegger e autores vinculados à *Konservative Revolution*, como Jünger, concebem a Técnica não meramente como ferramenta, mas como um modo de desvelamento do ser que consagra a racionalidade instrumental como horizonte dominante da existência (Montsalvat, 2016; Mirsepassi, 2017). Tal compreensão implica uma crítica ontológica ao progresso técnico, identificado como vetor de alienação e desumanização.

Diante desse diagnóstico, esses intelectuais defendem a urgência de um retorno às raízes espirituais e religiosas mais profundas de sua tradição, vistas como reservas simbólicas capazes de resistir às dinâmicas niveladoras e dessacralizadoras da modernidade secular. Em contraste com a narrativa iluminista do progresso, que exalta a técnica como promessa de emancipação, afirmam que a verdadeira liberdade reside na reapropriação de uma espiritualidade enraizada,



capaz de oferecer sentido e orientação diante da erosão ontológica imposta pela modernidade ocidental.

Essa perspectiva não apenas desafia as premissas ocidentais sobre a inevitabilidade do progresso e da racionalidade técnica, mas também oferece uma visão alternativa do tempo, da história e da moralidade, centrada na transcendência e na renovação espiritual. Ao fazer isso, os pensadores iranianos inserem a revolução não apenas no plano político, mas também como um movimento profundamente espiritual, cujo objetivo é restaurar a ordem moral e ética perdida sob os efeitos corrosivos da modernidade.

A Revolução Iraniana, em sua crítica à modernidade, afirma que a única crítica verdadeiramente eficaz e abrangente à modernidade é aquela que é conduzida a partir de uma perspectiva pré-moderna. Nas esferas pré-modernas, vinculadas a uma verticalidade transcendental que perpassa as diversas tradições autóctones, essa crítica encontra seu terreno mais fértil, permitindo uma avaliação e questionamento dos pressupostos modernos de forma autêntica e profunda. O retorno a essas fontes, portanto, não é uma nostalgia regressiva, mas uma tentativa de acessar uma forma mais genuína de experiência e sabedoria.

Fardid (1974; 2008) remete à tese de Heidegger, especialmente na "Introdução à Metafísica" (Heidegger, 2012), para argumentar que o antropocentrismo e o racionalismo predominantes na Grécia antiga substituíram a autoridade divina, alienando o ser humano do sagrado e desestruturando sua essência, o *Dasein*. Essa alienação espiritual, para Fardid, não era meramente um fenômeno da modernidade ocidental, mas um processo profundamente enraizado na história do pensamento ocidental desde seus primórdios. Assim, o filósofo iraniano instiga que o Irã busque um retorno às suas fontes de pensamento, não como um movimento regressivo ou reacionário, mas como uma busca por um "novo começo" – o *Der Anfang*¹⁶ de Heidegger.

Essa proposta de retorno, como destaca Mirsepassi (2017), articulava-se à tentativa de compreender a crise da modernidade não como mero impasse político ou técnico, mas como uma alienação espiritual que exigia uma reconexão ontológica com as raízes do ser. Tal movimento, análogo à jornada heideggeriana rumo ao "amanhecer" pré-socrático, não almejava reviver a tradição grega, mas reencontrar a fonte originária do pensamento autêntico – não mais no Ocidente, mas no Oriente islâmico, envolto em mistério e profundidade.

Ao transpor para o contexto iraniano o papel que Heidegger atribui à Alemanha como "nação espiritual do meio", Ahmad Fardid deslocava para o Islã – e não para uma tradição ocidental exaurida – a possibilidade de reencontro com a experiência originária do Ser. O abandono do *Gharb* (Ocidente) não era mero gesto político ou cultural, mas exigência ontológica: uma desconstrução das estruturas metafísicas que sustentam a modernidade.

Tal como Heidegger buscava desmontar a metafísica ocidental para recuperar o ser autêntico, Fardid (1974) via na crítica ao Ocidente um caminho para restaurar uma forma de vida

¹⁶ O termo *Der Anfang* em Heidegger refere-se ao conceito de "origem" ou "início", sendo central para sua reflexão sobre o ser e o tempo. Heidegger explora o *Anfang* como um ponto de abertura para a compreensão do ser, que não é um começo linear ou objetivo, mas está relacionado à historicidade e à finitude humana, influenciando a maneira como a filosofia ocidental interpreta o ser ao longo do tempo (Heidegger, 2018).



enraizada na interioridade espiritual islâmica. O retorno ao Islã, nesse sentido, não implicava regressismo, mas uma reconexão com a profundidade existencial obliterada pela racionalidade técnico-secular. Superar o *Gharbzadegi* significava, portanto, instaurar uma reviravolta epocal, apta a romper com a alienação moderna e reabrir o horizonte do Ser.

Nesse contexto, a "obediência espiritual" que emergia, embora enraizada em contextos distintos, compartilhava com a proposta heideggeriana o mesmo impulso fundamental: resgatar uma forma de vida capaz de restaurar o vínculo com o ser, a espiritualidade e a tradição, profundamente desestruturado pelas dinâmicas da modernidade secularizada. Para Fardid (1974, 2008) e seus interlocutores, esse retorno não era uma simples resistência ou recusa à modernidade, mas uma reapropriação ontológica do ser, em busca de um sentido mais profundo e autêntico para a existência.

Neste horizonte, a potência humana manifesta-se na capacidade de atribuir sentido à existência como processo histórico e cultural em contínua atualização. Cada projeto humano, situado em seu contexto, tende a universalizar-se ao afirmar a plenitude da experiência contra formas degradadas da vida cotidiana. Tal leitura enxerga a história como atualização das possibilidades do ser, tensionada pelo risco constante da alienação.

A partir da ontologia heideggeriana, Ali Shariati distingue dois modos de ser: um, estatístico e superficial, marcado pela simples inserção social do indivíduo; outro, autêntico, que emerge da espessura histórica da cultura, da arte e da espiritualidade. No primeiro, o homem é apenas mais um; no segundo, é sujeito de uma identidade que o inscreve na história e o vincula a um legado que transcende o dado biológico. É essa forma densa de ser que, para Shariati, confere ao indivíduo responsabilidade e singularidade, permitindo-lhe habitar o mundo com profundidade e sentido (Shariati, 1978).

A retomada da consciência marca o início da busca por autenticidade, abrindo possibilidades fundamentais. O desafio não é restaurar um logos exaurido – o que, segundo Heidegger, seria inautêntico – mas instaurar uma nova filosofia, capaz de realizar um Ereignis em nossa época. Mais do que uma restauração do passado, trata-se de atualizar o ser, abrindo novos caminhos à experiência humana, em sintonia com as exigências do presente e a transformação do porvir.

Assim, a visão de retorno à autenticidade não é regressiva, mas envolve uma reapropriação e reconstrução do que é essencial para o ser humano, sendo simultaneamente criadora e restauradora. Nesse sentido, a crítica de Shariati e outros pensadores contemporâneos se alinha à proposta heideggeriana, que rejeita a modernidade superficial e busca um novo começo, um retorno à essência do ser que, longe de resurgir em formas decadentes, se manifesta em um movimento de renovação e recriação do presente.

A revolução autóctone ergue-se como uma força antagônica que se opõe aos excessos da civilização moderna, seja à esquerda, seja à direita. Neste processo, destaca-se uma força apocalíptica que unifica povo, ideologia e divindade, formando um poder coeso de renascimento espiritual. Essa força, ao amalgamar libertação nacional e renovação espiritual, reflete um



impulso de superação das crises contemporâneas e de recuperação de uma autenticidade perdida (Montsalvat, 2016).

Na única carta endereçada a um chefe de Estado estrangeiro, o Aiatolá Khomeini (1989) advertiu Mikhail Gorbachev sobre o risco de que o colapso soviético se traduzisse em mera adesão ao modelo liberal-capitalista ocidental. Sua crítica, contudo, transcende o plano geopolítico: é, antes de tudo, ontológica.

Na epístola de 1989, mais do que uma análise política, delineia-se uma meditação sobre o Ser, a história e a espiritualidade – um horizonte que remete diretamente à filosofia de Martin Heidegger. Para Khomeini, a Revolução de 1917 fracassou desde sua gênese, ao desconsiderar os fundamentos espirituais imprescindíveis à realização plena do humano. À semelhança de Heidegger, ele comprehende que o eclipse do sagrado no mundo moderno conduz à atomização do ser, à perda de sua essência e ao esquecimento de sua origem metafísica.

Nesse sentido, Khomeini reconhece no homem uma inclinação ontológica ao Absoluto – um anseio que transcende o domínio da técnica e do poder, apontando para uma Verdade eterna e incondicionada. A vocação humana para o Infinito, manifesta no ímpeto de ultrapassar os limites do conhecimento, expressa-se, segundo Khomeini, como uma tensão interior que o orienta à união com o Real – Deus – na qual deseja dissolver-se. A sede de imortalidade inscrita na alma testemunha a presença de um Mundo Eterno, imune à finitude.

Sua crítica à modernidade e ao materialismo revolucionário busca reposicionar o ser humano diante do sagrado e da transcendência, propondo o retorno a uma ordem ontológica superior e indestrutível. A carta dirigida ao líder soviético desvela, assim, o âmago da Revolução Iraniana: mais que uma ruptura política, ela visa à ressurreição do sagrado em um mundo que o exilou. O que está em jogo, enfim, é a reinstituição de Deus como centro da vida individual e coletiva (Khomeini, 1989).

A resposta da Revolução Iraniana, com sua interpretação híbrida do pensamento de Heidegger, ressoa de maneira explícita e enfática: "somente Deus". Tal resposta articula uma visão ontológica que percebe na modernidade um desenraizamento da experiência humana, um afastamento da totalidade do ser e do sagrado. Para os pensadores iranianos, a modernidade não só fragmentou a sociedade, mas também despojou o homem de sua conexão transcendental, relegando-o a um estado de alienação existencial, no qual a busca por sentido se vê distorcida pela secularização e pela perda da relação direta com o divino.

Assim, a revolução, ao reavivar a centralidade de Deus, propõe uma reintegração ontológica do ser humano ao seu fundamento transcidente, um retorno à totalidade perdida em meio à fragmentação. Esse retorno ao sagrado, refletido em sua busca por uma sociedade islâmica ideal, é simultaneamente um ato de resistência à secularização do mundo moderno e uma reafirmação da primazia do divino no escopo da vida humana e política (Khomeini, 1980).

A insurgência iraniana configura-se como um processo de transformação que ultrapassa os marcos da revolução moderna. Ao articular o enraizamento espiritual com a reconfiguração da soberania política, o caso iraniano reatualiza categorias centrais da existência – tempo, espaço e



destino – para além da lógica teleológica da modernidade ocidental, aproximando-se de forma pioneira dos horizontes do pensamento multipolar. É precisamente dessa zona de interseção – entre imanência e transcendência, entre o político e o ontológico – que se impõe a necessidade de uma reflexão mais abrangente sobre a insurgência enquanto acontecimento simultaneamente existencial e geopolítico.

Ponderações Finais: revolução como possibilidade ontológica

Este estudo analisou o peronismo argentino (1946-1955) e a Revolução Islâmica iraniana (1979) como insurgências existenciais que, à luz da filosofia heideggeriana, desafiam a homogeneização técnico-metafísica da modernidade ocidental. A análise hermenêutico-comparativa evidenciou que ambos os movimentos mobilizaram uma "ontologia insurgente", em oposição à linearidade ocidental. A filosofia de Heidegger, com conceitos como *Ereignis*, *Dasein* e autoctonia, revelou essas experiências como gestos ontopolíticos que redefiniram tempo histórico e espaço geopolítico.

No caso argentino, o peronismo, interpretado por Carlos Astrada como um *Ereignis* telúrico, uniu o *Dasein* coletivo em torno da justiça social e soberania nacional, rejeitando a alienação imposta pela modernidade técnica. No entanto, sua ênfase na historicidade laica e mobilização popular limitou sua resiliência, como apontado por Ismael Quiles. O golpe de 1955 e a infiltração de narrativas exógenas, como o marxismo, expuseram sua "ontologia incompleta", sem conseguir conciliar imanência e transcendência.

Por outro lado, a Revolução Islâmica iraniana, ao integrar a transcendência espiritual com a mobilização popular conseguiu criar uma nova temporalidade geopolítica, resistente à homogeneização global. A liderança de Khomeini, ao reinterpretar categorias seculares sob uma gramática religiosa, exemplificou como a reconexão com o Sagrado, um conceito enfatizado por Heidegger, fortaleceu a durabilidade da revolução.

Apesar das diferenças, ambos os movimentos compartilharam a recusa à colonialidade do ser e a afirmação de um *Dasein* coletivo enraizado em espaços ontopolíticos próprios. Esses processos revelam a potência de formas singulares de habitar a história, desafiando o monopólio ocidental da modernidade. Em um contexto contemporâneo de multipolaridade, com o Irã se unindo aos BRICS e a Argentina tensionando com paradigmas liberais, a revisitação do peronismo e da Revolução Islâmica sob a ótica heideggeriana reativa possibilidades de resistência ontopolítica. Estes movimentos sugerem que a soberania é mais do que uma questão jurídico-institucional, sendo uma projeção de sentido histórico enraizado no ser dos povos. Ao tensionar imanência e transcendência, espaço e tempo, esses processos abrem um horizonte policêntrico, onde a autenticidade ontológica emerge como força transformadora.



Referências

- ABRAHAMIAN, Ervand. **Khomeinism: Essays on the Islamic Republic**. Berkeley: University of California Press, 1993.
- AL-E AHMAD, Jalal. **Occidentosis: A Plague from the West**. Teerã: Mizan Press, 1984.
- ASTRADA, Carlos. **El mito gaucho**. Buenos Aires: Cruz del Sur, 1948.
- _____. **Ser, humanismo, "existencialismo": (una aproximación a Heidegger)**. Buenos Aires: Ediciones Kairós, 1949.
- _____. **La revolución existencialista**. Buenos Aires: Nuevo Destino, 1952.
- BUELA, Alberto. **Ensayos de disenso**. Barcelona: Nueva República, 1999.
- BUSTOS, Nora Andrea. Carlos Astrada: Sociología de la guerra y filosofía de la paz. In: **Cuadernos de Marte**, n. 1, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2011, p. 103-124. Disponível em: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/cuadernosdemarte/article/view/656>. Acesso em: 17 abr. 2025.
- CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference**. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- COGGIOLA, Osvaldo. **A revolução iraniana**. São Paulo: Editora Unesp, 2008.
- DAVID, Guillermo. **Carlos Astrada: La filosofía argentina**. Buenos Aires: El cielo por asalto, 2004.
- DUGIN, Aleksandr. **Martin Heidegger: The Philosophy of Another Beginning**. Arlington: Radix, 2014.
- FARDID, Ahmad. Soqut-e-Hedayat dar Chaleh-ye harz-e adabiyyat-e Faranse. In: **Ettela'at**, Teerã: [s.n.], 1974.
- _____. **Didar e Farahi va Fotuhate Aakhare Zamaan**. 2. ed., Teerã: Moassesseye Farhangi va Pajoheshi Chap va Nashr Vaza, 2008.
- GLOZMAN, Mara. Sobre la construcción de series en el trabajo de archivo: A propósito del "discurso hispanista" en el primer peronismo. In: **Heterotopías**, v. 1, n. 2, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2017, p. 1-33. 2025.
- GULLO, Marcelo. Perón, teniente rosista y presidente sanmartiniano. In: O'DONNELL, Pacho (ed.). **La otra historia: El revisionismo nacional, popular y federalista**. Buenos Aires: Ed. Ariel, 2012.
- _____. La defensa nacional en el pensamiento estratégico de Juan Domingo Perón: 1945-1955. In: **Revista Brasileira de Estudos Estratégicos**, n. 7, [s.l.]: [s.n.], 2015. Disponível em: <https://rbee.emnuvens.com.br/revista/article/view/76>. Acesso em: 17 abr. 2025.
- HEIDEGGER, Martin. Nur noch ein Gott kann uns retten. In: **Der Spiegel**, n. 30, Hamburgo: [s.n.], 1976, p. 193-219.
- _____. A questão da técnica. In: **Ensaios e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____. **Introdução à Metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.



- _____. **Ser e Tempo**. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2014.
- _____. **Contribuições à filosofia: Do acontecimento apropriador (Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis)**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.
- HERTZ, Noreena. **The Silent Takeover: Global Capitalism and the Death of Democracy**. Nova York: Harper Collins, 2003.
- KHOMEINI, Ruhollah. **We shall confront the world with our ideology**. *Middle East Report*, [s.l.], n. 88, [s.p.], jun. 1980. Disponível em: <https://merip.org/1980/06/khomeini-we-shall-confront-the-world-with-our-ideology/>. Acesso em: 22 abr. 2025.
- _____. Message to the Pilgrims. In: **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini**. Berkeley: Mizan Press, 1981.
- _____. **A Call to Divine Unity: Letter of Imām Khomeinī, The Great Leader of the Islamic Revolution and Founder of the Islamic Republic of Iran to President Mikhail Gorbachev, Leader of the Soviet Union**. Teerā: [s.n.], 1989.
- INGOLD, Tim. **Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description**. London: Routledge, 2011.
- MATIN, Kamran. **International relations in the making of political Islam: interrogating Khomeini's 'Islamic government'**. *Journal of International Relations and Development*, v. 16, n. 4, p. 455-482, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1057/jird.2012.15>. Acesso em: 22 abr. 2025.
- MATIN-ASGARI, Afshin. **Both Eastern and Western: An Intellectual History of Iranian Modernity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- MIRSEPASSI, Ali. **Political Islam, Iran and the Enlightenment: Philosophies of Hope and Despair**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- _____. Transnationalism in Iranian Political Thought: The Life and Times of Ahmad Fardid. In: **The Global Middle East**, n. 1, Nova York: Cambridge University Press, 2017.
- MONTSALVAT, Eugene. **The Iranian Precursors of The Fourth Political Theory**. [S.I.]: [s.n.], 2016. Disponível em: <https://katehon.com/article/iranian-precursors-fourth-political-theory>. Acesso em: 17 abr. 2025.
- PADRON, Juan Manuel. **iNi yanquis, ni marxistas! Nacionalistas: Nacionalismo, militancia y violencia política: El caso del Movimiento Nacionalista Tacuara en la Argentina, 1955-1966**. Los Polvorines: Editorial de la Universidad Nacional de General Sarmiento, 2017.
- PERÓN, Juan Domingo. **Discurso de posse presidencial**. Buenos Aires: [s.n.], 1946.
- _____. **La comunidad organizada**. Buenos Aires: Ediciones Evita, 1949.
- _____. **Del poder ao exílio: Cómo y quiénes me derrocaron**. Buenos Aires: Síntesis, 1982.
- _____. **Tercera Posición y Unidad Latinoamericana**. Buenos Aires: Biblos, 1985.



PERRA, Daniele. **Ernst Niekisch e il regno dei demoni.** [S.I.]: [s.n.], 2018. Disponível em: <https://www.lintellettualedissidente.it/controcultura/letteratura-2/ernst-niekisch-regno-dei-demoni>. Acesso em: 17 abr. 2025.

_____. **Le vie del ritorno nel XX secolo.** [S.I.]: [s.n.], 2018. Disponível em: <https://www.lintellettualedissidente.it/controcultura/filosofia/martin-heidegger-ruhollah-khomeini/>. Acesso em: 17 abr. 2025.

PRESTÍA, Martín José. **El pensamiento de Perón en el «instante decisivo» de nuestro tiempo: La decisión.** Una lectura de *La comunidad organizada*. In: Unión Personal Civil de la Nación. Instituto de Formación y Actualización Política. Buenos Aires: Upcn, 2019.

QUILES, Ismael. **La proyección final del existencialismo. El in-sistencialismo. Valoración de la filosofía existencial a través de sus últimas exigencias.** In: **Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, tomo II.** Mendoza: Universidad Nacional De Cuyo, 1950.

_____. **El existencialismo: Sartre, Heidegger, Marcel, Lavelle.** Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1988.

RTSG PUBLICATIONS. **The End of Modernity: Heidegger and Iran – How the Islamic Revolution Strangled Western Thought into Submission.** [S.I.]: [s.n.], 2022. Disponível em: <https://rtsg.substack.com/p/the-end-of-modernity-heidegger-and>. Acesso em: 17 abr. 2025.

SHARIATI, Ali. **Majmuah Asar (Collected Works).** Vol. 4, Bāzgasht. Teerā: Ershad, 1978.

_____. **Marxism and Other Western Fallacies.** Teerā: Mizan, 1980.

TORABI, Hossein (Diretor). *For Freedom* (Baraye Azadi). [Documentário]. Irā: Documentary and Experimental Cinema Development Center, 1979. 109 min.

VAZQUEZ, Santiago Hernán. Debates en el Primer Congreso Nacional de Filosofía (Argentina, 1949): A Propósito de la Compatibilidad Entre Existencialismo y Teísmo. In: **Universum**, Talca, v. 33, n. 2, p. 235-264, dic. 2018.

VERNIK, Emiliano. Carlos Astrada: La nación como mito y traducción. In: **Tensões Mundiais**, v. 6, n. 10. Fortaleza: [s.n.], 2018, p. 35-53. Disponível em: <https://revistas.ufc.br/tensoesmundiais/article/view/654>. Acesso em: 17 abr. 2025.



ENTRE TEERÃ E BUENOS AIRES; A REVOLUÇÃO EXISTENCIALISTA EM PERSPECTIVA HEIDEGGERIANA

Resumo: Este estudo analisa, por meio de uma abordagem hermenêutica, os processos revolucionários do século XX na Argentina e no Irã, destacando sua resistência ontológica às narrativas hegemônicas da modernidade ocidental. Enraizados na ontologia heideggeriana, esses movimentos articulam uma busca por autenticidade mediante perspectivas imanentes (laicas, históricas) e transcedentais (espirituais, religiosas), em oposição às ideologias dominantes. Por meio de pensadores nativos, examina-se como a soberania territorial afirma temporalidades distintas, distinguindo modernidade e contemporaneidade. A dinâmica multipolar do espaço e do tempo, tensionada entre imanência e transcendência, reconfigura a ordem geopolítica global, evidenciando a potência das insurgências existenciais na constituição de um mundo policêntrico.

Palavras-chave: Existencialismo político; Ontologia insurgente; Heideggerianismo; Revolução iraniana; Peronismo.

ENTRE TEHERÁN Y BUENOS AIRES: LA REVOLUCIÓN EXISTENCIALISTA EN PERSPECTIVA HEIDEGGERIANA

Resumen: Este estudio, mediante un enfoque hermenéutico, analiza los procesos revolucionarios del siglo XX en Argentina e Irán, destacando su resistencia ontológica a las narrativas hegemónicas de la modernidad occidental. Arraigados en la ontología heideggeriana, estos movimientos articulan una búsqueda de autenticidad mediante perspectivas inmanentes (laicas, históricas) y trascendentales (espirituales, religiosas), en oposición a las ideologías dominantes. A partir de pensadores autóctonos, se examina cómo la soberanía territorial afirma temporalidades distintas, distinguiendo modernidad y contemporaneidad. La dinámica multipolar del espacio y del tiempo, tensionada entre inmanencia y trascendencia, reconfigura el orden geopolítico global, evidenciando la potencia de las insurgencias existenciales en la conformación de un mundo policéntrico.

Palabras claves: Existencialismo político; Ontología insurgente; Heideggerianismo; Revolución iraní; Peronismo.

BETWEEN TEHRAN AND BUENOS AIRES: THE EXISTENTIALIST REVOLUTION IN HEIDEGGERIAN PERSPECTIVE

Abstract: This study, through a hermeneutic approach, analyzes the 20th-century revolutionary processes in Argentina and Iran, highlighting their ontological resistance to hegemonic Western modernity narratives. Rooted in Heideggerian ontology, these movements pursue authenticity through immanent (secular, historical) and transcendental (spiritual, religious) perspectives, opposing dominant ideologies. Drawing on native thinkers, it examines how territorial sovereignty affirms distinct temporalities, distinguishing modernity from contemporaneity. The multipolar dynamic of space and time, tensioned between immanence and transcendence, reshapes the global geopolitical order, underscoring the potency of existential insurgencies in shaping a polycentric world.

Keywords: Political Existentialism; Insurgent Ontology; Heideggerianism; Iranian Revolution; Peronism.



RECEBIDO EM: 16 de maio de 2024
APROVADO EM: 22 de abril de 2025
PUBLICADO EM: 15 de julho de 2025

SUGESTÃO DE CITAÇÃO:

PEIXOTO, Gabriel Rodrigues. Entre Teerã e Buenos Aires: A Revolução Existencialista em Perspectiva Heideggeriana. **Revista Espirales**, v. 9, e-location: e2282886912, 2025. DOI: <https://doi.org/10.29327/2282886.9.1-2>

EDITORIA-CHEFE: Tereza Spyer e João Barros II

EDITORIA ADJUNTA: Besna Yacovenco, Marina Magalhães Moreira e Orlando Bellei Neto

EDITORIA EXECUTIVA: Orlando Bellei Neto

REVISÃO: Cibelle Burdulis da Motta

DIAGRAMAÇÃO: Alessandra Renata de Melo Teixeira

A REVISTA ESPIRALES É APOIADA E FINANCIADA POR: