

HEIDEGGER E O SENTIDO DO MITO – OU HEIDEGGER E O MITO DO SENTIDO: ELEMENTOS PARA A CRÍTICA DE UM PROBLEMA HISTÓRICO-FILOSÓFICO*

HEIDEGGER AND THE MEANING OF MYTH – OR HEIDEGGER AND THE MYTH OF MEANING: ELEMENTS FOR A CRITIQUE OF A HISTORICAL-PHILOSOPHICAL PROBLEM

Lucas Carvalho Lima Teixeira**

RESUMO

O presente artigo busca analisar a significação histórico-filosófica do problema do mito no pensamento de Martin Heidegger. Procura-se mostrar de que maneira e em que termos mito e ser compartilham, no *corpus* heideggeriano, uma mesma estrutura funcional orientada pela e para a produção de sentido. A partir da articulação entre três hipóteses analíticas (funcional, figurativa e testemunhal), o texto se propõe examinar o modo como a reflexão sobre a verdade, a história e a linguagem convergem para uma onto-mitologia, na qual o mito opera como o fundamento e o eixo de ordenação e configuração de mundos históricos possíveis. Por meio do diálogo com interlocutores como Philippe Lacoue-Labarthe e Furio Jesi, investiga-se a dinâmica do que será aqui chamado de “máquina mítico-arquetípica” ocidental, evidenciando que o esforço heideggeriano de destruição e fundamentação da metafísica permanece atado ao centro fascinatório da *arkhé* e a uma exigência de configuração (*Gestaltung*). Em vista dessas problemáticas, as seguintes questões terão de ser respondidas: o que Heidegger quer dizer por mito; qual é o alcance do mito no programa geral do seu pensamento; o que esse problema filosófico pode implicar para o diagnóstico da significação histórica do Ocidente?

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger; mito; metafísica; história do ocidente.

ABSTRACT

The aim of this paper is to analyze the historical-philosophical meaning of the problem of myth in Martin Heidegger's thought. It seeks to demonstrate how and in what terms myth and being share, within the Heideggerian *corpus*, the same functional structure oriented by and toward the production of meaning. Based on the articulation of three analytical hypotheses (functional, figurative, and testimonial), the text proposes to examine how Heidegger's reflections on truth, history, and language converge into an onto-mythology, where myth operates as the foundation and the axis of ordination and configuration of possible historical worlds. Through a dialogue with interlocutors such as Philippe Lacoue-Labarthe and Furio Jesi, it investigates the dynamics of what is here called the Western “mythic-archetypal machine“, evidencing that the Heideggerian effort to deconstruct and ground metaphysics remains bound to the fascinating center of the *arkhé* and to a demand for configuration (*Gestaltung*). In view of these core problems, the following questions must be answered: what does Heidegger mean by myth; what is the reach of myth within the general plan of his thought; and what could this philosophical problem imply for the diagnosis of the historical meaning of the Occident?

KEYWORDS: Heidegger; myth; metaphysics; western history.

* Artigo recebido em 20/05/2026 e aprovado para publicação em 01/07/2026.

** Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo. E-mail: led.lclt@gmail.com.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende contribuir para uma reabilitação consistente da discussão sobre os marcadores mito/mitologia no texto heideggeriano. Mobilizaremos, para tanto, um duplo esforço de análise: apresentaremos as linhas fundamentais para uma abordagem do tema que corresponda tanto ao seu lugar na história da filosofia quanto à tarefa intestina da qual se incumbiu o trabalho de Heidegger; deste modo, buscaremos delimitar o lugar e o alcance da noção de mito no interior do seu pensamento, a fim de oferecer elementos para a interpretação da imbricação entre o sentido do mito e a estrutura, dinâmica e horizonte próprios ao escopo comum entre a analítica do *Dasein* e a história do ser (*Seinsgeschichte*). Com isso, esperamos lançar um pouco de luz por sobre o enigmático – e potencialmente decisivo – fragmento do volume 73.2 da *Gesamtausgabe*: *Da hermenêutica do Da-sein à mito-logia do acontecimento-apropriador*¹.

1 EM QUE TERMOS, AFINAL, O MITO? CONSIDERAÇÕES DE MÉTODO

1.1 A hipótese funcional

A nossa hipótese de saída é a de que não se pode em absoluto reduzir a *Mythosfrage* a um registro de segunda ordem no plano de pensamento de Heidegger, a uma idiossincrasia ou mera tópica incidental, suscitada por um furor político passageiro. Isso porque a questão do mito estaria, ali, umbilicalmente atrelada à *Seinsfrage* (à questão do ser), problemática da mais elevada prioridade no escopo reflexivo do filósofo. No limite, ser e mito, ontologia e mitologia, deverão referir-se ao mesmo (*das Selbe*), isto é, a uma mesma concentração de referências funcionais. O que chamamos de *função* tem em vista o modelo de descrição orientado para a diferença ontológica e para a redução ontológico-transcendental, ou seja, em vista da simultaneidade entre o comum pertencimento (*Zusammengehörigkeit*) e a diferenciação (*Unterscheidung*) do ser ele mesmo junto aos seus modos de ser: isso significa que, se o ser acontece a cada vez enquanto uma determinada figura (*Gestalt*), isto é, enquanto um determinado modo epocal de ser, ele não chega a se exaurir, sem embargo, nos contornos inerentes a tais figuras, mas se mantém antes a sua condição de possibilitação imanente. Por

¹ Todas as traduções são nossas, exceto quando indicado o contrário nas referências. As citações dos textos de Heidegger se farão mediante a numeração de sua *Gesamtausgabe* (GA) seguida da página.

outras palavras, o ser está originariamente caracterizado por uma função possibilitadora (*Ermöglichungsfunktion*)². O revelar-se do ser somente se dá enquanto modo da possibilitação (daí o seu comum pertencimento ou, ainda, a sua indiscernibilidade); ao mesmo tempo, o ser preserva em si o poder da função possibilitadora *enquanto tal*, na medida em que a mantém intestinamente diferenciada dos modos em que se vem operar (daí a sua diferenciação). A noção heideggeriana de diferença (*Unterschied*) concernirá, em suma, ao que chamaremos aqui de *mutualismo diferencial* entre modo e função, figura de possibilidade e função possibilitadora, respectivamente.³ No discurso filosófico moderno, a hermenêutica do mito não apenas está atravessada por uma premente orientação funcional⁴, como a função que o descreve vem também ela enunciada em termos de *aprioridade* (*Apriorität*)⁵.

Quer face à mitologia, quer face à ontologia, a função possibilitadora converte-se, em razão da própria dinâmica que lhe é inerente, em uma concentração funcional: possibilitar significa imediatamente fundar (função do fundamento), o que, por sua vez, implica necessariamente afirmar-se o polo de legitimação, ou seja, ser aquilo que confere sustentação e consistência à possibilidade fundada (função legitimadora); fundando e legitimando, a instância apriorística configura, quer dizer, dá forma à possibilidade na qual ela mesma se apresenta (função configuradora), possibilidade esta que, por fim, sustenta-se apenas na medida em que se mantém uma só consigo mesma, ou seja, na medida em que a sua determinação, enquanto figura possível, se detém nos limites de uma articulação singular e harmonizadora (função de unificação). O acontecer histórico dessa concentração funcional é, *more heideggeriano*, o acontecer originário, significativo e unitário de um mundo. Sem prejuízo, poderíamos ainda chamá-lo simplesmente de *o acontecer do sentido*: se ontologia e mitologia funcionam enquanto a operatividade modular da concentração funcional implicada na aprioridade, então

² Ver GA 24, p. 463.

³ Recuperadas sobretudo do texto aristotélico (relativamente à formulação do *ón hè ón*), as indicações de Heidegger sobre a significação filosófica do *enquanto* (*als*) assinalam precisamente o cerne da diferença ontológica, isto é, o intrínseco caráter modal do ser. “Enquanto” denota simultaneamente o “ligar” e o “cindir” (*Verbinden und Trennen*) entre o ser possível e as suas possibilidades (Ver GA 29/30, p. 530): o possível só se pode dar na medida em que já se manifesta em uma possibilidade singular, na medida em que “é” esta possibilidade, “é” os seus limites – neste sentido, *liga-se* o possível e a possibilidade; ao mesmo tempo, no entanto, a possibilidade dada não é senão um modo do ser possível, que, desta maneira, logra preservar-se como tal – *cinde-se*, neste caso, o possível e a possibilidade. O “enquanto” se refere, por conseguinte, ao “entre” da ligadura e da cisão no entremeio do ser e dos seus modos, ou seja, à *diferença* ela mesma: “O ‘enquanto’ é a designação para o momento estrutural daquele ‘entre’ que *irrompe* originariamente [*ursprünglich einbrechenden ‘Zwischen’*]. Nós nunca temos primeiro algo, e, então, ‘ainda algo’, e, então, a possibilidade de tomar algo *enquanto* algo, mas totalmente ao inverso: algo só se oferece para nós se já nos movermos no projeto, no ‘enquanto’” (GA 29/30, p. 531), ou seja, nos limites da possibilidade em que o ser se ofereceu de antemão ao âmbito extático do *Dasein*.

⁴ Frank (1982, p. 11s).

⁵ Ver GA 24, p. 462.

mito é aquilo que dá sentido tanto quanto ser é aquilo que dá sentido. A *Seinsfrage* questiona o sentido do ser, ou, conforme a clássica inflexão heideggeriana dos genitivos, ela conduz ao questionamento fundamental acerca do ser do sentido – questiona-o, com efeito, em vista do seu caráter histórico-transcendental. No mesmo arranjo, a *Mythosfrage* (a questão sobre o sentido do mito) terá de reservar, por seu turno, um questionamento ainda mais radical sobre o mito do sentido. O que essa inflexão circular significa, só o compreenderemos inquirindo criticamente o fio condutor do programa heideggeriano, a saber, a destruição da metafísica.

1.2. A hipótese figurativa

Para o filósofo alemão, a tarefa da destruição da história da metafísica não se deixa confundir com qualquer ímpeto de abolição ou recusa intransigente; antes, encerra um monumental esforço de *fundamentação* do poder figurativo-modular ali implicado⁶. Destruir a história da metafísica significa devolvê-la às condições de possibilitação do seu ser figura de possibilidade, do seu ser modo da função possibilitadora. Lacoue-Labarthe, no que lhe coube, deu a essa obsessão geral com a figurabilidade o nome de *ontotipologia*, tendência que, para ele, teria prevalecido sobre a constituição da tradição ocidental de Platão a Heidegger⁷. A ontotipologia – ou, como ainda a chama, estetização ou ficcionalismo – diz respeito à tendência plástica exercida através da referência recíproca entre a tecnopoética (*tékhnē/poiesis*, o ímpeto produtivo) e a política (de *pólos*, o eixo articulador)⁸, onde, por outras palavras, o apresentar-se de uma figura de mundo (ou *týpos*) franqueia imediatamente a ordem – pública – na qual este mundo mesmo permanece fundado e articulado em sua totalidade. Fundamentalmente, a ontotipologia diz respeito ao *poder configurador* intrínseco ao tipo, “o poder [*puissance*] mesmo de reunião das forças fundamentais e orientações de um indivíduo ou povo, isto é, o poder de uma profunda, concreta, encarnada identidade” (Lacoue-Labarthe, 1990, p. 93-94), a saber, a identidade que se delineia no traçado inerente à figuração.

A destruição (fundamentação) heideggeriana do poder figurativo não se pôde evadir, no entanto, à exigência mesma da figuração: se desloca a prioridade dos modos em que esta opera – o metafísico, por exemplo –, isso ocorre em vista da afirmação do próprio poder de figurar,

⁶ Fundamentação (*Grundlegung*) querendo aqui dizer, conforme estabelecido por Heidegger no *Kantbuch*, a pergunta pelos pressupostos necessários de possibilitação (*Ermöglichung*). Ver *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3, p. 1-2).

⁷ Ver Lacoue-Labarthe (2002, p. 82-83); Lacoue-Labarthe (1990, p. 86).

⁸ Ver Lacoue-Labarthe (1990, p. 61; p. 66).

do ser a cada vez possível – e, neste sentido, necessário – da figura. A necessidade *de* figura falaria, assim, de uma mais anterior necessidade *da* figura, isto é, da implacável (e inquestionável) exigência de configuração do mundo. Com Heidegger, o poder configurador do mito, apreendido em seu caráter funcional, alcança estatuto transcendental: ao homem é outorgada uma condição essencialmente formadora (*weltbildende*)⁹; ao acontecimento originário do ser, uma dinâmica essencialmente plástica, experimentada em cada caso como o desvelamento de uma determinada configuração de mundo (*Gestaltung*)¹⁰.

O núcleo da nossa hipótese pode ser sumariamente enunciado, por conseguinte, nestes termos: buscando pensar o estatuto “mais originário” de toda experiência de mundo, Heidegger pensou, por fim, *os limites da mitologização*, isto é, o seu alcance mais extremo, aquilo que há de essencial na exigência figurativa instalada na medula do Ocidente. Precisamente em razão disso, porém, ele não pôde pensar senão *dentro* dos limites da mitologização, ou seja, *miticamente*. A esse caráter limítrofe da ontotipologia de Heidegger, Lacoue-Labarthe deu o nome de arquipolítica, indicando com isso a descrição fundamental da abertura do *Da-sein* para o aberto do ser como o lugar no qual se vem instituir um início histórico enquanto eixo (*pólos*) constituidor de mundo¹¹.

1.3. A hipótese testemunhal

Nesse sentido, pensar *de encontro a* (*gegen*) Heidegger é uma tarefa que talvez possa ser formulada da seguinte maneira: se o pensamento (bem como a poesia) se define, em seus quadros, pela prontidão para tornar-se o *testemunho* (*Zeugnis*) da verdade histórica que o reivindica¹², então deveríamos tentar encarar a questão fundamental da qual ele se ocupou, a saber, a dinâmica possibilitadora (originária) do acontecimento do ser, não como o testemunho deste ou daquele mito, não do mito germânico, do mito grego ou do mito nazista, mas da *forma mítica enquanto tal*. É a relação mesma guardada no par estruturante testemunho-verdade, isto é, no comum pertencimento entre *Dasein* e ser, que depõe acerca da forma mítica, do modo como o mito em geral opera – *funciona*. *Dasein* (ser-o-aí) consiste em trazer à tona o sentido

⁹ Ver GA 9, p. 158.

¹⁰ Ver GA 45, p. 44.

¹¹ Ver Lacoue-Labarthe; Nancy (2002, p. 72-73). GA 40, p. 161-162. Uma análise pormenorizada sobre a significação do *político* em sua relação com a “mitologia do *Ereignis*”, bem como com o problema da adesão de Heidegger ao nacional-socialismo, será empreendida em um outro trabalho.

¹² Ver GA 4, p. 36.

de mundo que se apropria de antemão da abertura que o constitui para, então, empregando-a, revelar-se a figura de possibilidade que torna primeiramente possível toda intencionalidade junto ao ente, o aparecer do ente enquanto o ente que ele é. Desta maneira, o acontecimento-apropriador (*Ereignis*) da verdade do ser é em si o acontecimento da apropriação (*Ereignung*) do *Dasein*¹³. Com a elucidação da dinâmica do *Ereignung*, Heidegger terminou por conduzir o mito a si mesmo, ao seu limite, ao seu “fim” (*more heideggeriano*) – *grosso modo*, descreveu não apenas o acontecer da mitologia, mas *a mitologia intrínseca ao acontecimento-apropriador*. Se, conforme propôs Lacoue-Labarthe, o mito é de fato o esteio secreto da inteira história do Ocidente, e se, para Heidegger, é do *Ereignis* que se trata desde as primícias dessa história, então é Heidegger – e não Hegel ou Nietzsche, como ele acreditou – quem deveria ser convocado a capitanear o acabamento (*Vollendung*) da saga ocidental.

Não apenas na “matéria”, mas considerado em seu próprio *modo* de pensar, Heidegger efetivamente diz, mostra, dá testemunho dos fundamentos míticos do mito do Ocidente.¹⁴ O seu inteiro caminho de pensamento é, por assim dizer, um *sacrificium intellectus*: não sob o cariz esclarecido que Thomas Mann emprestou a essa expressão¹⁵; antes, como a entrega incondicional do pensar àquilo que para ele se impôs como o mais necessário, o mais decisivo, como aquilo que se lhe deu propriamente a pensar (*zu Denkende*). No sacrifício, o pensar se torna a palavra daquilo que ele pensa, o seu testemunho, aquele que coloca à nossa frente a verdade – a saber, a *nossa* verdade, a verdade da *nossa* história. Revelando-se mítico em sua dinâmica, horizonte e pressupostos mais basilares, o caminho de pensamento de Heidegger deu-nos a ver a tendência fundamental da nossa história, aquilo que nós mesmos somos – ainda quando erguemo-nos renitentes “contra” o mito.

Com isso, talvez se possa afinal esboçar uma nova e mais interessante postura frente a Heidegger, nem condescendente, nem intolerante. Encará-lo, sim, de maneira mais sóbria, menos deslumbrada, menos exasperada, se não como um documento, então como uma espécie de poema filosófico dos elementos de continuidade do Ocidente, da mesma maneira que Hesíodo e Ésquilo o foram para os gregos. Não uma “abstração por essencialização”, como o quis Habermas¹⁶, mas, por assim dizer, uma *elucidação por essencialização*, o trazer à luz, em suas linhas fundamentais, a tendência visceral que nos ordena inquestionada – não como se

¹³ Ver GA 65, p. 254.

¹⁴ Dizer (*sagen*), mostrar (*zeigen*) e testemunho (*Zeugnis*) pertencem a um mesmo campo semântico-etimológico na língua alemã.

¹⁵ Ver Mann (2015, p. 424).

¹⁶ Conferir Habermas (1989, p. 431-456).

fôssemos assim levados a fazer profissão de fé da onto-mito-logia que ali se afirma, mas de maneira a reconhecermos e levarmos a sério *a força* com a qual ela ainda se impõe.

2 O LUGAR E O ALCANCE DO PROBLEMA DO MITO NO TEXTO HEIDEGGERIANO

2.1. Mitologia, história e circularidade

No §52 de *Introdução à metafísica* (1935), Heidegger escreve:

O início [*Anfang*] é o mais estranho e poderoso. O que vem depois não é desenvolvimento, mas aplanamento enquanto mera difusão [...]. No compreender do caráter misterioso desse início reside [...] a autenticidade e a grandeza do conhecimento histórico. Saber acerca de uma história originária [*Ur-geschichte*] não é desenterrar o primitivo e juntar ossos. Não é ciência natural nem pela metade, nem por inteiro, mas, se é de toda alguma coisa, *mitologia*. (GA 40, p. 164-165, grifo nosso).

Apreender o lugar do mito no pensamento de Heidegger passa necessariamente, portanto, pelo esforço de compreender a coincidência aqui insinuada entre mito e história. Passa também por compreender o que se diz repousar na referência comum a ambos, saber histórico e mitológico, qual seja, a significação do início (*Anfang*). Embora o “mais poderoso”, o que a tudo determina, todo acontecimento inicial, alerta Heidegger, “abriga em si mesmo a necessidade inevitável de ter de abandonar, à medida que se desdobra, a sua originariedade” (GA45, 181), que resta assim embotada pelas possibilidades que ela mesma suscita. Pensar o mito, quer dizer, pensar a história de um ponto de vista originário, dependerá, por conseguinte, do retorno por sobre o início ainda dominante da história do Ocidente, o início no qual se mantém oculta a sua originária possibilitação. Tal tarefa vem anunciada no título da Introdução extemporânea à preleção inaugural de Freiburg (1929): *O retorno ao fundamento da metafísica*. Em que termos, porém, um retorno ao fundamento?

Encarada a partir da chave hermenêutica da história do ser, a metafísica se desenvolve junto a uma indiferenciação de fundo entre a forma do seu questionar (o que é o ente?), o horizonte referencial desse questionamento (a entidade) e a antecipação cogente da resposta (a presença constante). Cada um desses expedientes protraí-se no outro de maneira a formar um nó de pertencimento unívoco e inextricável, consolidando assim a evidência subjacente ao pensar metafísico, que permanece retido, nesses termos, em um *círculo* inescapável, onde o início e o fim, a base e o horizonte da fundamentação encontram-se indiferenciados em

quaisquer dos seus pontos: “É como se o pensar fosse assim mantido como que em um círculo mágico [*magischen Kreis*], girando em falso em torno do mesmo [*das Selbe*] e sendo até engabelado por ele, sem que de fato possa aproximar-se dele” (GA 9, p. 410). A essência do círculo, quer dizer, a sua possibilitação *enquanto* círculo, permanece então *inquestionada*. Ora, é em direção a essa essência (ou, antes, à sua essenciação [*Wesung*]) que o retorno ao fundamento deverá ser mobilizado.

Este é, afinal, o mote do inteiro trabalho de pensamento de Heidegger, da analítica do *Dasein* ao *Ereignis-Denken*: “O decisivo não é sair do círculo, mas acessá-lo de modo apropriado. [...] Nele encobre-se uma possibilidade positiva do conhecimento mais originário” (GA 2, p. 203), isto é, um saber sobre o ser ele mesmo; de tal modo que, reiterará ainda tantas vezes, “[n]ão devemos solucionar, mas *permanecer* no círculo e pôr em circulação este movimento em redemoinho” (GA 38, p. 31-32). O problema da circularidade é, com efeito, a nervura dos três eixos predominantes das meditações histórico-ontológicas de Heidegger: a verdade, a história e a linguagem. Em cada um deles se diz rigorosamente *o mesmo*: a *Seinsfrage* (a questão do ser). Insistir na essência do círculo, entretanto, significa insistir no círculo em que já nos encontramos situados. Com isso, inaugura-se um marcante diálogo (*Gespräch*) com a tradição filosófica, em cujo entroncamento repousa soberano o problema da essência da verdade, apreendida aqui em sua antiga forma grega, a *alétheia* (desvelamento), que é, para Heidegger, o âmbito onde tem início a história: “[a] questão acerca da essência da verdade é [...] a questão histórica por excelência, na medida em que questiona por aquilo que devolve pela primeira vez à nossa história o seu fundamento” (GA 45, p. 91).

2.2. Verdade e início

Para Heidegger, a dinâmica de constituição da história tem na posição ontológica do homem um elemento fundamental. Trata-se do ente cuja essência se define pelo privilégio da exposição ao ser, o que significa: o modo como ele entende a si mesmo e aos outros entes é determinado por uma prévia compreensão do ser, isto é, pelo modo como uma figura de mundo se lhe desvela, o captura e o retém no interior de uma circularidade significativa, de caráter eminentemente temporal, na qual o horizonte referencial que possibilita o seu campo de relações – ou seja, a cada vez vindouro (*Zukunft*) – se dá, ao mesmo tempo, já como o ponto de partida previamente assumido – “sido” (*Gewesen*) – que lhe confere a medida do seu relacionar-

se junto aos entes – ou seja, no presente (*Gegenwart*)¹⁷. O homem é o ente solicitado pelo ser para conduzi-lo ao desvelamento, na medida em que, neste trazer à tona (*Hervorbringen*), o ser mesmo *já* se lhe revelou a cada vez em um sentido singular de mundo¹⁸. Retornar ao fundamento esquecido da metafísica significará, com efeito, reconhecer o caráter constituinte desse pertencimento recíproco entre homem e ser, não apenas como origem da metafísica, mas, pela primeira vez, pensado a partir do seu próprio acontecer enquanto origem¹⁹.

Foi precisamente esse acontecimento que restou inquestionado já no início da história do ser: “No início de sua história, o ser se ilumina como emergência (*phýsis*) e como desencobrimento (*alétheia*). Deste então, recebe ele a marca da presença e da constância, no sentido do perdurar (*ousía*). Com isso, começa propriamente a metafísica” (GA 6.2, p. 367). Pensou-se o desvelamento a partir do desvelado, mas não se pensou a condição intrínseca do próprio desvelar-se, isto é, a cooriginariedade do caráter negativo da verdade²⁰. A *a-létheia* (des-velamento) somente alcança a sua plena significação quando pensada a partir da negação que ela traz em seu próprio bojo. Neste sentido, o esquecimento do ser, o seu retrair-se (negar-se), não acontece meramente “em razão” do prevalecer metafísico; aponta, muito antes, para uma negação que pertence à essência do próprio ser²¹. O ser ele mesmo apenas se deixa compreender nos termos do *embate* (*Streit, Kampf*) entre velamento e desvelamento: ele não “é” ao modo do presente posto (*Anwesende*), mas se desvela enquanto a essência (*Wesen*) responsável por configurar o estado de coisas no qual o homem é instado a movimentar-se²².

Essenciar-se em um modo determinado de ser demarca o caráter radicalmente finito do ser, isto é, o fato de ele só poder desvelar-se enquanto figura delimitada e delimitadora de si mesmo: “o possível cresce em sua possibilidade e força de possibilitação através da *limitação* [*Einschränkung*]. Toda possibilidade traz em si os seus *limites* [*Schranke*] consigo” (GA29/30, 528). Bem compreendido, o ser “é” os seus modos: não este ou aquele, nem este mais do que o outro, tampouco como meras hipóstases de um “primeiro”; muito antes, isso aponta para o caráter diferencial da possibilitação da verdade do ser: “Essenciação [*Wesung*] quer dizer o

¹⁷Ver GA 24, p. 389s.

¹⁸Trazer à tona ou, simplesmente, pro-duzir (do latino *pro-ducere*) demarca a condição essencial da abertura humana, o modo de ser fundamental do *Dasein*. Heidegger a pensa na chave da *poíesis* grega, entendida como o gesto de trazer da ocultação o que então se coloca à luz: *poiein*, o poetizar. Ver GA 5, p. 46-47.

¹⁹Ver GA 55, p. 345.

²⁰Ver GA 45, p. 112.

²¹Ver GA 45, p. 189.

²²“Essência”, aqui, já não tem mais a conotação *nominal* ou *substancial* da *ousía*, mas se dá em um renovado sentido *verbal* (*Wesen*, o essenciar), ou seja, como modo fundamental do desvelar-se do ser, como o persistir do desvelamento do ser em um determinado *sentido* de ser. Ver GA 9, p. 201; GA 12, p. 190.

modo como o ser mesmo é, a saber, o ser [*Seyn*]. O dizer ‘do’ seer” (GA 65, p. 484). O ser se essência em si mesmo enquanto este modular-se possível e possibilitador. Nisto, dá-se prontamente o que chamamos de mundo.

Desvelando-se (isto é, essenciando-se), o ser simultaneamente recusa-se em seu originário *ser possível* para reter-se no modo em que se desvelou²³. *Reter-se* (*An-sich-halten*) se diz em grego: *epokhé*. Será a partir desta *retenção* que Heidegger pensará o caráter originariamente histórico da verdade do ser, a sua manifestação finita em *épocas* enquanto determinações fundamentais da habitação humana, isto é, enquanto a sua *figura*: “A verdade se determina como um tal desvelamento em sua essência, no desencobrir, a partir do próprio ente por ela viabilizado, marcando, de acordo com o ser assim determinado, a respectiva figura da sua essência. Por isso, a verdade é histórica em seu próprio ser” (GA 6.2, p. 231). Por conseguinte, a metafísica, enquanto figura da verdade, “só pode fundar uma época [*Epoche*] na medida em que consolida e, com isso, *retém* [anhält] uma humanidade em uma verdade sobre o ente enquanto tal na totalidade” (GA 6.2, p. 231).

Desvelamento, retenção, essenciação, mundificação, história: todos esses expedientes acenam reciprocamente para a problemática fundamental do *início* (*Anfang*). Início é o próprio acontecer do desvelamento histórico do ser na medida em que alcança-e-mantém-junto-a-si (*fängt... an*) a abertura humana em sua relação estrutural com o ente, usando-a para vir à luz e se desdobrar enquanto um mundo constituído. Por isso, “o início é o grandioso, aquilo que se sobressai em relação a tudo o que vem depois dele, mesmo quando o que vem depois se volta *contra* o início, o que só é possível porque *ele é* e possibilita o que vem depois” (GA 45, p. 114). A palavra alemã *Anfang* guarda extraordinária familiaridade semântico-etimológica com a palavra grega *arkhé*: *An-fang* é formada pelo verbo *fangen*, que significa agarrar, trazer para junto, capturar, tomar, e pelo prefixo *an-*, cuja delicada semântica delimita o gesto da investida, do avançar renitente em direção a algo, como no bote da serpente; em *ar-khé*, por sua vez, o prefixo *ar-* corresponde precisamente a este “manter junto”, como em *armonia* (manter-junto em unidade), enquanto a concorrência do sufixo nominal *-khé* evoca o radical verbal contido em *ar-kho*, ou seja, o conduzir à frente, o guiar, o manter em um caminho enquanto o timoneiro, a ponta de lança, o chefe, o comandante.²⁴ Segundo as considerações de Charles Bambach, um dos nomes mais interessantes da *Heidegger-Forschung* hodierna:

²³ Ver GA 65, p. 475.

²⁴ Ver Fontoynt (1949, p. 46); Buck, (1949, p. 976-977).

Arkhé funciona no trabalho de Heidegger como o nome para o duplo caráter do início: por um lado, nomeia a origem como tal enquanto a fonte de toda manifestação ou despontar; por outro, designa o poder que se manifesta na origem ela mesma. Neste último sentido, a origem é entendida como *Ur-sprung* ou “salto originário” [...]. Rejeitando a tendência historicista de fetichização da origem como raiz causal dos fenômenos históricos, Heidegger irá interpretar *arkhé* em seu sentido etimológico (do verbo grego *arkhein*, que significa “prevaler ou governar”), como a “origem regente” do ser. Como Heidegger a define, *arkhé* não é, nesse sentido, um ponto temporal primitivo de originação, cujo significado repousa em seu estatuto precursor ou anterior. Antes, *arkhé* extrai o seu poder, ou melhor, desdobra o seu poder como algo “futuro (*zukünftig*)” (Bambach, 2003, p. 193-194).

Anfang e *arkhé*, por conseguinte, designam ambas aquilo que encaminha, o que mantém junto a si o direcionado na medida mesma em que o direciona. O início é, assim, *a destinação*, aquilo que *configura um sentido*, que ilumina a partir de si uma via, mostra (*zeigen*) o caminho e nele mantém – em suma, *horizonte de sentido*: “acontecimento [*Geschehen*] e história [*Geschichte*] dizem: destino, destinação, direcionamento [*Geschick, Schickung, Zuweisung*]” (GA 54, p. 81)²⁵. *Zeigen* porta o antigo sentido da palavra alemã *sagan*, à qual estão também atrelados *sagen*, o dizer, e *Sage*, a saga – o *mito*²⁶. Ora, o dizer é, para Heidegger, a essência mesma da linguagem, o “advento iluminador-velador [*lichtend-verbergende Ankunft*] do próprio ser” (GA 9, p. 326). Dizer (*Sage-n*) “significa mostrar: deixar aparecer, liberar clareando-encobrendo enquanto o conceder do que nomeamos mundo” (GA 12, p. 188). A essência da linguagem é a essência da verdade: o acontecer de um mundo. Exatamente porque o desvelamento do ser é o dizer como o mostrar o sentido (destino), linguagem e verdade devem, portanto, *ser* históricas, ou melhor, *ser história*: “Toda linguagem autêntica, porque orientada ao homem pelo encaminhamento da saga [*Be-wägung der Sage*], está destinada [*geschickt*] e, por isso, é destinal [*geschicklich*]” (p. 253). Desvelando-se, a linguagem inicia um destino na acepção do encaminhar: ela “conta uma história” e, assim, mantém o que é iniciado em sua saga, articulado, “enredado” junto ao eixo do seu círculo significativo. Aqui, o essencial se reúne na indiscernibilidade entre ser e saga (*Sein und Sage*) – *onto-mito-logia*²⁷.

²⁵ Ao longo dos anos 1930 e 1940, a palavra *Geschehen*, etimologicamente irmanada às palavras *Geschichte* e *Geschick*, será muito frequentemente empregada no sentido do próprio acontecimento-apropriador (*Ereignis*). Ver GA 65, p. 57; GA 5, p. 39 e p. 59. É o que explica, ademais, F.-W. von Herrmann: “O acontecimento-apropriador [*Ereignis*] e o acontecer-apropriar [*Ereignen*] devem ser pensados em seu caráter de acontecimento [*Geschehenscharakter*] em vista *propriação* [*Eigentum*]. *Propriação*, no entanto, significa ‘pertencimento’ [*‘Zugehörigkeit’*]. O *Da-sein*, enquanto projeto acontecimental, pertence ‘ao acontecimento-da-apropriação’ [*‘Ereignung’*], ou seja, à essenciação do ser em sua verdade” (Herrmann, 1992, p. 247).

²⁶ Em alemão, *Sage* e *Mythos* são sinônimas. Conferir Grimm (1961, p. 2848).

²⁷ Ver GA 5, p. 74.

2.3. Figura e constituição de mundo

História, linguagem e verdade, na medida em que enunciam a problemática do início, compartilham a mesmíssima essência: a essência *verbal* do ser, ou seja, a essenciação da diferença ontológica. Com efeito, pensar com suficiente intensidade o início significa pensá-lo não só a partir da sua determinação singular, mas em seu *caráter inicial* (*das Anfängliche*), ou seja, em sua *função*: o “destino do ser em sua verdade é o próprio ser em sua inicialidade [*Anfänglichkeit*]” (GA 55, p. 345). O inicial aponta para o corte indiscernível da luta originária (*Urstreit*) entre o desvelar-se de um mundo e o seu provir do encobrimento – ou, conforme o vocabulário de *A origem da obra de arte*, entre o sobrepor-se (*Auf-stellen*) de um mundo e o propor-se (*Her-stellen*) da terra²⁸. O caráter inicial do início reside, portanto, no *mutualismo diferencial* entre negação e retenção. O desvelamento acontece na abertura poética da linguagem, onde a essência humana é reivindicada de antemão e empregada pelo próprio ser para hauri-lo do “indecifrável e inesgotável” solo da terra e estabelecê-lo na “disposição habitável” de um mundo possível²⁹. Visto que à essência da verdade do ser pertence este desvelar-se através da *poiesis* (*Hervorbringung*), todo desvelamento é *artístico-poético* em um sentido mais elevado. Se é assim, então o mundo que ali se desvela tem sempre de aparecer, por seu turno, como *obra*³⁰. E arremata Heidegger: “O ser-criado da obra significa: o ser-estabelecido da verdade na figura [*Gestalt*]” (GA 5, p. 51). É na *Gestalt* que o início propriamente se inicia enquanto um *tornar-se o que já se é*, ou seja, enquanto o influxo histórico-temporal da circularidade, onde horizonte e fundamento, futuro e passado, alcançam um ao outro enquanto o mesmo. É enquanto *Gestalt* que o destino se encaminha ao *Dasein* e configura, nele e através dele, um sentido de mundo:

A obra-templo [por exemplo] junta pela primeira vez e ao mesmo tempo reúne a unidade daquelas veredas e referências em torno de si, nas quais nascimento e morte, impreciação e bênção, vitória e derrota, perseverança e queda – ganham para o homem a figura do seu destino (GA5, 27-28).

²⁸ Ver GA 5, p. 35-36.

²⁹ Ver GA 5, p. 31s.

³⁰ “Obra”, em alemão, se diz *Werk*. Heidegger joga com a proveniência linguística das palavras *Werk* e *Gewirkte*, o ser-realizado do mundo, a partir do radical comum *wirk*, donde temos *wirklich*, o real, e *Wirklichkeit*, a realidade. No limite, o que está em questão neste ser-obra do mundo, no “pôr-se em obra da verdade”, é a própria dinâmica originária de constituição daquilo a que se chama *realidade* (GA 5, p. 44-45).

Gestalt é simultaneamente o impulso e o chegar a termo (*Austrag*) da essenciação da verdade³¹. Ela é o início, a configuração arquetípica de um mundo histórico, o dito iniciático (*Sage*). Ora, com este retorno à essenciação do início, podemos agora entrever a significação ínsita da enigmática familiaridade entre mito e história sugerida sem muitas explicações em *Introdução à metafísica* (1935). Transcorrida quase uma década após esse curso, entre 1942-1943, em *Parmênides*, deparamo-nos com a seguinte afirmação: “Quando *nós* usamos a expressão ‘mítico’, pensamo-la no sentido aqui delimitado: ‘o mítico’ – *mýthico* é o revelar e encobrir guardados na palavra reveladora-encobridora, como a qual a essência fundamental do próprio ser se manifesta de modo inicial [*anfänglich*]” (GA 54, p. 104). Mito, em Heidegger, deverá apontar, por conseguinte, precisamente para a função (em si mesma modal) da *Gestalt*, para o desvelamento histórico-destinal do ser enquanto saga, *na* qual, *a partir* da qual e *como* a qual um mundo se abre para o homem: “*Sage* traduz simplesmente *mýthos* (ou *fabula*). Por isso, ‘o poema é a *Sage* (o mito) do ente’” (Lacoue-Labarthe, 1996, p. 159); assim, o mito “concerne à essência do dizer poético. O dizer poético diz, quando ele é essencial (isto é, quando, dizendo-se, ele diz a verdade), o Aberto: o espaço de jogo do combate entre mundo e terra, do *pólemos*” (Lacoue-Labarthe, 1996, p. 159). Mito (*Sage*) diz a fundação de um mundo histórico: “O mítico – que é o ditame [*Sage*] ou que o ditame é – é a própria existência em sua configuração ou em sua figurabilidade” (Lacoue-Labarthe, 2000, p. 290).

No mito, de fato, está em questão “a palavra dizente. Dizer é para os gregos: tornar manifesto, deixar aparecer, a saber, o aparecer e aquilo que no aparecer, em sua epifania, se essência” (GA 8, p. 12). Porque no dizer da *Gestalt*, ou seja, no desvelamento do ser em palavra, no seu tornar-se obra (realidade), está implicada a constituição do mundo como tal, o pensamento de Heidegger apresenta-se, ao cabo, precisamente como uma *cosmogonia*³², núcleo da forma mítica greco-ocidental ao menos desde Hesíodo³³ – muito embora, é verdade, a orientação distintiva que atravessa as meditações de Heidegger consista em questionar aquilo

³¹ Ver GA 5, p. 69.

³² Para Peter Trawny, o inteiro caminho de pensamento de Heidegger está fundamentalmente às voltas com o *Problem der Welt* (2024, p. 157): nos trabalhos mais tardios, “[a] ‘quadratura’ é o ‘mundo mundificante’ (GA 79, p. 20). Desde os anos 1920, [porém,] o filósofo se havia ocupado com a questão acerca do nexos unitário [*einheitlichen Zusammenhang*], no qual o ‘ente’ e o ‘*Dasein*’, enquanto ‘ente’ especial, colocam-se em relação. Essa estrutura unitária, diferenciada, é para ele o ‘mundo’, o qual ele concebeu inicialmente sob distintos aspectos, como ‘mundo-ambiente’ (*Umwelt*), ‘mundo-compartilhado’ (*Mitwelt*) e ‘mundo-próprio’ (*Selbstwelt*). Em *Ser e Tempo*, o ‘*Dasein*’ é analisado como ‘ser-no-mundo’” (Trawny, 2024, p. 158). O problema central da filosofia de Heidegger é, destarte, o *como* da constituição de mundo, o “mundar” do mundo – a fundamentação da cosmogonia.

³³ Conferir Vernant (2001, p. 241).

que os gregos não puderam questionar, a saber, a negação que permanece vibrando no tornar-se mundo da *alétheia*³⁴, ou, por assim dizer, *o caráter mítico do mito*, o seu estatuto diferencial. Quer na cosmogonia dos antigos poetas, quer na cosmologia dos primeiros filósofos, o que está em questão é uma *continuidade*. Neste caso, mais importante que questionar como se “viveu” esta ou aquela estrutura específica de pensamento, é questionar o que através delas *sobreviveu*; sobrevivente, com efeito, é a exigência funcional que corta o pensamento ocidental de ponta a ponta, adaptando-se através das suas modulações descontínuas: *o ímpeto de ordenação*. Fundação de mundo é fundação de ordem³⁵. Sobre esta “zona de indiscernibilidade” entre mito e filosofia, grau zero do nosso modo de ser e pensar, manifestou-se Olof Gigon:

A verdade, a origem, a totalidade, são os três conceitos que, no plano das categorias formais, demarcam a gravidade filosófica da *Teogonia*. São tanto caminhos quanto perguntas, em cujo fim surge o conceito de ser, que é o centro absoluto da filosofia. [...] Há um aspecto da *Teogonia* [...] no qual a [...] discriminação da lista dos deuses se torna meta para si mesma enquanto expressão de uma plena ordenação [*Ordnung*]. Também este permanecerá um traço duradouro da filosofia grega, [a saber], que o ser verdadeiro é um ser ordenado, onde tudo se pertence reciprocamente e cada qual faz o que lhe é próprio. Os sucessores, segundo a nossa tradição, primeiramente de Parmênides, talvez já de Anaximandro em diante, demarcaram uma tal coisa com a palavra *kósmos* (Gigon, 1945, p. 27).

Se o retorno ao fundamento da metafísica consiste na retomada ontológico-descritiva do caráter inicial de todo início histórico, turvado pelo “aplanamento e difusão” do primeiro início (*erste Anfang*) greco-ocidental, qualquer perspectiva de superação desse estado de coisas terá de redundar, por conseguinte, em um outro início (*andere Anfang*) da história do ser³⁶, no reconhecimento da possibilidade e, quiçá, no efetivo advento de uma outra figura iniciática. É o que encontramos já na epígrafe das *Contribuições à filosofia* (1936-1938): “Aqui, aquilo que foi retido em uma longa hesitação é indicado como a medida de uma outra configuração [*Ausgestaltung*]”, ou seja, de um outro sentido de mundo e, deste modo, bem entendida, de uma *nova mitologia*.

³⁴ Ver GA 45, p. 111-112.

³⁵ De fato, em *Sobre a essência e o conceito de natureza, história e Estado* (1933-34), sem dúvida um dos documentos mais explicitamente políticos do *corpus* heideggeriano, a condição elementar do homem enquanto *Weltbildende* (formador de mundo) é flexionada no caráter ordenador intrínseco à formação: “A ordem [*Ordnung*] é o modo de ser do homem e, assim, também do povo” (Heidegger, 2009, p. 77).

³⁶ Ver GA 45, p. 115-116.

3 A MÁQUINA MÍTICO-ARQUETÍPICA (UM INTERLOCUTOR INUSITADO)

Desta exigência trans-histórica da *Gestalt*, Lacoue-Labarthe e Nancy extraem a sua dupla definição da forma mítica: todo mito comportaria uma essencial *função identificadora*, responsável por manter articulado, em uma só forma, determinado estado de coisas; este seria não o seu “produto” ou “base material”, mas já a realização da figura na qual está concentrada a sua determinação singular, a qual se apresenta, por sua vez, como o *evento originário* em cujos limites se vêm desdobrar as possibilidades do mundo que ali se instituiu³⁷. Assim, a figura mítica “é ao mesmo tempo o modelo da identidade e a sua realidade apresentada, efetiva, formada” (Lacoue-Labarthe; Nancy, 2002, p. 51). *Gestalt* é *An-fang*: mais do que mero “princípio” ou “primórdio”, trata-se do eixo que sustenta, enquanto fundamento e horizonte, o estado de coisas (que ele é), o eixo que delimita o seu círculo de possibilidades e, assim, instaura a sua ordem. Ele é, em suma, o *sentido* que possibilita a totalidade³⁸. Lacoue-Labarthe e Nancy atam a singular inclinação de Heidegger à mitologia, ademais, não apenas à história alemã moderna, por si só abundante em documentos dedicados ao tema e profundamente sintomática no que concerne à sua eficiência³⁹, mas o fazem sobretudo em vista da dinâmica de formação do Ocidente em geral:

Gostaríamos apenas de sublinhar o quanto essa lógica, no traço duplo de vontade mimética de identidade e de auto-efetuação da forma, pertence profundamente aos dispositivos do Ocidente em geral e, mais precisamente, à disposição fundamental do sujeito, *no sentido metafísico da palavra* (Lacoue-Labarthe; Nancy, 2002, p. 64, grifo nosso).

A necessidade da mitologia reside no coração do Ocidente, pois ele permanece atravessado por este ímpeto de *ordenação* intrínseco à conversibilidade funcional comum a *mythos* e *arkhé*: fundar, legitimar, configurar, unificar. “Sujeito” (*more metafísico*) não é senão *sub-jectum*, a posição do fundamento (*Grund*), *conditio sine qua non* de toda ordenação.

³⁷ Ver Lacoue-Labarthe; Nancy (2002, p. 12s.; p. 32-33).

³⁸ Ver Lacoue-Labarthe; Nancy (2002, p. 82-83).

³⁹ Naturalmente, Heidegger não foi o primeiro a tentar dar novo vigor ao poder figurativo-constituente do mito. Desde o final do século XVIII, a *Mythosfrage* é uma obsessão patente. Impossível não mencionar, neste contexto, os emblemáticos casos da recensão de Herder, *Sobre a literatura alemã mais recente*, do *Discurso sobre a mitologia*, de F. Schlegel, e d’*O mais antigo programa de sistema do Idealismo alemão*, por exemplo, nos quais a evocação de uma “nova mitologia” ou “religião sensível”, concatenada com o juízo histórico sobre a falta de um “centro” para a existência, exerce um apelo nuclear. Sobre o tema, vale a leitura do clássico *Der kommende Gott - Vorlesungen über die Neue Mythologie*, de Manfred Frank, e do excelente *The longing for myth in Germany: religion and aesthetic culture from Romanticism to Nietzsche*, de George S. Williamson.

Embora Heidegger tenha buscado devolver esse *tópos* por excelência da tradição ocidental ao registro anárquico da história do ser, quer dizer, através da reabilitação do índice de negação intrínseco ao desvelamento, o poderoso *Ab-Grund* que ali vigora permanece atrelado, para o filósofo alemão, à retenção figurativa de um *Grund*: o “ser ‘é’ o sem-fundamento [*Ab-Grund*] na medida em que ser e fundamento [são]: o mesmo. Na medida em que *ser ‘é’ fundar*, e apenas nessa medida, não tem ele qualquer fundamento” (GA 10, p. 166, grifo nosso); ou, no âmbito da analítica do *Dasein*: “*Liberdade é liberdade para o fundamento*” (GA 9, p. 165, grifo nosso). No limite, a destruição heideggeriana do fundamento (metafísico) não é senão a fundamentação da necessidade do fundamento (em geral): modos variáveis de uma função permanente.

Deste modo, não é bem a reconversão de Heidegger ao anárquico – que tanto fascínio provocou na Filosofia contemporânea – que nos deveria aqui prender a atenção, mas, sim, entender de que maneira este retorno acaba por se converter em uma espécie de *ultima ratio* do ímpeto arquetípico ocidental. O pensamento de Heidegger, inclusive quando pensa a superação, mantém-se atado à exigência do início, ou seja, àquilo que reverbera nas palavras *Anfang* e *arkhé*: *o encaminhar mantendo junto como um, o sentido que configura, articula e ordena*, em cuja concentração (*Versammlung*) – no grego, *légein* – fala ainda a familiaridade pré-filosófica entre *mýthos* e *lógos*, dois termos para a mesma *palavra reveladora-encobridora*⁴⁰. O inquestionado (*Ungefragte*) de Heidegger é, com efeito, a própria *exigência* da configuração – *o mito do sentido*. Esta chega muito tarde para a Filosofia, no entanto, se comparada à sua mais antiga proveniência, inscrita já na insigne palavra de ordem de Hesíodo (*Teogonia*, v. 45): *ex arkhés*. Aqui, forma mítica e primazia arquetípica enunciam-se pela primeira vez como o mesmo. Foi o mistério desta “mesmidade” fundamental entre *mýthos* e *arkhé* que Heidegger talvez tenha podido pensar como nenhum outro de seu tempo – não sem flertar, é fato, com o perigo (*Gefahr*) que se acerca de toda experiência radical de pensamento: “O *mýthos* é a reivindicação [*Anspruch*] anterior a todo ser humano e fundamentalmente vinculante, que deixa pensar no que aparece, no que se essência” (GA 8, p. 12).

O ponto-chave da problemática diz respeito ao seguinte, portanto: o mito, em Heidegger, fala, antes de tudo, da *máquina arquetípica* ocidental, que Furio Jesi (1980, p. 105), no que lhe coube, chamou precisamente de *máquina mitológica*, este eterno girar em círculos em torno da “substância” (o ser) do mito – ou, dita de outra maneira, a luta interna do Ocidente pela conquista do sentido. Toda pretensa solução para o enigma dessa “substância” fugaz, dirá Jesi,

⁴⁰ Ver GA 8, p. 12; GA 54, p. 102s.

responde de antemão a uma *fome de mitologia*, ao fascínio pelas forças fundamentais que manteriam em circulação um determinado estado de coisas e que, no mais, guardariam em si também a potência da qual se pode extrair a fundação de uma nova ordenação de mundo. Para Jesi (1980, p. 107), trata-se então de levar a cabo uma *fenomenologia do estímulo*, a saber, do estímulo mitologizante. O enigma da máquina, no entanto, está dobrado sobre si mesmo: a “substância” não tem substância alguma; ela é, antes, a devastadora combinação (ou indistinção) entre o vazio de ser e a sua promessa. A máquina é intestivamente mobilizada, afinal, não pela entrega do sentido visado, não porque revele de todo a figura matricial da existência, mas porque continua impelindo sem cessar à sua configuração. A máquina mitológica é o mito da própria máquina: o puro impulso à produção ininterrupta de figura. Nenhuma substância, nenhuma verdade: apenas uma forma, uma função, e, porque *essencialmente funcional*, também altamente adaptável e contínua (isto é, contínua *porque* adaptável): assim, “[a] máquina parece incessante e funciona de acordo com um jogo de oscilações contínuas. Difunde, em todos os âmbitos e muito além da ciência do mito, sua linguagem de ideias sem palavras” (Jesi, 2021, p. 16), ou seja, a redução “a puro trâmite daquilo que já estaria em nós antes de todas as palavras” (p. 13).

Jesi não parece nada satisfeito, no entanto, com a conclusão a que chega boa parte da teoria do mito no século XX, a saber, a de que seríamos – *mutatis mutandis* – *seres mitológicos*. De fato, se o recurso hermenêutico da máquina mitológica e o reconhecimento da fome (ou carência) de mitologia a ela atrelada munem-nos de um poderoso instrumento crítico, o qual, porque questiona antes de tudo a *função* do mito, o *como* da máquina, enxerga também muito mais longe e com mais profundidade o alcance do seu domínio, não obstante isso, dirá Jesi, é preciso manter em relação a esse modelo de interpretação uma permanente disposição para a suspeita, um desengajamento hermenêutico, por assim dizer, sob o risco de, ao cabo, assumir o próprio modelo da máquina como uma espécie de resposta transcendental ao enigma da “substância”, tornando-se assim impossível conceber qualquer experiência alheia à mitologização. Em suma, o modelo crítico-hermenêutico da máquina mitológica perdura somente enquanto dura o domínio da máquina mitológica: “A máquina mitológica, assim que deixa de ser considerada um puro modelo funcional e provisório, tende a se tornar um centro fascinatório e a exigir tomada de posição, petição de princípio, acerca do seu pretenso conteúdo” (Jesi, 1980, p. 108); de fato, “[q]uanto mais se fixa a vista sobre aquele conteúdo (para afirmar ou para negar sua existência), mais se negligencia a modalidade de funcionamento dos mecanismos da máquina” (p. 108). Deste modo, quer na afirmação do conteúdo do mito,

quer na sua negação, quer ainda no enrijecimento do modelo que busca descrever o estímulo de base, “[a] máquina mitológica torna-se um dispositivo perigoso no plano ideológico e político, ao invés de somente um modelo gnoseológico provisoriamente útil, na medida em que se deixa hipnotizar por ela” (p. 108), ou seja, “quando nos entregamos à sua inexorável força fascinatória – quando se aceita a sua exortação: ‘Não liguem tanto para o meu *modo de funcionar*, mas para a minha essência’” (p. 108-109, grifo nosso). A história do pensamento ocidental é a história desse *fascínio*, a *continuidade* secreta, camaleônica, estimulante, da *função da mitologia*.

Ora, ao utilizamos a noção de máquina arquetípica (ou mítico-arquetípica), queremos chamar a atenção para a possibilidade de que Heidegger talvez jamais tenha podido escapar ao fascínio da *arkhé*. Com efeito, a *fome de início*, à qual pertence a *fome de configuração* do mito, talvez constitua a mais furtiva linguagem da metafísica (que em si mesma não é apenas metafísica, como se vê) que Heidegger jamais pôde superar. Quão mítico *precisou ser* o pensamento daquele que irritou as questões ainda insuperadas e decisivas do nosso tempo, para que o que nelas está em questão pudesse saltar do subterrâneo da história e tornar-se novamente *digno de questão*? Enquanto testemunho, afinal, o pensar é imediatamente um corresponder (*Entsprechung*). Mais: quão intimamente ainda não nos mobiliza a máquina mítico-arquetípica ocidental, sobretudo quando ecoamos o pleito por outros inícios, outras “cosmologias”?

[S]e concebemos a metafísica como uma época da história do ser encerrada em si mesma, então já estamos, sem poder mensurá-la em todo o seu alcance, em uma outra “época” dessa história. [...] Isso aponta para um instante da história do ser no qual a metafísica se consuma e uma outra estruturação do ser e da sua referência ao ente ainda não se iniciou [*angefangen*]. E a nossa determinação talvez consista em tornarmo-nos o testemunho [*Zeugen*] dessa transição, [um testemunho] que ainda custa em ver mais longe e ainda se desconcerta face à palavra fundante (GA 90, p. 281).

No limiar entre o fim do *primeiro início* e o advento de um ainda obscuro *outro início* da história do ser, prepara-se a entrega (*sacrificium*) do *Dasein* histórico à saga (*Sage*) vindoura, à nova mitologia. Com efeito, “[n]ão se darão sacerdotes se os raios dos deuses não [os] golpearem, e eles não [os] golpearão se a terra pátria e todo o seu povo não vierem a se colocar no espaço da tempestade” (GA 39, p. 100). Toda decisão essencial, Heidegger o dirá em diferentes ocasiões, encontra-se em meio à tempestade, isto é, em meio à *crise* (*krísis*)⁴¹ que se

⁴¹ O debate moderno sobre a função do mito tem como pano de fundo aquilo que Manfred Frank (1982) condensou na expressão *crise de sentido* (*Sinnkrise*). O desmonte da autoridade teológico-política tradicional, levado a termo ao final do século XVIII com a experiência revolucionária, deixa como herança uma fratura abissal na ordem das referências, tanto no plano mais evidente da política quanto também na epistemologia, na metafísica

escancara com o esgotamento do círculo de possibilidades do primeiro início – a consumação do niilismo, o esquecimento do ser. Somente ali pode o início *enquanto tal* ser novamente questionado, somente ali pode a grandeza e estranheza do início – *Urgeschichte, Mythologie* – propiciar uma nova fundação da história, pois somente ali, em meio à falta de sentido (*Sinnlosigkeit*)⁴², imprime-se a carência (*Not*) de sentido *enquanto tal*, a sua necessidade. A fome de início (de mitologia) torna reconhecível a necessidade (*Notwendigkeit*) daquilo de que ela necessita; a fome, no entanto, não é senão o testemunho do domínio já sempre antecipado desta necessidade mesma, da sua exigência funcional – do poder da sua circularidade, portanto.

4 A NECESSIDADE DA MITOLOGIA

Aquilo de que se precisa em um carecer *já* se fez ele mesmo necessário *por antecipação* no círculo da carência. Na crise interposta pela consumação do niilismo, acabamento da história do esquecimento do ser, essa necessidade se revela o carecer não deste ou daquele sentido determinado, mas o carecer do sentido enquanto tal – em suma, o carecer da sua função. Com isso, porém, é a própria *dinâmica da necessidade* que se dobra sobre si mesma: o necessitar do necessário, do sentido (em sua função), afirma a necessidade da própria necessidade. Vigora aqui uma genuína *autoridade* do modelo circular, a sua autolegitimação, ou, por outras palavras, a *mitologia da sua necessidade*.

As passagens que melhor ilustram esta autoridade do esquema circular heideggeriano encontram-se no comentário de 1933-34 de Heidegger a Platão, *Da essência da verdade* (1933-34). Lá, o filósofo aduz: “nós *já sempre compreendemos de antemão* [schon im voraus verstehen] *o que verdade e verdadeiro significam*” (GA 36/37, p. 99). *Já de antemão* significa: o sentido fundamental em cuja determinação habilitamo-nos a travar relações significativas com os entes não é nunca o produto tardio de uma deliberação autárquica do homem; de fato,

e na reflexão histórica. A experiência se encontra privada do sentido que até então a preenchia e organizava: “Carece-se, como se diz, de uma vinculação definitiva (*eine letzte Verbindlichkeit*) em relação à qual a política pudesse recorrer, ao menos nas nações industriais do Ocidente, a fim de se fazer valer como algo justificável ante seus cidadãos” (Frank, 1982, p. 9-10). Sem embargo, contrariando uma das mais importantes bases programáticas da *Aufklärung*, a saber, a desautorização da mitologia e a neutralização da efetividade pública da religião e da tradição, a crise que acompanhou o nascimento desta nova era terminou precisamente por suscitar um inédito e decisivo renascimento do mito. Daí será engendrada a concepção romântico-idealista de uma *nova mitologia* e da *mitologia política*. A *força* onto-mito-lógica tornou-se reconhecível precisamente no apelo à sua função; esta, no entanto, só ganhou a devida estatura com o advento da sua falta, isto é, com a *crise* da sua eficiência – com o tornar-se reconhecível da sua necessidade.

⁴² Ver GA 6.2, p. 13.

quando atinamos para ele, “no máximo notamos e nos demos conta, agora, que, *no fundo* [im Grunde], *sempre já* sabíamos *antecipadamente*, embora de maneira indeterminada, de modo que constantemente e como que por nós mesmos mantemo-nos atrelados a este saber” (GA 36/37, p. 99). Este *já ter em vista* é também chamado a compreensão do ser (*Seinsverständnis*), ou seja, a *condição de possibilidade* responsável por fundar e sustentar a totalidade referencial na qual o homem se encontra situado. “Um fato notável, este!”, emenda Heidegger, pois “não toca apenas a esta palavra, verdade e verdadeiro, em sua significação, mas também a outras: casa, rio, animal, espaço, monte, povo, tempo etc., ao todo da linguagem, de fato!” (p. 99).

Os esforços de fundamentação empregados por Heidegger, sem embargo, revelam o seu limiar crítico – que não diz respeito só a Heidegger, naturalmente, mas à dinâmica do fundamento enquanto tal – no momento em que a primazia da dinâmica apriorística já não se justifica senão pela autoafirmação da sua função ínsita. O “círculo na prova” que aqui se anuncia é o cerne do paradigma heideggeriano da antecipação: “Tentemos existir seriamente, mesmo por um só instante, sem compreender a animalidade, a espacialidade, a coisidade etc. Ainda se dariam para nós animais, espaços, coisas, em geral, qualquer ente? Não, talvez apenas algum fluxo opaco de alguma confusão insuportável” (GA 36/37, p. 99-100). Com isso, Heidegger não se limita a pensar desde o interior deste ou daquele círculo: pensa ali *o círculo ele mesmo*, a sua forma, a necessidade de haver, a cada vez, *algum* círculo compreensivo. Se a história da metafísica representou, em cada uma das suas economias, o domínio de uma certa figura da antecipação, Heidegger, ao fazer a pergunta pelo *fundamento* da metafísica – ou, segundo a formulação da primeira leitura *Sobre a essência da verdade*, de 1930, acerca do seu *fundamento de possibilitação* (*der Grund der Ermöglichung*)⁴³ –, coloca-nos assim diante da própria *exigência da antecipação*, a cuja dinâmica essencial pertence o círculo compreensivo da necessidade. E quanto ao mito? Ele não teria justamente aqui o seu lugar privilegiado?

Para Heidegger, a metafísica começa com a reconfiguração (*Umgestaltung*) platônica da verdade em correção (*Richtigkeit*)⁴⁴. Apesar disso, dirá ele, a célebre *alegoria da caverna* teria preservado um rastro fundamental do caráter diferencial do desvelamento. Nesse ínterim, assevera Otto Pöggeler (1990, p. 101-102), a “libertação, entendida como caminho para fora dos grilhões e da caverna em direção ao livre [*das Freie*], funda-se na essência da verdade. [...] Uma alegoria da caverna só pode se dar ali onde a verdade é pensada a partir do embate [*Streit*]

⁴³ Ver GA 9, p. 185.

⁴⁴ Ver GA 40, p. 193-194.

entre desvelamento e velamento”; assim, “Platão pensa a verdade a partir do desvelamento ao elucidar a sua essência em uma alegoria da *caverna*. Mas Platão não concentra a sua atenção no contraste entre velamento e desvelamento, mas no desvelamento como mero ‘desvelamento’” (Pöggeler, 1990, p. 102). Platão teria vislumbrado o essencial acerca da verdade, embora não tenha podido pensá-la em toda a sua envergadura, já que o próprio modo como o ser se lhe desvelou (a *idéa*) demandava de pronto o esquecimento da contenda originária, de maneira a tornar possível a afirmação do *eidos* enquanto figura da verdade, enquanto figura (metafísica) do início. Na alegoria fundante de Platão, entretanto, este desvelamento iniciático não é levado a termo pela via do *lógos* filosófico ou da *dialegesthai*, mas, sim, como *mýthos*:

[T]emos aí a oportunidade na qual, mais uma vez, o *mýthos* se impõe, lado a lado com um *lógos* que lhe é mais condizente, na filosofia grega tardia, o que por si só pode já indicar o fato de que estamos em uma transição decisiva – *decisiva para dois mil anos*. Platão fala sempre em *mýthos* quando o seu filosofar quer dizer algo essencial com a mais elevada premência. O *mýthos* fala de uma história [*Geschichte*] (GA 36/37, p. 125).

“Platão fala sempre em *mýthos* quando o seu filosofar quer dizer algo essencial”. Acena-se, com isso, para uma característica a mais nodal da maneira como Heidegger encara a dinâmica fundamental da história do ser. Mito, para ele, significa a palavra fundadora, o acontecer inicial da história, a instituição de um destino configurador; em outros termos, o mito pronuncia a *essência* em sua acepção histórico-verbal, ou seja, a modulação finita (epocal) do acontecimento da verdade: “História, aqui, apreendida não como um âmbito do ente dentre outros, mas em vista somente da essenciação do ser mesmo. [...] O acontecimento-apropriador é a própria história originária [*ursprüngliche Geschichte*]” (GA 65, p. 32) – ou seja, *Urgeschichte*. Assim compreendida, quer dizer, enquanto o primeiro início da história do ser, a experiência inaugural da filosofia não poderia ser ela mesma “filosófica”, mas, em primeiro lugar, *mítica*. O mito funda, revela e prefigura, pois o que está em questão no “mitar” do mito, quer dizer, em seu *poder* configurador, é o próprio desvelamento. O mito se dá precisamente enquanto a autorrevelação do *sentido*, ou seja, enquanto a essência comum de linguagem e verdade: o dizer que mostra a direção fundamental de tudo aquilo que é e que, assim, articula previamente a totalidade do mundo junto à circunscrição do seu início (eixo) modulador. No mito, por conseguinte, está em questão “a saga autêntica, a palavra inicial. *Mýthos* é a palavra grega para a palavra, onde o que está para ser dito [*zu Sagende*] se diz de antemão. A essência

do *mýthos* é ela mesma determinada pela *alétheia*” (GA 54, p. 89); deste modo, “*mýthos* é aquilo que libera, descobre, deixa ver: a saber, aquilo que se mostra de antemão em tudo o que se apresenta em todo ‘presentar’” (GA 54, p. 89). A dobra entre mito e aprioridade significa: *o mito diz a verdade*. Dizer a verdade, para Heidegger, implica precisamente *dizer o essencial*, isto é, que no mito se diz a essência, a essenciação da verdade do ser em uma figura histórico-destinal: “Esta essenciação do descobrir e do encobrir, que se antecipa a todo ente sempre e em toda parte e no todo do ser, vem à palavra na palavra dos gregos. É o dito inicial – a saga” (GA 54, p. 99).

Uma carência de mitologia, ademais, só seria possível se o próprio mito já se houvesse instituído previamente como o necessário dessa dinâmica; se assim é, então necessária é precisamente a conversibilidade entre os expedientes que constituem a concentração funcional que o caracteriza: força identificadora, evento fundador, exemplaridade mimética, modelo figurativo, potência de reunião, sentido ordenador, revelação⁴⁵. Necessário não é este ou aquele sentido, esta ou aquela figura, esta ou aquela mitologia – ou não apenas. Necessário é que se dê, *a cada vez*: sentido. Necessidade *da* mitologia quer agora indicar: a necessidade com a qual o próprio mito se impõe como necessário, mas de tal modo que o mito ele mesmo, isto é, o mito *enquanto tal*, se define pela dinâmica formal da própria carência. Se a forma mítica delimita em si mesma o círculo inescapável da necessidade, então poderíamos dizer, no melhor estilo heideggeriano: a necessidade da mitologia é, de fato, a *mitologia da necessidade*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o seu *sacrificium intellectus*, Heidegger colocou à nossa disposição a dinâmica de funcionamento da máquina mítico-arquetípica. Ao “sentido” da máquina pertence o fato de ela encerrar, em sua forma mais reduzida, quer dizer, apreendida em seu estatuto diferencial, precisamente uma *máquina de sentido*. A circularidade das suas modulações está implicada na operatividade do círculo formal em si mesmo considerado. Nada resta fora da máquina: descontinuidade e pluralização constituem, por assim dizer, a astúcia da sua continuidade, a operatividade onto-mito-lógica do mutualismo diferencial entre retenção e negação do sentido.

⁴⁵ Ver Lacoue-Labarthe; Nancy (2002, p. 43; 15; 32; 44; 49; 83; 50).

Sob um certo ângulo, portanto, poderíamos admitir que Heidegger foi exitoso no que diz respeito ao cumprimento da tarefa que caracterizou o seu trabalho de pensamento, a saber, lançar luz sobre a essência deste “Ocidente secreto” que se teria evadido à vista dos poetas e pensadores da nossa tradição, a estrutura de possibilitação mais originária – em suma, a *mitologia* do *Ereignis*, a mitologia *em que consiste* o próprio *Ereignis*: “| *Mito-Logia* |: Mythos: a saga da ordenança – Logos: o nomear renunciante – o agradecimento” (GA 73.2, p. 1406). *Mito-logia*: trazer à palavra a ordenação de mundo que se dá previamente à abertura humana, em cuja doação o corresponder é, por definição, um agradecer – mitologia é, rigorosamente, *Ereignung*. A ontologização da máquina mítico-arquetípica sob a forma da dinâmica finita do *Ereignung* foi o testemunho que, ao cabo, tornou eloquente a intensidade da sua força interna: mesmo quando se crê operar a máquina, é precisamente o contrário que já sempre se colocou em execução. O que se pronuncia na máquina é, por outras palavras, o domínio da *plástica ocidental*. Ali, a exigência da configuração é poética no sentido mais rigoroso: a relação entre obra (figura do ser) e poeta (*Dasein*), funcionalmente compreendidos, delineia os termos irredutíveis da sua estrutura. A posição e significação de cada qual no interior dessa referência recíproca é determinada a cada vez pela modulação da sua relacionalidade, isto é, pela modulação do próprio estímulo plástico. Foi a isso que Furio Jesi deu o nome de *oscilações contínuas*: a máquina se torna a cada vez operativa em distintos modos de configuração.

Por fim, o perigo maior da máquina mitológica não se revela apenas naquilo que nela suscita *horror* (as ideologias totalitárias, por exemplo), mas, acima de tudo, naquilo que suscita *fascínio* – pois “existem outras espécies de repetição, que de resto podem se ignorar enquanto tais, cuja evidência é muito mais dissimulada, cujo procedimento mesmo é muito mais complexo e discreto – e cujos perigos não são menos reais” (Lacoue-Labarthe; Nancy, 2002, p. 11). Heidegger continuará tendo algo importante a nos dizer ao menos enquanto perdurar o perigo do fascínio do mito, e isso inclui: o apelo às “novas identidades” e “referências ancestrais” tanto quanto a visões de mundo reacionárias ou conservadoras.

REFERÊNCIAS

BAMBACH, C. **Heidegger's Roots** – Nietzsche, National Socialism, and the Greeks. Ithaca; London: Cornell University Press, 2003.

BUCK, Carl D. **A dictionary of selected synonyms in the principal indo-european languages**. Chicago: University of Chicago Press, 1949.

FONTOYNONT, Victor. **Vocabulaire grec commenté et sur textes**. Paris: Auguste Picard, 1949.

FRANK, M. **Der kommende Gott - Vorlesungen über die Neue Mythologie**. I. Teil. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982.

GIGON, O. **Der Ursprung der griechischen Philosophie** - von Hesiod bis Parmenides. Basel: Benno Schwabe & Co. Verlag, 1945.

GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm. **Deutsches Wörterbuch**, B. 12. Leipzig: S. Hirzel, 1854-1961.

HABERMAS, Jürgen. Work and Weltanschauung: the Heidegger controversy from a German perspective. **Critical Inquiry**, University of Chicago Press, Vol. 15, n° 2, 1989.

HEIDEGGER, M. Band 10. **Der Satz vom Grund**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

HEIDEGGER, M. Band 12. **Unterwegs zur Sprache**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

HEIDEGGER, M. Band 24. **Die Grundprobleme der Phänomenologie**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

HEIDEGGER, M. Band 29/30. **Die Grundbegriffe der Metaphysik** – Welt - Endlichkeit - Einsamkeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, M. Band 36/37. **Sein und Wahrheit** – 1. Die Grundfrage der Philosophie; 2. Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.

HEIDEGGER, M. Band 38. **Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

HEIDEGGER, M. Band 39. **Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”**. 3. unveränderte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

HEIDEGGER, M. Band 40. **Einführung in die Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, M. Band 45. **Grundfragen der Philosophie** - Ausgewählte “Probleme” der “Logik”. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.

HEIDEGGER, M. Band 5. **Holzwege**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, M. Band 54. **Parmenides**. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

HEIDEGGER, M. Band 6.2. **Nietzsche** (Zweiter Band). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

HEIDEGGER, M. Band 65. **Beiträge zur Philosophie** (Vom Ereignis). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

HEIDEGGER, M. Band 73.2. **Zum Ereignis-Denken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013.

HEIDEGGER, M. Band 8. **Was heisst Denken?** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

HEIDEGGER, M. Band 9. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, M. Band 90. **Zu Ernst Jünger**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

HEIDEGGER, M. Gesamtausgabe. Band 2. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, M. Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. Übung aus dem Wintersemester 1933/34. In.: DENKER, A; ZABOROWSKI, H. (Hrsg.). **Heidegger-Jahrbuch 4 - Heidegger und der National-sozialismus. Dokumente**. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2010.

HERRMANN, F-W. Das Ereignis und die Fragen nach dem Wesen der Technik, Politik und Kunst. In: JAMME, C.; HARRIES, K. (Hrsg.) **Martin Heidegger: Kunst – Politik – Technik**. München: Wilhelm Fink Verlag, 1992. p. 241-259.

HESÍODO. **Teogonia**. São Paulo: Hedra, 2013.

JESI, F. **Cultura de direita**. Tradução de D. Pessoa. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2021.

JESI, F. **Mito**. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1980.

LACOUÉ-LABARTHE, P. **A imitação dos modernos** - ensaios sobre arte e filosofia. Tradução e organização de J. C. Penna *et al.* São Paulo: Paz e Terra, 2000.

LACOUÉ-LABARTHE, P. **Heidegger, art and politics: the fiction of the political**. Translation by C. Turner. Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1990.

LACOUÉ-LABARTHE, P.; NANCY, J-L Poética e política. Tradução de J. C. Penna e V. A. Figueiredo. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 10, 1996. Source: <http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br>. Access: 13 fev. 2026.

LACOUÉ-LABARTHE, P.; NANCY, J-L. **O mito nazista** - seguido de “O espírito do nacional-socialismo e seu destino”. Tradução de M. Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.

MANN, Thomas. **Doutor Fausto**. Rio de Janeiro: Cia. das Letras, 2015.

PÖGGELER, O. **Der Denkweg Martin Heideggers**. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1990.

TRAWNY, P. **Martin Heidegger - eine kritische Einführung**. 2., erweiterte und verbesserte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2024.

VERNANT, Jean-Pierre. **Entre mito e política**. São Paulo: EDUSP, 2001.