Griot: Revista de Filosofia, Amargosa - BA, v.26, n.3, p.95-114, outubro, 2026 ISSN 2178-1036
https://doi.org/10.31977/grirfi.v26i3.5949
Recebido: 05/07/2026 | Aprovado: 07/10/2026
Received: 07/05/2026 | Approved: 10/07/2026

HEIDEGGER E O POLÍTICO: CONSIDERAÇÕES À LUZ DA "MITOLOGIA DO *EREIGNIS*"

Lucas Carvalho Lima Teixeira[1]
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
https://orcid.org/0000-0002-4588-2831
E-mail: l234593@dac.unicamp.br

RESUMO:
O objetivo deste artigo é reconstituir e articular os elementos fundamentais da problemática do político no pensamento de Martin Heidegger, circunscrevendo-os à interpretação histórico-ontológica do *Ereignis-Denken*. A partir do conceito de "mitologia do acontecimento-apropriador [*Ereignis*]", o trabalho explora de que maneira essa estrutura está constitutivamente atravessada por um modo determinado de se pensar o político. Para tanto, analisa-se a remissão heideggeriana à *pólis* como *pólos*, ou seja, como o eixo unificador da existência histórica do *Dasein*. Ademais, o trabalho examina a dimensão ontológico-política da diferença ontológica, compreendida, nesse âmbito, como uma diferenciação estruturante entre o pátrio e o estrangeiro, o que pode lançar luz sobre as raízes metafísicas da "política efetiva" de Heidegger. Aborda-se, ademais, o problema da essência do Estado como a figura (*Gestalt*) de um povo e discute-se o estatuto do *Führerprinzip* (princípio da condução/liderança) através do enquadramento do sintagma poético-político inspirado em Hölderlin e na experiência grega. Por fim, pretende-se abrir uma janela de atenção para o pensamento de Heidegger enquanto um esforço de fundamentação transcendental da mitologia política; isso auxiliaria na compreensão do seu engajamento histórico junto ao nacional-socialismo e ofereceria elementos cruciais para criticar e prevenir os traços e riscos associados à persistência deste *a priori* onto-mitológico-político.

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger; O político; Acontecimento-apropriador; Mitologia; História do ser.

HEIDEGGER AND THE POLITICAL: CONSIDERATIONS IN LIGHT OF THE "MYTHOLOGY OF THE *EREIGNIS*"

ABSTRACT:
The aim of this paper is to reconstruct and articulate the fundamental elements of the problematic of the political in Martin Heidegger's thought, circumscribing them within the historico-ontological interpretation of the *Ereignis-Denken*. Based on the concept of the "mythology of the appropriative-event [*Ereignis*]", the study explores how this structure is constitutively traversed by a determinate mode of thinking the political. To this end, it analyzes the Heideggerian reference to the *pólis* as *pólos*, that is, as the unifying axis of *Dasein*'s historical existence. Furthermore, the paper examines the ontologico-political dimension of the ontological difference, understood in this context as a structuring differentiation between the native and the foreign, which may shed light on the metaphysical roots of Heidegger's "effective politics". It also addresses the problem of the essence of the State as the figure (*Gestalt*) of a people and discusses the status of the *Führerprinzip* (leadership/conduction principle) through the framework of the poetic-political syntagma inspired by Hölderlin and the Greek experience. Ultimately, this work intends to open a window of attention to Heidegger's thought as an effort towards a transcendental foundation of political mythology; this would assist in understanding his historical engagement with National Socialism and offer crucial elements to criticize and prevent the traits and risks associated with the persistence of this onto-mythologico-political *a priori*.

KEYWORDS: Heidegger; The Political; Appropriative-Event; Mythology; History of Being.

[1] Doutor(a) em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas – SP, Brasil.

Artigo publicado em acesso aberto sob a licença Creative Commons Attribution 4.0 International License

Introdução

Em 2013 publica-se, aos cuidados de Peter Trawny, o volume 73.2 da *Gesamtausgabe* de Heidegger, uma coleção de fragmentos e anotações filosóficas reunidos sob o espectro comum das meditações sobre o acontecimento-apropriador (*Ereignis-Denken*). Lá, em meio a tantos *tópoi* já consagrados do pensamento heideggeriano, encontramos a seguinte formulação: "*Da hermenêutica do Da-sein à mito-logia do acontecimento-apropriador*" (GA73.2, 1277). A frase é tão estranha quanto familiar: por um lado, demarca o conhecido movimento que caracterizou o seu inteiro caminho de pensamento, qual seja, o esforço de fundamentação analítico-transcendental do *Dasein* humano e a virada focal para a problemática da essenciação da verdade na história do ser; estranha, por outro lado, pois, apesar das inúmeras sugestões ao longo das décadas (como a patente equalização entre mitologia, história originária e início histórico-ontológico em *Introdução à metafísica*), a *Heidegger-Forschung* ainda custa a acessar a importância e a significação da *Mythosfrage* no interior do empreendimento filosófico de Heidegger. O que seria isto, afinal – a "mitologia" do *Ereignis*? Ora, na mesma GA73.2, Heidegger nos dá ainda esta indicação: "| *Mito-Logia* |: Mythos: a saga da ordenança – Logos: o nomear renunciante – o agradecimento" (*Id*., 1406).

Saga (*Sage*), em Heidegger, é o mito ele mesmo, o poder revelador do dizer (*Sagen*) do próprio ser enquanto o mostrar (*Zeigen*) do sentido de um mundo histórico: "'o mítico' – *mýthico* é o desencobrir e encobrir abrigados na palavra desencobridora-encobridora, como a qual a essência fundamental do próprio ser se manifesta de modo inicial" (GA54, 104), isto é, enquanto fundação de uma existência comum e significativa. Originariamente assentado na essência da verdade (desencobrimento *e* encobrimento), o dizer do ser sempre se pronuncia em uma certa figura (*Gestalt*), ou seja, em uma certa modulação do poder revelador da verdade: "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); essa figura é a ordenança (*Befugnis*) da verdade do ser, a disposição em que se vem fundar uma determinada estrutura (*Gefüge*) histórico-ontológica. A palavra "desencobridora-encobridora" do ser, o propriamente dito em seu dizer, é o eixo (*Fug*) da ordenança, a referência fundamental que possibilita a articulação de uma estrutura de mundo, o "ponto de cruzamento" que mantém junto o ente *em sua totalidade*. Acontecimento-apropriador não é senão o dar-se desta revelação que funda, configura e ordena, o autonegar-se do simples ser possível a favor do reter-se de uma possibilidade determinada da verdade (*a-létheia*). Nada disso acontece, porém, sem a participação intrínseca do *Da-sein* histórico, a abertura na qual e por meio da qual o ser mesmo vem à tona em sua configuração (*Gestaltung*).

Não há ser sem *Dasein*, não há *Dasein* sem ser: de fato, o ser *precisa* do *Dasein* para chegar a acontecer em sua verdade, ao passo que à essência do *Dasein* pertence justamente este permanecer exposto à determinação do ser; por isso, o acontecimento-apropriador é sempre o acontecimento-da-apropriação (*Ereignung*), a saber, a apropriação da abertura do *Da-sein*.[2] Na exposição, o *Dasein* se recolhe à escuta existencial e é assim habilitado a nomear a saga do ser, que o reivindica de antemão: a palavra fundadora que é aí trazida a termo não provém dos méritos do *Dasein* em si mesmo considerado, antes, é a dádiva concedida no acontecer-apropriar da verdade do ser; a nomeação do que se escuta no dar-se da saga só pode ser, então, um agradecer (*Danken*) – o fundamento do pensar (*Denken*). *Mito-logia*, nos termos em que foi subscrita na GA73.2, afirma nada mais, nada menos que a estrutura e a dinâmica mesmas do *Er-eignung*: trazer à palavra a ordenação de mundo que se dá previamente à abertura humana, em cuja doação o nomear correspondente é, por definição, um agradecer. "Mitologia do *Ereignis*" significa, por conseguinte, não um mito dentre outros, mas *a mitologia em que consiste a própria estrutura e*

[2] Cf. GA65, 254.

dinâmica do acontecimento-apropriador – mitologia da mitologia. Mito-logia e *Er-eignis* são o mesmo (*das Selbe*). Se por *poíesis* entende Heidegger precisamente o trazer à tona (*Hervorbringen*) daquilo que se ofereceu de antemão ao saber humano (*tékhne*), então a mitologia do *Ereignis* só poderia conduzir à formulação onto-histórico-transcendental da *mitopoética*, quer dizer, à mitopoética enquanto fundamentação (*Grundlegung*) da história do ser.

Ora, na medida em que no dar-se do *Ereignis* está implicada a fundação de um mundo histórico; na medida em que ao ser do mundo corresponde o ser-no-mundo do *Dasein*; e, por fim, na medida em que o *Dasein* é em sua essência um ser-com (*Mitsein*), o ente que já sempre habita uma configuração pública e entretecida de mundo; isso significa que na estrutura mais íntima e fundamental do acontecimento-da-apropriação está em questão uma constituição eminentemente política. À originariedade do seu estatuto dá-se o nome de *o político*, o caráter essencialmente político do acontecimento-apropriador – em suma, o político em sua essência. Aqui, é importante sublinhar, não se trata de encontrar uma formulação de política que venha a corresponder ao *Ereignis* como que "*a posteriori*", mas, sim, do fundamento político intrínseco à própria estrutura do *Ereignis*. O acontecimento-apropriador *é* político, e, neste sentido, desdobra-se sempre em um certo tipo de política – a política à qual o próprio Heidegger, vale dizer, terminou por ceder, a política do nacional-socialismo. Alcançar em profundidade e extensão este conceito originário do político não apenas pode colocar-nos em posse do que há de mais nevrálgico no acontecimento-apropriador (modulador fundamentalíssimo da história do Ocidente, para Heidegger), como poderia também favorecer a compreensão sobre as razões que levaram Heidegger a encampar, ao cabo, uma *mitologia política* ontologicamente fundada.

1. O "conceito do político" em Heidegger

Uma das mais célebres formulações sobre o sentido do político no *corpus* heideggeriano encontra-se inscrita no §52 de *Introdução à metafísica* (1935):

> Não são os caminhos todos nos âmbitos do ente que são [aqui] nomeados, mas o fundamento e o lugar do *Dasein* humano, o ponto de cruzamento [*Kreuzungsstelle*] de todos esses caminhos, a *pólis*. [...] [*P*]*ólis* quer dizer a localidade [*die Stätte*], o aí [*Da*], no qual e como o qual o *Da-sein* é enquanto histórico. A *pólis* é a localidade histórica, o aí *no* qual, *a partir* do qual e *para* o qual acontece a história. A essa localidade histórica pertencem os deuses, os templos, os sacerdotes, as festas, os jogos, os poetas, os pensadores, os governantes [...]. Tudo isso não pertence primeiramente à *pólis*, não é, pois, político, porque assume uma relação com um homem de Estado, com um comandante ou com os assuntos públicos. Muito mais, tudo o que foi nomeado é político, quer dizer, está na localidade da história, na medida em que, por exemplo, os poetas são *somente*, mas então realmente poetas, os pensadores são *somente*, mas então realmente pensadores, os sacerdotes são *somente*, mas então realmente sacerdotes, os governantes são *somente*, mas então realmente governantes (GA40, 161-162).

O político é aqui demarcado como um genuíno *axis mundi*, a localidade privilegiada *na* qual, *a partir* da qual e *para* a qual acontece a história, lá onde vigora, portanto, a referência suprema de um dado mundo significativo, aquilo que lhe dá o seu fundamento, a sua consistência e articula o seu todo. O político é, assim, o eixo, o ponto de concentração onde se opera a formação, por ele orientada e nele assentada, do tecido da realidade, lá onde poetas, pensadores, sacerdotes e governantes – enfim, o *Mitsein* em geral –, porque são *somente* aquilo que lhes foi determinado ser no interior da totalidade articulada, podem então ser *realmente* aquilo que são (o ente em seu *ser*). Em outras palavras, é somente mediante a antecipação desta força unificadora e estruturante do político que um mundo é viabilizado em sua configuração singular. Heidegger equaciona essas funções na experiência da *pólis* grega, onde o estatuto ontológico do político se teria tornado

manifesto de maneira exemplar. A remissão do político à *pólis* será delineada em mais detalhe no curso sobre o hino *O Ister* (1942), de Hölderlin: "*pólis* é *pólos*, ou seja, o polo, o vórtice, no qual e em torno do qual tudo gravita. Em ambas as palavras é nomeado o essencial [...]. O essencial [caráter] "polar" da *pólis* concerne ao ente em sua totalidade" (GA53, 100). Com efeito, há uma continuidade candente entre os escritos de 1935 e 1942 que reverbera o próprio núcleo da reflexão heideggeriana sobre o político: *pólos* diz exatamente a mesma coisa que *Kreuzungsstelle*, a saber, a localidade onde todas as coisas se concentram e onde encontram a referência decisiva do seu ser, ou seja, lá onde pela primeira vez são tornadas possíveis enquanto os entes que são.

Pólis, afirmou Heidegger, diz respeito ao ente *em sua totalidade*: com isso, fica claro que o que está em questão na essência do político não é outra coisa senão o próprio ser – a verdade do ser, o aberto, o *aí* do ser-o-aí, o ser do ente. Nesse sentido, porque o homem, apreendido em seu *Da-sein*, é o ente ontológico por excelência, isto é, aquele que já sempre permanece exposto ao poder de determinação do ser, por isso é ele, ao mesmo tempo e pela mesma razão, o *ser político* propriamente dito: "Deste modo, o homem está referido a esse polo em um sentido privilegiado, ao passo que o homem permanece aquele que compreende o ser em meio ao ente e tem, aqui, necessariamente um '*status*', um posto [*Stand*], com suas condições e circunstâncias" (*Ibid.*). *Status*, dirá o filósofo, significa *estado*, o consolidar-se de uma certa posição fundamental. A *pólis* é decerto a Cidade-Estado, embora "não [seja] nem somente Estado, nem somente Cidade, mas antes de tudo e propriamente 'o lugar' ['*die Statt*']: a localidade da estância histórico-humana do homem em meio ao ente" (*Id.*, 101). De fato, "[o] essencial no ser-humano histórico repousa na referencialidade polar de todas as coisas à localidade da estância, e, deste modo, do ser familiar [*Heimischsein*] em meio ao ente na totalidade" (*Ibid.*), e isso inclusive quando é necessário colocar-se contra o "Estado".[3]

Pólis, a experiência inicial do *pólos*, é o lugar onde acontece a essenciação da verdade do ser, o revelar-se constituinte e reivindicatório de um destino, a determinação da história: "A *pólis* está fundada sobre a verdade e a essência do ser, a partir de onde se determina todo ente. Em relação à *pólis*, porém, essa referência vigora em primeira linha, pois ela é a localidade na qual todo ente e todo relacionar-se com o ente é reunido" (*Id.*, 106). O elemento essencial do político, o seu caráter polar, é ontologicamente anterior a qualquer tipo de teorização ou prática política: não provém da "cultura" humana, não está limitado ao seu âmbito de ação (pragmático, institucional, ideológico ou simbólico), mas repousa na aprioridade da verdade, ou seja, no dar-se do sentido do ser enquanto condição de possibilitação de um mundo significativo, o destino (encaminhamento) responsável por estruturar, orientar e conjugar o todo da posição fundamental singular na qual o homem como tal encontra-se assentado. Com efeito, "Heidegger deseja pensar a *pólis* antes da política e antes da filosofia: em seu aspecto mito-lógico" (Beistegui, 2013, p. 183), no sentido de que "a verdade e a essência do que se veio a experimentar com a palavra *pólis* preservara-se à margem mesma do texto metafísico, em um discurso cujo modo de *aletheyein* permaneceu mais verdadeiro do que a verdade da filosofia ou de qualquer antropologia" (*Id. ibid.*). Mitológico quer aqui dizer: o mais anterior (*a priori*), aquilo que se antecipa a todo fazer e

[3] Antígona, tantas vezes reivindicada a figura clássica da rebeldia heroica contra os desmandos do Estado (vide, por exemplo, a releitura moderna de Jean Anouilh), tem para Heidegger uma importância paradigmática no jogo entre a essencialidade e a inessencialidade do Estado e do político. Ao acusar a "estranheza" da ordem de Creonte, Antígona se torna ela mesma estranha (*unheimlich*), um pária. Sem embargo, ao *negar a negação do próprio* (respectivamente, a coerção de Creonte e a lei dos deuses), torna-se ela mesma própria, autêntica, familiar. A lei à qual o seu querer pertence está dada desde o início, mas precisou, para afirmar-se como tal, antes lançar-se na confrontação com o seu "contra", isto é, tornar-se *tarefa*. Conforme Francesco Fistetti, em seu excelente *Heidegger e l'utopia della polis*: "Antígona representa quase uma cesura, uma 'crise' no sentido literal do termo: destaca uma figura 'inautêntica' do *Unheimischsein*, que consiste no experimentar, por parte do homem, de todas as vias do ente, perdendo-se nele, tornando-se *ausweglos*, [...] e uma figura 'autêntica', na qual o *Unheimischsein* é apreendido como *Heimischwerden*, um tornar-se *heimisch*, um conquistar o 'lugar' próprio, a 'pátria', 'a partir do pertencimento ao ser' e da consciência do *Dasein* acerca da própria finitude" (Fistetti, 1999, p. 221).

a toda demonstração, ou seja, o dar-se abismal (irredutível e irremissível) de uma revelação possibilitadora e configuradora ao *Dasein* – em suma, a própria *alétheia*: "O *mýthos* é a reivindicação [*Anspruch*] anterior a todo homem e fundamentalmente vinculante, a qual permite pensar no que aparece, no que se essencia" (GA8, 12).

Ademais, como é o caso em todos os grandes temas do pensamento de Heidegger, a pergunta pela essência do político despertará simultaneamente a atenção do filósofo também para as suas manifestações ditas inessenciais. As extensas considerações, sobretudo ao longo dos anos 1930, acerca da metafísica moderna da subjetividade sustentarão a inveterada desconfiança, por parte de Heidegger, de que a experiência moderna do "político" e de seus correlatos (o Estado, a nação, o povo) teria sido talvez irremediavelmente capturada e, assim, desvirtuada em seu núcleo pela figura do sujeito, a cujo modo de ser pertence, não à toa, o conceito maior da filosofia política da Modernidade, qual seja, a *soberania*.[4] A problemática está perfeitamente exposta no *Diálogo ao anoitecer*: "O mais velho: A nacionalidade não é nada mais que a pura subjetividade de um povo, que se professa, em vista de sua 'natureza', enquanto o real, do qual provém todo realizar e para o qual precisa este retornar" (GA77, 235); ao que emenda o interlocutor mais jovem: "A subjetividade tem a sua essência ali, no fato de que o homem, o indivíduo, os agrupamentos e [os tipos de] humanidade levantam-se [*aufstehen*] para estabelecer-se sobre si e afirmar-se como o fundamento e a medida do real" (*Ibid.*). Do ponto de vista histórico-ontológico, a subjetividade não é em seus fundamentos senão este perpétuo levante, ***a permanente insurgência*** (***Aufstand***) ***do si contra si mesmo para além de si através da exponencial sujeição do mundo***, e isso à revelia do vetor que venha a assumir em um tal influxo de autossuperação (*Selbstaufhebung*), seja o indivíduo, o povo, a raça, a classe, o nacionalismo ou mesmo o internacionalismo.

É em vista deste premente ativismo da metafísica moderna que Heidegger colocará em suspensão o "político" (em aspas no texto original): "A forma moderna fundamental na qual a autoconsciência especificamente moderna do homem, estabelecendo-se sobre si mesma, ordena o ente é o Estado. Deste modo, o 'político' se torna autocertificação estatutária da consciência historiográfica [*historisch*]" (GA53, 117), isto é, na medida em que transforma imediatamente tudo o que se apresenta em um catálogo de disponibilidades para o sujeito.[5] Porque o "político", assim entendido, tem a ver com o autoasseguramento da subjetividade e afirma-se, deste modo, a medida de todas as coisas, o seu *fundamentum inconcussum*, por isso reivindica-se ele algo inquestionável: "[a] inquestionabilidade do 'político' e a sua totalidade pertencem-se mutuamente" (*Ibid.*); no entanto, "o fundamento desse mútuo pertencimento e a sua permanência não repousam, como creem os ânimos ingênuos, no arbítrio incidental dos ditadores, antes, funda-se na essência metafísica da realidade moderna em geral" (*Ibid.*). Não causa espanto, nesse sentido, que a tentativa de apreender filosoficamente o "político" tenha encontrado em Hegel, a voz do sujeito absoluto, uma das suas principais inspirações: "O poder consiste na vontade de si mesmo na retro-compulsão suprassunçora do si mesmo em direção a si mesmo (autossuficiência) – na *idealidade* como domínio sobre toda finitude. [...] A *soberania* tem seu princípio no 'Idealismo'; 'idealidade'. A origem absoluta das violências" (GA86, 180). *Soberania*, amálgama conceitual perfeito de poder e violência enquanto asseguramento da capacidade de

[4] É nesse contexto que aparecerá, nos *Cadernos negros*, a contrapartida de uma *metapolítica* (*Metapolitik*): "A *metafísica do Dasein* deve, segundo a sua estrutura [*Gefüge*] mais íntima, ser aprofundada e expandida na *metapolítica 'do' povo histórico*" (GA94, 124). Embora elíptica, a noção pode muito bem ser interpretada a partir do registro originariamente político da historicidade do *Dasein*: se a analítica transcendental da finitude (a "metafísica do *Dasein*") trouxe à luz o modo de ser fundamental do ente que permanece aberto ao ser, os trabalhos subsequentes mostraram de que maneira o *Dasein* está fundamentalmente indexado à dinâmica da própria história do ser, que encontrará na essência do político, o "aí" do ser-o-aí, a sua resolução máxima (a "metapolítica 'do' povo histórico", conforme indicam as aspas no genitivo, pertence antes ao ser mesmo do que a um povo, subjetivamente encarado). Não sugere, portanto, nenhum chamamento à "prática", mas o reconhecimento do caráter eminentemente político da constituição do *Dasein*. Em suma, significa que a analítica do *Dasein* deve ser expressamente referenciada ao caráter polar do destino do ser.
[5] Cf. GA45, 40.

ação sobre o ente (político),[6] assinala, no limiar entre a política e o Estado, a permanente suprassunção do mundo ao sujeito, isto é, a subsunção do ente à imagem (idealidade) *do* sujeito.

Há entre o conceito moderno do político e a política da *pólis*, portanto, um abismo intransponível: "O modo como a *pólis* é o centro [*die Mitte*] do ente para os gregos significa algo inteiramente distinto do primado incondicional da moderna 'totalidade do político'" (GA53, 118). Por "totalidade do político", Heidegger parece endereçar-se ao curioso diálogo entre Napoleão e Goethe com o qual abre os trabalhos do *Schellingbuch* de 1936. O tratado de Schelling sobre a essência da liberdade humana é publicado pela primeira vez em 1809; ora, em "1809: Napoleão dominava, ou seja: oprimia e ultrajava a Alemanha. Desde 1806, o *Reich* já não subsistia nem mais no nome" (GA42, 1). Pouco antes, havia ele viajado a Erfurt para uma reunião de Estado; lá tomará assento o diálogo com Goethe: "Eles se ocuparam da poesia, sobretudo da tragédia e da apresentação do destino [*die Darstellung des Schicksals*]. Napoleão disse: as tragédias 'pertenceram a uma época obscura; o que temos a ver agora com o destino? A política é o destino! [...]'" (*Id.*, 1-2). A "política", ou seja: o campo de ação do sujeito, o âmbito do secular, da autossuficiência e centralidade dos assuntos humanos, emancipados de toda instância que os transcenda; a política é o "destino" significa: o poder da subjetividade é a única coisa que agora impera – e *nada* mais. De fato, nada mais distinto que a política da *pólis*. Ali, o destino justamente é o preponderante, ele reúne, orienta e determina todas as coisas, é um assunto não do *saeculum*, mas do templo, o lugar sagrado de apresentação das referências fundamentais de um povo. O templo é o destino trazido a termo (*Austrag*), a decisão histórica quanto ao ser alçada à resolução a partir do mútuo pertencimento entre a exposição produtora do *Dasein* (quer dizer, *Mitsein*) e o destino da verdade do ser,[7] anunciada na figura do divino:

> Uma obra arquitetônica, um templo grego, não reproduz nada. Ele está simplesmente aí em meio ao terreno acidentado do vale. A obra arquitetônica abarca a figura [*Gestalt*] do deus e, neste encobrimento, deixa-a prorromper no âmbito sagrado através do pórtico aberto. Através do templo o deus se faz presente no templo. Este presentar do deus é em si a extensão e a delimitação do âmbito como um âmbito sagrado. Todavia, o templo e seu âmbito não pairam no indeterminado. A obra-templo articula pela primeira vez e ao mesmo tempo reúne a unidade daquelas veredas e referências em torno de si, nas quais nascimento e morte, imprecação e bênção, vitória e derrota, perseverança e queda – ganham para o homem a figura do seu destino [*die Gestalt seines Geschickes*]. A amplitude imperante dessas referências abertas é o mundo deste povo histórico. Somente a partir dele e nele é que ele retorna a si mesmo para consumar a sua determinação (GA5, 27-28).

Porque a obra é a concentração estruturante do destino de um povo, isto é, a apresentação figurativa do seu ser próprio (*Heimischsein*) e, assim, a determinação intrínseca do *pólos* do *Dasein* histórico, *extensão e limite* do seu mundo, por isso a arte, no sentido mais elevado da *poíesis*, é política no fundo da sua essência – ela é, por definição, arte monumental, fonte pública das referências fundamentais de uma comunidade existencial, a sua verdade *em obra*. A figura que se delineia na obra diz a pátria do povo, na medida em que a pátria "*é o ser mesmo*, que suporta e articula [*trägt und fügt*] desde o fundamento a história de um povo enquanto ente exposto [*daseiende*]: a historicidade da sua história" (GA39, 121); o ser da pátria é então "experimentado como o autêntico e único ser, do qual nasce e ganha a sua estrutura [*Gefüge*] a posição fundamental em relação ao ente em sua totalidade" (*Id.*, 121-122). O político, em sua acepção essencial, é a genuína estância popular, lá onde o povo se demora junto à sua configuração própria, seu destino (sentido histórico) e determinação.

[6] Cf. GA65, 282.
[7] Cf. GA5, 69.

2. O político e o problema da diferença

Histórico-ontologicamente compreendido, ao político mantém-se estranha qualquer vocação para o conflito (atomizado ou em bloco) ou para a associação (contratual ou ideológica); nele se apresentam, muito antes, as condições de possibilidade daquilo que Heidegger chamará de concórdia arquitetônica (*Baugefüge*):[8] "[a] verdade do povo é a respectiva revelação do ser na totalidade, segundo a qual os poderes portadores, estruturantes e condutores recebem os seus [respectivos] estatutos e operam a sua concatenação [*Einstimmigkeit*]" (GA39, 144). A revelação do ser não é senão a fundação do *pólos* de um povo, a essência (não-ativista) do político: "O *político* (ou seja) o ser = o *cuidado do povo* (não 'para' o povo)" (GA86, 174). De fato, "[a] verdade de um povo é aquela revelação do ser a partir da qual o povo sabe o que historicamente quer na medida em que *se* quer, quer ser ele próprio" (GA39, 144). Vinculado na origem ao destino do ser, o si mesmo que é querido pelo povo tem sempre de já *ter sido* dado para ele enquanto a determinação em cuja tonalidade encontra-se situado e afinado de antemão; querer a si mesmo significa, portanto, querer a posição fundamental na qual já havia sido investido, significa querer falar na mesma nota que a sua tonalização fundamental (*Grundstimmung*): "Neste vigorar antecipatório do que tem sido em direção ao futuro, que revela retrospectivamente o que anteriormente já se preparou como tal, vigora como uma só coisa o ad-vir e o ainda-ser (o futuro e o ter-sido)" (*Id*., 109). Assim, a "tonalização fundamental dominante e a abertura do ente em sua totalidade, que nela acontece, são a origem da determinação daquilo a que chamamos a verdade de um povo" (*Id*., 143-144).

Querer a si, isto é, pôr-se em liberdade para a sua determinação própria, significa reconhecer como tarefa (*Aufgabe*) a revelação que o funda, assumindo-a como tal para si e, ao cabo, tornando-se um com o mundo histórico que nela se anuncia – a liberdade do *Dasein* realiza-se na concórdia com a necessidade do ser:[9] a "determinação histórica consiste sempre em transformar aquilo de que se está dotado [*das Mitgegebene*], o 'nacional', naquilo de que se está encarregado [*das Aufgegebene*]: 'o livre uso do nacional'" (*Id*., 292). Entretanto, tornar-se o povo que se é, quer dizer, tornar-se próprio (*Heimischwerden*) na reunião resoluta junto ao solo pátrio, terá de significar, ao mesmo tempo, o confrontar-se face ao que não se é (*das Unheimliche*): a autoafirmação do povo, do mútuo pertencimento entre o seu si mesmo e a figura que o sustenta, implica de pronto a diferenciação em relação ao outro, ao "não" da sua extensão e delimitação próprias, em suma, a diferenciação entre o pátrio e o estrangeiro.

Somente na diferenciação prorrompe a figura. O pátrio e o estrangeiro não estão aí alocados, porém, como dois subsistentes (*Vorhandenen*) incidentalmente contrapostos. Antes, possibilitam-se cada qual pela primeira vez somente na diferenciação e já sempre nela. Sendo "contra", o outro joga "a favor" da autoafirmação do próprio; na autoafirmação do próprio, está já a rigor implicada a instituição do impróprio. À altercação (*Auseinandersetzung*) que os estabelece pertence essencialmente, portanto, a sua mútua sustentação (*Zusammengehörigkeit*): "A outridade do outro não está oposta, mas complementa a diferença em vista da transcendência ao estender o horizonte ontológico, que, em sua inclusão, abre a possibilidade de uma extensão ontológica própria" (Oberst, 2022, p. 143-144). O que está aqui em jogo é *o poder estruturante da diferenciação*: "Pois somente lá onde o estrangeiro é reconhecido e assumido em sua contrariedade

[8] Cf. GA7, 206.

[9] Predomina aqui, como se vê, uma coincidência nevrálgica entre liberdade e necessidade, vontade e destino, que ganhará na confrontação com a metafísica de Schelling contornos de todo especiais, em cujo miolo ressoa ainda o antigo embate filosófico em torno do panteísmo (*Pantheismusstreit*), ou seja, acerca da possibilidade ou impossibilidade da concórdia entre a ordem do mundo e a determinação do querer (Cf. GA42, 122-123): "O determinante para a liberdade do homem é a necessidade da sua essência a cada vez própria. Essa necessidade mesma é a liberdade do seu próprio ato. Liberdade é necessidade. Necessidade é liberdade" (*Id*., 269).

essencial, repousa a possibilidade da genuína relação e, deste modo, da conciliação, que não é mistura confusa [*Vermischung*], mas, sim, diferenciação estruturante [*fügende Unterscheidung*]" (GA53, 67-68). Enquanto *Mitsein* histórico, o povo que quer a si mesmo tem de se mobilizar como um querer-com (*Mitwollen*); mas porque esse querer tem em vista a delimitação da sua figura, ele terá ao mesmo tempo de implicar um querer-contra (*Widerwollen*).[10] Contra o quê? Ora, *no limite*, contra o não-ser, contra a sua negação, que, ademais, apresenta-se sempre integrada à contra-figura de um ser-outro – cuja estranheza, com efeito, o povo tem de assumir para si e ousar atravessar, de modo combativo e resistente, se quiser vir a tornar-se aquilo que autenticamente é. O próprio só se pode afirmar *como tal* na medida em que reconhece e assume para si o estranho; de fato, os limites essenciais (os contornos) da figura própria e o limite que demarca o ermo ao qual pertence o estrangeiro são exatamente os mesmos, são a *fronteira* entre eles, a sua cesura subjacente (*Unter-schied*).

Isso significa que o *status* da diferença ontológica não pode ser devidamente compreendido sem a apropriada remissão ao seu caráter *constitutivamente* político. Na determinação do *pólos* está em questão o estabelecimento da lei suprema de um *Dasein* histórico, a discriminação (*nómos*) do seu ser no traçado da obra monumental, ou seja, a discriminação na qual se estabelece o que ele e o que ele não é:[11] ao passo que "o *nómos* é a lei (*die Satzung*) enquanto *coleção ou articulação* (*Gefüge*) *interna da pólis*, esse *nómos* que estrutura a *pólis* deve ser concebido em sua dependência em relação ao *lógos* enquanto a 'unidade originariamente unificante do que tende a separar'" (Matías, 2015, p. 457). Para Heidegger, é sabido, "*légein* aponta de saída para um reunir e recolher que é simultaneamente distinção e seleção, isto é, para um juntar que em si mesmo distingue e separa" (*Id. ibid.*), modulação basilar da função da linguagem que, no mais, reduz o todo da relacionalidade a esse *a priori* onto-*lógico*: o "reunir alude ao juntar-separar que acontece no 'dizer algo' *como* algo' [...]: o 'como' (*als*) configura o elemento articulador que, ao passo que junta a coisa nas determinações que lhe são próprias, implica distinção por separá-la das que não lhe pertencem" (*Ibid.*, p. 458). A necessidade da referência ao não-ser (ao que não se é) não promove mistura nem "pluraliza", mas em um só movimento distingue, evidencia e unifica.

Embora Heidegger resista a admitir, nesse ínterim, que a tese schmittiana sobre o conflito existencial entre amigo e inimigo dê conta de alcançar a essência do político – por um lado, porque o conceito do político não estaria, para o *jurista* Carl Schmitt, francamente orientado para a verdade do ser, e, por outro, porque a constituição do amigo permaneceria, em razão do seu aspecto formalizante ("ocasionalista", chamou-o outrora Karl Löwith), desarraigada do solo histórico-ontológico –, não obstante tais ressalvas, Heidegger ainda assim admite ser a relação amigo-inimigo uma *consequência essencial* do político, uma relação que, desta maneira, tem de pertencer à própria estrutura e dinâmica do político: "A relação amigo-inimigo [é] uma *consequência* essencial [*Wesens*folge] do político – mas não ele mesmo" (GA86, 173). Porque o político é antes de tudo o *pólos* figurativo de um povo, e porque a figura implica necessariamente a distinção, por isso nele se desdobra necessariamente o liame combativo entre amigo e inimigo, entre os que são "com" e os que são "contra"; consequência *essencial* significa aqui: algo que *sempre* se dará no âmbito do político em função da sua própria estruturação originária. Conforme Donatella Di Cesare:

[10] Cf. GA86, 174.

[11] A lei (*nómos*), disse Heráclito, precisa ser protegida pelo povo pela mesma razão que ele protege as suas muralhas (DK22 B44). A lei, afinal, é tal qual a muralha: no traçar do limite, ela concentra o povo em si mesmo separando-o do estranho, protegendo assim o seu ser. Com efeito, afirma Heidegger de modo insigne no §22 de *O hino de Hölderlin "O Ister"*: "A lei [*Gesetz*] é aquele traço essencial no qual a história de uma humanidade histórica é estabelecida [*gesetzt*]. Portanto, este traço distintivo [*auszeichnende Zug*] deve ser nomeado na lei" (GA53, 166).

> Amigo e inimigo são termos relacionais que se constituem no *Kampf*, na "luta por reconhecimento" – como hegelianamente a define Heidegger –. Um reconhecer ou não reconhecer o "outro" em seu *Anderssein*, em seu "ser-outro", que só se pode dar a partir do pressuposto do "cuidado" e, portanto, neste ser-no-mundo que é sempre um histórico ser-com-os-outros. A "oposição" amigo-inimigo tem a sua "origem essencial" no "com" do "ser um com o outro" – *Miteinandersein* – na existência histórica da comunidade (Di Cesare, 2017, p. 206).

Tão essencial é a relação amigo-inimigo para a experiência originária do povo e do político, que ela viria a compor a própria definição do *pólemos* em *Da essência da verdade*, de 1933-34: "Traduzimos [a palavra *pólemos*] por 'luta' ['*Kampf*'] a fim de reter o essencial [...]. A luta como enfrentar o inimigo, [ou] mais claramente: o resistir na altercação [*das Durchstehen in der Auseinandersetzung*]" (GA36/37, 90). Inimigo (*Feind*), com isso, "é aquele e todo aquele a partir do qual se impõe uma ameaça essencial ao *Dasein* do povo e a seus partícipes" (*Id.*, 90-91). E arremata Heidegger: "*pólemos*, luta (resistir ao inimigo) abrange e atravessa *pánta*, tudo; *pánton* – o ente integral, tudo na totalidade. Daí extraímos, já de saída, o alcance da sentença; ela atinge não apenas as lutas enquanto comportamento humano, mas *todo* o ente" (*Ibid.*, p. 105 [91]). *Pólemos*, a diferenciação estruturante entre povo e não-povo (o "bárbaro"), diz respeito ao todo do *Mitsein*, ou seja, ao tecido integral da relacionalidade do *Dasein* enquanto um ser-no-mundo; *pólemos*, o limiar entre a retenção de um mundo significativo e a sua negação, é o próprio ser. Está aqui em questão, portanto, o *status* cosmológico (*Zustand*) que atravessa, agrega e articula o próprio *como* da possibilidade do vir ao encontro do ente.[12] A insigne função política dessa diferenciação torna-se particularmente evidente no documento sobre *O reitorado 1933/34 - fatos e considerações*: *pólemos*, dirá Heidegger, é a "alter-cação [*Aus-einander-setzung*], de tal forma que, nela, a essência daqueles que se colocam-um-em-relação-ao-outro se expõe-um-para-o-outro e, assim, mostra-se e chega à reluzência, e, deste modo, gregamente [entendido]: ao desvelado e verdadeiro" (GA16, 379). O combate diferencial aí inscrito é a condição de possibilitação do ser histórico de um povo: no ser um face ao outro *enquanto* (*als*) este um e este outro, mostra-se, isto é, vem à revelação a essência do povo, dá-se o político enquanto localidade histórica (*Geschichtsstätte*), enquanto diametração espaço-temporal. Nesse sentido, "[a] essência do *pólemos* repousa no *deiknýnai*, mostrar, e *poiein*, pro-duzir, [entendido] gregamente: trazer-à-frente para a visada aberta. Tal é a essência da 'luta' pensada filosoficamente" (*Id.*, 380). No diferenciar, a diferenciação mostra, desvela, dá a ver o que é tal como é. A diferença é a essência da verdade.

O *Mitsein* é a cada vez um *Widersein*: não apenas contra o *Anderssein* externo, não apenas contra o *Anderssein* interno, mas, no limite, contra o *Anderssein* que ele mesmo traz em si, na medida em que a diferenciação originária entre retenção e negação, desvelamento e velamento, ser e nada, impregna pulsante toda decisão histórica enquanto a fonte matricial perseverante do seu acontecer. Ser próprio, deste modo, demanda a disposição para se manter nesta travessia "inclusiva-excludente" do estrangeiro,[13] aquele que, no ser-contra, joga a favor do ser-com. Trata-se de mostrar, em última instância, que "a lei da altercação entre o estranho e o próprio é *a verdade fundamental da história*, em cuja verdade a essência da história se desvenda" (GA53, 60-61, *grifo nosso*). Assim, toda e qualquer possibilidade de uma existência conjunta permaneceria prévia (transcendental) e inexoravelmente determinada por essa dinâmica ontológico-política da diferenciação, cuja consequência essencial é a criação da identidade e, com ela, do inimigo. Ao cabo, a redução do estatuto do inimigo a termos estritamente histórico-ontológicos não preveniu que ele terminasse por reverberar na "política" de Heidegger. Insinua-se com isso uma discussão que, se bem não convenha desbravá-la em profundidade no momento, seria de todo irresponsável

[12] Cf. GA40, 65-66.
[13] Cf. GA53, 67.

subtrairmo-nos a mencioná-la. Trata-se do debate acerca do antissemitismo de Heidegger – que de modo algum limita-se apenas aos *Cadernos negros*. Tome-se, por exemplo, a seguinte passagem de *Ser e verdade*:

> Inimigo é aquele e todo aquele do qual se impõe uma ameaça essencial ao *Dasein* do povo e seus partícipes. O inimigo não precisa ser o externo, e o externo nem sempre é o mais perigoso. E pode até parecer que não haja lá qualquer inimigo. Assim, a exigência fundamental é encontrar o inimigo, colocá-lo à luz ou mesmo criá-lo, para que com isso aconteça o colocar-se contra o inimigo e o *Dasein* não se torne obtuso. O inimigo pode se ter instalado na raiz mais íntima do *Dasein* de um povo e contrapor-se e agir no sentido contrário à sua essência própria (GA36/37, 90-91).

Ora, é amplamente conhecida, sobretudo na Europa, a imagem dos judeus como "os desarraigados agentes da modernidade, acusados de maquinação do poder, de desertificar a terra, de desrracializar os povos, condenados a ser *weltlos*, 'carentes de mundo'" (Di Cesare, 2017, p. 13). O judeu é tornado, assim, o *inimigo interno* por excelência, a força de desestruturação da essência, do que há de próprio a uma comunidade – em suas referências à "judaicidade" (*Judentum*), Rosenberg empregará o termo anti-raça (*Gegenrasse*), a negação pura e simples de toda e qualquer figura anímico-racial, e o "qualificativo" inaptidão formativa (*bildnerische Unfähigkeit*), a perversão do ser mesmo da figurabilidade.[14] Heidegger, sem embargo, não foi um mero epígono do racismo bio-ideo-lógico difundido entre os séculos XIX e XX; o que se apresenta em seu pensamento está muito mais próximo do que Donatella Di Cesare chamou de *antissemitismo metafísico* – não menos perigoso do que o primeiro em seus efeitos:

> Nos *Cadernos Negros*, Heidegger fala do judaísmo e da 'questão judaica' várias vezes e em diversos contextos. Escreve, com toda a clareza, que não se trata de uma questão 'racial', mas 'metafísica'. Adverte, contra todo possível mal entendido, que o tema do judaísmo deve ser abordado dentro da história do ser. [...] Essa é, pois, a novidade dos *Cadernos Negros*: o antissemitismo possui relevância filosófica e se inscreve na história do ser (*Ibid*., p. 25).

E qual seria, afinal, a posição da judaicidade na história do ser? A passagem à qual Di Cesare apela como fio condutor das suas hipóteses encontra-se no volume 96 da *Gesamtausgabe*: "A pergunta pelo papel da *judaicidade mundial* não é qualquer questão racial, mas a questão metafísica sobre o tipo de humanidade que, por excelência desprovida de vínculo, pode tomar o desenraizamento de todo ente em relação ao ser como 'tarefa' histórico-mundial" (GA96, 243). O judeu seria então a figura da não-figura, o elemento desagregador *per se*, o agenciador do desenraizamento e do abandono do ser, a contra-tarefa do pensamento. Alocada em uma discussão mais ampla sobre a significação da Modernidade (a consumação metafísica da história da metafísica), a judaicidade é o fim que se nega a chegar ao fim, o nada negativo do "nada além", a retração definitiva de toda possibilidade de escuta ao chamado do destino do ser e a consolidação da aparência de ser o homem o "senhor do ente".[15] Se o alemão é aquele povo que quer a sua figura, o judeu é o que dispensa e mina a figura: afirma-se em seu nomadismo intrínseco precisamente no manejo, na maquinação do pan-anarquismo que caracteriza o abandono consumado do ser.[16] Heidegger deixa escapar a confissão, todavia, de que o inimigo é, no limite, algo que se deve *criar*: pois não é possível autoafirmação de vínculo e enraizamento, isto é, constituição de si, sem a simultânea *negação da sua negação*.

[14] Cf. Rosenberg, Alfred. *Der Mythus des 20. Jahrhundert* (Hoheneichen Verlag, 1934). p. 462.
[15] Cf. Di Cesare, 2017, p. 125; 239.
[16] Cf. GA90, 39.

3. A essência do Estado

Ser com outros na justa circunscrição de uma lei comum, isto é, junto à determinação conjuntiva de um sentido do ser, é o que caracteriza o ser-no-mundo do *Dasein*, aquilo que ele não pode não ser: "Nós, enquanto *Dasein*, articulamo-nos de modo próprio no pertencimento a um povo, estamos no ser do povo, nós somos esse povo mesmo. [...] [O] nosso ser si mesmo [*Selbstsein*] é o povo" (GA38, 57). A fundação do povo diz respeito ao poder de fundação do próprio ser, ou seja, ao modo como a inicialidade do ser se vem dar enquanto destino na história; por isso, a decisão que funda um povo histórico "não é qualquer mero deliberar por agir, mas o início [*Anfang*] resoluto da ação, precursor e medular em relação a toda ação" (GA40, 23), na medida em que diz respeito à decisão sobre o "ser e não-ser mesmos, o ser e o não-ser em sua essência, na verdade da sua essência" (GA54, 241). O político, foi visto, é a localidade histórica dessa decisão (*Ent-scheidung*) atinente ao ser e ao não-ser, ao próprio e ao estrangeiro, a diferenciação (*Unter-scheidung*) estruturante que se antecipa, viabiliza e sustenta em seu estatuto apriorístico a totalidade dos desdobramentos relacionais do *Mitsein*.

Com isso, a política de lastro moderno revela-se, ao cabo, radicalmente *antipolítica*: a sociedade civil-burguesa (*die bürgerliche Gesellschaft*), lê-se nas anotações sobre a *Filosofia do Direito* de Hegel, não passa de um "'*reino animal espiritual*'. A busca individual dos interesses como o comum. 'Comunidade de interesses' ('associação cooperativa')" (GA86, 59). O aglomerado de interesses individuais, dispersos, junto ao qual a estrutura estatal é visada simplesmente para o coroamento de tal ou qual interesse privado (atomizado ou em bloco), resultaria ora ou outra no colapso do próprio Estado civil-liberal, visto que, ausente a vinculabilidade de uma genuína determinação comum, termina-se por ganhar preponderância a lógica das facções desgarradas – nesse ínterim, o Estado autoritário seria apenas a contraparte do Estado faccional, a concentração do paradigma (antes difuso) da vontade do sujeito. Ora, mas se o Estado tem essa face inessencial, precisa ele poder também corresponder à pergunta pela *essência* do Estado. O "[c]uidado da liberdade do ser histórico é em si chancela [*Ermächtigung*] do poder do Estado como estrutura essencial [*Wesensgefüge*] de uma missão histórica" (GA38, 164), dirá Heidegger. Estado é, com efeito, o empoderamento resoluto, claramente assumido, da estrutura conjuntiva enquanto a qual se essencia a lei do destino que reivindica inicialmente a essência exposta do povo; por outras palavras, o Estado é a consolidação da figura da verdade do ser à qual corresponde a posição fundamental de um *Dasein* histórico, que assume inteira responsabilidade pela sua proteção, na medida em que nela se diz o seu si mesmo.

Durante o semestre de inverno de 1933-34, Heidegger ofereceu uma série de lições em Freiburg que receberam o título de *Sobre a essência e o conceito de natureza, história e Estado*.[17] Trata-se do documento mais bem elaborado sobre a noção heideggeriana de Estado. Lá, o pensador alemão afirma: "A determinação do povo está atrelada a como ele é em seu Estado. [...] [O] povo é o ente que é ao modo do Estado, que é ou pode ser o Estado" (*Id.*, 2009, p. 70). Povo e Estado permanecem unidos em um vínculo ontológico indissolúvel: não há povo sem Estado, não há Estado sem povo. Povo, de fato, é o *ente*, destacado por sua constitutiva historicidade, cujo *ser* é o Estado: entre povo e Estado vigora uma dependência baseada na própria diferença ontológica, isto é, na exposição propiciadora do ente-povo à determinação fundadora do ser-Estado. Por povo, com efeito, entende-se aqui "algo ainda mais fortemente vinculante do que a comunidade de estirpe e a raça: ou seja, a nação [*Nation*], e isso significa um modo distinto de ser

[17] O texto final, publicado no *Heidegger-Jahrbuch 4 – Heidegger und der Nationalsozialismus I (Dokumente)*, em 2009, foi editado a partir dos protocolos redigidos pelos alunos que acompanharam aquelas aulas, e revisados, isto sim, pelo próprio Martin Heidegger. As sinalizações inseridas no texto, (?) e (???), indicam, respectivamente, palavras e passagens de difícil compreensão ou termos ilegíveis. O material original encontra-se depositado no *Deutschen Literaturarchiv*, em Marbach (DLA 75.7265).

que cresceu (???) sob um destino comum e no interior de *um só* Estado" (*Ibid.*, p. 73). Estado, por sua vez, é o "*status*, [que] quer dizer situação [*Zustand*], o modo de ser, e Estado, ou seja (?), *status rei publicae*, [que] conceitua, segundo o sentido literal, portanto, o modo de ser de um povo" (*Ibid.*, p. 71). O Estado é o estrutural modo de ser (*Seinsart*) do povo, o poder ser da sua determinação fundamental trazida ao estabelecimento, afirmada *status*, situação (*Zustand*). Por consequência, acrescenta Heidegger, o "povo que recusa o Estado, que é sem-estado [*staatenlos*], apenas ainda não encontrou a concentração [*Sammlung*] da sua essência; falta-lhe ainda o preparo e a força para o comprometimento com o seu destino popular [*völkisches Schicksal*]" (*Ibid.*, p. 74).

O Estado é, assim, o ser mesmo do povo, trazido à termo pelo próprio povo, enquanto a concentração, agora instalada, estabelecida, empoderada, do seu modo de ser determinado. Segundo o léxico de *A origem da obra de arte*, o Estado não seria aqui senão *obra de arte* popular, isto é, tal qual o templo grego, a edificação, pelo povo, daquilo que para o povo *já* se havia dado como o seu próprio ser, como o *sentido* do seu ser, agora posto em obra, trazido à figura, patentemente delineado e fortificado, o seu ato resoluto de autoproposição e genuína autoafirmação. A chave para compreender esta intrincada relação encontra-se, mais uma vez, no conceito histórico-ontológico do político: "tal palavra, política, vem do grego *pólis*, que significa a comunidade estatal [*Staatsgemeinschaft*], aquele único lugar, na Grécia, no interior do qual todo ser estatal veio à tona, onde se realizava tudo o que designamos precisamente por Estado" (*Ibid.*, p. 71). Com efeito, "[o] político [*das Politische*], enquanto possibilidade fundamental e modo de ser distintivo do homem, é [...] o fundamento sobre o qual o Estado é" (*Ibid.*, p. 73). Porque o político é a estância fundamental que se essencia no caráter polar da *pólis*, ou seja, enquanto o *lugar comum* no qual se possibilita o próprio ser da comunidade, por isso pertence à essência do político o caráter estatal do Estado, a saber, o afirmar-se situação por parte da determinidade possibilitadora.

Convocado na decisão histórico-polar a reconhecer e afirmar o seu próprio ser no ser do Estado, o homem é em essência um ente político, na medida em que ser homem significa: "trazer em si a possibilidade e a necessidade de configurar e levar a termo [*zu gestalten und zu vollenden*], no interior de uma comunidade, o seu próprio ser e o ser da comunidade" (*Ibid.*, p. 71). A essência do homem, a condição ontológica do *Da-sein*, é a exposição *poética*, produtora, à determinação histórico-destinal, à lei comum, *pública*, que de antemão reivindica ser trazida à tona e estabelecida em seu modo de ser, em sua configuração (*Gestaltung*). Enquanto *Mitsein* (povo e comunidade), o homem é um ser *carente de Estado*, o ser que tem de se inclinar a cada vez à configuração de si enquanto *status* determinado, ou seja, à configuração afirmativa e, bem entendido, *conservadora* da figura que o funda, da estrutura que o sustenta e articula a sua *ordem* de mundo – pois "[a] ordem é o modo de ser do homem e, com isso, também do povo" (*Ibid.*, p. 77). O Estado é a *Gestalt* do povo, o eixo comum de uma comunidade existencial vertido em obra, em realização eficaz, através do *Dasein* mesmo do povo.

4. O ontológico-político e o ontológico-poético

É na poética e através dela, no sentido existencial da pro-ducção (*Hervorbringung*), que se dá a instituição primeira do *pólos* e o respectivo empoderamento da sua figura enquanto situação. É por isso que Alexander Schwan elegerá a *Werk-Analyse* de *A origem da obra de arte* como o *locus* privilegiado da problemática do político em Heidegger; obra, dirá Schwan, "é o lugar do pôr-se-à-luz, ao aberto, no desencoberto da verdade enquanto desvelamento do ente, é a localidade da disposição [*Einrichtung*] dessa verdade, uma localidade da qual a verdade enquanto desvelamento precisa" (Schwan, 1989, p. 16). O esquema geral de *A origem da obra de arte* – um tratado de poética certamente não em acepção estética tradicional, mas, a rigor, *cosmogônica* – está concentrado na

seguinte sentença fundamental: a arte é *o pôr-se-em-obra da verdade* (*das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit*).

E no que consiste, afinal, a obra? "O sobrepor [*Aufstellen*] de um mundo e o propor [*Herstellen*] da Terra são os dois traços essenciais no ser-obra da obra. Eles se pertencem reciprocamente, porém, na unidade do ser-obra" (GA5, 34). No ser-obra da obra, no afirmar-se da figura, está em jogo o combate originário (*Urstreit*), pois possibilitador, entre mundo e Terra, ou seja, a essenciação mesma da verdade (*a-létheia*):[18] "O mundo é a abertura manifestante das amplas vias das decisões simples e essenciais no destino de um povo histórico. A Terra é o incondicionado vir à tona do que permanentemente se fecha e, assim, do que abriga [*Bergende*]" (*Id.*, 35). Um mundo se erige a partir do retrair-se da Terra, cujo retraimento abriga e sustenta um modo de ser do mundo, a sua disposição histórico-destinal. Na obra cosmogônica, o destino do ser impõe-se em sua determinação reveladora: no tornar-se obra do destino (*Werksein*), o destino mesmo obra (*wirken*) uma realidade possível, torna-se mundo. Com efeito, "na palavra obra [*Werk*] escutamos o realizado [*das Gewirkte*]. O caráter de obra da obra consiste em seu ser-criado através do artista. [...] Pensamos o criar como um produzir [*Hervorbringen*]" (*Id.*, 45), o trazer o ser do ente *ao* desvelamento *a partir* do velamento (aus *der Verborgenheit* her in *die Unverborgenheit bringen*).[19] À essência da verdade, ao seu poder revelador, configurador e ordenador, *pertence* o essenciar-se através da produção. É por isso que o artista, o "criador", não é nada parecido com o gênio autárquico, antes, sim, muito mais com o *sacerdote*, a instância *através* da qual a verdade mesma *se* revela. A obra nunca é obra "do" artista, mas a figura *da* verdade *através* do artista. Por isso, o criar "é, enquanto esse trazer [à tona], antes um receber e extrair [*Empfangen und Entnehmen*] no interior da referência ao desvelamento" (*Id.*, 50).

Trazer a verdade à obra significa pôr-se a serviço daquilo que já se lhe deu de antemão como verdade. O artista, que encerra em si o modo de ser essencial do *Dasein* ele mesmo, é o responsável por trazer a verdade à figura, por estabelecê-la como tal. O testemunho da verdade torna o artista imediatamente responsável por dizê-la; este dizer, por sua vez, não é nada menos que o acontecer da própria história do ser, o estabelecer-se (*status*) do poder polar da sua determinação:[20]

> [A] obra da política – fundação do Estado, configuração do Estado, ordenação do Estado e, mais especificamente, a visível constitucionalidade de um agrupamento humano unificado em um ser-em-comum histórico (sociedade ou povo) – é o âmbito no interior do qual as coisas e homens por ela abrangidos, ordenados, postos em liberdade e delimitados, resguardados e demandados, organizados e suscitados, recebem e experimentam a sua medida histórica, o seu estatuto histórico, a sua posição histórica, purgado de todo o demais. O permanecer-aí da obra, como na eficácia manifesta da *ordem* e da *constituição* política, torna com isso manifesto pela primeira vez às coisas e homens a sua respectiva essência, na medida em que "essência" designa a posição singular e demarcada de um ente no conjunto de todos os entes (Schwan, 1989, p. 18).

O que o *Dasein* produz na figura não é um mero estrato ou "imagem" do mundo, mas o mundo ele mesmo, o ente *em sua totalidade*, a modulação matricial e unívoca da própria relacionalidade do *Mitsein*: "A preservação da obra não isola os homens em suas vivências, mas os introduz no pertencimento à verdade que acontece na obra e, assim, funda o ser para e com os outros como o expor-se histórico do *Da-sein* a partir da referência ao desvelamento" (GA5, 55). Enquanto a necessidade que o reivindica de antemão e funda para ele a sua posição existencial, a lei que se revela na figura da verdade só pode ser para o *Dasein* um *querer*: "Querer é a sóbria re-

[18] Cf. GA5, 41-42.
[19] Cf. *Id.*, 47.
[20] Cf. GA4, 36.

solução do existente ir-para-além-de-si, que se expõe à abertura do ente enquanto aquela posta em obra. Assim, a insistência [*Inständigkeit*] traz a si mesma para a lei [*Gesetz*]" (*Ibid.*), o propriamente posto (*Ge-setzt*) no pôr-se-em-obra da verdade. Na lei posta em obra está concentrado o eixo articulador no qual se vem consolidar a constituição de mundo do *Mitsein*, ou seja, o ser mesmo enquanto estruturação conjuntiva, enquanto função e modo da ordem, enquanto o solo pátrio no qual se edifica o si mesmo de um *Dasein* histórico: "Obedecer a essa lei não é então capitular relutantemente, como a uma tardia, estranha e arbitrária coerção, mas [...] 'querer [...] o ajustar-se' tal como impera, reivindicando-nos a um pertencimento que já prepondera" (Weston, 2014, p. 35). Necessidade e liberdade reconciliam-se no *querer obedecer* à lei, o querer o próprio destino, o trazê-lo resolutamente à apresentação no pensar e no agir e, assim, corresponder, servir, como ato máximo de liberdade: "O elemento criativo tem sempre a aparência de algo violento e arbitrário, como se devesse ser encoberto com isso o fato de ele estar vinculado a uma legalidade [*Gesetzlichkeit*] mais elevada" (GA45, 93-94), qual seja, a legalidade (o ter força de lei) do próprio destino do ser.

Na gramática mitológico-religiosa de *Hölderlin e a essência da poesia*, conferência proferida em Roma em 1936, o ontológico-político é mobilizado a partir da referência fundamental ao divino – a ontofania que se vem realizar na poética é, por assim dizer, ali expressamente galvanizada em uma *teofania*, tendo em vista que, no texto heideggeriano, o "deus" cumpre precisamente a função da figura (*Gestalt*) do destino do ser.[21] No documento, assevera F. Fistetti, "Heidegger esboça uma teologia política extraída da 'essência da poesia' e, em particular, de Hölderlin, o 'poeta do poeta': o dizer da *Dichtung* é nomeação dos deuses que responde ao seu apelo e que irrompe, assim, da 'responsabilidade de um destino'" (Fistetti, 1999, p. 44); sendo assim, "[s]omente a palavra do poeta pode fundar a *pólis*, pois somente ela pode recolher no tempo algo de 'estável', consolidando-o contra o 'revolvimento', o caos, a confusão, 'doando-o' livremente a seu povo" (*Id. ibid*). Hölderlin, o poeta do destino alemão, é também o poeta da época da indigência, o tempo dos deuses que partiram e do deus que ainda não veio – o poeta do niilismo moderno *e* da oportunidade da salvação. Aqui, a espera pelo deus não prenuncia o "absoluto" ou o fim dos tempos; promete, antes, a superação do fim (da metafísica), um outro início, a refundação da localidade histórica do povo e, por isso, a reafirmação/refundação do político: "O povo somente é através da 'teofania' [*'Theophanie'*], ou seja, a proximidade distintiva [*die scheidende Nähe*] do deus vindouro" (GA86, 139). Quem por dignidade permanece na prontidão para um tal chamado é o poeta – ou melhor, a *condição poética* que repousa na mais íntima constituição do ser-humano.

5. O poeta e o *Führerprinzip*

O poeta diz o destino de um povo histórico. No entanto, na medida em que a criação poética está sempre vinculada de antemão à legalidade do que demanda ser pro-duzido, o dizer instituinte da poesia é viabilizado por um prévio poder escutar, a saber, o escutar o chamado da verdade do ser em sua figura destinal: "os deuses só podem então vir à palavra se eles mesmos nos interpelarem e nos colocarem sob a sua reivindicação. A palavra que nomeia os deuses é sempre resposta a tal reivindicação. Essa resposta surge a cada vez da responsabilidade de um destino" (GA4, 40). O testemunho da palavra engendra imediatamente a responsabilidade (*Verantwortung*) da resposta (*Antwort*) ao destino, a necessidade de assumir o que nele vincula. O dizer do poeta é "o agarrar destes acenos [dos deuses], para que então acene-os a seu povo. [...] A instituição do ser está vinculada ao aceno dos deuses. E, ao mesmo tempo, a palavra poética é apenas a interpretação da 'voz do povo'" (*Id.*, 46). Na dinâmica circular do destino do ser, onde o que demanda ser realizado já é, ao mesmo tempo, o fundamento de qualquer realização possível, o

[21] Cf. GA54, 89; 163-164.

poeta é aquele que está no meio, o *ducto*, o dignitário da palavra divina e da voz popular, o *medium* da figura que as unifica em uma única saga (*Sage*), ou seja, em um mesmo *mito fundador*.

Ora, essa tarefa é, por definição, aquela da qual o *Führer*, sobretudo entre 1933 e 1934, esteve especialmente incumbido: "Todo líder é condutor [*jeder Führer ist Führer*], tem de ser condutor segundo a forma decalcada [*der geprägten Form*] do seu ser, e, ao mesmo tempo, compreender, ponderar e realizar, no desenvolvimento vivente da sua própria essência, o que povo e Estado são" (*Id.*, 2009, p. 73). A essência do poetizar é o conduzir (*führen*): o poeta, por conseguinte, só pode ser, segundo a sua própria essência, um *Führer*.[22] Na medida em que "[a] mais elevada realização do ser-humano acontece no Estado" (*Ibid.*, p. 88), o ser do povo trazido à obra através do poeta, o *Führerstaat* (o "Estado de Liderança") é então "a consumação do desenvolvimento histórico: a realização [*Verwirklichung*] do povo no líder" (*Id. ibid.*). Não há aqui hierarquia de qualquer espécie: o Estado de Liderança não é o Estado autoritário dos ditadores, mas a apresentação e o reconhecimento do ser mesmo do povo no ser do seu líder, a consonância entre povo e líder na correspondência à unidade do destino que lhes diz igualmente respeito: "A verdadeira ordem somente cresce onde líder e liderado vinculam-se juntos em *um* destino e lutam pela realização de *uma* ideia" (*Ibid.*, p. 77).[23]

Um povo só pode ser o povo que é *porque* a dádiva do seu ser em comum já lhe havia sido entregue pelo deus através do seu mensageiro, o poeta: "a saga da palavra poetizante é o dito e o canto do próprio ser, o poeta mesmo, porém, é apenas o *ermeneús*, o intérprete da palavra" (GA54, 188); deste modo, "[o] poeta não proclama a deusa, mas, antes de dizer a primeira palavra, o poeta é já o convocado e aquele que é prontamente estabelecido na reivindicação do ser, e, como tal, um salvador do ser face ao retraimento 'demoníaco' do encobrimento" (*Ibid.*). O poeta é o responsável pela proteção da saga, do mito, face ao obscurecimento: *contra* a negação, o poeta trabalha *pela* retenção da palavra divina. O que na palavra do deus está em jogo é o próprio dito do ser, a fundação da *cosmonidade* existencial. Apreendida em sua originariedade, a "poesia é instituição por meio da palavra e na palavra. O que é que assim se institui? O que permanece. [...] Precisamente o que permanece deve ser trazido à firmeza contra a erosão; o simples deve ser extraído da confusão, a medida deve ser oferecida ao desmedido" (GA4, 41). No tornar simples daquilo que já vigora, isto é, no trazê-lo à concentração da obra, o poeta devolve o ente ao seu fundamento: "O poeta nomeia os deuses e nomeia todas as coisas naquilo que elas são. [...] Assim, o ente se dá a conhecer *como* [als] ente. A poesia é a instituição verbal [*worthafte Stiftung*] do ser" (*Ibid.*).

Linguagem, lá onde se determinam na forma todas as experiências possíveis do *Dasein*, não é, para Heidegger, senão a totalidade da constituição da dinâmica poética, qual seja, a condução do aceno do deus (figura do ser) à palavra comum: "A essência da linguagem se essencia lá onde ela acontece como poder formador de mundo, ou seja, onde ela pela primeira vez prefigura e estrutura de antemão o ser do ente. A linguagem originária é a linguagem da poesia" (GA38, 170). Tal é, está claro, o movimento da condução do povo a si mesmo, a sua autoafirmação, o *pôr em obra da verdade* que o funda – *vox populi vox dei*; por isso, "[a] poesia é a saga do desvelamento do ente. A respectiva linguagem é o acontecimento daquele dizer, no qual surge historicamente para um povo o seu mundo e a terra se resguarda como o que se fecha" (GA5, 61). Com isso, porém, Heidegger reabilita o cerne da mitopoética da política: ele se chama *Führerprinzip* – o paradigma

[22] Sem meias palavras, Hitler, "o" *Führer*, é que teria sido acreditado por Heidegger em determinado momento como o criador e o guardião (nos termos da *poíesis*) do destino alemão-ocidental. Cf. Schwan, 1989, p. 246.

[23] É também o que sugere Heidegger no Discurso do Reitorado, delineamento do *Führerprinzip* para a Universidade alemã: "O séquito de professores e alunos só desperta e se fortalece a partir do verdadeiro e comunitário enraizamento na essência da Universidade alemã. Essa essência, porém, só vem à luz, [só ganha] estatuto e poder, se antes e a cada vez os próprios condutores [*die Führer*] forem os conduzidos – conduzidos pela inexorabilidade daquele encargo espiritual, que impele o destino do povo alemão ao formato [*das Gepräge*] da sua história" (GA16, 107).

da condução; de fato, para Alexander Schwan, a *Werk-Analyse* não teria sido no fundo senão a tentativa de fundamentar filosoficamente o *Führerprinzip* para a política do nacional-socialismo,[24] ou seja, o esforço de demarcação da função originariamente poético-existencial do líder, o mediador do destino de um povo.

Para Heidegger, essa liderança se dá antes de tudo na linguagem e através da linguagem, isto é, com a fundação poética do *sentido* de um mundo comum (popular) na palavra dos autênticos poetas e pensadores de um povo. A influência de Hölderlin, e sobretudo da exegese de Norbert von Hellingrath sobre o poeta, é aqui patente: "A linguagem é a alma do povo, o limite do povo, o cerne do povo" (Hellingrath, 1922, p. 21); ela é, por sua vez, a responsabilidade exclusiva do poeta: "O regente [*Verwalter*] deste valioso tesouro do povo é, portanto, em primeira linha, o poeta" (*Id. ibid.*). Como tal, o poeta não é criador de cultura em sentido trivial (subjetivo), mas aquele que assume o encargo da linguagem e, deste modo, põe em obra, realiza, o que lhe foi ali oferecido como a sua própria missão; em Hölderlin, neste sentido, a "concepção de vocação poética é sobremaneira *religiosa*. Ele [o poeta] é o mediador entre o divino e os homens" (*Ibid.*, p. 29).

Para Hellingrath (e para Heidegger, respectivamente), Hölderlin só teria podido acessar esta essência cosmogônico-popular da poesia e, assim, tornar-se "o mais alemão dos poetas alemães" (*der deutscheste Dichter*) porque, entregue a um salutar paradoxo, pôde ele também tornar-se *o mais grego* de todos esses poetas.[25] A grandeza de Hölderlin consiste em haver reconquistado o laço (a tradição) que mantém unidas, em sua respectiva distinção, a Grécia e a Alemanha. Esse laço consiste naquilo que Hellingrath chamará de *Gestaltungskraft*,[26] a força de configuração: "Não como se tivesse imitado mais habilmente que outros o modo do grego, ele pôde dizer e fazer o que Herder entreviu: 'desde os gregos, iniciar de novo, cantar patriótica e naturalmente de modo propriamente original; ser alemão tal qual os gregos foram gregos'" (*Ibid.*, p. 22). O alemão compartilharia com o grego a força originária de afirmação do próprio, do pátrio, do nacional, a índole de autodeterminação, ou seja, a capacidade de trazer a figura do si mesmo, do seu destino, à palavra.[27] Ser "tal qual" o grego significa: ser justamente capaz de distinguir-se do grego, tornar-se o que se é, trazer a sua linguagem, o seu espírito, a um pleno empoderamento e consolidação – tornar o seu *pólos* Estado. Fazer *o mesmo* que os gregos fizeram, fundar a "*pólis*" – mas de *modo* alemão. Nesse ínterim, Hölderlin é o poeta dos alemães "não como *genitivus subjectivus*, mas como *genitivus objectivus*: o poeta que em primeiro lugar poetiza os alemães" (GA39, 220), e que os poetiza na medida em que foi, à maneira da *poíesis*, o "instituidor do ser alemão, pois o projetou mais longe, isto é, lançou-se de antemão em direção ao futuro mais amplo" (*Ibid.*). Uma tal instituição só se pôde tornar possível para ele, no entanto, porque "buscou a chave na experiência da carência mais profunda da retirada e da vinda dos deuses" (*Ibid.*), em suma, na experiência do niilismo moderno enquanto o fim da metafísica – o acabamento do primeiro início grego.

De fato, na Grécia arcaica – a Grécia de Píndaro, Ésquilo e Sófocles, lá onde religião, arte e política encontravam-se ainda concentradas em uma única e mesma experiência – "o poeta é o intermediário privilegiado entre uma comunidade e os sistemas de explicações e de valores aos quais essa comunidade se apega. Brevemente, por meio do mito, a comunidade inteira se dá como modelo a si mesma" (Brisson, 2014, p. 21). Ele é, por assim dizer, o templo falante de um mito fundador: na sua palavra e através dela, concentra-se a referência, geradora e conservadora, em torno da qual se vem reunir a *cosmonidade* existencial do povo. Rigorosamente polar (política), a

[24] Cf. Schwan, 1989, p. 240.
[25] Cf. Hellingrath, 1922, p. 21-22.
[26] Cf. *Ibid.*, p. 23; 28.
[27] Cf. *Id.*, *Hölderlin - Sämtliche Werke* [*Vorrede zur ersten Auflage*], p. IX.

palavra do poeta é religiosa no sentido original do *relegere* (recolher, reunir, concentrar). Ele é, por definição, o mestre da verdade, não porque controle-a ou domine-a, por certo, mas porque está iniciado na *tékhne* aletéica, no prévio saber daquilo que o inspira, o saber daquela aprioridade radicalmente contemporânea na qual se funda a comunidade da qual ele é a plataforma e o mediador: "o poeta é sempre um 'Mestre da Verdade'. Sua 'Verdade' é uma 'Verdade' assertórica: ninguém a contesta, ninguém a contradiz" (Detienne, 1988, p. 23), pois, afinal, ela não é de todo um problema probatório ou de demonstração, mas a revelação mesma da figura de um mundo e, como tal, a condição de possibilidade para todo pensar, agir, julgar, provar. Com efeito, "a palavra cantada, pronunciada por um poeta dotado de um dom de vidência, é uma palavra eficaz; ela institui, por virtude própria, um mundo simbólico-religioso que é o próprio real" (*Ibid*., p. 17).

Ora, não é precisamente esse dom da vidência, o "lançar-se de antemão em direção ao futuro mais amplo", que está colocado em questão na constituição e modo de ser mais íntimos do *Dasein*? Não se delineia, da análise ontológico-fundamental da transcendência à histórico-ontológica da pro-ducção, uma fundamentação da problemática da visão prévia (*Vorblick*) – da mântica, por assim dizer – enquanto condição de possibilidade do próprio ser do mundo? De fato, é enquanto uma tal condição que a poética do *Führerprinzip* (a "poética da poética") galga a sua *continuidade*: "Do rei de justiça ao filósofo mais abstrato, a 'verdade' continua a ser o privilégio de determinados tipos de homem. [...] Poetas inspirados, adivinhos e reis de justiça são, antes de mais nada, 'mestres da verdade'. Desde sua aparição, o filósofo toma o lugar destes tipos humanos" (*Ibid*., p. 73). Tomar o lugar implica sempre: assumir a função. "[C]omo eles, como uma continuação dos magos e adivinhos extáticos, o filósofo pretende atingir e revelar uma 'verdade'" (*Id. ibid.*). Onde quer que a *poíesis* se exerça, onde quer que se dê aquela mobilização configuradora inerente à imbricação entre *télos* e *arkhé*, horizonte e fundamento, em suma, o acontecimento ontológico-temporal da verdade – e a *poíesis* não é senão isto –, lá prevalece, nas mais distintas e auspiciosas modulações, o *princípio da condução*. Hitler e o nacional-socialismo não foram senão a *experiência-limite* deste medalhão da história ocidental.

Conclusão

Desde as últimas décadas do século XVIII, com a irrupção da crise de sentido (*Sinnkrise*) que marcou a Modernidade – a entrada em cena do niilismo moderno –, a *Mythosfrage* alcançaria a mais alta relevância no debate estético, filosófico e político europeu. Com efeito, uma renovada realização da *função* que o mito e a mitologia exerciam na Antiguidade, vale dizer, o seu poder ordenador, identificador e significativo, transforma-se assim em *meta* para os modernos. Herder a sintetizaria muito cedo no conceito de *mitologia política*, a mitologia entendida como o "templo", material e imaterial, em que permanece guardado o sentido da idiossincrasia fundamental de uma determinada comunidade, em suma, a mitologia apreendida *enquanto* política. Heidegger, no que lhe coube, habita aquele espaço de pensamento localizado precisamente no marco de indiscernibilidade entre a mitologia e a filosofia transcendental – *entre o antigo e o moderno*: se reconhece nas figuras históricas da verdade do ser a operatividade funcional do mito (unificar, fundar, configurar, ordenar, legitimar, orientar, identificar), a pergunta filosófica que lhe endereça dá-se no espectro da fundamentação transcendental (aqui, melhor dizendo, histórico-ontológico-transcendental), ou seja, em vista do delineamento das condições de possibilidade originárias do necessário acontecer da verdade do ser enquanto figurabilidade. Ora, mas se a própria possibilitação do acontecimento da verdade abriga *a priori* a estruturação funcional do mitológico-político, em suma, a função configuradora do *pólos*, então a "vontade de originariedade"[28] que permeia o *Ereignis-Denken* não é senão *a fundamentação ontológico-*

[28] Cf. GA36/37, 274.

transcendental da mitologia política ocidental e, com ela, do paradigma de condução que lhe pertence. O outro início (*der andere Anfang*) do qual Heidegger dá fé representa um novo impulso desta continuidade do mitológico-político. Para Lacoue-Labarthe, isso delata um modo de pensar radicalmente pautado pela expectativa de refundação da religião, compreendida aqui em sua original indistinção em relação ao mito, a fé na necessidade intrínseca e no efetivo advento de um novo eixo de conjuntação (*pólos*) para o *Mitsein*, ou seja, a religião compreendida como *relegere* (reunir, comunitarizar). É por isso que Heidegger "não soube, ou não pôde, [...] proibir-se de sonhar com a coleção, a *religio*: a construção de um edifício teológico-político" (Lacoue-Labarthe, 2002, p. 92). Longe de justificá-lo ou de abonar a sua responsabilidade em relação ao tipo de política junto à qual efetivamente se engajou, a continuidade deste elemento mito-teo-lógico no trabalho de Heidegger, ontologizado na dinâmica do *Ereignis*, explica a facilidade com a qual um pensamento orientado por essa estrutura acontecimental (*Dasein*-verdade) inclina-se aos diversos avatares da mitologização da política – não por mera ideologia ou reação, mas porque a compreensão prévia (mítica) do político assim o dispõe. Enquanto persistir este *a priori* político, persistirá a iminência da sua experiência-limite. *Se soubermos olhar*, é contra isso que o pensamento de Heidegger nos pode ainda prevenir. "*Quem pensa grande, deve errar grandiosamente*" (GA13, 81) – um grande erro, porém, abriga sempre a oportunidade de um grande ensinamento.

Referências

BEISTEGUI, Miguel. *Heidegger y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.
BRISSON, Luc. *Introdução à filosofia do mito*. Trad. J. C. Baracat Jr. São Paulo: Paulus, 2014.
DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad. A. Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
DI CESARE, Donatella. *Heidegger y los judíos* – los Cuadernos Negros. Trad. F. A. Vela. Barcelona: Gedisa, 2017.
FISTETTI, Francesco. *Heidegger e l'utopia della polis*. Genova: Casa Editrice Marietti, 1999.
HEIDEGGER, Martin. Gesamtausgabe. Band 4. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.
HEIDEGGER, Martin. Band 5. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
HEIDEGGER, Martin. Band 8. *Was heißt Denken?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
HEIDEGGER, Martin. Band 16. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
HEIDEGGER, Martin. Band 36/37. *Sein und Wahrheit* – 1. Die Grundfrage der Philosophie; 2. Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.
HEIDEGGER, Martin. Band 38. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.
HEIDEGGER, Martin. Band 39. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.
HEIDEGGER, Martin. Band 40. *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
HEIDEGGER, Martin. Band 42. *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
HEIDEGGER, Martin. Band 45. *Grundfragen der Philosophie* – Ausgewählte "Probleme" der "Logik". Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.
HEIDEGGER, Martin. Band 53. *Hölderlins Hymne "Der Ister"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.
HEIDEGGER, Martin. Band 54. *Parmenides*. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
HEIDEGGER, Martin. Band 73.2. *Zum Ereignis-Denken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013.
HEIDEGGER, Martin. Band 77. *Feldweg-Gespräche (1944/45)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
HEIDEGGER, Martin. Band 86. *Seminare – Hegel-Schelling*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011.
HEIDEGGER, Martin. Band 94. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.
HEIDEGGER, Martin. Band 96. *Überlegungen XII-XV (Schwartze Hefte 1939-1941)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.
HEIDEGGER, Martin. "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*. Verlag Karl Alber, 2009.
HELLINGRATH, Norbert von. *Hölderlin – Zwei Vorträge: Hölderlin und die Deutschen - Hölderlins Wahnsinn*. München: Hugo Bruckmann Verlag, 1922.

LACOUE-LABARTHE, Philippe. *A imitação dos modernos* – ensaios sobre arte e filosofia. Trad. e org. J. C. Penna *et al*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
LACOUE-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. *O mito nazista* – seguido de "O espírito do nacional-socialismo e seu destino". Trad. M. Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.
MATÍAS, Paloma Martínez. De la pólis al Estado moderno: una aproximación ao problema de lo político en Heidegger. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofia*. Vol. 32, nº 2, 2015.
OBERST, Achim. Heidegger's onto-politics. An European perspective from America, seen in the light of the Black Notebooks. *Heidegger-Jahrbuch 13 – Heidegger und das Politische*. Baden-Baden: Karl Alber Verlag, 2022.
SCHWAN, Alexander. *Politische Philosophie im Denken Heideggers*. 2., um einen "Nachtrag 1988" erweiterte Auflage. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1989.
WESTON, Nancy A. Poetic justice: Heidegger on poetry as the saying of law. *Heidegger-Jahrbuch 8 – Heidegger und die Dichtung*. Freiburg, München: Karl Alber Verlag, 2014.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Lucas Carvalho Lima Teixeir. l234593@dac.unicamp.br