

UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE O TRÁGICO GREGO NA FILOSOFIA DE MARTIN HEIDEGGER

[AN INVESTIGATION INTO THE TRAGIC IN MARTIN HEIDEGGER'S PHILOSOPHY]

Marina Coelho*

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

RESUMO: O objetivo deste artigo é entender qual o lugar da tragédia e do trágico na filosofia de Heidegger. Para isso, analisamos um compilado de referências em que o filósofo alemão menciona a tragédia grega ou a noção de trágico. Ao final, foi possível concluir de suas citações diretas ao trágico e à tragédia, que este tema é constituído e fundamentado na maneira como Heidegger pensa a história do ser, mas não somente isso, é possível perceber o movimento inverso ocorrendo também, ou seja, que a filosofia da história de Heidegger pode ser lida a partir do modo como o filósofo entende o trágico.

PALAVRAS-CHAVE: Tragédia; Trágico; Heidegger; Filosofia da história

ABSTRACT: The aim of this paper is to understand the place of tragedy and the tragic in Heidegger's philosophy. To do this, we analyzed a compilation of references in which the German philosopher mentions Greek tragedy or the notion of tragic. In the end, it was possible to conclude from his direct citations to tragedy and tragedy, that this theme is constituted and based on the way Heidegger thinks about the history of being, but not only that, it is possible to see the reverse movement also occurring, that is, that Heidegger's philosophy of history can be read from the way the philosopher understands the tragic.

KEYWORDS: Tragedy; Tragic; Heidegger; Philosophy of history

1. INTRODUÇÃO

As referências à tragédia grega ou à palavra trágico na obra de Heidegger estendem-se desde o polêmico discurso *A auto-afirmação da universidade alemã*, de 1933, até *O dito de Anaximandro*, de 1946, passando por diversos textos, obras e conferências, como *Ser e Verdade* (1933-34), *Introdução à metafísica* (1935), *A origem da obra de arte* (1935-36), *Contribuições à filosofia* (1936-38), *Nietzsche I* (1936-39), *Meditação* (1938-39), *Parmênides* (1942-43) e *O hino de Hölderlin "O Istro"* (1942). Ou seja, as referências ao tema em questão para nós estão situadas no período da chamada virada (*Kehre*) da filosofia de Heidegger, quando este procura pensar, após *Ser e Tempo*, principalmente o problema do ser enquanto tempo ou, mais precisamente, a história do ser. É nesse mesmo período que Heidegger efetua suas

* *Doutoranda em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, na área de ontologia. Bolsista Capes. E-mail: marinacoelho95@gmail.com*

primeiras interpretações sobre Hölderlin, com suas leituras dos hinos *Germânia* e o *Reno* (1934-1935) e com alguns textos das *Explicações à poesia de Hölderlin* (1936-68), e continua sua incursão pela filosofia do idealismo alemão, já iniciada em 1929 com o curso *O idealismo alemão (Fichte, Schelling, Hegel)* e os *problemas filosóficos do presente*, e com os seminários sobre a *Fenomenologia do espírito* de Hegel de 1930-31, reflexão que se estende ao final da década de 1930 e início de 1940 com *Hegel: a negatividade* (1938-39) e *Explicação à “introdução” da Fenomenologia do Espírito de Hegel* (1942). Cabe notar ainda, como as referências ao trágico e à tragédia contidas nas obras mencionadas já mostram, que é também nesse intervalo de tempo que Heidegger realiza sua extensa interpretação sobre a filosofia de Nietzsche, com os volumes *Nietzsche I* (1936-39) e *Nietzsche II* (1939-46), sua importante conferência sobre *A origem da obra de arte* (1935-36), e a elaboração da obra *Contribuições à filosofia*, incluindo todo o escopo de textos que fazem parte desse projeto que contém grande parte da elaboração heideggeriana - veja só - *de uma filosofia da história* nos anos de 1930 à 1946.

SABER E DESTINO EM *PROMETEU* E NO *DISCURSO DA REITORIA*

A primeira referência à tragédia na obra de Heidegger aparece em 1933 no polêmico discurso da reitoria intitulado “A auto-afirmação da universidade alemã”. Lá, Heidegger convoca os estudantes alemães a se situarem novamente “sob o poder [*Macht*] do início¹[*Anfang*] de nossa existência histórico-espiritual” (Heidegger, 2007, p. 156). Esse início é a filosofia grega, e sua singularidade reside em ser nesse início que o ser humano ocidental se coloca pela primeira vez face ao ente na totalidade e se interroga sobre ele. Heidegger, no *Discurso*, quer resgatar “para a *nossa* existência” (Heidegger, 2007, p. 156) aspectos da “essência grega originária da ciência” (Heidegger, 2007, p. 156) e é por isso que cita um verso do *Prometeu* de Ésquilo, titã ao qual é atribuída a alcunha entre os gregos de *primeiro filósofo*. O verso diz o seguinte: “*tékhne d’anángkes asthenéstera mákro* (Prom. 514 ed. Wil.)” (Heidegger, 2007, p. 156). Traduzido por Heidegger como: “Mas o saber é de longe muito mais desprovido de força (*unkräftiger*) do que a necessidade [*Notwendigkeit*].” (Heidegger, 2007, p. 156). Ao que ele rapidamente interpreta como: “O que quer dizer: todo saber acerca das coisas permanece de início entregue ao poder superior do destino e fracassa diante dele” (Heidegger, 2007, p. 156). Existem vários elementos nesse pequeno trecho que nos dão indicações de a partir de onde Heidegger pensa o trágico e a tragédia grega e que se ligam a temas e outras citações do trágico na obra do filósofo alemão, a começar pelo tema do início grego. No entanto, antes disso, deve-se lembrar que este é um texto escrito no período em que Heidegger começou a realizar a chamada virada (*Kehre*) do seu pensamento, ocupando-se tanto com temas da história da filosofia, quanto com a necessidade de se pensar historialmente o mundo contemporâneo. É nesse período que autores como Jünger - que convoca o ser humano, na figura do trabalhador, a assumir seu lugar na presente história - e Nietzsche - na emblemática frase sobre a morte de Deus - tornam-se importantes fontes de diálogo na filosofia heideggeriana da história que começa a se formar. É nesse sentido que de uma noção de história como destino (*Schicksal*) do ser-aí e da coletividade desses destinos (*Geschick*) em *Ser e tempo*, Heidegger passa a pensar em destino (*Geschick*) do ser, aquilo que é enviado pelo ser, e, para isso, precisa pensar a sua manifestação em seu lugar de origem, o início grego.

No *Discurso da reitoria*, entusiasmado com a ascensão do Nacional-Socialismo na Alemanha, Heidegger pensa especificamente no *destino do povo alemão*. Trata-se de oferecer uma resposta a uma questão de identidade nacional que se repete desde Winckelmann, passando pelo idealismo alemão, a qual Heidegger propõe uma solução que não é tão diferente assim das soluções de Winckelmann, do idealismo alemão e de Nietzsche, no sentido de que essa resposta passa invariavelmente entre os filósofos alemães mencionados por um *retorno aos gregos*. Em termos de tradição filosófica, esse retorno alemão aos gregos pode ser entendido como a necessidade de pensar “o declínio da dominação latina” (Lacoue-Labarthe, 2007, p. 195) na filosofia a partir da questão da identidade nacional alemã². Winckelmann diz: “é preciso imitar os Antigos para nos tornarmos nós mesmos inimitáveis” (Winckelmann, 1990, p. 102), lembremos também da relação histórico-filosófica de Hölderlin entre antigos (gregos) e modernos. É claro que a solução historial de Heidegger para o problema do destino alemão e, posteriormente, do destino da filosofia e da história do Ocidente, não é a mesma que a solução hegeliana, ou que a solução de Hölderlin ou de Nietzsche, e nem mesmo a Grécia de Heidegger é a mesma Grécia de Winckelmann, Hegel, Nietzsche ou Hölderlin. O que importa momentaneamente é que Heidegger, a partir do *Discurso*, e em trabalhos que se seguem, como *Ser e verdade* e *Os hinos de Hölderlin: Alemanha e o Reno*, está pensando o destino do povo alemão - deve-se mencionar, em meio a sua adesão e rápida desilusão com o Nacional-Socialismo - e nisso estão presentes também o início da elaboração de sua filosofia da história e suas primeiras considerações sobre o que viria a ser chamado de técnica moderna.

A força do início grego de Heidegger, no *Discurso*, reside na ideia de que ele é algo que ainda não foi capturado pela metafísica e que a retomada dessa força - pensada como primeira manifestação do ser - a partir do pensamento, ou, como no *Discurso*, da essência do saber, poderia ser a abertura de uma futura destinação para o povo alemão:

O início ainda é. Ele não se encontra atrás de nós como algo há muito sido [das längst Gewesene], mas está frente a nós. Como o mais grandioso que é, o começo já foi além, passando de antemão por cima de tudo o que estava por vir e, assim, por cima de nós também. O começo caiu em nosso futuro, ele está aí como a longínqua injunção sobre nós de alcançar de novo a sua grandeza (Heidegger, 2009, p. 157-158).

Nessa passagem já está explícita, em parte, a teoria do tempo de Heidegger pensada a partir da história e que em obras como *Contribuições à filosofia* torna-se uma teoria do tempo como rememoração, repetição e superação (*Überwindung*). No entanto, aqui, trata-se, como bem falou Loparic (1996, p. 118), “da liberdade para dispor de novo de seu poder”, do poder do início:

Trata-se, para os alemães, de recuperar a grandeza desse começo numa época caracterizada pela morte de Deus, isto é, pelo abandono total do homem em meio ao ente. Na modernidade, o manter-se em meio ao ente que se oculta constantemente transmuta-se [citando Heidegger, 2007, p. 158] “em exposição, inteiramente desprotegida, ao oculto e incerto, isto é, ao questionável. /.../ O questionar transforma-se, assim, na figura mais alta do saber” (Loparic, 1996, p. 118).

E é da disposição do ser-ai grego por um poder ou força monstruosa que o subjuga de que fala o trecho sobre *Prometeu* no discurso do reitorado. A necessidade (*Notwendigkeit*), como traduz Heidegger o termo *anangkés*, e o destino (*Schicksal*),

como o filósofo explica o poder da necessidade, é a força do início a qual o saber (*techné*) permanece entregue e fracassa. Mas o que significa dizer que a *techné*, que permanece entregue ao seu envio, ao seu destino, fracassa ante o ser?

A *techné* é como Heidegger designa no *Discurso* o saber grego; o saber que se coloca em meio ao ente e ao inescrutável do ente, ao seu ser velado e, em seu embate, fracassa. A *techné* põe-se em conflito com o ser e fracassa ante o poder superior do destino (*Schicksal*)³. O destino aqui é o destino aberto no conflito entre ser e homem; a *techné* em sua obstinação de saber fracassa ante o ser. O destino da *techné* é o destino da metafísica, aberto no conflito entre homem e ser, e é por isso que, embora Heidegger ainda não tenha isso claro em 1933, a *techné* grega relaciona-se, de certo modo, com a técnica moderna - ambas caracterizam o começo e o fim da metafísica respectivamente; a *techné*, embora muito diferente da técnica moderna, é o seu prelúdio. No verso citado por Heidegger de *Prometeu*, já se anuncia a sabedoria de que a *techné*, o saber, fracassa ante o ser e ante o poder do destino, que é tanto o destino da metafísica quando o destino do ser, o qual a metafísica ocidental pertence. O que Heidegger quer no *Discurso* é que o povo alemão se coloque novamente, a partir do saber (*techné*), ante a grandeza e o poder do início grego para que possa forjar o seu próprio destino. Aqui já está implícito, como bem coloca Loparic, o encontro do ser, enquanto força do início que Heidegger convoca em seu retorno aos gregos, com a técnica moderna - o povo alemão. No entanto, tudo isso vai mudando de configuração ao longo das décadas de 1930 e 1940 na medida em que Heidegger deixa de pensar a partir do povo alemão e entende que a maquinação e posteriormente a técnica moderna é ela mesma o destino de todo Ocidente.⁴

Depreende-se então, dessa citação, que palavras como destino (*Schicksal/Geschick*), necessidade (*Notwendigkeit*) - e saber (*techné*) são importantes para relacionar a tragédia e o trágico à filosofia da história de Heidegger. Não é à toa que nas duas interpretações de Heidegger sobre o primeiro estásimo de *Antígona*, em *Introdução à metafísica* e em *O Istro*, o embate essencial entre homem e ser, ou ser-aí e ser, se dê a partir do conflito entre *techné* e ser - com diferenças específicas entre as duas interpretações. A *techné*, na interpretação heideggeriana do primeiro estásimo de *Antígona*, é o modo pelo qual o homem abre caminho (*pantoporos*) em meio aos entes em seu “desejo” de apropriação. O homem torna-se, por isso, um estranho (*deinon*) em relação ao ser, e ao fim desse percurso, que é um percurso destinal relacionado à história do ser e à história da metafísica, encontra-se em *aporia*. De fato, o fim da metafísica enquanto uma época de máxima exploração e violência na figura da técnica moderna que representa também, metafisicamente com Hegel e Nietzsche, o momento de máximo *esquecimento* da pergunta pelo ser e o fim da filosofia como ela foi compreendida desde Platão, parece apresentar uma situação aporética para o ser humano. Nesse sentido, concordamos com Loparic quando ele afirma que, para Heidegger, após 1935, tornou-se necessário, em seu retorno aos gregos, pensar a origem do pensamento mais originariamente do que os gregos e, assim, formular um pensamento capaz de nos libertar do destino trágico (*aporético*) do primeiro início e, “por isso, também das forças da fase terminal dessa metafísica da técnica” (Loparic, 1996, p. 122).

Porém, retornando ao trecho do *Discurso*, o que se nota é a relação entre *techné* e a noção heideggeriana de necessidade (*Notwendigkeit*), bem como a relação entre *techné* e destino. Há um fracasso do saber ante o destino, tal como a maioria das tragédias gregas representam, e que para Heidegger parece envolver o destino da

metafísica, seu fim, com os alemães, ou, posteriormente, a técnica moderna, e seu início com os gregos. Início mantenedor de uma força da qual o saber deve novamente dispor - ao que, reformulando essa frase no espírito de alguns anos mais tarde no pensamento de Heidegger, atenuada a linguagem bélica e nietzschiana que parece envolver a obra de Heidegger no começo da década de 1930, torna-se mantenedor de uma força a qual o saber deve novamente *pôr-se à disposição, à escuta*.

LIBERDADE E HISTÓRIA A PARTIR DA TRAGÉDIA

Uma outra citação da tragédia grega aparece logo em seguida no curso do semestre de verão de 1933 intitulado *Ser e Verdade*. Lá, curiosamente, Heidegger cita outra vez Ésquilo - curiosamente porque sua referência maior, ao longo de sua obra, é quase sempre Sófocles, tal como Hölderlin. O trecho diz o seguinte:

A presença dos gregos não é do molde que a grande maioria dos docentes de ginásio a propõe, deitada de costas ao sol, não é uma felicidade e alegria dourada, mas uma luta ingente e monstruosa (*Ungeheurer*) com os poderes mais estranhos e sinistros, tal como aparece na tragédia de Ésquilo. O caminho acidentado é, para ele, a última recordação. Libertação não é um passeio (Heidegger, 2012, p. 153).

Trata-se novamente dos gregos. Dessa vez fica clara a contraposição à Grécia bela e harmoniosa de Winckelmann e a assunção de uma Grécia agônica, trágica, tal qual Nietzsche e Hölderlin já expuseram na filosofia alemã. Aparece também o tema da luta monstruosa (*Ungeheuer*), mesma palavra que Hölderlin utiliza para traduzir o termo *deinon* do primeiro estásimo de *Antígona*, palavra importante na interpretação de Heidegger sobre o trágico. Além disso, no trecho, Heidegger fala de uma luta com poderes estranhos, representados pela tragédia de Ésquilo, que é uma luta por libertação - libertação para a sua própria história. Não podemos deixar de evocar a luta entre *techné*, saber, e ser, ou destino, a qual o *Discurso* já mencionava e a qual essa citação de *Ser e Verdade* na mesma órbita se encontra. Em seguida, no mesmo curso, Heidegger diz o seguinte:

Como impulso, a história traz consigo a libertação do homem para a essência de seu ser. Esta libertação começou com Homero e se cumpriu e se realizou na constituição do Estado grego junto com o culto, a tragédia, a construção, etc. e em união com o despertar da filosofia. (Heidegger, 2012, p. 232)

O impulso da história é a libertação do homem para a essência de seu ser, realizada pela primeira vez no Estado grego, junto à tragédia e ao despertar da filosofia. Dentro da mesma problemática do *Discurso*, que volta aos gregos para pensar os alemães, Heidegger coloca a tragédia como momento de realização da libertação do homem para sua essência, sua essência historial. A tragédia, além do tema da liberdade, que agora aparece e contrasta com a questão da necessidade que aparece no *Discurso* e que são conceitos chaves na interpretação sobre o trágico no idealismo alemão por exemplo, também aparece ao lado do Estado. O Estado grego no curso sobre *Parmênides*, por exemplo, é a *polis*, lugar de manifestação da *alétheia* (des-velamento), ou verdade do ser, e lugar, portanto, do *polemos* entre velamento e desvelamento. O Estado liga-se também à tragédia na medida em que na *Origem da obra de arte*, por exemplo, e também em *Contribuições à filosofia*, os poetas - Heidegger pensa

sobretudo nos trágicos e em Hölderlin - os *estadistas*, o sacrifício, e os pensadores são seres e atos capazes de decidir os rumos da história, ou de abrir mundos de sentido e, com isso, também uma outra época da história do ser. Por exemplo, em *A Origem da obra de arte*, Heidegger coloca que a obra de arte, bem como os poetas através da linguagem, são capazes de de-cidir sobre um mundo histórico, isto é, abrir e guardar o sentido de um mundo histórico que acontece a partir do ser, da relação entre ser e o *Dasein* histórico e, falando especificamente da tragédia grega, o filósofo coloca que:

[A imagem do Deus] Não é uma cópia para que, por ela, mais facilmente se tome conhecimento do aspecto do deus, mas sim uma obra que deixa o próprio deus estar presente e, por isso, é o próprio deus. O mesmo é válido para a obra linguística. Na tragédia, nada é representado ou exibido, trava-se antes a luta dos novos deuses contra os antigos. Como a obra linguística se constitui no dizer do povo, não fala acerca desta luta, mas altera o seu dizer, de modo que cada palavra essencial trava esta luta e propõe à decisão o que é sagrado e o que é impio, o que é grande e o que é pequeno, o que é corajoso e o que é covarde, o que é elevado e o que é superficial, quem é senhor e quem é servo (cf. Heraclito, frg.53). (Heidegger, 1998, p. 40-41)

Estadistas e poetas são capazes de de-cidir algo historialmente. No Estado e na tragédia grega, ou melhor, enraizada na *polis* grega, a tragédia desvela uma luta que é, em verdade, uma transição historial entre o início do ser e o começo da metafísica, é o declínio do ser e o destino da metafísica que está escrito, ao ver de Heidegger, no drama trágico.

DECLÍNIO, ÉDIPO REI E A AMBIGUIDADE DA VERDADE DO SER NO MUNDO TRÁGICO

Atentando para o caráter historial que aparece nas citações mencionadas até aqui, podemos já mencionar uma das principais referências à tragédia na obra de Heidegger que aparece no curso *Introdução à metafísica*, de 1935. Como é bastante comum em seus textos, Heidegger, em *Introdução à metafísica*, está interessado em pensar sobre o que significa a palavra “ser”. No entanto, o caráter historial da interrogação heideggeriana já se torna claro no primeiro capítulo desse curso quando o filósofo retoma a famosa frase de Leibniz que pergunta “por que há simplesmente o ente e não antes o nada?” Trata-se, para Heidegger, de investigar o ser tendo em vista o modo como historialmente a metafísica lidou com a questão fundamental do ser (*Grundfrage*) a partir da questão diretriz sobre o ente (*Leitfrage*).

Dessa forma, em *Introdução à metafísica* já se fazem presentes os mais importantes elementos da filosofia da história de Heidegger, de modo que a investigação sobre o ser não é apenas uma questão posta a partir de um horizonte transcendental, mas uma investigação a partir da história. Interessante notar que Heidegger, ao pensar o que significa originariamente a metafísica em sua interpretação, volta ao termo grego *physis*, correntemente traduzido por natureza, e a contrapõe a *techné*, o saber, ou, em outros termos, “produção sapiente” (Heidegger, 1969, p. 55); ao que o filósofo afirma em seguida: “o conceito *oposto* ao físico era sem embargo o Histórico, um setor do ente, que também era pensado pelos gregos no sentido da *physis*, concebida originalmente de modo mais amplo” (Heidegger, 1969, p. 55). Aqui há uma retomada da contraposição clássica entre natureza e cultura que, de certo modo, está na

base do idealismo alemão e, principalmente, da filosofia da história de Hölderlin concebida a partir de uma reflexão sobre a tragédia grega. Não é à toa que a interpretação de Heidegger sobre *Antígona* versa principalmente sobre a contraposição entre *techné* e ser, mas logo chegaremos lá. De todo modo, a investigação sobre a *physis* não versa somente sobre o ente, mas vai, de acordo com Heidegger, para além da física (*meta ta physika*), sendo, então, a metafísica “o nome para designar o centro decisivo e o núcleo de toda filosofia” (Heidegger, 1969, p. 55). No entanto, aqui Heidegger já trata a metafísica - nesse sentido específico, a investigação para além da *physis* - como uma investigação sobre o ser *do ente* e, portanto, como esquecimento do ser. E aqui, nesse mesmo capítulo, se mostra o quanto o pensamento de Heidegger sobre a história, em sua investigação sobre a história da metafísica enquanto esquecimento do ser, está atrelado à preocupação com a sua época:

Como assim, se fosse possível que o homem, que os povos, em suas maiores atividades e afazeres, se ativesse ao ente e no entanto de há muito houvessem decaído do Ser sem o saberem? Acaso não seria esse o fundamento mais profundo e poderoso de sua decadência? (Heidegger, 1969, p. 78)

Não se trata muito mais da *decadência* do ser-aí de que fala *Ser e tempo*, mas de uma “decadência (*Verfall*) espiritual” (Heidegger, 1969, p. 79), inspirada, em princípio, na *Decadência do Ocidente* (1918) de Spengler, que faz com que não apenas “essa Europa, numa cegueira incurável” (Heidegger, 1969, p. 79) esteja sempre “a ponto de apunhalar-se a si mesma” (Heidegger, 1969, p. 79), associada ao destino do ser no Ocidente, mas que a pergunta pelo ser se torne uma ficção vazia, tal como Nietzsche já enunciou. Não obstante, a decadência, para Heidegger, diz respeito ao “obscurecimento do mundo, a fuga dos deuses, a destruição da terra, a massificação do homem (...)” (Heidegger, 1969, p. 79) e deve-se sublinhar ainda que essa *decadência*, aos poucos, dá lugar ao termo *declínio* (*Untergang*), enunciado em *Contribuições à filosofia*, a partir do qual Heidegger define, em *Meditação*, o trágico em uma de suas poucas menções diretas ao tema: “Se virmos a essência do ‘trágico’ no fato de o início ser o fundamento do declínio, mas de um declínio que não é um ‘fim’, senão a esfericidade do início, então o trágico pertence à essência do ser” (Heidegger, 2010a, p. 185). Isto é, o trágico é, para Heidegger, um declínio que contém em si o início, seu fundamento; um declínio que não é um fim, mas o início. Ora, cabe aqui ressaltar que a filosofia da história de Heidegger é pensada, não linearmente, a partir de um *início* e de um *fim*, a qual, conforme essa citação, a noção heideggeriana de trágico contempla.

Voltando ao primeiro capítulo de *Introdução à metafísica*, Heidegger coloca que o povo alemão, na esteira do *Discurso*, deve expor-se historialmente, junto com a história do Ocidente, “ao domínio originário das potências do ser” (Heidegger, 1969, p. 80), de modo que, precisamente, “se a grande Decisão sobre a Europa não seguir os caminhos da aniquilação, ela só poderá então seguir o caminho do desenvolvimento de novas forças espirituais-históricas” (Heidegger, 1969, p. 80). Aqui já se coloca o *double bind* que Schürmann (1999) chama de trágico na filosofia de Heidegger entre o fim da metafísica, aporia da história e o risco ôntico da aniquilação, ou expor-se outra vez à força inicial do ser, abrindo um outro caminho:

Investigar: o que há com o ser? - não significa nada menos que re-petir o início de nossa existência espiritual-Histórica, a fim de transformá-lo num outro início. (...) Um início, porém, não se re-pete, voltando para ele, como algo de outros tempos

e hoje já conhecido, que meramente se deva imitar. Um início se re-pete, deixando-se, que ele principie de novo, de modo originário, com tudo o que um verdadeiro início traz consigo de estranho, obscuro e incerto (Heidegger, 1969, p. 80).

Novamente aqui parte da filosofia da história de Heidegger se apresenta: a necessidade da volta ao início, ao primeiro início do ser, para que a força impulsionadora da história, isto é, de destino, se repita de forma mais originária num outro início para o Ocidente. Nesse sentido, a investigação sobre a questão condutora sobre o ente, a metafísica, e a questão fundamental *sobre o ser* não somente são fundamentalmente historiais no sentido da repetição que Heidegger coloca, mas estão vinculadas e abarcam “o destino espiritual do Ocidente” (Heidegger, 1969, p. 84).

É por isso que nos capítulos seguintes de *Introdução à metafísica* Heidegger empreende uma investigação sobre a etimologia da palavra ser e, em seguida, sobre a delimitação da palavra ser, isto é, sobre os modos de dizer do ser correntes na tradição filosófica como ser e vir-a-ser, ser e aparência, ser e pensar e, por fim, ser e dever ser, voltando-se principalmente aos gregos como fonte originária desse problema. Desse modo, a primeira citação sobre a tragédia nessa obra encontra-se na investigação sobre *ser e aparência* e diz respeito à tragédia de *Édipo rei*. Trata-se de uma investigação sobre a unidade e o conflito entre ser e aparência que “exercem originariamente no pensamento dos primeiros pensadores gregos uma força poderosa. Todavia é nas tragédias gregas que tudo isso vai receber a exposição mais alta e pura” (Heidegger, 1969, p. 169). Para o filósofo alemão, comentando sobre a tragédia de Édipo:

“(…) empenha-se Édipo em descobrir esse velado e oculto. Passo a passo, tem que pôr-se a si mesmo a descoberto. Revelação [*Unverborgenheit*] que só pode suportar perfurando-se os olhos. Afastando-se de toda luz. Fazendo cair sobre si o véu da noite (...) a fim de aparecer ao povo como aquele que ele é mesmo (Heidegger, 1969, p. 169).

Na ambiguidade da verdade do ser, isto é, no conflito entre velamento e desvelamento, a qual pertencem o aparecer e as aparências, Édipo, ambigualmente *aparece* como o salvador e Rei de Tebas, ao mesmo tempo em que lhe é *velado* ser o responsável por atos terríveis que conduzem a cidade novamente à queda, de modo que Édipo se põe a desvelar, da mesma forma como desvelou o enigma da Esfinge, o responsável pela ruína de Tebas e, assim, descobre, desvela, seu próprio ser em sua verdade.

É possível ver que a tragédia de Édipo, segundo a leitura de Heidegger, revela exemplarmente o ser enquanto unidade do conflito entre velamento e desvelamento, bem como o aparecer e as aparências. O aparecer de Édipo em sua verdade (*alétheia*), enquanto culpado, e a aparência, enquanto salvador de Tebas, que pode ser dissimuladora ou velar (*Verborgenheit*) aquilo que deve ser arrancado do velamento, constitui de maneira focal a dinâmica conflitual da verdade do ser enquanto *alétheia*. Isso também é atestado por suas palavras em *Parmênides*, como veremos logo abaixo, de que a tragédia “provém desse singular enraizamento na essência conflitante da *alétheia*.” (Heidegger, 2008, p. 133). Aqui não está em jogo propriamente a necessidade de arrancar a verdade, ou o ser, das aparências, mas a ambiguidade trágica em que o mundo grego, e a verdade do ser, estão inseridas; o mistério e o enigma daquilo que é aparecer, desvelar e aparência; do que se vela e que pode ser dissimulação, ou pode ser o resguardo do ser enquanto o indeterminável. A tragédia de

Édipo que, para Heidegger, é a “tragédia da aparência” (Heidegger, 1969, p. 171) fala sobre a força ainda latente do ser no início grego ao qual o pensamento deve novamente se expor, em toda sua amplitude, caso queira abrir-se a um outro destino historial.

Além disso, o filósofo alemão afirma que “não devemos ver em Édipo apenas o homem decaído. Devemos aprender nele a forma da existência grega, na qual a paixão fundamental dos gregos galga o seu grau mais alto e mais brutal: a paixão de desvelar o ser (*Seinsenthüllung*)” (Heidegger, 1969, p. 169). É isto que Heidegger, se referindo a Hölderlin, chama de “o olho a mais de Édipo” (Heidegger, 1969, p. 170)⁵, a *paixão pelo desvelamento*, esse olho a mais que “é a condição fundamental de toda grande investigação, de todo grande saber e também seu único fundamento metafísico. Essa paixão constitui todo o saber e toda ciência dos gregos” (Heidegger, 1969, p. 170). Essa paixão pelo desvelamento se dá em meio à ambiguidade da *alétheia* enquanto velamento-desvelamento entre os gregos. No entanto, nota-se que Heidegger chama também essa “paixão” de “fundamento metafísico”, ou seja, este é o princípio “*hybrístico*” da paixão pelo ente e do esquecimento da verdade do ser, da ambiguidade “oracular” da verdade do ser, daquilo que é velamento e desvelamento ao mesmo tempo e a qual as aparências pertencem. É uma paixão violenta, que opõe homem e sere que destina a história enquanto história da metafísica, ou melhor, história do esquecimento do ser.

Para além da ideia de verdade do ser (*alétheia*) e aparência, presentes explicitamente na tragédia de Édipo, de fato, essa tragédia traduz uma leitura da história em Heidegger, principalmente nas ideias de início grego, destino, esquecimento e afastamento do enigma, isto é, afastamento da ambiguidade da *alétheia*, expresso pela “paixão pelo desvelamento”, ou “olho a mais” de Édipo. O trágico e a tragédia em Heidegger, revelam ainda sua leitura da história quando expõem o declínio do primeiro início grego, tendo em vista a circularidade da hermética e a importante citação de *Meditação* que apresenta o trágico como o início sendo o fundamento do declínio, mas um declínio que não é fim, mas a esfericidade do início; citação que traduz, de certo modo, a filosofia da história de Heidegger, do modo como ela foi introduzida por nós até aqui. O trágico, da forma como Heidegger parece compreender, além do movimento circular entre início e declínio e fim e início, é algo que transita entre limites, e é por isso que se essa questão está presente no início grego, ela volta a se manifestar também no fim da metafísica, de modo que esse fim, para Heidegger, remonta novamente ao início.

Voltando à importância da *alétheia*, a qual a tragédia grega parece estar enraizada para Heidegger, existem outras referências importantes que associam a verdade do ser ao trágico, ou à tragédia. A primeira delas está em *As questões fundamentais da filosofia* (“*problemas*” seletos de “*lógica*”), curso de 1937-38, e diz o seguinte:

A lembrança da primeira reluzência da *alétheia*, tal como a exigimos, e em sintonia com o fato de só a considerarmos realizável a partir do questionamento da questão da verdade, pode ser dividida em cinco níveis da meditação:

A reluzência inexpressa da *alétheia* na sentença de *Anaximandro*.

Os primeiros desdobramentos da *alétheia*, ainda que não expressamente direcionados para uma fundamentação, em Heráclito e Parmênides, nos trágicos e em Píndaro.

A última reluzência da *alétheia* no interior da questão diretriz filosófica acerca do ente (*ti to on*) em Platão e Aristóteles

O apagamento da *alétheia* e sua transformação em *omoiosis* [correção].

A transição mediata e mediável da *alétheia* para a *omoiosis* no desvio pela incorreção (falsidade, *pseudos*). (Heidegger, 2017, p. 280)

Desse modo, os trágicos, assim como os pré-socráticos, estão ligados à primeira reluzência da *alétheia*, sua primeira manifestação, ou o primeiro início do ser, ainda que ela tenha sido apenas experimentada e não pensada, fundamentada - tarefa do outro início. Importante notar que não apenas os poetas trágicos manifestam em suas obras a *alétheia*, mas a própria tragédia de Édipo, como vimos, diz respeito à dinâmica do desvelamento. Nessa citação das *Questões fundamentais*, Heidegger também menciona que é a *alétheia* que reluz, ainda que de forma inexpressa, na sentença de Anaximandro - a qual Heidegger dedicou um ensaio em 1946. Cabe mencionar que, ao refletir sobre a sentença do filósofo pré-socrático no texto de 1946, Heidegger nos apresenta outra referência ao trágico ao dizer que o pensamento de Anaximandro e, com isso, a experiência da *alétheia* que ali se mostra, ainda que de forma velada nas noções de *diké* (Juntura - *Fug*), *adikia* (desjuntura - *Unfug*), é trágica:

A experiência do ente no seu ser que vem aqui a ter expressão na linguagem não é pessimista e não é niilista; também não é otimista. Permanece trágica. Porém, esta é uma palavra pretensiosa. Talvez possamos, contudo, seguir o rasto da essência do trágico se não o esclarecermos do ponto-de-vista psicológico e estético, mas só pensarmos o seu modo de ser, o ser do ente, enquanto pensamos o *didonai dikén ... tés adikia*. (Heidegger, 1998, p. 420)

Não cabe aqui entrarmos em maiores detalhes na interpretação heideggeriana de Anaximandro, mas fica evidente que o mosaico das referências à tragédia e ao trágico de Heidegger já vai nos mostrando indicações precisas. Entre as reflexões heideggerianas sobre os pré-socráticos, associados, como vimos, aos poetas trágicos no seu dizer sobre a experiência da *alétheia*, ou verdade do ser, deve-se ressaltar o curso *Parmênides*, de 1942-43, que encontra-se repleto de referências à tragédia grega. Em um trecho em que Heidegger afirma que “a *alétheia* possui uma essência conflitante” (Heidegger, 2008, p. 133) e que a *polis* é o lugar a partir do qual os entes se desvelam e que, por isso, justamente por ser o lugar da *alétheia*, está sujeita a todos os excessos, às essências contrárias, à vigência do ser e “o não-ser na multiplicidade de sua essência contrária” (Heidegger, 2008, p. 133), ele diz o seguinte sobre a tragédia:

Aqui está escondido o fundamento primordial para aquele feito apresentado pela primeira vez por Jacob Burckhardt na sua plena amplitude e multiplicidade: é o caráter assustador, cruel, atroz que pertence à *polis* grega. Esta é a ascensão e queda do homem na sua histórica abóbada essencial - *hipsipolis apolis* - transcendente na abóbada, desprovido de abóbada, sem teto, chama Sófocles (Antígona) o homem. Não é nenhuma casualidade que o homem seja abordado desse modo na tragédia grega. Pois a possibilidade, e a necessidade da própria “tragédia”, provém desse singular enraizamento na essência conflitante da *alétheia* (Heidegger, 2008, p. 133).

Não há momento mais claro em que Heidegger afirme o enraizamento da tragédia na essência conflitante da *alétheia*. Ainda nesse mesmo curso, interpretando a palavra *alétheia* dentro da *Teogonia* de Hesíodo, Heidegger faz uma crítica à tradição

do que chamamos de filosofia do trágico:

A interpretação usual na direção do "vivencial" é a razão principal por que o âmbito da tragédia grega ainda permanece para nós completamente fechado. Ésquilo e Sófocles, por um lado, e Shakespeare, por outro lado, são mundos incomparáveis. O humanismo alemão misturou-os e fez o mundo grego completamente inacessível (Heidegger, 2008, p. 109).

Trata-se, para Heidegger, de reabrir, de uma outra forma, o mundo grego que o "humanismo alemão" tornou inacessível. A indicação para que não se interprete de modo "vivencial" a tragédia grega aparece, então, como um alerta de que a tragédia e aquilo que ela envolve não deve ser pensado a partir do âmbito do sujeito, subjetivamente - figura central, para Heidegger, da metafísica moderna *da subjetividade* - mas a partir de outra coisa, isto é, a partir do ser, a partir da perspectiva historial que se abre na rememoração do primeiro início grego e que se dirige sempre à possibilidade de pensar novamente o ser e um outro início para o Ocidente. Na mesma citação, Heidegger veda qualquer tipo de comparação da tragédia grega com outros tipos de tragédia; em suas próprias palavras: "Existe somente a tragédia grega e nenhuma outra além desta" (Heidegger, 2008, p. 133). Isso porque a tragédia, para Heidegger, enraíza-se no mundo grego, na experiência da *alétheia* e do ser, diferentemente do modo moderno de conceber a tragédia, "incompatível" com o sentido original da tragédia grega.

Uma última citação relevante do curso sobre Parmênides, que acaba sendo um curso dedicado à questão da *alétheia*, Heidegger associa novamente tragédia e declínio:

Mas se já continuarmos a falar de povos que "declinaram" e do mundo grego "decaído" [*untergegangen*], o que então sabemos da essência do declínio histórico [*geschichtlichen Untergangs*]? E se o declínio do mundo grego for aquele evento pelo qual a essência primordial do ser e da verdade poderiam ser abrigados de novo em seu próprio recolhimento e com isso se tornarem significativos para o futuro? O que seria, se "declínio" não significasse fim, mas sim início [*Anfang*]? Toda a tragédia grega fala do declínio. Cada um desses declínios é um começo e uma emergência do essencial (Heidegger, 2008, p. 164 - colchetes nossos).

Declínio histórico; a comum-pertença de fim e início; a verdade do ser abrigada no declínio grego e a tragédia falando de declínio, a tragédia como declínio. Todos esses temas apontam para uma filosofia trágica da história.

4. O HOMEM HISTORIAL A PARTIR DE *ANTÍGONA*

Ademais, é analisando, em *Introdução à metafísica*, a origem da distinção entre ser e pensar, desenvolvida a partir de Parmênides, que o filósofo levanta a questão sobre a existência do homem grego e decide interpretar o primeiro estásimo da *Antígona* de Sófocles, pois "A modalidade e o sentido da oposição entre Ser e Pensar só é assim tão particular, porque aqui o homem encara o Ser. Tal acontecimento é o aparecimento consciente do homem, como Histórico." (Heidegger, 1969, p. 212). Quando o ser se abre, pela primeira vez, na investigação poética sobre seu sentido é quando a história e também o ser do homem acontecem. O pensamento pré-socrático, para Heidegger, é ainda um pensar poético e seu reverso, "que lhe pertence intrinsecamente" (Heidegger, 1969, p. 216), o poema trágico, é um poeitar pensante. A tragédia, com isso, é, como diz Heidegger em *Introdução à metafísica*, o poeitar pensante "em que se instaura

propriamente o ser e a existência (correspondente) dos gregos” (Heidegger, 1969, p. 212).

Trata-se, para Heidegger, na leitura do primeiro estásimo de Antígona que o filósofo realiza em *Introdução à metafísica*, de pensar o comum-pertencer do conflito trágico entre ser - pensado na obra a partir do termo *diké* - e homem - pensado a partir da *techné* - e a interpretação sobre a historicidade desse conflito a partir da estranheza (*deinon*) que caracteriza o homem grego expressa no verso de *Antígona* que diz que “Muitas são as coisas estranhas, nada, porém, há de mais estranho do que o homem” (Heidegger, 1969, p. 170). Pode-se dizer que a interpretação gira no sentido de pensar o ser humano como estranho em relação ao ser porque, ausente de lar, erra pelos entes em direção ao domínio total de todas as coisas - a partir do saber da *techné* que, posteriormente, se relaciona com a técnica moderna-, tornando tudo familiar. Caminho que corresponde aos mundos históricos da história da metafísica. Porém, de forma ambígua, o ser humano é igualmente estranho - agora em relação aos entes - na medida em que pode se retirar do domínio do ôntico e colocar-se enquanto abertura ao ser, num passo de volta interpretativo que remete à rememoração da questão fundamental e à possibilidade do acontecimento historial de um outro início para a história.

Outra referência interessante à tragédia é a segunda leitura do primeiro estásimo de *Antígona*, realizado em *O hino de Hölderlin “O Istro”*, de 1942. Várias mudanças na leitura de Heidegger precisam ser evidenciadas, mas cabe mencionar neste momento que, se em *Introdução à metafísica* a interpretação sobre *Antígona* partia de um diálogo com a filosofia pré-socrática, em *O Istro* esse diálogo se faz explicitamente com Hölderlin e sua filosofia da história, que Heidegger chama de “verdade da história” (Heidegger, 1996, p. 49). Trata-se também da reflexão sobre o diálogo entre Hölderlin e Sófocles, o poeta hespérico e o poeta grego respectivamente. Desse modo, Heidegger retoma, em *O Istro*, elementos de sua leitura de *Antígona* já realizados em *Introdução à metafísica*, como a interpretação sobre o *deinon*, o movimento da história entre estranho e familiar, entre outros. No entanto, a interpretação acaba se estendendo para além do primeiro estásimo e abarcando uma leitura mais ampla da tragédia de Antígona relacionada ao movimento da história, que Heidegger pensa a partir de Hölderlin e Sófocles. Uma análise mais aprofundada dessas duas interpretações do primeiro estásimo de Antígona deve ser deixada para outro momento.

5. AS TONALIDADES TRÁGICAS DO FIM DA METAFÍSICA

Duas referências finais que gostaríamos de apresentar aqui são interessantes pois remetem diretamente a um aspecto trágico da época final da metafísica. Elas se encontram respectivamente no primeiro volume de seminários sobre Nietzsche, de 1936-39, e nas conferências de Bremen de 1949. Em Nietzsche I, no importante capítulo intitulado *Incipit Tragoedia*, Heidegger afirma que com o pensamento do eterno retorno do mesmo de Nietzsche, que caracteriza filosoficamente a época da técnica moderna e o domínio total do ente enquanto presença que retorna sobre si mesma, “a tragédia começa. Que tragédia? Resposta: a tragédia do ente como tal” (Heidegger, 2010b, p. 215). E Heidegger elucida essa afirmação:

Com o pensamento do eterno retorno do mesmo, o trágico como tal se transforma em caráter fundamental do ente. Visto em termos históricos, ele é o começo da “idade trágica para a Europa” (A vontade de poder, n. 37; e XVI, 448). O que

começa a acontecer aqui se dá em meio ao maior silêncio, e permanece por muito tempo velado para a maioria dos homens; não há nada sobre essa história nos livros de história. (Heidegger, 2010b, p. 215)

Heidegger, portanto, começa a pensar o trágico de Nietzsche não no sentido nietzschiano de aceitação do devir e de tudo que há de contraditório na vida como parte do pensamento do além-do-homem, mas como o trágico de uma época marcada pela figura da maquinação e da técnica; pensamento que, para Heidegger, já teria sido antecipado pela “metafísica” de Nietzsche. Desse modo, afirma Heidegger: “o ente mesmo condiciona o modo de acordo com o qual a tortura, a destruição e o ‘não’ lhe pertencem” (Heidegger, 2010b, p. 217). Assim, pertencem à maquinação e à técnica e são admitidos em seu domínio a aniquilação, o sofrimento e a destruição, de modo bastante diferente, é claro, do que havia de monstruoso (*Ungeheuer*) entre os gregos que condicionava, segundo Heidegger, sua experiência do trágico na tragédia e diz respeito à experiência do ser que deve ser pensada. O monstruoso agora é o modo como o ser se manifesta enquanto técnica. Da mesma forma, pensando sobre a técnica moderna, nas conferências de Bremen, Heidegger diz o seguinte:

Diz-se que a técnica seria algo demoníaco. Diz-se que este demonismo da técnica traria a vontade e a ação do humano a um trágico emaranhamento. Em uma época tão carente como a nossa, não se deve evocar palavras que derivam da linguagem de uma grande era de pensamento, onde precisamente o que é pensado com altivez, e apenas isso, se ilumina e guarda o reino da aparência para os deuses, o δαίμονες, e o destino, τύχη. O espanto [*Erschrecken*] impotente diante do que é supostamente demoníaco na tecnologia e suas consequências supostamente trágicas é na verdade angústia diante de um pensamento que considera o que é, um pensamento que, fora do artifício e da perspicácia do intelecto, mas também sem sentimentalismo, sobriamente busca seu caminho no que é para ser pensado. (Heidegger, 2012, p. 58)

Nesse trecho, Heidegger traduz o espanto ante o “demoníaco” da técnica e suas consequências “supostamente trágicas” na angústia do pensamento que busca o caminho daquilo que é para ser pensado sobriamente, isto é, o ser. Deve-se sublinhar que Heidegger joga com duas tonalidades afetivas (*Stimmungen*) fundamentais nesse trecho: o espanto (*Erschrecken*), tonalidade introduzida em *Contribuições à filosofia* como tonalidade que abre o pensamento do outro início do ser em contraparte à admiração (*Erstaunen, thaumazein*) do primeiro início grego; e a angústia, tonalidade fundamental do ser-aí, introduzida em *Ser e tempo*. Poderíamos assinalar também a sobriedade (*Nüchtern*) que se contrapõe à embriaguez trágica nietzschiana e que pode se relacionar ao pensamento da serenidade (*Gelassenheit*) que Heidegger expôs em 1955. Seria possível ressaltar a sobriedade e a serenidade como pensamentos, quase tonalidades, que poderiam se contrapor à embriaguez da vontade de poder nietzschiana - leia-se no vocabulário heideggeriano *maquinação* - que Heidegger considera o fim da metafísica? Isto é, poderiam esses pensamentos se contrapor à *hybris* do fim da metafísica? Isso envolveria um estudo a parte que é possível deixar para outro momento.

6. CONCLUSÃO

Desse modo, tendo em vista as citações mencionadas sobre o trágico e a tragédia em Heidegger, é possível perceber que esse tema aparece na maioria das vezes

associado ou aos pré-socráticos ou a Hölderlin e que os problemas que a tragédia e a questão do trágico colocam para Heidegger referem-se à sua filosofia da história no sentido de que: 1) a tragédia expõe o saber do homem, *techné*, que fracassa ante o ser - interpretado de vários modos, seja como *physis*, *diké*, o destino da metafísica, ou necessidade (*Notwendigkeit*), esta última associada ao destino do ser; 2) o tema da relação entre *techné* e ser, expresso pelas interpretações de Heidegger de tragédias gregas, expõe o fio historial do destino da metafísica - o empreender de vários caminhos (*pantoporos*) - e a *aporia* que o fim desse destino, aberto pelo embate entre ser e homem, impõe ao pensamento e à história enquanto possibilidade ôntica de aniquilação pelas forças da técnica moderna; 3) a tragédia expõe a libertação historial para a essência do homem no início grego; 4) a tragédia, segundo Heidegger, fala sobre declínio - este declínio é o declínio grego, mas também o declínio Ocidental; 5) o problema da necessidade (*Notwendigkeit*), ou mesmo do destino, e da liberdade (impulso da história) mencionados por Heidegger juntamente com a questão da tragédia, bem como a contraposição entre ser e *techné* remontam, a seu modo, a problemas clássicos do idealismo alemão acerca do trágico, a saber, o roteiro edípico de Schelling que coloca como expressão do trágico o conflito entre necessidade e liberdade, e a filosofia da história de Hölderlin que pensa o conflito entre próprio e impróprio, natureza e cultura, respectivamente; 6) A tragédia está enraizada na *alétheia*, ou verdade do ser enquanto velamento-desvelamento, e expõe a primeira “reluzência” da *alétheia* no primeiro início grego - uma expressão disso encontra-se na leitura heideggeriana da tragédia de Édipo Rei; 7) o momento final da metafísica apresenta um sentido de trágico, associado à filosofia de Nietzsche, que contempla a aniquilação, o sofrimento e o negativo a partir da manifestação historial da maquinação ou técnica moderna. 8) o trágico pertence à essência do ser em que o início fundamenta o declínio e o declínio não é um fim, mas a esfericidade do início. Isto é, o trágico pode ser entendido a partir do modo como Heidegger pensa a história e, podemos concluir aqui que *vice versa*, ou seja, que a sua filosofia da história pode ser interpretada, ao menos, a partir do modo como Heidegger entende o trágico.

Sendo assim, ao que tudo indica, o trágico e a tragédia estão muito relacionados ao início grego que declina para o destino da metafísica e o seu fim - trágico - na filosofia de Nietzsche e na *aporia* da história enquanto possibilidade de aniquilação total do homem e esquecimento completo da questão do ser. No entanto, se a citação contida em *Meditação* afirma que o trágico é o declínio fundamentado pelo início e o declínio não é o fim, mas a esfericidade do início - então o trágico pertence à essência do ser - podemos sustentar que a filosofia da história de Heidegger pode ser entendida como trágica *para além de suas citações diretas ao trágico e à tragédia*. E isso significa que o trágico não se restringe somente ao primeiro início, como as citações sobre a tragédia e o trágico dão a entender, e nem ao fim da história da metafísica com a tragédia do ente e o trágico na maquinação e na técnica, mas compreende o modo como Heidegger pensa a história do ser em sua ambiguidade própria da verdade do ser enquanto *alétheia*, e a possibilidade de uma outra história e de um outro pensamento, que seria uma *catarse*, por assim dizer, da história do Ocidente - assunto para um outro estudo.

REFERÊNCIAS

- HEIDEGGER, Martin. *A auto-afirmação da universidade alemã*. Trad. Alexandre Franco Sá. Covilhã: Lusofia Press, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. “O dito de Anaximandro” In: *Caminhos de floresta*. Tradução de Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e verdade*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- HEIDEGGER, Martin. “A origem da obra de arte” In: *Caminhos de floresta*. Tradução de Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Vozes, 2010a.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. vol I. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.
- HEIDEGGER, Martin. *Bremen and Freiburg lectures*. Trad. Andrew. J. Mitchell. Bloomington: Indiana University Press, 2012
- HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin's Hymn "The Ister"*. Trad. William Mcneil e Julia Davis. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *As questões fundamentais da filosofia ("problemas" seletos da "lógica")*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. A transcendência fin(da)jita na política. Trad. Virgínia de Araújo Figueiredo e João Camillo Penna. In: *Terceira Margem*. Rio de Janeiro. Número 17. pp. 167-201, 2007.
- LOPARIC, Zeljko. Heidegger e a pergunta pela técnica. In: *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*. Campinas: vol. 6. nº 2, 1996. p. 107 - 138.
- SCHÜRMAN, Rainer. “Ultimate Double Binds”. In: RISSER, J. *Heidegger Toward the Turn: Essays on the Work of the 1930s*. Albany: Suny Press, 1999. p. 243-267.
- WINCKELMANN, Johann. *Réflexions sur l'imitation des oeuvres grecques en peinture et sculpture*. Alerçon (Orne): Aubier, 1990.

NOTAS

- 1 A tradução adotada aqui para *Anfang*, início, obedece à tradução de Marco Casanova da distinção convencionalizada na obra *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador* entre começo (*Beginn*) e início (*Anfang*). O início se refere ao acontecimento do ser e está relacionado também à origem (*Ursprung*), já o começo refere-se ao começo da metafísica com Platão e Aristóteles. No entanto, no *Discurso* essa distinção ainda não existe e Heidegger parece pensar o início grego sem distinguir com clareza que ao início grego pertence também o começo da metafísica.
- 2 Nas palavras de Lacoue-Labarthe (2007, p. 95): “A teoria do começo, em outras palavras, é a “solução” heideggeriana (isto é, até certo ponto, ainda nietzschiana) ao imenso double bind histórico em cujas tenazes a Alemanha se debate desde o fim da Renascença e do declínio do imperialismo neoclássico francês, que é talvez o declínio da dominação latina (o qual o neoclássicismo revolucionário e pós-revolucionário foi, no fundo, impotente para restabelecer).”
- 3 Na década de 1930 não há mais uma distinção clara, como havia em *Ser e Tempo*, entre *Schicksal* e *Geschick*, que, na obra de 1927, significava o destino individual escolhido pelo *Dasein* e o conjunto de destinos individuais que formam a história

coletiva respectivamente. A partir de 1930, e acompanhamos aqui o veredicto de Inwood (2002), *Geschick* e *Schicksal* são intercambiáveis e ambos se referem ao destino do ser, ao invés do destino do *Dasein*, com o primeiro tornando-se mais importante que o segundo termo ao longo da obra.

- 4 Na obra *Contribuições à filosofia*, de 1936-38, além da distinção entre o início (*Anfang*) enquanto irrupção do seer e o começo (*Beginn*) enquanto começo da metafísica com Platão e Aristóteles, há a ideia de que os gregos - pré-socráticos e os poetas trágicos - experienciaram a irrupção do seer, mas não se apropriaram, não *pensaram* essa experiência. O início grego, para Heidegger, deve ser retomado a partir dessa experiência que deixou seus rastros nas palavras originárias das tragédias e dos pré-socráticos, mas de modo que a repetição do início transforme-se em um *outro* início capaz de alguma libertação historial e do pensamento ante ao momento final da metafísica na técnica moderna.
- 5 O trecho completo: “Na poesia ‘Num azul amável floresce...’ Hölderlin diz estas palavras videntes: ‘o rei Édipo talvez tenha um olho demais’.