

A via trágica do pensamento de Martin Heidegger

The tragic path of Martin Heidegger's thought

 10.21680/1983-2109.2023v30n62ID33198

Marina Coelho Santos

Instituto Federal de Santa Catarina (UFSC)
marinacoelho95@gmail.com

Resumo: A questão do trágico é um importante eixo teórico da filosofia alemã pautado não somente na filosofia da arte, mas também no desenvolvimento de teses ontológicas que constituem a chamada filosofia do trágico. Heidegger, como herdeiro da tradição alemã, se debruçou sobre essa questão - principalmente em sua interpretação do primeiro estásimo da *Antígona* de Sófocles - que pode ser encontrada em diversos pontos de sua filosofia no período de 1935-1946. Inserindo-nos no debate da filosofia do trágico, nosso objetivo é investigar: 1) de que modo a questão do trágico se manifesta em Heidegger; 2) em que medida Heidegger se diferencia ou se aproxima da filosofia do trágico e de autores que refletiram sobre essa questão, especificamente Hegel e Hölderlin. Nossa hipótese é que há uma via trágica original no pensamento heideggeriano, sustentada por sua noção conflitual de verdade, que é uma chave de leitura da história do ser, passível de ser construída em embate com Hegel e Hölderlin.

Palavras-chave: Trágico; Heidegger; História do ser; *Alétheia*.

Abstract: The issue of the tragic is an important theoretical axis of German philosophy based not only on the philosophy of art, but also on the development of ontological theses that constitute the so-called philosophy of the tragic. Heidegger, as heir to the German tradition, addressed this issue - mainly in his interpretation of the first stasimus of Sophocles' *Antigone* - which can be found at various points in his philosophy in the period 1935-1946. Inserting ourselves in the debate of the philosophy of the tragic, our objective is to investigate: 1) how the question of the tragic manifests itself in Heidegger; 2) to what extent Heidegger differs from or approaches the philosophy of the tragic and authors who reflected on this issue, specifically Hegel and Hölderlin. Our hypothesis is that there is an original tragic path in Heidegger's thought, supported by his conflicting notion of truth, which is a key to reading the history of being, capable of being constructed in a clash with Hegel and Hölderlin.

Keywords: *Tragic; Heidegger; History of being; Alétheia.*

Introdução

A questão do trágico é um importante problema que aparece na filosofia alemã pós-kantiana e que passa, de diferentes formas, de geração em geração de filósofos, desde Schiller até Nietzsche em princípio, pautado não somente no âmbito da filosofia da arte, mas principalmente no desenvolvimento de teses ontológico-metafísicas que constituem o que se convencionou chamar de *teoria do trágico*, ou *filosofia do trágico*. O problema do trágico, para além da interpretação do sentido da tragédia grega, teve um

importante papel, como afirma Lacoue-Labarthe, na constituição da “matriz do que se convencionou chamar (...) de pensamento especulativo; isto é, pensamento dialético ou, retomando a terminologia heideggeriana, a onto-teologia consumada” (Lacoue-Labarthe, 2000, p. 181). Não só isso, mas o desenvolvimento da lógica dialética do conflito trágico, estrutura que, segundo Szondi (2004), a tragédia grega apresenta para os filósofos do trágico, bem como o problema da relação entre a antiguidade e a constituição da modernidade filosófica, ensejou, por parte de Hegel e Hölderlin, por exemplo, elaborações sobre uma lógica trágica da história: em Hegel o *pantragismo* de sua dialética da história, sustentado por Hyppolite (1970 p. 35); em Hölderlin a *lei poética da história*, que mesmo Heidegger revisitou em seminários como *Lembrança* (1941-1942) e *O hino de Hölderlin “O Istro”* (1942). Sendo Heidegger, de certa forma, um herdeiro da filosofia alemã moderna, ainda que um herdeiro crítico e destrutivo, e o problema do trágico, um problema que remonta ao início pré-metafísico grego e ao final da metafísica com as reflexões do idealismo alemão, não é de se estranhar que essa questão encontre interessantes reverberações em sua filosofia.

A questão do trágico em Heidegger é um tópico comentado¹ em grande parte dentro do escopo de suas duas leituras sobre o primeiro estásimo da *Antígona*² de Sófocles,

¹ Cf. Gall, R. “Interrupting speculation: “The thinking of Heidegger and Greek tragedy”. In: *Continental Philosophy Review*. nº 36: 177–194, 2003; FÓTI, V. “Heidegger, Hölderlin and Sophoclean Tragedy,” in: Risser, J. *Heidegger Toward the Turn: Essays on the Work of the 1930s*. Albany: Suny Press, 1999. p. 163-186; Young, J. “Heidegger”. In: *The philosophy of tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 2017 - 235.

² Diz-se primeiro estásimo de Antígona (versos:332-375), segundo a terminologia aristotélica (Poética, 1452b17), o segundo canto coral da tragédia de Sófocles. O primeiro estásimo de Antígona é também conhecido como “Ode ao homem”. Para maiores detalhes, conferir Torrano, 2018.

contidas em *Introdução à metafísica* (1935) e *O Hino de Hölderlin “O Istro”* (1942). Na maior parte dos comentários procura-se fazer uma correlação entre as duas leituras³, ou estender o tema do trágico à dimensão da finitude humana e o ser-para-morte trabalhados por Heidegger em *Ser e Tempo* (1927)⁴. No que diz respeito à discussões de maior envergadura⁵, isto é, que desenvolvem o tema do trágico em Heidegger para além do âmbito de suas leituras do coro de *Antígona*, os comentadores procuram oferecer um panorama das referências ao trágico ao longo da obra de Heidegger e seus desdobramentos, sem, contudo, atribuir algum fio

³ Por exemplo: Fóti, V. “From an agonistic of powers to a homecoming: Heidegger, Hölderlin, and Sophocles”. In: *Epochal discordance: Hölderlin’s philosophy of tragedy*. Albany: State University of New York Press, 2006. p. 91-104; Geiman, C. “Heidegger’s Antigones”. In: Polt, R. Fried, G. *A companion to Heidegger’s Introduction to Metaphysics*. New Haven: Yale University Press, 2001. p. 161-182. Rebok, M. “El rasgo trágico en el pensar de Martin Heidegger y su condensación en el paradigma de Antígona.” In: *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología, 2009. p. 637-657.

⁴ cf. Costa, G. “Tragicidade e existência em Martin Heidegger”. In: *KRITERION*, nº 140, 2018. p. 475-493.

⁵ Refiro-me à: Gover, K. *Heidegger and the question of tragedy*. Tese de doutorado. The Pennsylvania State University, 2005. 149 pgs; Gover, K. “Tragedy and metaphysics in Heidegger’s ‘The Anaximander fragment’”. In: *Journal of British Society for Phenomenology*. Vol 40. No. 1, 2009. p. 37-51. Outro trabalho de grande envergadura sobre a questão do trágico em Heidegger é o realizado por Reiner Schürmann em alguns artigos e em seu livro intitulado *Des hégémonies Brisées*. Schürmann não procura, como Gover, fornecer um panorama do trágico em Heidegger, mas parte de conceitos heideggerianos para oferecer uma interpretação sobre a dinâmica trágica da história. Entretanto, sua interpretação, apesar de bastante inovadora e relevante para esta pesquisa, vai bastante além da letra heideggeriana, trazendo também a originalidade de seu próprio pensamento e de outros autores para desenvolver sua tese. Para isso, cf. Schürmann, R. *Broken Hegemonies*. Trad. Reginald Lilly. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

condutor a essas referências que dê certa unidade ao que chamamos de via trágica de seu pensamento e, muitas vezes também, sem abrir o debate com a tradição alemã da filosofia do trágico, pouco lembrada quando se trata de oferecer alguma leitura sobre este tema em Heidegger.

É claro que parte da dificuldade do tema reside no fato de que Heidegger faz referências à questão do trágico ao longo de sua obra⁶, mas não para elaborar uma teoria do trágico que se aplique à leitura das tragédias, nem mesmo para analisar tragédias completas ou para se auto-atribuir uma filosofia trágica - até porque, conforme afirma o filósofo em *Meditação* (1938/39), “quando essa palavra [filosofia trágica] é carregada com opiniões ‘historiológico-literárias’ e ‘cultas’, é melhor deixá-la fora de uso” (Heidegger, 1997 a, p. 223)⁷. Mas isso não impede a observância de que a questão do trágico, no âmbito de suas reflexões ontológicas, se faz presente na obra de Heidegger e se manifesta, ao nosso ver, na estrutura conflitual do pensamento da história do ser.

Entendemos que essa leitura da história pode ser retirada, num primeiro momento, de suas duas leituras do primeiro estásimo da *Antígona* de Sófocles. Em *Introdução à metafísica*, o seu diálogo com a história é relacionado ao primeiro início da história ocidental do ser, representada pelos pré-socráticos, pela discussão com as palavras originárias, que precedem a leitura do coro de *Antígona*, e pela sua interpretação da palavra *deinon*, traduzida por estranho

⁶ Pode-se encontrar referências à questão do trágico e à tragédia grega em escritos a partir da década de 1930 - época da chamada viravolta do pensar heideggeriano, que procura pensar a questão do ser na história - como *Introdução à metafísica* (1935), *A origem da obra de arte* (1936), *Contribuições à filosofia* (1936-1938), *Meditação* (1938-1939), *O Istro* (1942), *Parmênides* (1942) e *A sentença de Anaximandro* (1946).

⁷ Para todas as referências indicadas em outros idiomas a tradução é nossa.

(*Unheimliche*), que aparece no primeiro estásimo de *Antígona* e que Heidegger considera como a característica do homem grego antigo em sua relação conflitual com o ser. Em sua segunda interpretação do estásimo de *Antígona*, realizada em *O Istro*, o diálogo ocorre com o mesmo intuito de examinar a estranheza da relação conflitual de homem e ser. Dessa vez, o diálogo acontece tendo em vista o movimento do pensar-poético de Hölderlin, que em seu diálogo com os gregos, segundo Heidegger, mantém a possibilidade de um outro início para o pensamento.

Além disso, é preciso estender a leitura heideggeriana da história para além deste núcleo escolhido, representado pelas duas leituras de *Antígona*, em direção as suas obras que exploram o tema da história do ser, período articulado pela escrita e pelos desenvolvimentos posteriores das teses contidas na obra *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador* (*Beiträge zur Philosophie*, 1936-38), e que condiz também com o aparecimento das referências mais importantes ao trágico e à tragédia (1935 - 1946). No período das *Contribuições* e nesta obra em questão, a história do ser é entendida como história da metafísica que se manifesta, de modo geral, entre um primeiro início e um outro início. Os dois inícios, para Heidegger, são marcados pela experiência conflitual da verdade do ser enquanto *a-létheia* (desvelamento-velamento) que, ao mesmo tempo em que possibilita a manifestação dos entes, se vela, ou se retrai, impedindo, assim, um olhar total sobre os entes, caracterizando a finitude da compreensão histórica e resguardando a dimensão do possível.

É a dinâmica do conflito, presente de modo focal na noção de verdade do ser enquanto *alétheia*, o desvelamento que pertence ao velamento, mas também em todo léxico heideggeriano que trata da questão historial do ser, como esquecimento/lembrança, *dike/téchne*, estranho/familiar,

pantoporos/aporos, genesis/phthoran, assim como a relação da história da metafísica com os conceitos de destino, errância e declínio, que apontamos como os elementos a serem pensados em relação à questão do trágico presente no modo como Heidegger pensa a história do ser. No entanto, tanto a preocupação de Heidegger exposta acima ao considerar uma filosofia trágica como algo carregado de interpretações de uma tradição, quanto a nossa preocupação em pensar esta via trágica de Heidegger como uma via que ilumina também a construção de uma leitura original da história e, por isso, em conflito com as interpretações metafísicas, engendram a necessidade de um debate pontual com a filosofia do trágico e seus autores mais representativos, a saber, Hegel e Hölderlin.

A chamada filosofia do trágico, termo estabelecido por Peter Szondi (1964), - diferentemente das poéticas da tragédia que buscam analisar empiricamente essas obras a partir de sua construção e seus efeitos, cujo autor mais representativo é Aristóteles -, busca, predominantemente, uma “reflexão sobre o fenômeno trágico, sobre a ideia de trágico, sobre a tragicidade” (Machado, 2006, p. 46). A filosofia do trágico, segundo Machado, é, na verdade, uma ontologia do trágico, na medida em que a tragédia, filosoficamente interpretada a partir da modernidade, “diz alguma coisa sobre o próprio ser, ou a totalidade dos entes, a totalidade do que existe” (Machado, 2006, p. 48). É possível perceber a partir do texto de Szondi (2004), atestado também por Machado, que, apesar das ideias sobre o trágico serem variadas em relação a cada autor, a característica mais fundamental do trágico presente nessas concepções, de Schelling a Nietzsche, é o seu aspecto conflitual no sentido dialético. Se em Heidegger pode-se dizer que a tragédia, ou o fenômeno trágico diz algo sobre o ser, aproximando-se, assim, do que está em jogo na filosofia do trágico, já é mais difícil afirmar que a filosofia de Heidegger determine uma ideia universal do que seja a tragédia, pela falta de análises mais

concretas sobre o tema. Por isso, sustento que o trágico em Heidegger está presente, no modo como o filósofo entende a história do ser⁸ e a partir daí é possível visualizar uma narrativa trágica da história, isto é, a via trágica de seu pensamento. O *leitmotiv* que consideramos ser o núcleo da via trágica da história em Heidegger é, da mesma forma como está presente na filosofia do trágico, a noção de conflito. Porém, em Heidegger não se trata do conflito dialético, apontado por Szondi como o fator comum de todos os filósofos que pensaram o trágico, que sustenta também o modo como Hegel concebe a história, fundada na auto-divisão e na auto-reconciliação trágica do espírito, mas o conflito presente na noção de verdade do *seer* enquanto *alétheia*. Entretanto, o primeiro pensador importante relacionado à filosofia do trágico e que rompe com a ideia da dialética especulativa enquanto fundamento do fenômeno trágico é Hölderlin, o mais estimado interlocutor de Heidegger. Sendo assim, eu gostaria de construir neste trabalho, em três partes distintas, a via trágica da história em Heidegger, passando por algumas de suas referências ao trágico, pela crítica à ideia de que o trágico é necessariamente dialético⁹, e pelo diálogo aproximativo com Hölderlin e crítico em relação a Hegel, dois autores que possuem a questão do trágico enraizada em suas filosofias.

O trágico no primeiro início: história e conflito

Heidegger, na obra *Introdução à metafísica*, que marca seu retorno à atividade propriamente filosófica após o período

⁸ Com isso quero dizer que a questão do trágico em Heidegger diz menos respeito a uma pergunta como “que é o trágico?” e está mais relacionada à questão “como o trágico se manifesta em seu pensamento?”.

⁹ Esta é a tese de Peter Szondi (2004), autor que inaugurou a temática da filosofia do trágico.

do reitorado, preocupa-se em pensar a filosofia e a questão do ser tanto com vistas a entender o modo como essa questão é obscurecida no que ele considera serem as reverberações da fase final da metafísica no mundo contemporâneo - reflexões contidas no primeiro capítulo -, quanto de modo a pensar a questão do ser mais originariamente, isto é, desconstrutivamente, numa volta ao início da história ocidental a partir da experiência grega do pensamento - no quarto capítulo. Essa necessidade de repensar a questão do ser e de retomar os ditos de filósofos pré-socráticos como Heráclito, Parmênides e Anaximandro, assim como o tragediógrafo Sófocles, dá indícios do modo como Heidegger irá explicitar sua compreensão da história a partir de 1935 em escritos, anotações e seminários concernentes à obra *Contribuições à filosofia*. Isto é, a partir de uma volta à experiência pré-metafísica, no que ele chama de primeiro início, e àquilo que restou impensado pela metafísica, a saber, a questão do ser, para buscar a possibilidade de um outro início para o pensar, que não marcado pela tradição metafísica do esquecimento dessa questão.

Segundo Heidegger, em sua volta interpretativa ao início da experiência do ser em *Introdução à metafísica*, o ser, diferentemente do ente, é aquilo que reúne e sustenta o conflito dos vários modos de manifestação dos entes. Na concepção fenomenológica deste filósofo, o que faz com que um ente *seja* é a sua manifestação, ou melhor, a sua saída do velamento (*Verborgenheit - lethe*) e o seu desvelar-se (*Unverborgenheit - alétheia*) e aparecer (*erscheinen*) sob determinada aparência (*Schein*). Velamento, desvelamento, aparecer e aparência - que pode ser também um velar ou dissimular aquilo que é -, pertencem à essência conflitual, ou ao espaço de jogo, da verdade do ser (*alétheia*).

É justamente o esquecimento dessa experiência “*alética*” do ser - que deixa o ente surgir do velamento, desvelar-se, e

retornar ao velamento - em virtude daquilo que aparece, isto é, do ente, que constitui o que Heidegger chama de metafísica. Para Heidegger, a metafísica, grosso modo, perde o caráter temporal do des-velamento e do aparecer, privilegiando o aspecto (*eidos*) daquilo que aparece em sua presença disponível e tornando-o o fundamento permanente e normativo dos outros entes. Perde-se, assim, a unidade do conflito, o ser, ao qual velamento, desvelamento, aparecer (*erscheinen*) e aparência (*Schein*) pertencem. Esse comum pertencer do conflito, que caracteriza a verdade do ser enquanto *alétheia*, é o que indicamos como núcleo de uma via trágica e que, de forma geral, pertence aos esforços de Heidegger em pensar a relação diferencial entre ser e ente.

Para Heidegger, os pré-socráticos, pensadores transitórios entre a experiência do ser e o começo da metafísica em Platão, experienciaram, cada um a seu modo, a unidade do conflito entre velamento e desvelamento, entre aparecer (*Erscheinen*) e aparência (*Schein*), o que os torna uma importante fonte interpretativa para pensar a questão do ser de forma não metafísica. É também junto às reflexões sobre os pré-socráticos que se encontram referências relevantes à questão do trágico - tanto em *Introdução à metafísica*, quanto em *Parmênides* e *A sentença de Anaximandro*. Nesse sentido, a questão do trágico, para Heidegger, extrapola o âmbito da tragédia, isto é, extrapola suas leituras sobre *Édipo Rei* e *Antígona*, e expressa o núcleo comum àquilo que é expresso, segundo Heidegger, na tragédia e pelos pré-socráticos, a saber, a verdade do ser enquanto unidade conflitual da *alétheia*. Desse modo, se Heidegger entende os ditos desses filósofos a partir da origem comum e conflitual da verdade do ser, ao qual pertencem as palavras originárias, pode-se dizer que Heidegger os entende a partir de sua via trágica para pensar originalmente a história e que esse ponto deve ser explorado no pretendido desenvolvimento posterior deste trabalho. No entanto, o que

nos interessa mostrar, neste momento, é que a primeira menção ao trágico na obra *Introdução à metafísica* se faz a partir de uma referência à *Édipo Rei*, de Sófocles, que Heidegger considera a exposição desta unidade conflitual.

Édipo, interpreta o filósofo alemão, ao mesmo tempo em que aparece como o salvador e Rei de Tebas, lhe é velado ser o culpado de atos atrozos que levam a cidade novamente à ruína, de modo que Édipo se propõe a desvelar, assim como desvelou o enigma da Esfinge, o culpado da desgraça de Tebas:

(...) Édipo vai ao desvelamento do velado e oculto. Passo a passo, tem que pôr-se a si mesmo desvelado. Desvelamento que, ao fim, só pode suportar perfurando os olhos. Fora de toda luz, deixa o véu da noite cair ao seu redor (...) a fim de aparecer ao povo como aquele que ele é (Heidegger, 1997 b, p. 114).

É possível ver que a tragédia de Édipo, segundo a leitura de Heidegger, revela o ser enquanto unidade do conflito entre velamento e desvelamento. 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, segundo Heidegger, a dinâmica conflitual da verdade do ser enquanto *alétheia*. Isso também é atestado por suas palavras em *Parmênides* (1942) de que a tragédia “provém desse singular enraizamento na essência conflitante da *alétheia*.” (Heidegger, 1997 c, 223).

Além do comum pertencer do conflito da *alétheia*, ou verdade do ser, a tragédia de Édipo revela um declínio, assim como “toda tragédia grega fala do declínio” (Heidegger, 1997 c, p. 164) e esse declínio está fundado, no caso de Édipo, em um início esquecido que retorna no fim, revelando ao homem o conflito originário. O declínio de Édipo funda-se em um conflito esquecido e velado - os atos contra seus progenitores

- que se desvela ao final. O que a tragédia de Édipo também revela, em analogia ao pensamento heideggeriano da história, é a origem velada do ser em sua unidade conflitual, desvelamento, após o declínio em que consiste a metafísica, ou o errar ontológico-historial pelos entes e o esquecimento do ser. De modo que a história da metafísica, ou a história do pensamento ocidental, enquanto esquecimento de sua origem oculta e conflitual, não deixa de ser, mesmo no sentido heideggeriano, uma história edípiana.

Essa dinâmica da errância historial pelos entes, que constitui o que Heidegger entende pela história da metafísica, aparece de forma mais clara quando Heidegger analisa, em *Introdução à metafísica*, o primeiro verso do primeiro estásimo de Antígona¹⁰. Apesar de Heidegger não analisar aqui a tragédia em si e nem todo primeiro estásimo, trata-se, para Heidegger, de pensar o comum-pertencer do conflito trágico entre ser e homem e a interpretação original de Heidegger sobre a historicidade desse conflito.

A interpretação gira em torno da palavra *deinon*, que caracteriza o homem no verso do coro e que Heidegger indica ter o sentido de terrível (*Furchtbar*) e estranho (*Unheimliche*). *Deinon*, no sentido de terrível, significa tanto o vigor predominante (*überwältigendes Walten*), que Heidegger identifica ao ser enquanto *dike*, palavra grega comumente associada à justiça, quanto “o vigoroso, no sentido daquele que usa o vigor da violência” (Heidegger, 1969, p. 172), que Heidegger associa ao homem e ao saber da *techné*.

O primeiro sentido de *deinon*, o vigor predominante, indica, enquanto expressão ontológica do ser, a reunião de forças que confrontam o ser-humano, assim como o excesso

¹⁰ O primeiro verso diz o seguinte, segundo a tradução de Heidegger (p. 155): “Vielfältig das Unheimliche, nichts doch über den Menschen hinaus Unheimlicheres regend sich regt.”

“que pertence ao ser (na medida em que excede qualquer ente atual ou totalidade) e conduz sua expressão temporal” (Geiman, 2001, p. 167). A *dike*, palavra que expressa esse primeiro sentido do *deinon*, é entendida por Heidegger não como a justiça relacionada ao direito, mas enquanto uma juntura (*Fug*) que articula e dispõe das forças em confronto com o ser-humano:

Deinon enquanto *dike* é a ordenação dinâmica de forças originais (...) como o *logos* da natureza ou *physis*, onde nos movemos de uma estática sistematização da natureza em um conjunto de leis matemáticas para um conceito dinâmico de natureza como força emergente cuja ordenação (*logos*) é, portanto, também necessariamente uma estruturação temporal (Geiman, 2001, p. 167).

Já o segundo sentido de *deinon* indica o uso e a reunião dessas forças do ser pelo ser-humano, expresso pela *techné*, que põe em obra o ser, isto é, o atualiza e o estabiliza numa ordem particular de entes, ou o organiza enquanto totalidade dos entes. Essa articulação e atualização pela *techné* das forças vigorosas do ser abre um mundo histórico na medida em que, como é explicitado por Heidegger em *A origem da obra de arte*, o mundo histórico de significações aberto pelo homem a partir de seu obrar existe sempre em tensão com a terra, ou com o vigor de forças que resiste a ser apreendido; trata-se de uma agonística de forças entre ser e homem. No entanto, esse conflito, como fica claro em *A origem da obra de arte*, está fundamentado na *alétheia*, ou contenda entre velamento-desvelamento, acontece em um âmbito historial em que na mesma medida em que um mundo histórico se desvela, a partir do conflito entre ser e homem, esse mundo nunca é um domínio total sobre o ser, pois está sujeito ao velamento, isto é, àquilo que excede, enquanto temporalidade, toda ordenação definitiva.

O conflito trágico entre ser e homem, que põe em marcha a história, revela a essência *ambígua* do homem enquanto *deinon*, no sentido de estranho. Num primeiro sentido, *deinon* significa o estranho enquanto ausente de lar, na medida em que o homem erra pelos entes, ordenando e configurando tudo a sua medida e, assim, entrando em desconjuntura (*Unfug*) com o ser, fechando-se às suas possibilidades. O homem, nesse sentido de estranho, torna os entes e os mundos históricos que abre o mais familiar possível, domina todos os caminhos (*pantoporos*), mas, ao conceber tudo a partir da via da identidade e do domínio incondicional, se vê em aporia pelos caminhos que abriu, trancando-se à alteridade do ser.

Essa estranheza do homem, errando pelos entes e trancando-se a sua essência enquanto abertura ao ser, reflete bem, ao nosso ver, os caminhos do homem pela metafísica e a alegação do privilégio do ôntico. Heidegger, em vistas disso, propõe uma relação autêntica com a história - que será melhor desenvolvida em sua segunda leitura do primeiro estásimo de *Antígona* -, uma relação que manifesta o trágico do conflito entre homem e ser, baseada na assunção da essência do ser-humano enquanto abertura ao ser que, por um lado possibilita o colocar as forças do ser em obra e desvelar um mundo histórico e, por outro, assume a exposição à temporalidade do ser, que destroi pretensões hegemônicas e fundamentos últimos, revelando novas possibilidades¹¹. Nesse sentido, o

¹¹ Geiman (2001, p. 172) alerta para a proximidade dessa leitura, que submete o homem ao dinamismo do ser, ao trágico nietzschiano que diz “sim” ao devir e afirma o homem enquanto criador. Fóti (1999, p. 164), por sua vez, afirma que a leitura do trágico no primeiro estásimo de *Antígona*, feita em *Introdução à metafísica*, pode ser vista como hegeliana - tirando o fato de que a leitura hegeliana de *Antígona*, que fundamenta sua dialética, acontece pela via do conflito ético entre duas leis na *Fenomenologia do espírito* (1807). No entanto, Heidegger, em sua segunda leitura do estásimo de *Antígona*, como veremos, se afasta da caracterização violenta do homem que cria a partir da *techné* e é subjugado pela potência

homem é estranho, *deinon*, porque se abre ao ser e se retira da familiaridade dos entes.

Heidegger, em *Introdução à metafísica*, diferentemente do que acontece na interpretação de *O Istro*, que ainda veremos, não chega a dar qualquer palavra sobre a ação de Antígona, limitando-se a expor a situação trágica do homem em conflito com o ser e o caráter historial desse conflito, deixando transparecer uma interpretação sobre o caminho da metafísica e abrindo um caminho mais original que recoloca a essência do homem enquanto abertura ao ser e ao conflito entre velamento-desvelamento.

Outra importante referência ao trágico, no que diz respeito à experiência pré-metafísica, ou inicial, da história do ser, é o escrito *A sentença de Anaximandro*. Na complexa e extensa leitura, que não poderemos entrar em maiores detalhes aqui, Heidegger interpreta o comum pertencer de diversos pares de palavras que denotam oposição, como *genesis* e *phthoran*, *dike* e *adikia*, presença e ausência, entre outras. Nesse texto, o que se sobrepõe é o acontecimento temporal do vir à presença dos entes, que saem do ocultamento e voltam ao ocultamento, sendo a presença dos entes articulada por uma dupla ausência. A ausência, ou velamento, é a origem ou a possibilidade do vir à presença e do voltar ao velamento, que Heidegger chama de *dike*, ou juntura, já a presença do ente Heidegger aponta como uma

do ser, e vai em direção, cada vez mais, da concepção de acontecimento do ser (*Ereignis*) e do dizer poético desse acontecimento. Além disso, Heidegger se diferencia de Hegel e Nietzsche na medida em que o fenômeno trágico, para o autor de *Ser e tempo*, não fundamenta uma união entre o supra-sensível e o sensível, ambos derivados da metafísica da presença, um focando mais o privilégio do espírito na história, outro a individualidade humana respectivamente, mas resgata a unidade diferencial entre a alteridade - a espontaneidade do ser-, seja enquanto *dike* ou enquanto acontecimento, e a brecha trágica do homem em seu privilégio no desvelamento dos entes e na abertura para o ser.

disjunção (*adikia*) que, contudo, pertence ao movimento temporal da apresentação e da transitoriedade dos entes, em suma, ao ser. Essa articulação revela a relação entre ser (apresentação) e ente (aquilo que se apresenta), de modo que Heidegger afirma:

A experiência do ente no seu ser aqui discutida não é pessimista e não é niilista; também não é otimista. Permanece trágica. Mas esta é uma palavra pretensiosa. No entanto, provavelmente chegaremos ao fundo da essência do trágico se não o explicarmos psicológica e esteticamente, mas primeiro explicarmos o seu modo de ser, o ser do ente, enquanto pensamos o *didonai dikén ... tés adikia*. (Heidegger, 1977, p. 357).

O par conflitual *dike*, que se refere ao velamento, e *adikia*, a condição daquilo que irrompe na presença, tem sua comum pertença no ser, na apresentação, ou no movimento de desvelamento. A metafísica, por sua vez, segundo Heidegger, toma aquilo que vem a presença - o ente - como o sempre presente, isto é, como o mais essencial, incorrendo, assim, numa disjuntura que expulsa a ausência, o velamento, o nada, do ser e, assim, insiste na disjuntura (*adikia*). Nessa leitura, Heidegger trata de restituir o comum pertencer do conflito entre *dike-adikia*, velamento e desvelamento, assim como a relação diferencial entre ser e ente, que ele chama de uma experiência trágica.

O trágico no fim da metafísica e o debate com Hegel e Hölderlin

A história do ser, para Heidegger, como em parte se pode observar na leitura comentada acima sobre Édipo e Antígona e os pré-socráticos, constitui-se pelo *declínio* da experiência do ser enquanto a unidade conflitual da *alétheia*, ou verdade do ser, e o tomar o ser pelo maximamente

desvelado ou pela presença constante que constitui o fundamento para a adequação de todos os entes. A história do ser enquanto história da metafísica, desse modo, é o *errar* pelos entes a partir do esquecimento de sua origem velada, o ser. Em *Contribuições à filosofia*¹², escrita cronologicamente próxima à *Introdução à metafísica*, Heidegger desenvolve a questão da história do ser e cada vez mais insiste na questão do velamento como origem e possibilidade do desvelamento, isto é, da manifestação dos entes, enquanto a parte negativa que permite a positividade daquilo que se desvela.

Que a metafísica compreenda o ser a partir da presença e daquilo que aparece não é, simplesmente, um esquecimento subjetivo da origem conflitual e não transparente do ser, mas parte da circunstância de que o ser se vela. Nesse sentido, a história da metafísica, para Heidegger, é o *destino* - no sentido de destinar - do ser enquanto um gradual obscurecimento de sua verdade conflitual. Ou seja, a metafísica afasta-se do ser enquanto velamento-desvelamento, o que possibilita o tomar o ser enquanto presença (*ideia, ousia*).

A compreensão da história do ser, para Heidegger, que acontece a partir do esquecimento do conflito velado e originário da *alétheia*, ou verdade do ser, nos possibilita abrir um debate pontual com a dialética hegeliana, também inspirada no conflito trágico¹³, mas movida pelo movimento

¹² Esta obra é considerada por alguns de seus comentadores a obra nuclear sobre a compreensão historial do ser em Heidegger e abre o que von Hermann chama de “os sete grandes ensaios sobre a história do ser”. cf. Hermann, F.v. “Posfácio do editor”. In: HEIDEGGER, M. *O acontecimento apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2013. p. 343.

¹³ Hegel faz referências ao trágico e à tragédia em diversas obras, como: *Espírito do cristianismo e seu destino* (1798-1799), *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (1802), *Fenomenologia do espírito* (1807), *Cursos de estética* (1818-29). No entanto, de maneira geral, não nos interessa, a princípio, o modo como Hegel interpreta a tragédia,

dialético e pela reconciliação. Nesse sentido, à história das sucessivas transformações do ser enquanto presença ou fundamento e do progressivo esquecimento da verdade do ser enquanto *alétheia* Heidegger denomina *errância (Irre)*¹⁴. Errância pois, diferentemente da dialética hegeliana, em que as transformações do espírito constituem o seu gradual esclarecimento dentro de uma lógica ascendente, ou evolucionária, para Heidegger não há nenhuma lógica, a não ser a do esquecimento do ser, que derive uma época da metafísica a partir de sua predecessora:

Para Heidegger não há nenhuma racionalidade global governando a sucessão de épocas; é por isso que ele pode dizer que a sucessão é uma “livre sucessão”. Ela é, sem dúvida, livre no que diz respeito a uma necessidade dialética que permitiria a dedução de épocas uma da outra, mas não no que diz respeito ao destino do esquecimento do ser. Cada época ecoa o segredo de uma dispensação que é comparada a “uma única fonte de onde surgem diversos riachos que alimentam um rio.” (HAAR, 1999, p. 51- Tradução nossa).

Percebe-se, portanto, conforme já foi apontado na leitura heideggeriana de *Édipo rei*, que Heidegger utiliza-se de palavras para pensar a história do ser - como declínio, destino, errância, esquecimento - que remetem à questão do trágico e também à estrutura da tragédia no sentido de que há um início velado que fundamenta o declínio, enquanto destino, do herói; isso é justamente parte da compreensão heideggeriana da

incluindo Antígona, mas a ideia evidenciada por Szondi (2004) de que tragicidade e dialética coincidem. Nesse sentido, nosso contraponto com o trágico em Hegel reside em diferenciar a dialética trágica que sustenta a história em Hegel do trágico que se manifesta na história em Heidegger.

¹⁴ O termo errância já aparece no importante ensaio de Heidegger intitulado *A essência da verdade*, de 1930, onde o filósofo inicia suas reflexões sobre a história do ser na chamada viravolta do pensar após *Ser e tempo*.

história que, como vimos de forma ainda breve, dialoga e se contrapõe ao modo como Hegel compreende a história¹⁵. Mas o que acontece no fim da história da metafísica?

Se em Hegel a tragédia é dialética e a dialética sustenta a lógica da história movida pelo conflito e pela reconciliação, ao qual, no fim desse processo, o espírito se reencontra a si mesmo no absoluto, em Heidegger, o fim da metafísica expressa novamente um conflito. Um conflito, pois, na mesma medida em que o fim da metafísica, expresso pelas filosofias de Hegel, Nietzsche e pela era da técnica, constitui o ápice do esquecimento do ser - esquecimento que, como vimos, está ligado ao velamento do ser - e o domínio absoluto do ente sobre os entes, também constitui a possibilidade de revelar, justamente, a verdade do ser enquanto velamento:

Enquanto época da *Gestell* [essência da técnica], a escatologia tem uma dupla face, “uma cabeça de Janus”. De um lado ela prolonga o projeto hegeliano de totalização, que é aquele da metafísica como um todo: a vontade de apropriar, de possuir, é aplicada aqui à história do Ocidente. O esquecimento do ser é revertido em uma memória. Para o pensamento do ser, a virada consiste em voltar à posse de si mesmo.(...) De outro lado, Heidegger abandona completamente o modelo hegeliano quando ele diz que a história do ser terminou e que

¹⁵ Hegel, nas palavras de Heidegger, é “O único filósofo do Ocidente que experimentou, refletindo-a, a história do pensar” (Heidegger, 2006, p. 56) e, por isso, um grande interlocutor de Heidegger no desenvolvimento do pensamento da história do ser. Diálogos com Hegel na obra de Heidegger podem ser encontrados de forma constante e estão presentes desde o final de *Ser e tempo* (§ 82), até *Identidade e diferença* (1957) e *Tempo e Ser* (1962), embora a relação e o distanciamento das concepções de história entre esses dois filósofos seja ainda pouco explorada, principalmente em língua portuguesa. Entretanto, todo pensamento da história em Heidegger é construído justamente de forma a pensar a metafísica a partir de sua essência impensada e, por isso, pode-se dizer que se trata de uma concepção de história que pretende-se não metafísica ou, ao menos, em conflito com as interpretações metafísicas, incluindo a hegeliana.

é necessário deixar a metafísica a si mesma (Haar, 1999, p. 54-55).

Dessa forma, o fim da metafísica, que é igualmente a impossibilidade - aporia - dos caminhos da metafísica, para Heidegger, é também a possibilidade de um outro início para o pensamento. Esse outro início consiste em uma volta ao primeiro início, que é a fonte e o fundamento velado da metafísica, pela lembrança da verdade do ser em sua dinâmica trágico/conflitual (*alétheia*) e em sua diferença em relação ao ente. Melhor dizendo, a volta rememorativa¹⁶ ao primeiro início consiste em um caminho de desconstrução da história da metafísica a partir da lembrança da verdade do ser enquanto a negatividade, o velamento, sobre o qual a positividade dos fundamentos metafísicos se funda.

A lembrança do fundamento velado da metafísica, guardada num início pré-metafísico, - por ser uma negatividade, um nada de ente, e não uma atualidade ou algo permanente - liga-se também ao futuro, na medida em que guarda a possibilidade de um outro pensamento e uma outra história diferente da metafísica. Se a metafísica é fundada em uma origem velada (aquilo que nunca foi propriamente pensado), que, ao fim de sua história, retém as possibilidades futuras (aquilo que ainda não é), o poder dessa negatividade “é em última análise idêntico ao poder do próprio tempo, essa força que corroi cada identidade firme” (Zizek, 2012, p.1).

Desse modo, o que Heidegger entende por ser e o que estrutura o movimento *aletéico* de velamento-desvelamento é

¹⁶ Heidegger utiliza a palavra *Erinnerung* para se referir à rememoração do ser e da história do ser em *Contribuições à filosofia*, já nos ensaios sobre Hölderlin utiliza a palavra *Andenken*. As duas palavras possuem sentido muito semelhante na obra de Heidegger, no entanto, ocorrem em contextos interpretativos diferentes.

a temporalidade. Reiner Schürmann (1999, 2003)¹⁷, importante pensador e estudioso da obra de Heidegger, que reflete sobre a questão do trágico na obra deste último, afirma que o fim da metafísica em Heidegger, por revelar um conflito entre o máximo esquecimento do ser e a possibilidade de sua lembrança enquanto aquilo que se vela, é trágico. O fim da metafísica, segundo Schürmann, manifesta uma discordância temporal entre um presente *ultratético*, caracterizado pelo máximo domínio do ôntico, a impossibilidade da alteridade e a violência global, e uma possibilidade *não-tética* (Cf. Schürmann, 1999, p. 245), isto é, a possibilidade de pensar o ser enquanto tempo em sua diferença em relação ao ente. O pensamento do ser enquanto tempo, em Heidegger, é entendido, já nas *Contribuições*, pela noção de acontecimento (*Ereignis*), ou seja, o ser não é nenhum ente ou substância, ele é o acontecimento temporal da *alétheia* ou, como Heidegger reformula esse conflito, o acontecimento de apropriação/expropriação.

O acontecimento apropriador (*Ereignis*) é o acontecimento do ser em sua verdade (*alétheia*) que, ao contrário de pertencer à ordem dos entes, corresponde à espontaneidade ontológica do ser, em sua doação. O acontecimento, na mesma medida em que apropria e desvela - traz o ente e o homem à sua singularidade (ao seu modo de ser) -, expropria, isto é, vela, retém suas possibilidades de advir e, por isso, não é jamais uma apropriação total. A contenda entre apropriação/expropriação, na medida em que é o irromper do ser, rompe com os fundamentos ônticos, normativos e atemporais, e revela o velamento, o nada, que permite que os entes possam ser desvelados, trazidos à presença. A metafísica, segundo a leitura de Schürmann, consiste em uma negação trágica (*hybris*) do conflito

¹⁷ Refiro-me à obra *Broken Hegemonies* (2003), já citada em nota, e ao artigo “Ultimate Double Binds”. In: RISSER, 1999, p. 243-267.

apropriação/expropriação, a partir do estabelecimento de fundamentos normativos e unívocos que repreendem a alteridade temporal do ser. Nesse sentido, para Schürmann, o ser é a potência temporal e *não-tética* que desvela fenomenologicamente, isto é, que permite o aparecimento dos entes e de qualquer positividade, mas também a potência que desintegra qualquer fundamento hegemônico que nega o movimento temporal do ser, ou sua verdade conflitual (*alétheia*).

Nesse sentido, a via trágica de Heidegger e sua manifestação na história difere da inspiração trágica da dialética hegeliana na medida em que, ao fim dessa história, onde Hegel situa-se, a reconciliação absoluta da metafísica abre a possibilidade de pensar a alteridade do ser que, diferentemente da lógica metafísica que subsume a diferença e o conflito na identidade, no fundamento, que legitima o domínio sobre entes, abre espaço para o acontecimento ontológico, para o nada de ente, e sua manifestação conflitual, *alética*. Desse modo, o momento da reconciliação (*Aufhebung*) dialética ao qual todo conflito, incluindo o expresso pela tragédia grega, é suprassumido na filosofia de Hegel, para Heidegger representa o momento mais alto da identidade metafísica. Ao fim da metafísica, para o autor de *Ser e tempo*, está a possibilidade de um novo acontecimento em que a verdade do ser enquanto o conflito, que denominamos trágico, entre velamento-desvelamento, homem e ser, ser e ente, é assumida.

Não se trata, deste modo, de sustentar a diferença platônica, atribuída por Heidegger a um tomar o ser enquanto um ente sempre presente, atemporal, em relação aos entes mutáveis, mas apontar para uma relação conflitual, ou espaço de jogo temporal, mais originário, que permite que o ser, em seu dar-se temporalmente, isto é, em seu acontecimento, revele os entes sob determinado aspecto. Sustentar o conflito

da verdade enquanto *alétheia* (velamento-desvelamento), é admitir uma perspectiva claro-escuro da história, em que o ser, ao contrário do absoluto, é entendido como ausência de fundamento, nada de ente, aquilo que não pode ser apreendido por um olhar total, pois resguarda as possibilidades de doação, de abertura para os entes se manifestarem. Desse modo, tendo em vista o caminho apontado, cabe investigar na escrita tese, em maiores detalhes, - conforme sugerido por Lacoue-Labarthe - o modo como a interpretação heideggeriana da história, enquanto uma interpretação que pretende a cesura da metafísica por uma via que relacionamos ao trágico, se diferencia da dialética hegeliana fundada no conflito e reconciliação trágicos aos moldes da metafísica.

Outro diálogo que se abre quando intentamos pensar a via trágica do pensamento de Heidegger é a interlocução com Hölderlin. Não apenas no modo como Heidegger o interpreta, - que em *O Istro*, como veremos no tópico a seguir, possui uma relação direta com a sua interpretação da história e também com sua leitura de *Antígona* - mas também nos paralelos que se abrem entre o modo como Hölderlin entende a tragédia, em seu *Observações sobre Édipo e observações sobre Antígona*, e os elementos da via trágica de Heidegger que procuramos elucidar. Sobre este último ponto, é importante mencionar que Hölderlin entende a essência do trágico, em suas *Observações*, como uma purificação da união ilimitada entre homem e natureza, ou homem e Deus, por uma separação, ou diferenciação, ilimitada (Cf. Hölderlin, 2008, p. 77-78). A união ilimitada pode ser associada, segundo Machado, à tentação ao saber absoluto e a reconciliação dialética entre oposições, entendida como uma *hybris*, uma falta em relação aos limites da finitude humana. Por sua vez, a separação ilimitada entre homem e Deus condiz com a atribuição de limite própria à condição finita do ser-humano. Essa separação, enquanto fuga do elemento divino, obriga o

homem a um voltar-se para a terra em sua dimensão finita. Nesse sentido, o fenômeno trágico em Hölderlin não é condizente a uma lógica dialética, mas a uma lógica paradoxal (Cf. Lacoue-Labarthe, 2000, p. 204), isto é, da “contradição sem conciliação nem resolução” (Machado, 2006, p. 189) que se afasta, assim, da dialética especulativa e da filosofia da identidade, abrindo espaço para o pensamento da diferença.

A questão da diferença e do conflito não dialético está presente em Heidegger, como apontamos acima. No entanto, a diferença, em Heidegger, é originariamente interpretada a partir de um comum pertencer, isto é, de uma unidade, que, na mesma medida em que não é uma reconciliação pela identidade, também não é uma separação ilimitada. O comum pertencer entre ser e ente, homem e ser, sua origem comum, é o que atribui a cada coisa a sua diferença em relação às demais, isto é, aquilo que lhe é próprio e que Heidegger indica com o conceito de acontecimento apropriador (*Ereignis*).

É interessante pontuar que o acontecimento, em Heidegger, pode ser também relacionado ao conceito de cesura em Hölderlin, conforme menciona Lacoue-Labarthe em seu texto *The Caesura*: “[sobre a cesura] o que mais, afinal, é o *Ereignis*?” (Lacoue-Labarthe, 1990, p. 41-47). A cesura, em Hölderlin, é um conceito utilizado em sua análise poética de *Édipo Rei* e *Antígona* que explica a lei formal da tragédia. A cesura é o corte ou a ruptura contra-rítmica que divide a peça em duas metades, restaurando seu equilíbrio. Não é possível entrarmos em maiores detalhes no momento sobre isso, no entanto, é necessário expor que a cesura liga-se à noção de acontecimento em Heidegger na medida em que no primeiro início há o declínio do acontecimento do ser em direção à história da metafísica, e no outro início o acontecimento apresenta a possibilidade de ruptura com a história da metafísica a partir da lembrança do ser. A lembrança do ser retoma o impensado no primeiro início, o ser enquanto

alétheia (velamento-desvelamento) e, desse modo, resguarda as possibilidades irrealizadas da história. Nesse sentido, a cesura da metafísica, enquanto acontecimento, ocorre na restauração do equilíbrio com o ser, na lembrança do ser em sua diferença.

Também esse movimento de volta à origem, ao primeiro início grego, isto é, à experiência impensada do ser enquanto desvelamento e velamento (*alétheia*), para que as possibilidades retidas na origem possam advir, quebrando a hegemonia do fundamento e da identidade, encontra um espelhamento em Hölderlin. Isso nos leva ao nosso terceiro ponto.

O trágico e o movimento da história em “O Istro”

Heidegger, em 1942, volta à leitura do primeiro estásimo de *Antígona* em seu seminário intitulado *O Hino de Hölderlin “O Istro”*. Dessa vez, a agonística de poderes entre homem e ser, que abre um mundo histórico, em *Introdução à metafísica*, perde espaço para a experiência da exposição ao ser a partir de um habitar a sua proximidade; assim como a dinâmica entre o estranho (*Unheimlich*) - sentido focal de *deinon* para Heidegger - e o familiar ganha maior relevância em uma abordagem historial. Além disso, se em *Introdução à metafísica* a leitura do primeiro estásimo de *Antígona* estava ligada à experiência pré-socrática do ser, em *O Istro*, ela se dá a partir de um diálogo com Hölderlin¹⁸. O diálogo, que começa a partir da leitura interpretativa do poema *O Istro*, incorre, a partir da segunda parte desta obra, principalmente na relação

¹⁸ Vale observar que, para Heidegger, tanto os pré-socráticos quanto Hölderlin, que dialogam com as incursões heideggerianas sobre *Antígona* e sobre o trágico, encontram-se à margem da história da metafísica e seus ditos e pensamentos servem como fonte para um pensar futuro, isto é, um pensar original sobre o ser - que Heidegger procura elaborar.

entre Hölderlin e Sófocles e no movimento da história, presente no pensamento de Hölderlin, análogo à interpretação heideggeriana de *Antígona*, presente nesta segunda parte, que Heidegger trata, desta vez, para além do primeiro estásimo.

De fato, Heidegger não apenas se refere ao pensamento trágico de Hölderlin (com referências às *Observações*, ao *corpus* de Empédocles e às cartas à Böhlendorff), mas ele também examina detalhes sobre a tradução hölderliniana de *Antígona*. Deve-se, então, questionar como as transformações no pensamento de Heidegger sobre o trágico podem refletir seu intensivo diálogo com Hölderlin (Fóti, 2006, p. 102).

O principal tema do diálogo com Hölderlin e a analogia com a *Antígona* de Sófocles é a volta ao familiar (*Heimisch*)¹⁹ do ser-humano histórico e o conflito (*Auseinandersetzung*) entre o estranho (*Unheimliche*) e o familiar. Para Heidegger, o tornar-se familiar, o voltar à casa, só pode acontecer após uma passagem pelo estrangeiro. Essa dinâmica de encontro com o estrangeiro e volta ao familiar é o que Heidegger chama ontologicamente de “verdade da história” (Heidegger, 1984, p. 60). É importante notar que esse movimento encontra fundamento nas *Observações* de Hölderlin, mais precisamente nas passagens em que o poeta discorre sobre a diferença entre a tragédia antiga e uma possível tragédia autenticamente moderna. Grosso modo, Hölderlin procura mostrar que a diferença entre a tragédia antiga e a tragédia moderna é também uma diferença entre o destino grego (antigo) e o destino moderno, que o poeta chama de hespérico. Hölderlin afirma que ambos, gregos e hespéricos, tendem para aquilo que é estranho a sua natureza e que a tarefa de ambos, embora irrealizada pelos gregos antigos, é uma volta àquilo que lhe é próprio.

¹⁹ É importante notar que a palavra alemã *Heimisch* possui sua raiz etimologicamente próxima à palavra *Unheimlich*.

Nesse sentido, Heidegger entende que o diálogo de Hölderlin com os gregos e especificamente com Sófocles é um diálogo historial do poeta moderno (hespérico) com o estrangeiro grego na medida em que aquilo que é próprio ao Ocidente - sinônimo para hespérico - seja dito poeticamente a partir do diálogo com o estrangeiro. Essa dinâmica historial remete àquilo que Heidegger já estava elaborando desde *Introdução à metafísica*, isto é, uma volta à origem impensada do ser, resguardada nos pensadores originários - incluindo Sófocles - e nas palavras originárias, para preparar um outro início, responsivo ao acontecimento do ser, no fim da metafísica. O que seria este outro início senão o impensado pelos gregos - a verdade do ser enquanto *alétheia* - e que o Ocidente, ao fim do destino da metafísica, pode tornar próprio rememorando e respondendo à essa origem?

Quanto a isso, a interpretação heideggeriana do primeiro estásimo de *Antígona*, realizada em *O Istro*, torna claro o movimento da história em Heidegger, pensado a partir desta via trágica que remete tanto ao conflito e à ambiguidade, contida na tragédia de Antígona, quanto revela a proximidade com Hölderlin e com as incursões mais tardias do poeta no estudo da tragédia e do trágico, apontadas acima.

Nessa leitura de *Antígona*, Heidegger se debruça novamente sobre a palavra *deinon*, contida no primeiro estásimo de *Antígona* e, apesar de encontrar diversos sentidos na palavra²⁰, a traduz outra vez por *Unheimliche*, que aqui

²⁰ Heidegger encontra diversos sentidos na palavra *deinon* que se desdobram, em sua interpretação, em pares de sentidos opostos. São estes: Temível (*das Furchtbare*), que se desdobra em aterrorizante (*das Fürchterliche*) / venerável (*das Ehwürdige*); Poderoso (*das Gewaltige*), que se desdobra em violento (*das Gewalttätige*) / soberano (*das Überragende*); Extraordinário (*das Ungewöhnliche*), que se desdobra em descomunal. (*das Ungeheure*) / o hábil em tudo (*das in allem Geschickte*). Cf. Heidegger, 1984, p. 78-79.

traduzimos por estranho. O ser-humano, conforme afirma o verso, é em sentido privilegiado o mais estranho entre os seres, no entanto, sua estranheza, para Heidegger, não provém de si mesmo, mas da relação com o ser e, nesse sentido, há duas formas de ser o mais estranho entre os seres - que Heidegger já tinha apontado em *Introdução à metafísica* - em uma dinâmica com o familiar. A primeira forma, que Heidegger atribui ao final de sua interpretação à Creonte, configura o errar entre os entes, construindo domínios em que tudo se torna o mais familiar e, no entanto, arrisca-se o fechar-se à questão do ser. O homem, neste sentido, é o mais estranho (*Unheimliche*) em relação ao ser:

Os seres-humanos são possuídos e obcecados com o que lhes pode oferecer uma casa ou morada. Em todo seu engajamento engenhoso e fixação nos entes (...) eles alcançam, ao fim, apenas o nada (porque o ser, ou a *presentação* daquilo que se *presenta*, é não-entitativo) (Fóti, 2006, p. 99).

Esta primeira forma da dinâmica entre o estranho e o familiar é atribuída, por Heidegger, ao errar historial, que procura habitar entre os entes e configura o destino metafísico do Ocidente. Se ao fim o ser-humano encontra o nada é porque tanto a metafísica resulta no niilismo, ou na ausência de sentido do ser, quanto a própria questão do ser deve ser tomada em seu caráter negativo, em seu velamento - que Fóti chama de uma negatividade trágica:

Heidegger ressalta que a negatividade trágica que vem à tona aqui foi perdida de vista, devido a “degradação platônico-cristã da negatividade”, e ainda, que a incapacidade da metafísica genuinamente de pensar o negativo não é remediada pelo esforço do idealismo alemão em transmutá-lo em positividade e redimi-lo. (Fóti, 2006, p. 99).

O segundo modo de ser o mais estranho entre os entes, na dinâmica entre o estranho e o familiar, é aquele que se torna estranho em relação aos entes e à familiaridade construída na *polis*²¹. Se o conflito entre homem e ser, que resulta no errar historial da metafísica, é direcionado para fora da verdade do ser enquanto *alétheia*, em direção ao domínio dos entes e sua familiarização, o conflito da personagem Antígona é direcionado para dentro da verdade conflitual do ser (Cf. Wright, 1999, p. 168). Antígona, segundo Heidegger, ao aceitar seu destino, a morte, deixa calmamente recair sobre si a exposição à estranheza do ser (*pathein to deinon*), à finitude e ao velamento, que rompe com a lei dos homens e com os fundamentos hegemônicos que regem aquele mundo histórico. Nesse sentido, Antígona torna-se a mais estranha entre os entes, pois se dirige à estranheza do ser que é, no entanto, aquilo que Heidegger chama também de lar²². Em outras palavras:

A segunda modalidade de regresso a casa, pelo contrário, procura a sua morada no ser. Incorre, portanto, numa alienação dos padrões familiares de construção do mundo e põe em risco a perda do lar na *polis*. Heidegger toma Antígona para exemplificar essa segunda modalidade de regresso à casa com o seu concomitante estranhamento. Ela revela o potencial "inspirador" do ser-humano, que toma como seu princípio supremo e orientador (*arche*) aquilo que de modo

²¹ A *polis* na interpretação ontológica de Heidegger, é, grosso modo, tanto o lugar em que os entes aparecem historialmente a partir da *alétheia* e, a partir desse lugar histórico, ganham a sua medida, quanto o lugar de esquecimento do ser e do excesso sobre os entes, porque na *polis* o ser, na mesma medida que deixa aparecer os entes, se retrai em seu velamento.

²² A volta ao lar de Antígona a que se refere Heidegger (que diz respeito a sua condenação à morte), ou o tornar-se familiar sendo a mais estranha entre os entes, é interpretada a partir do último verso da Ode ao homem. A palavra alemã que Heidegger utiliza para se referir ao lar de Antígona é *Herd*, que tem o sentido de "fornalha". A tradução inglesa utiliza a palavra *hearth*, que possui também o sentido de lar.

algun pode ser governado, ou aproveitado para legitimar a governança, e que, portanto, é anárquico. Ela não é uma figura de ação exemplar, mas, por assim dizer, de exposição exemplar. (Fóti, 1999, p. 174).

Desse modo, o que Heidegger sustenta, ao recorrer pela segunda vez à tragédia de Antígona, são dois caminhos opostos de ser estranho, ou não estar em casa no mundo que, ao nosso ver, refletem a historialidade do ser. O primeiro, como vimos, diz respeito ao conflito entre ser e homem que leva o homem à errar pelos entes na busca por estar em casa, por tornar tudo idêntico a si mesmo, que, com isso, se esquece da alteridade do ser, é estranho ao ser. Ao fim dessa história, que Heidegger intitula história da metafísica, chega-se ao nada em um duplo sentido: ao niilismo, isto é, à ausência de sentido do ser, e à possibilidade de exposição ao nada de ente, ao ser - a negatividade a que se refere Fóti. Antígona reflete, ao ver de Heidegger, o caminho de volta ao próprio ao assumir-se estranha em meio aos entes na estranheza do ser, o qual ela habita. Antígona, em suma, para Heidegger, denota a exposição ao ser e à diferença ontológica.

Na leitura de Heidegger, esses dois caminhos, apesar de opostos, não se enfrentam um ao outro, como acontece numa leitura dialética: “Em vez disso, ele os lê como se opondo um ao outro na medida em que repelem um ao outro, cada um se afastando do outro” (Wright, 1999, p. 168). Trata-se da discordância temporal, como atesta Schürmann, que manifesta um conflito trágico entre o domínio da metafísica e a possibilidade de pensar o ser a partir de sua diferença em relação ao ente. E pensar o ser em sua verdade conflitual (*alétheia*), só é possível, para Heidegger, como vimos, a partir da rememoração (*Andenken*), da origem velada da metafísica e da história ontológica ocidental:

O pensamento poético alcança isso como reminiscência, como um engajamento com as raízes de sua própria tradição e com

o que é diferente nessa tradição, a fim de revelar o que pertence a sua situação histórica e abrir novas possibilidades de resposta a essa situação (Geiman, 2001, p. 181).

Essa rememoração, na medida em que o pensamento de Heidegger entra cada vez mais em consonância com suas leituras de Hölderlin, é um habitar poético a proximidade do ser que, ao contrário de uma visão totalizante que visa o domínio sobre os entes até a sua exaustão na técnica moderna e no fim da metafísica, guarda uma postura responsiva ao ser, que assume a exposição ao outro, aquilo que é nada de ente, sustentando o conflito entre aquilo que se mostra e o que se vela, entre desvelamento e velamento.

Desse modo, pode-se dizer que o destino da metafísica visto a luz do pensamento do ser é um destino trágico - pois é constituído, ao ver de Heidegger, por um declínio que parte de uma negação, ou esquecimento, de sua origem -, assim como a volta rememorativa ao ser, que é o caminho de Antígona e também de Hölderlin, é um caminho trágico que recupera o conflito velamento-desvelamento do ser, o claro-escuro da história, na mesma medida em que se expõe ao ser, à possibilidade de um acontecimento outro a partir da postura responsiva ao ser, ao habitar o âmbito da *alétheia*.

É possível, assim, abrir uma via trágica da história no pensamento de Martin Heidegger na medida em que suas leituras da tragédia grega lançam luz sobre a dinâmica do ser, seja ela a dinâmica conflitual da *alétheia*, ou a dinâmica da história, cantada já pelo primeiro canto coral de *Antígona*, e que sua interpretação da história se desenvolve sob um léxico que pode ser visto como carregado de tragicidade. Interpretação esta que envolve, sobretudo, um primeiro início grego do ser, um declinar na errância (quase como a *hamartia*) da história do ser enquanto metafísica e o catastrófico fim dessa forma de pensamento que pode, ou não, ser a possibilidade de algo outro, de uma *cesura*, ou uma *peripeteia*

da história. O diálogo com a chamada filosofia do trágico e suas teses acaba reforçando a herança alemã recebida por Heidegger da questão do trágico, seu lugar excêntrico e crítico da metafísica quando se trata de pensar o trágico na história e a partir da contemporaneidade, e a diferença na forma de pensar o conflito trágico (da história) presente na sua noção de verdade enquanto *alétheia*. Este último ponto só fortalece a intensa relação de Heidegger com Hölderlin na medida em que as rupturas com a filosofia da identidade, ou filosofia especulativa, são exploradas a partir do tema do trágico, revelando reverberações mais profundas da verve trágica de Hölderlin, menos exposta por Heidegger, no pensamento heideggeriano da história.

Referências

- COSTA, Gilmário. “Tragicidade e existência em Martin Heidegger”. In: *KRITERION*, nº 140, 2018. p. 475-493.
- FÓTI, Veronique. “Heidegger, Hölderlin and Sophoclean Tragedy,” in: Rísser, J. *Heidegger Toward the Turn: Essays on the Work of the 1930s*. Albany: Suny Press, 1999.
- FÓTI, Veronique. “From an agonistic of powers to a homecoming: Heidegger, Hölderlin, and Sophocles”. In: *Epochal discordance: Hölderlin’s philosophy of tragedy*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- GALL, Robert. “Interrupting speculation: The thinking of Heidegger and Greek tragedy”. In: *Continental Philosophy Review*. nº 36: 177–194, 2003.
- GEIMAN, Claire. “Heidegger’s Antigones”. In: POLT, R. FRIED, G. A *companion to Heidegger’s Introduction to Metaphysics*. New Haven: Yale University Press, 2001. p. 161-182.
- GOVER, Karen. *Heidegger and the question of tragedy*. Tese de doutorado. The Pennsylvania State University, 2005. 149 pgs.
- GOVER, Karen. “Tragedy and metaphysics in Heidegger’s ‘The Anaximander fragment’”. In: *Journal of British Society for Phenomenology*. Vol 40. No. I, 2009. p. 37-51.

HAAR, Michael. "The history of Being and it's hegelian model". In: COMAY, R; McCUMBER, J. *Endings: Questions of memory in Hegel and Heidegger*. Illinois: Northwestern University Press, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann GmbH, 1977.

HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymne "Der Ister"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.

HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1997a.

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1997b.

HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1997c.

HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann GmbH, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2006.

HERMANN, Friedrich.von. "Posfácio do editor". In: HEIDEGGER, M. *O acontecimento apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2013.

HYPPOLITE, Jean. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Trad. Alberto Drazul. Buenos Aires: Ediciones Calden, 1970.

LACQUE-LABARTHE, Philippe. "The Caesura". In: *Heidegger, art and politics*. Trad. Chris Turner. Oxford: Basil Blackwell, 1990. p. 41-47.

LACQUE-LABARTHE, Phillippe. "A cesura do especulativo". In: *A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia*. Trad. João Camillo Penna, et al. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2006.

REBOK, Maria. "El rasgo trágico en el pensar de Martin Heidegger y su condensación en el paradigma de Antígona." In: *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen III , 2009. p. 637-657.

SCHÜRMAN, Rainer. *Broken Hegemonies*. Trad. Reginald Lilly. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

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.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

TORRANO, José. “Ode ao Homem: Sófocles – Antígona, Primeiro Estásimo (332-375)”. *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 27, n. 43, p. 325-329.

WRIGHT, Kathleen. “Heidegger on Hegel’s Antigone: the memory of gender and the forgetfulness of the ethical difference”. In: COMAY; McCUMBER, 1999.

YOUNG, Julian. *The philosophy of tragedy: From Plato to Zizek*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 2017 - 235.

ZIZEK, Slavoj. Hegel versus Heidegger. *E-flux journal*. n° 32, 2012.

(Submissão: 12/07/23. Aceite: 11/09/23)