



HEIDEGGER E A DIMENSÃO ORIGINARIAMENTE TRÁGICA DA FINITUDE EM SUA TEMPORALIDADE HISTÓRICA

DANIEL DA SILVA TOLEDO¹

RESUMO: Tomando por base a filosofia do pensador alemão Martin Heidegger, o presente artigo tem por escopo principal reportar a condição existencial de finitude à dimensão inicial da historicidade do ser delimitada fundamentalmente pela disposição originariamente trágica do ser-no-mundo. Para isso, exploraremos alguns componentes essenciais da ontologia heideggeriana que se nos afiguram como potencialmente trágicos, como os elementos da precariedade e do padecimento, as dinâmicas histórico-existenciais de declínio e de errância do ser, bem como a suspensão de seu sentido último. Com isso, almeja-se, por fim, apontar que a modalidade de ser que corresponde de maneira mais radical à temporalidade histórica do ser-para-a-morte é aquela colocada originariamente em obra pela poesia trágica dos gregos.

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger; finitude; tragédia grega; historicidade

ABSTRACT: Based on the philosophy of the German thinker Martin Heidegger, this study aims mainly to send the existential condition of finitude to the inaugural dimension of the historicity of being, which is essentially delimited by the originally tragic disposition of the being-in-the world. For this, we will explore some essential components of the heideggerian ontology that seems to us to be potentially tragic, like the elements of precariousness and suffering, the historical-ontological dynamics of decline and wandering of being, as well as the suspension of its ultimate meaning. Thereby, we finally wish to point out that the modality of being that corresponds most radically to the historical temporality of being-to-death is that performed originally by the tragic poetry of the Greeks.

KEYWORDS: Heidegger; finitude; Greek tragedy; historicity

O que a analítica existencial nos mostra é que o caráter de “pendência” (*Ausstand*) do *Dasein* diz respeito não somente a algo que lhe pertence, mas também e sobretudo à sua própria falta constitutiva (HEIDEGGER, 1967, p.242). Uma carência de completude plena que originariamente revela que sua existência está determinada pela ausência do ser em sua totalidade. Logo, não se trata de uma determinada falta a ser completada em qualquer nível ôntico, mas tão somente da cifra de uma condição ontológica de fundo marcada pela ausência

¹ Professor substituto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: dasilvatoledo@yahoo.com.br.

de um fundamento único que possa garantir ao ser-no-mundo um lastro existencial concreto a ser apropriado como tal. E o índice maior dessa condição de fundo é a finitude do *Dasein* que limita em última instância a sua própria compreensão de mundo. Condicionada dessa forma, a compreensão que o ser finito pode ter de seu próprio estatuto existencial como um todo é fraturada sempre já de saída por sua condição de estar lançada num horizonte de temporalidade que a excede em termos de apreensão de sentido em sua fundamentação última. Daí a paradoxal e irônica afirmação de que “somente a partir da morte se compreende um poder-ser-total que, entretanto, nunca se realiza” (STEIN, 2005, p.78). Isso de tal forma que o *Dasein* só se depara com essa totalidade quando se confronta com o nada. Isso significa que ele só atinge a totalidade do ser quando a mesma se lhe recusa. O aspecto cognitivo se torna aqui dependente de uma condição ontológica de fundo que apenas se dá a conhecer tão logo a mesma se recuse como tal na medida em que ela já sempre se perfaz como a condição de possibilidade para que os sentidos de mundo se deixem apreender enquanto fenômenos tão somente a partir de uma dinâmica entre o vir a ser e o deixar de ser. Conseqüentemente, a possibilidade de apreensão que o *Dasein* pode ter de si mesmo é essencialmente devedora de uma confrontação radical com a sua condição existencial de finitude que o delimita enquanto ser-para-a-morte. Por isso é que “o problema não diz respeito à *apreensão* do ainda-não do *Dasein*, mas a seu possível *ser* ou *não-ser*. O *Dasein* deve, enquanto ele próprio, *tornar-se*, ou seja, *ser* o que ele ainda não é” (HEIDEGGER, 1967, p.243). Todavia, ao tornar-se o que ele não é, o *Dasein* simplesmente deixa de ser, pois a morte esgota suas possibilidades concretas (Cf. HEIDEGGER, 1967, p.243). O sempre-ainda-não é o modo mais próprio de ser do *Dasein*. E este mesmo ainda-não é sempre inacessível como tal, irrealizável, não obstante, impositivo e inelutável.

Heidegger afirmou ainda que este “ser-para-o-fim não se origina momentaneamente através de uma colocação insurgente, mas pertence essencialmente à condição de ser-lançado do *Dasein*, que se desvela em tal ou tal situação (disposição)” (HEIDEGGER, 1967, p.251). Parece-nos que essa premissa abre não só para a possibilidade, mas antes para a necessidade de que tal condição encontre sua modalidade mais radical no tempo. Então a partir disso acreditamos poder perguntar pelo enraizamento histórico dessa essência originariamente dramática do ser-para-o-fim.

Finitude e Historicidade

A morte não é uma realização, pois se fosse, ela seria um ente; mas ela é, muito antes, a possibilidade primeira e última do *Dasein*, o abismo do ser. Devendo ser preservada como possibilidade, a morte delimita o próprio horizonte de possibilidades do ser-no-mundo, inclusive, sobretudo, o histórico: “O ‘ser-para-a-morte’, a ser compreendido existencialmente, mas também a ser atestado existencialmente, deve ser o fundamento velado não somente da temporalidade originária, mas também da historicidade” (LÖWITZ, 1960, p.48).

É claro que por relacionar-se com a morte enquanto limite de suas possibilidades, compreendendo-se também como possibilidade, o próprio *Dasein* deve ser mantido ao aberto dessas possibilidades. Isto significa que por ter sempre de se confrontar com o nada do ser através de seu ser-para-a-morte, o *Dasein* não pode fazer de si uma realidade ôntica a partir de uma determinação substancialista. Contudo, se a antecipação da morte subtrai ao ser-no-mundo uma realidade externamente pré-determinada, retirando-lhe o solo, entendemos que isso não deve ser usado para recusar qualquer interpretação comprometida com horizonte algum, mas antes justamente deve possibilitar uma configuração que melhor atenda a essa tensão. Pois se o ser-para-a-morte possibilita a suspensão das possibilidades, só o faz por já estar sempre em aberto, melhor dizendo, por já estar originariamente lançado em uma determinada abertura de mundo que nunca é vazia de sentido ou ausente em tonalidades. É sob essa chave de interpretação que a própria condição de finitude, originariamente confrontada como tal, nos permitirá colocar em relação histórica ser e nada de uma maneira mais profunda que aquela delimitada pela metafísica.

O que estamos tentando afirmar não é a crença ingênua de que o *Dasein* em determinado momento histórico possa ser visto livre daquele movimento de decair que, mais do que um risco iminente, é um constitutivo que perpassa a existência em sua totalidade, mas sim que ele em determinada disposição pode ser liberado para se confrontar com seu declínio justamente como horizonte insuperável². Dessa forma estaríamos tentando indicar uma maneira originariamente histórica de atender aquilo que Heidegger na analítica chama *Selbstaufgabe*, tarefa que ao atingir sua meta “rompe todo enrijecimento da existência

²“O pensamento histórico do ser é o pensamento do *declínio*. Ele pensa a partir do último declínio. É ele por isso aniquilador? Ao contrário. Ele é destrutivo enquanto des-construção da obstrução do início através da metafísica. Assim, o declínio é o mais elevado da singularidade do início” (HEIDEGGER, 2005, p.142).

conquistada” (HEIDEGGER, 1967, p.264)³. Meta que por sua vez não é exequível fora de um panorama histórico. É atendendo a ela que o *Dasein* deve se assumir em sua condição de finitude para compreender a existência em si mesma, isto é, para se compreender como tal e se colocar em relação com o ser a partir de sua precariedade em tensão com o irrevogável caráter abissal do ser como tal. Mas evidentemente, reiteramos, isto não pode ser feito fora do tempo, o que aqui significa que deve ser possibilitado historicamente⁴.

No cuidar de si em meio aos entes, o *Dasein* tende a sucumbir ao ser lançado na própria abertura de mundo que possibilita sua compreensão limitada por sua finitude. E isto fundamentalmente porque ele está sempre já em declínio na medida em que, existindo, se encontra entre a falta de seu fundamento e a impossibilidade de determinação de seu porvir. A sua destinação final enquanto ser finito é inelutavelmente o abismo do ser que derradeiramente coloca em suspenso todos os seus projetos fáticos, tornando ausente em última instância a própria finalidade de sua existência.

Todavia, enquanto ser lançado no tempo, o ser-no-mundo só pode ser em um determinado mundo configurado através de uma determinada temporalidade histórica. Isto significa que aquela sua dinâmica existencial só pode se desdobrar por meio de um horizonte de sentido situado a partir de sua posição na historicidade do ser. É sua própria condição de finitude, isto é, o fato de ele estar essencialmente encerrado no tempo, que é sempre somente já histórico, que o prende sempre a uma determinada situação fáctica. “Na medida em que ele não é primeiramente uma interioridade que só ganha *a posteriori* a exterioridade, ele sempre se vê necessariamente jogado em um modo específico de existir” (CASANOVA, 2006, p.91). Isto significa que ser-no-mundo implica sempre ser facticamente ao modo de um determinado mundo em seu contexto específico de sentido concreto⁵. Sendo assim, “a abertura da existência ou ser-o-aí (*Da-sein*) é sempre *demarcada* situacionalmente” (PÖGGELER, 2001, p.63). Do contrário, o sentido primordial do conceito heideggeriano de mundo teria que reincidir numa filosofia apriorística⁶. Com isso deve ficar

³Este poder-ser que precisa sempre conquistar a si mesmo só o faz a partir da perda de si que está fundada em sua própria dinâmica existencial que se desdobra somente no tempo, isto é, na história (Cf. CASANOVA, 2015, p.123).

⁴Para um tratamento mais específico da questão da dimensão da precariedade histórico-ontológica em Heidegger, ver TOLEDO, 2015a, p.18-31 e TOLEDO, 2015b, p.72-85.

⁵“Jogado em um mundo, o ser-aí sempre supera imediatamente a indeterminação constitutiva de seu poder-ser e cai em possibilidades específicas” (CASANOVA, 2015, p.122).

⁶“O ser-aí não possui, em outras palavras, nenhuma propriedade substancial constituída *a priori*, mas experimenta o seu ser através de uma certa abertura existencial. Essa abertura articula o ser-aí com o seu mundo

claro que o *Dasein* não pode ser concebido a partir de uma dimensão de nulidade somente a partir da qual ele entraria num segundo momento em uma relação de mundo.

A dimensão trágica enquanto fundamento abissal da temporalidade finita

Como a dinâmica vivencial do declínio é o existencial em relação mais estreita com a condição de finitude, “o ser-para-o-fim tem o modo de um *desvio de si*” (HEIDEGGER, 1967, p.254). Trajetória que poderá ser reportada ao sentido mais originário da *καταστροφή*: “volta”, “mudança”, isto é, enviesamento da própria essência enquanto sua mais plena consumação (Cf. HEIDEGGER, 1993, p.94). Também esse movimento ontológico não se desdobra fora do tempo histórico, determinando antes a própria historicidade concreta do ser-no-mundo. Isso de tal maneira que se poderá de fato afirmar que “o desvio pertence à essência epocal da história” (PÖGGELER, 2001, p.190)⁷.

Entendemos que a determinação mais radical desta dinâmica histórica de declínio é configurada originariamente pela dimensão trágica colocada em obra através da poesia trágica dos gregos que enceta uma compreensão pré-ontológica da existência confrontada com a totalidade de sentido da realidade enquanto abismo do ser⁸. De tal forma que o herói trágico se revele como a configuração histórica mais originária de uma modalidade ontológica que atenda de maneira fática aos elementos existenciais mais radicais: finitude, precariedade e declínio.

Mas para que tais premissas se sustentem devemos primeiramente partir da seguinte linha de entendimento inaugurada pelo pensamento heideggeriano: se a historicidade do ser não é somente parte de sua temporalidade, mas consiste no mais amplo dessa, e se a temporalidade histórica tem suas épocas fundadas no modo da relação entre ser e homem, então devemos poder perguntar em que modalidade histórico-ontológica

o homem mergulhado na sua faticidade se movimenta como abertura finita, que se apresenta, em última análise, como temporalidade. Nessa abertura já sempre se instaurou um contato com o ser. Essa abertura finita somente é possível à medida que o ser ali instaura o tempo originário. É, basicamente, por isso que, já em seu

e faz com que ele retire de seu mundo determinado as possibilidades fáticas de sua realização” (CASANOVA, 2002, p.336).

⁷Cf. tb. HEIDEGGER, 1967, p.387. Após a analítica existencial, Heidegger reportará essa dinâmica ontológica do desvio à sua dimensão histórica enquanto “errância” (*Irre*) (HEIDEGGER, 1980, p.332, HEIDEGGER, 2004, p.196,197, HEIDEGGER, 2005, p.62 e HEIDEGGER, 2003, p.455). Para a errância como “uma distinção essencial do inicial”, ver HEIDEGGER, 2005, p.62 e NUNES, 1986, p.210. E para uma relação direta entre a dimensão da errância e a condição trágica de Édipo, ver HEIDEGGER, 1998a, p.83.

⁸“A compreensão do ser ainda não tornada conceito chamamos pré-ontológica” (HEIDEGGER, 2004, p. 132).

ponto de partida, Heidegger supera qualquer pensamento objetivante com relação ao ser. O filósofo não descreve um sujeito abstrato (STEIN, 2001, p.264)⁹.

Desprovido de uma proveniência ontológica da qual possa se apropriar enquanto seu próprio fundamento existencial, o ser finito lançado no tempo encontrará sua abertura originária tão somente possa reassumir sua condição de estar projetado numa temporalidade histórica que deita suas raízes num horizonte de mundo marcado por essa mesma diferença transcendental entre a sua condição essencialmente efêmera e o abismo de sentido do ser que o excede. Todavia, justamente por ele deter o signo da diferença radical é que o seu encontro com essa abertura só pode se dar por meio de uma recusa da mesma, estabelecendo assim a própria cisão como elemento mediador entre mundo e existência.

Entrementes, será também justamente essa quebra de sentido último que acarretará a impossibilidade de que o *Dasein* tenha sua concepção esgotada através de um “único papel” (HEIDEGGER, 2005, p.130). Não obstante, se o *Dasein* deve ser “desprendido em sua inicialidade” (HEIDEGGER, 2005, p.130), então o modo minimamente coerente de assumir essa exigência a partir da própria condição de sacrifício do *Dasein* no horizonte da historicidade do ser deve ser remetido ao papel do *Dasein* em que inicialmente ele é configurado justamente através da fratura de si, isto é, da divergência acerca de sua própria essência. Assim, mesmo não perdendo de vista que toda “compreensão pré-conceitual do ser é, em toda constância e continuidade, na maior parte das vezes totalmente indeterminada” (HEIDEGGER, 1998b, p.227), queremos insistir em um modo de ser no mundo que tem de se confrontar da maneira mais radical justamente com essa indeterminação em seu horizonte histórico-ontológico.

A partir disso, queremos fazer entender que deve ser através do vínculo historicamente originário com a dimensão trágica do ser-no-mundo que “a temporalidade enquanto índice da finitude do ser-aí se torna, assim, o horizonte necessário para a interrogação pelo sentido do ser” (STEIN, 2001, p.291)¹⁰. Isto porque não se trata aqui de uma situação do homem dentre

⁹“Como um projeto jogado, o ser-aí assume plenamente a herança de seu mundo e estabelece ao mesmo tempo uma dinâmica de temporalização da tradição. [...] o ser-aí projeta aqui de tal modo o seu campo existencial que ele experimenta o peso da tradição em meio a uma escolha que fornece a medida plena dessa tradição” (CASANOVA, 2015, p. 139-140). Articulação que, por fim, pode ser sintetizada através da seguinte conjugação: “uma medida ontológica que dá sustentação em uma época a todas as suas determinações em geral” (CASANOVA, 2015, p. 177).

¹⁰ “A tragédia, des-velando a dimensão temporal, adquire uma grande importância no pensar heideggeriano. Assim, esse conteúdo alcançado no dizer trágico é recuperado em *Sein und Zeit*” (BEAINI, 1986, p.39). Cf. tb. STEINER, 1984, p.2. E mesmo posteriormente, “a viragem poética de Heidegger a partir dos anos trinta, quando ele se ocupa repetidamente de textos de Hölderlin e da sua interpretação de Sófocles, está também relacionada com a busca desta experiência da finitude” (PACHECO, 2015, p.79).

outras, mas de sua condição inicial no sentido de essencialmente originária, tanto sob o aspecto histórico, quanto sob o aspecto ontológico.

Isso na medida em que, para Heidegger, existe a possibilidade de uma determinada universalização de uma dimensão existencial, uma determinada universalização do universo da significância, a matriz de onde se constituem as estruturas significativas do *Dasein* (STEIN, 1993, p. 260)¹¹.

Todavia, por provir de uma diferença essencial, conquanto irrevogável, isto é, a própria diferença ontológica, essa identidade possível está originariamente marcada sob o signo de uma fratura¹².

Com isso, defendemos aqui a tese de que na tragédia grega pode ser encontrado um fundamento histórico-ontológico para a seguinte questão colocada a partir da analítica existencial: “pode o *Dasein* compreender apropriadamente sua mais própria, irremissível, insuperável, certa e, como tal, indeterminada possibilidade? Isso significa: pode ele ser fiel a um apropriado ser para seu fim?” (HEIDEGGER, 1967, p.259) Tal questionamento nos exige investigar se na dimensão “pré-metafísica” (*vor-metaphysisch*) (HEIDEGGER, 1994, p.270)¹³ da história do ser é possível encontrar uma modalidade originária de ser-no-mundo que extraia suas possibilidades de um ser próprio a partir da confrontação com os próprios limites do ser, confrontação na qual este ser-no-mundo é levado de maneira iniludível a se deparar com sua própria precariedade a partir de seu caráter de transcendência de mundo frente ao abismo do ser que se lhe abre.

Radicado nesta precariedade, o *Dasein* está sempre já lançado à própria sorte, estando assim entregue ao seu poder-ser. Contudo, só se pode ser enquanto ser-no-mundo¹⁴. Logo, o *Dasein* está sempre remetido a um mundo fáctico, isto é, a uma trama de sentido. Essa, por sua vez, só pode ser configurada no tempo. O tempo de mundo é histórico por excelência. A partir deste delineamento acreditamos poder justificar a necessidade de reportar a condição de

¹¹Cf. tb. HAAR, 1997, p. 27. “Porém, no fundo da interpretação ontológica da existência do *Dasein* aqui conduzida não repousaria uma determinada concepção ôntica da existência autêntica, um ideal fáctico do *Dasein*? Isso acontece de fato. Este fato não somente não pode ser negado e nem confessado à força, mas deve ser compreendido em sua *necessidade positiva* a partir do objeto temático da investigação” (HEIDEGGER, 1967, p. 310).

¹² “Não subsiste, debaixo desta diversidade historial, uma identidade secreta, que nos permitiria, não juntar num só os estilhaços das figuras do ser, ou até fazê-las derivar de um eixo único, mas pensa-las na claridade de uma mesma luz? Esta identidade existe realmente, mas sob uma forma paradoxal no mais alto grau: ela é a identidade de uma ausência” (ZARADER, 1998, p. 195).

¹³ “Esta experiência pré-metafísica lê-se tão bem nos primeiros poetas e nos trágicos (Homero, Sófocles)” (HAAR, 1997, p. 195). “Há somente a tragédia grega e nenhuma outra além dela. Somente a essência do ser em sua experiência grega tem a inicialidade que torna necessário ‘o trágico’” (HEIDEGGER, 1992c, p. 134).

¹⁴ Este caráter essencial de possibilidade, por sua vez, encontra-se radicalmente inscrito na própria condição de finitude, pois é o nada de si que se constitui como abertura de possibilidades: “Ser-possível é já sempre ser em meio a determinadas possibilidades de ser, fornecendo, assim, algum tipo de conformação ontológica a um ente marcado por uma negatividade congênita insuprimível” (CABRAL, 2015, p.79).

finitude a uma determinada situação fáctica delimitada historicamente. No caso aqui, aquela que nos parece ser a mais radical: a trágica.

Como a temporalidade do ser-no-mundo não pode ser preexistente à própria existência, ela só pode se dar por meio do horizonte histórico no qual o *Dasein* encontra-se sempre já de saída lançado. Acreditamos que essa configuração histórico-ontológica da condição de finitude da existência encerrada no tempo alcança sua primazia originária na poesia trágica dos gregos, posto que “o que parece perguntar a tragédia é: o que se deve esperar dos homens ao levar-se em conta seus limites?” (GAZOLLA, 2001, p.60)

O ser-no-mundo originariamente trágico, não tenta evitar sua precariedade essencialmente constitutiva, mais a torna impositiva. Na medida em que se encontra enredado numa tessitura de mundo que lhe escapa em totalidade, o ser-finito não encontra saída dessa sua própria condição, posto que quanto maior a contumácia com a qual reage a ela, maior a sua sujeição à mesma. Esta espécie de circularidade, que é a um só tempo trágica e ontológica, conduz-nos ao deslocamento para o infundado, para a nossa própria condição originária reportada ao abismo de sentido do ser no qual estamos lançados enquanto somos aquele ente finito constituído em meio a uma pletera de possibilidades que excede nossa limitada capacidade de apreensão. Quanto a isso, o que a historicidade do ser nos permite é visualizar a concretização fáctica dessa condição ontológica de fundo:

Essa localidade do “sem saída” [*Ausweglosen*] não alude a um lugar que pudéssemos igualar ou mesmo comparar com alguma “situação” cotidiana das ações habituais. Essa localidade alude a uma estada ainda velada, a qual a essência de nossa história deve sua origem. [...] Pois essa estada é aquela que diz respeito à nossa essência (HEIDEGGER, 1991, p. 83).

Radicada na origem dessa condição encoberta, a dinâmica originariamente configuradora da tragédia grega antecipa a história na medida em que nela o homem é levado a oscilar entre as condições extremas do ser-no-mundo.

E é justamente a explicitação desse tipo de insuficiência existencial que torna imprescindível uma confrontação com a dimensão trágica da historicidade do ser, pois, por mais que o infundado do *Dasein* repouse essencialmente no ontológico, essa condição só pode ser acessada através de sua inserção efetiva de mundo, posto que, enraizado facticamente no tempo, ele não pode prescindir das referências ônticas que delimitam sua trama de sentido.

Tragédia grega e Finitude

O caráter de transitoriedade é um elemento fundamental da dimensão trágica, sendo a efemeridade do ser a exponencial condição humana que se dá à compreensão por meio da arte

trágica¹⁵. E isto justamente porque aquilo que esta dimensão denota de mais vigoroso e impositivo é o signo da precariedade enquanto delimitação última que caracteriza um ser-no-mundo que em sua condição essencialmente efêmera é sempre já ser-para-o-declínio tão logo se encontre lançado numa abertura de mundo que o excede em última instância. Daí ser originariamente trágica a condição inexorável do mortal frente ao abismo de sentido do ser.

A modalidade ou disposição originariamente trágica de ser lançado num mundo constituído ao aberto das possibilidades e através de significações sempre passíveis de se colocar em suspensão patenteia a condição de ser efêmero sustentada e radicalizada pela figura do herói trágico que responde significativamente pelo centro de gravidade do gênero trágico clássico na medida em que este tem por orientação geral tornar explícita a necessidade de assunção da precariedade do mortal frente a um sentido de transcendência que o excede e o sobrepuja em totalidade¹⁶.

Por isso aventamos aqui o postulado de que é originariamente através da tragédia grega que historicamente se configura a forma mais radical de se antecipar o ser-para-a-morte¹⁷. Para Albin Lesky, inclusive, é na resolução para a morte que se “atinge a grandeza trágica” (LESKY, 2006, p. 122). E mesmo quando não se tratar de uma resolução, ainda assim acreditamos poder afirmar no fim que, havendo uma determinação devido à qual o horizonte do declínio mostra-se como essencialmente constitutivo da vida, então essa disposição é essencialmente trágica.

¹⁵ “Medito ao mesmo tempo sobre a minha sorte e sobre a deste herói, pois vejo claramente que somos sombras ou efêmeros fantasmas vivendo a nossa vida” (SÓFOCLES, 2004, p. 82-83). Logo, “não era só por estilização convencional que nesta linguagem os homens eram chamados ‘mortais’ e ‘criaturas de um dia’” (JAEGER, 2001, p. 295).

¹⁶ “É nesta forma de arte efêmera que foi a tragédia grega que encontramos, na verdade, uma primeira representação da condição primordialmente mortal do homem” (DASTUR, 2002, p. 25). Na ode ao homem do coro de *Antígona*, “só da morte a fuga não lhe acena” (SÓFOCLES, 1999, p. 30). Obs.: são inúmeros os exemplos que tornam latente nas peças trágicas a condição de finitude como referência maior do ser-no-mundo. Sob o risco de sobrecarga, não iremos citá-las exaustivamente, pois o mais importante aqui consiste em ressaltar a finitude enquanto fundo comum entre a compreensão existencial e a poesia trágica como um todo. Frente a isso, o que devemos reter é o seguinte: seja ao modo da resolução voluntária do herói, seja ao modo da derrocada do mesmo, provocada pelo destino ditado pelos deuses, ao modo da punição pela *hybris*, ou mesmo simplesmente em relação ao risco iminente da fatalidade, podemos dizer, de uma maneira geral, que a relação com a morte está presente em todas as tragédias supérstites! Por fim, cumpre ainda salientar que o nosso traçado aqui é aquele que deve remeter do ôntico ao ontológico, de tal forma que nos interessa mais indicar que o pressuposto de que a tragédia grega tem o risco da “catástrofe” como uma de suas matérias fundamentais deve nos reportar ao postulado de que a noção de finitude é indissociável da categoria do trágico em seu enquadramento ontológico. Trata-se aqui, logo, de explorar uma forma específica de transcendentalidade, através da qual uma determinada modalidade ou disposição de ser-no-mundo atualiza de maneira plena sua condição ontológica de fundo por meio do sinal existencial da precariedade do ser-finito diante de sua própria fratura acerca do sentido último e primeiro do ser! Para um tratamento mais detalhado do gênero trágico depreendido dos textos clássicos a partir de uma perspectiva ontológico-existencial, ver TOLEDO, 2015c, p. 75-93, 138-155.

¹⁷ Vale salientar que “tragédia” na língua alemã, além de *Tragödie*, deixa-se dizer também por *Trauerspiel*, literalmente, “jogo do luto”!

A morte, antecipando-se, coloca em suspenso toda e qualquer meta definitiva para o *Dasein*, ela coloca em suspensão os seus projetos de mundo que são, ao cabo, tragados pelo próprio abismo do ser¹⁸. Tal condição ontológica nos remete ao fato de ser própria da tragédia a impossibilidade de um caminho seguro para o mortal em última instância, o que configura a errância do ser, o vagar em meio às bifurcações de sentido, a exposição às inconstâncias oriundas da própria abertura de mundo¹⁹. Tendo de se confrontar com uma sua condição ontológica através da qual o seu próprio sentido de ser encontra-se sempre na iminência de expor-se ao risco do deixar de ser, o herói trágico permanece entregue a uma dinâmica existencial que se lhe desvela como abissal na medida em que o lança ao aberto das possibilidades das quais ele nunca pode se assegurar por completo em termos de totalidade das mesmas. Por isso poderíamos dizer que é tragicamente que

a mais ampla oscilação da existência mede o homem quando ele toma a morte como sua: ele entrega à existência a sua insuperável abissalidade e permite, assim, que ela seja o lugar momentâneo para o desocultamento, cujo acontecer não pode ser levado de volta a nenhum último fundamento (PÖGGELER, 2001, p. 247)²⁰.

Tal qual a própria morte, a tragédia coloca em obra a inconsistência ou a fragilidade do campo de ação vivencial do mortal que, em primeira instância, tem sua base de compreensão de si solapada pela impossibilidade de que o ser finito possa, por si mesmo, fundamentar a sua própria existência para além das condições de ser que o constituem. De tal forma que este ser finito é sobrepujado pela sua própria existência, que o excede em determinação última.

Aquilo que a tragédia originária antecipa de mais fundamental acerca do ser-para-a-morte consiste no seguinte: impossibilitado de estabelecer em absoluto um domínio seguro para a sua existência, o mortal é forçado a abrir-se para o recolhimento do sentido do ser quando confrontado com a sua condição essencial de precariedade que se lhe desvela enquanto tal²¹. Lançado nessa abertura abissal, com a qual tem de se confrontar sem poder superá-la, ele deve suportar o padecimento do ser²². Isso porque é através desta sua disposição existencial originária que o mortal não somente empreende a sua luta essencial em torno de sua própria condição, de seu caráter de transcendência e, por conseguinte, daquilo que lhe

¹⁸ “A realização não encontrada no falhar do seu projeto representa a finitude latente no agir do homem” (Maria Fialho. In: SÓFOCLES, 1996, p. 20).

¹⁹ “Todo ato de estar-no-mundo depende de uma errância fundamental da existência humana” (WERLE, 2005, p. 190). Enquanto “um modo de ser fundamental do ser-aí [...], a errância não é então, um fenômeno de origem antropológica, mas resulta da essência privativa da verdade do próprio ser” (BOUTOT, 1993, p. 56). Em *Antígona*, esta condição é posta claramente nos seguintes termos: “no erro somos iguais”, por isso “todos os homens comungamos do erro” (SÓFOCLES, 1999, p. 44, 75).

²⁰ Cf. tb. PENZO/GIBELLINI, 2012, p. 303.

²¹ Para uma admissão explícita de que é da tragédia grega que podemos obter a experiência da “autêntica precariedade”, ver HEIDEGGER, 1992b, pp. 72-73.

²² Para a relação entre precariedade e padecimento, ver HEIDEGGER, 1999, p. 176-177.

sobrepuja, como também é levado a padecer por isso²³. Daí a importância fundamental da arte trágica, pois foi ela que primeiramente nos levou à compreensão de que aquilo que causa o padecimento radical repousa na impossibilidade de um significado último esperado como previamente dado e assegurado²⁴. Na medida em que expõe a fratura essencialmente constitutiva de seu próprio ser finito, o herói trágico revela assim, de maneira historicamente originária, o caráter ontológico de incompletude do *Dasein*²⁵.

E mesmo quando a sua morte ainda não se consuma como tal, a sua própria condição existencial de errância faz com que esta mesma condição lhe deixe de ser familiar. Dantes confiado à familiaridade ôntica, o ser-no-mundo, através da consumação do trágico, é reportado à abertura radical do ser que coloca em suspenso essa familiaridade²⁶. Esse caráter indefectível de errância do ser-no-mundo trágico, devedor daquela sua própria condição ontológica de finitude, atualiza-se através de seu enredamento existencial naquela circularidade dramática através da qual se lhe impõe justamente aquele sentido que lhe escapa: o próprio abismo de sentido do ser em seu caráter absoluto. Reportada à analítica existencial, o que essa confrontação crucial denota é aquela “tenebrosa fuga do mundo” (HEIDEGGER, 1967, p. 254).

Quão mais enredado em sua própria condição existencial de finitude, o mortal revela-se tragicamente como aquele ser-no-mundo incapaz de se encerrar em si próprio diante da abertura de mundo na qual ele está lançado e da qual ele não pode se apropriar em definitivo.

²³ Daí, inclusive, Heidegger ter se lamentado de que “a dimensão da tragédia grega ainda nos é completamente fechada” em virtude justamente da falta de uma compreensão ontológico-existencial do padecimento e do conflito (HEIDEGGER, 1992c, p. 107-108). O que faz com que se reconheça um “ser-em-conflito” quando “Heidegger volta sua atenção a Sófocles” (BEAINI, 1986, p. 40). Em outra obra, Heidegger confirma que o saber dos gregos se dá através da luta e do sofrimento (HEIDEGGER, 1998a, p. 81). Condição originária que talvez sirva ainda para sustentar o postulado de que o padecimento é a disposição fundamental da apreensão do ente no todo (Cf. HEIDEGGER, 1992a, p. 175). De toda forma, ainda que não pela via ontológico-existencial, é inegável que parte significativa das tradições literária e filosófica também interpretara a dimensão trágica por meio do questionamento de “porque o homem sofre” (KIRKWOOD, 1994, p. 286). Cf. tb. KNOX, 2002, p. 25. Nietzsche, por sua vez, já havia postulado categoricamente que “compreender o mundo a partir do *sofrimento* é o que há de trágico na tragédia” (NIETZSCHE, 1999b, p. 106). Cf. tb. NIETZSCHE, 1999a, p. 68, 156). Obs.: para um questionamento dessa perspectiva em Nietzsche, ver BERTRAM, 1918, p. 137, HIRSCHHORN, 1930, p. 32 e TOLEDO, 2011, p. 5-6.

²⁴ “O sofrimento me ensinará que errei” (SÓFOCLES, 1999, p. 69).

²⁵ “É dessa incompletude que surge a tragédia” (KIRKWOOD, 1994, p. 110).

²⁶ “Pois o homem apreende sua própria essência apenas quando se torna, mediante o destino, estranho a si mesmo” (REINHARDT, 2007, p. 48). Para a relação entre “não-familiaridade” (*Unheimlichkeit*) e tragédia, ver HEIDEGGER, 1993, p. 60-152, RISSER, 1999, p. 332, 347, BEAINI, 1986, p. 40, 41 e TOLEDO, 2015c, p. 126-138. Além disso, é fato que também em *Sein und Zeit* o ser-no-mundo “torna-se estranho para si próprio em termos de clareza de determinação e certeza” (RISSER, 1999, p. 222). Cf. tb. RISSER, 1999, pp. 321, 324, 342. Para Christian Dubois, este elemento faria parte do “cerne de *Ser e tempo*” (DUBOIS, 2004, p. 190). Cf. tb. HEIDEGGER, 1967, p. 170, 188-192, 251-252, 276-280, 286-289, 295-296, 342-344. Posteriormente será reafirmado ainda que, justamente em virtude de sua relação essencial com a morte, “a não-familiaridade que nos ocorre deve ser originariamente fundada como *Da-sein*” (HEIDEGGER, 1998a, p. 121).

Colocado constitutivamente em jogo através dessa dinâmica vivencialmente trágica da verdade do ser, ele revela toda a sua condição ontológica tão logo esta se mostre inacessível como tal, de maneira que o seu sentido último se dê pela recusa de si²⁷. Isso de modo que

este fechamento é somente a *privação* de uma abertura que se manifesta fenomenalmente no fato de que a fuga do *Dasein* é fuga *dele* mesmo. [...] Somente porque o *Dasein* geralmente é ontologicamente e essencialmente trazido diante dele próprio através da abertura a ele pertencente é que ele pode fugir *dele* (HEIDEGGER, 1967, p. 184)²⁸.

A fuga de sua condição de precariedade repousa nessa sua própria condição. Por isso a fuga não pode negar a sua condição prévia, muito antes, o que faz é afirmá-la. Entretanto, essa “afirmação” acontece ao modo de uma *privação*²⁹.

²⁷ Ao situar essa condição originária a partir da mais conhecida das tragédias gregas, Heidegger, posteriormente, se utilizou de seu movimento fenomenológico mais próprio para remeter a habitual oposição entre ser e aparência ao jogo entre velamento (*Verborgenheit*) e revelamento (*Unverborgenheit*). Para isso, ele se valeu da condição do Édipo rei para mostrar como o jogo da verdade do ser desponta originariamente como chave de leitura para o *Dasein* em uma perspectiva que nos parece ainda mais ampla que aquela apresentada pela analítica, pois aqui se inserem os existenciais “luta” (*Kampf*) e “padecimento” (*Leidenschaft*): “Pensemos no Édipo rei, de Sófocles. Édipo, inicialmente o salvador e senhor da cidade, no brilho da glória e na graça dos deuses, é lançado para fora dessa aparência, que não é uma mera visão subjetiva que Édipo tem de si, mas aquilo no qual ocorre o manifestar de seu *Dasein*, até que tenha ocorrido o revelamento de seu ser como o assassino do pai e o corruptor da mãe. O caminho daquele início de glória até este fim de horror é uma única luta entre a aparência (velamento e dissimulação) e o revelamento (o ser). Paira sobre a cidade a condição de velado do assassino do outrora rei Laio. Com o padecimento daquele que está na evidência do esplendor e que é grego, Édipo avança no desvendamento disto que está velado. Com isso, passo a passo, ele tem de colocar a si mesmo no revelamento, que ele no fim só suporta porque ele arranca os próprios olhos, ou seja, se coloca fora de toda luz, deixando abater sobre si o véu da noite, para então, na condição de um ofuscado, clamar para que se abram todas as portas, para que ao povo se torne manifesto aquilo que ele é. Mas não podemos ver Édipo somente como aquele que sucumbe. Devemos apreender em Édipo aquela forma do *Dasein* grego na qual seu padecimento fundamental ousa avançar ao mais amplo e mais brutal: o padecimento do desvendamento do ser, ou seja, o padecimento da luta pelo próprio ser” (HEIDEGGER, 1998a, p. 81). “Sem dúvida, o ocultamento é aqui predominantemente um jogo poético em que no *Édipo* tornava o ‘destino’ transparente; e mesmo assim apreende-se mais rápido sua forma também aqui novamente do jogo entre aparência e verdade” (REINHARDT, 2007, p. 179). Obs.: “a mais recente interpretação de Sófocles (1933), que devemos a Karl Reinhardt, se aproxima do *Dasein* e do ser dos gregos mais do que qualquer outra tentativa até aqui, pois Reinhardt enxerga o acontecer trágico a partir dos traços fundamentais do ser, revelamento e aparência. Ainda que frequentemente se infiltre nisso o subjetivismo e o psicologismo modernos, a interpretação de *Édipo rei* como a ‘tragédia da aparência’ é de grande valia” (HEIDEGGER, 1998a, p. 82). Para outros juízos positivos de Heidegger acerca de Sófocles, ver HEIDEGGER, 2004, p. 312, HEIDEGGER, 1998a, p. 112 e HEIDEGGER, 1999, p. 216. Cf. tb. CARON, 2006, p. 169, LOPARIC, 1990, p. 190 e RISSER, 1999, p. 166.

²⁸ Lembrado seja que Édipo, bem como vários outros heróis trágicos, se aproxima cada vez mais de seu fim quanto mais tenta fugir do mesmo!

²⁹ Esta condição originária se sustenta por meio da própria essência do homem em sua relação essencial com o ser a partir da diferença ontológica, posto que “de imediato, porém, o ser se nos retrai quando tentamos propriamente dizê-lo. Relacionamo-nos então somente com o ente. O ser propriamente rompe nossa própria essência humana. Pertencemos ao ser e, contudo, não lhe pertencemos. Detemo-nos na dimensão do ser e não estamos, contudo, diretamente a ele entregues; somos como apátridasna própria pátria, de forma que somente assim podemos nomear nossa essência. Detemo-nos em uma dimensão que constantemente é trespassada principalmente pelo atirar-se do ser e pelo seu retirar-se. Na verdade, vez ou outra mal observamos este traçado de nossa estadia, agora, porém perguntamos: ‘onde’ estamos nós quando somos depostos de tal estadia?” (HEIDEGGER, 1991, p. 89)

Considerações finais

Se o homem, sempre postado na diferença ontológica, somente se assumindo como mortal pode se colocar em relação com o ser como tal, que é sempre já o nada de si enquanto não ente, é justamente a disposição essencialmente trágica da finitude que exige dele compreender que em sua existência seu próprio ser está em jogo³⁰. Através da imposição dessa determinação, a confrontação com a finitude implica tanto o reconhecimento dos limites do ser quanto de seu mistério inexorável.

A totalidade de sentido da realidade é inacessível ao mortal. Por conseguinte, se “a fundamentação da metafísica repousa na pergunta pela finitude no homem, de tal forma que esta finitude agora pode tornar-se primeiro problema” (HEIDEGGER, 1998b, p. 217), entendemos que isto se renova enquanto problema basicamente a partir do seguinte: a ontologia só pode ser fundamentada na finitude do *Dasein*, mas quando não enraizada de uma maneira factivelmente histórica, “a ontologia fundamental, porém, é somente o primeiro nível da metafísica do *Dasein*” (HEIDEGGER, 1998b, p. 232)³¹.

Contudo, não podemos deixar de apontar que o risco que pode advir dessa nossa proposta foi antecipado por Heidegger através do seguinte: “por ter a problemática da fundamentação da metafísica uma relação íntima com a finitude no homem, poderia parecer que a elaboração da ‘temporalidade’ está a serviço de uma determinação concreta da finitude do homem como uma essência ‘temporal’” (HEIDEGGER, 1998b, p. 238-239)³². Entendemos que, até certo ponto, este risco é inevitável e que por isso deve ser assumido. Por conseguinte, o cuidado com o mesmo nos parece exigir que esta temporalidade atenda ao projeto fático da historicidade para que se possibilite determinada concretização da finitude do homem que sirva não somente à estrutura temporal da analítica existencial, mas, sobretudo, ao horizonte histórico de sentido do ser através de uma modalidade em que o próprio projeto do ser-no-mundo tenha sua determinação última na radical impossibilidade de si. Deve restar evidente que esta é uma forma de potencializar o problema, e não de dissolvê-lo.

Devemos reconhecer que a compreensão ontológica da existência implica sempre já uma impotência acerca de uma total apreensão do sentido do ser. Neste sentido, a compreensão que o homem pode ter acerca de seu fundamento nunca é transparente, sendo sempre parcial. Isso não em virtude somente da condição de finitude, mas antes em razão

³⁰ “Será o nada a compor a essência de toda tragédia” (BOLLACK, 2005, p. 6).

³¹ Obs.: grifo nosso. “Por isso o ato básico, fundamentalmente ontológico, da metafísica do *Dasein* enquanto fundamentação da metafísica é uma ‘memorização’” (HEIDEGGER, 1998b, p. 233).

³² Obs.: grifo nosso.

daquilo que é condição de possibilidade para essa condição fática: o caráter abissal do ser como tal.

Em resposta a essa impotência, parece-nos que a alternativa possível e necessária repousa na própria assunção confrontativa dessa condição. O que nos impõe essa condição é a nossa própria situação fática, a mesma que determina que “o homem nunca se liberta, completamente, de sua decaída” (STEIN, 2001, p. 271). Enquanto finito, ele é sempre já para o declínio. Essa deposição ex-stática está apoiada em nossa própria condição de precariedade que sempre deixa em suspenso nosso sentido de ser. Por isso concordamos plenamente que “à pergunta ‘o que é o ser-aí’ precisamos imediatamente responder com o termo nada. O ser-aí não é coisa nenhuma que pudesse ser determinada em sua quiddidade” (CASANOVA, 2006, p. 17).

Logo, se a compreensão dessa condição exige buscar uma determinada configuração histórica do ser que consiste justamente na confrontação plena dessa precariedade, esforçamo-nos aqui para demonstrar que ela está dada de maneira radicalmente pré-ontológica pela disposição colocada em obra originariamente pela poesia trágica³³.

Em nossa confrontação com essa questão, aquilo que procuramos fazer foi apontar para a época trágica dos gregos como aquela que de maneira mais apropriada configuraria

um tempo onde a positividade do Estar-aí-no-mundo e a negatividade do poder não-estar-aí constam numa unidade de estrutura, que não é uma totalidade mas tempo da cisão originária, *tempo que é a cisão originária*, insuperavelmente finito, tempo devorador dos projetos humanos que ele mesmo engendra (LOPARIC, 1990, p. 186).

O fato inconcuso de que o ser do *Dasein* em sua totalidade “é, em sua essência, trespassado pela negatividade” (HEIDEGGER, 1967, p. 285) levou-nos a reconhecer certa primazia da dimensão trágica da existência por compreendermos esse horizonte de sentido histórico-ontológico como o mais radical e originário não-lugar do ser-no-mundo, uma região na qual temos nosso fundamento deposto pela própria dinâmica do ser em seu caráter abissal e infundado. O mortal se constitui como ser-no-mundo trágico na medida em que é compelido ao próprio declínio de sua existência tão logo se confronte com os limites da mesma.

Por fim, entendemos que mesmo que a diferença ontológica não precise ser necessariamente tematizada, deve ela ainda assim, antes de tudo, ser correspondida de maneira histórico-existencial. Em sua condição originariamente trágica, o homem realiza a

³³“É como se a mais extrema precariedade, a qual o homem é compelido historicamente, é como se essa precariedade agora devesse compelir o homem à ponderação sobre o fundamento de sua essência. E seria de se espantar que este fundamento se nos abrisse como um *abismo*?” (HEIDEGGER, 1992a, p.213).

diferença sendo a brecha através da qual a própria diferença irrompe constituindo o espaço de crise do ser-no-mundo³⁴.

Quanto à necessidade de priorizar uma determinada configuração histórica do ser-no-mundo, isso só nos parece poder ser feito de uma maneira legítima quando voltarmos essa configuração para uma possibilidade de determinação radicada em um horizonte de sentido que privilegia uma dinâmica que coloca em questão a própria possibilidade ou impossibilidade de fundamentação última do ser em sua totalidade. Em síntese, entendemos que somente através dessa espécie de aporia do abismo do ser enquanto fundamento infundado é que podemos justificar certa prioridade acerca de um determinado modo histórico de ser do *Dasein*. É claro que pode parecer que essa determinação permanece ainda exposta ao risco de uma substancialização, mas isso somente quando se desconsidera que ela está sendo remetida justamente a uma dimensão histórica em que a inserção de mundo do *Dasein* leva-o a se confrontar de maneira fáctica e concreta com sua própria impossibilidade de determinação última. Esta nos parece ser a única possibilidade autêntica de uma determinação histórico-ontológica de um ser-finito lançado numa abertura de mundo que sempre o excede e o sobrepuja em sua totalidade: a própria impossibilidade de determinar a si próprio em última instância. Condição despertada radicalmente por meio da poesia trágica originária, essencialmente comprometida com um sentido histórico da finitude humana.

Logo, aquilo que a primazia trágica aqui defendida deve almejar não é o estatuto inviável de uma condição formal *a priori* prévia à própria existência, mas antes somente o de uma disposição histórico-existencial que radicaliza de maneira concreta a negatividade essencialmente constitutiva de nosso ser-no-tempo; posto que, se a abertura de sentido só se dá por meio de sua própria recusa, é justamente esse recuo que abre espaço para uma compreensão comprometida com o abismo do ser em virtude da precariedade de si³⁵. Isso de tal maneira que, ao fim, se nos desvele que tanto a compreensão ontológica quanto a condição de fundo trágico do existir finito são essencialmente marcadas pela quebra radical do sentido último do ser em seu caráter abissal.

³⁴ “Enquanto a brecha para a abertura do ser colocado em obra no ente, o *Dasein* do homem histórico é um *incidente*, o incidente no qual subitamente surgem os poderes da sobrepujança desencadeada pelo ser que entram em obra como história. Os gregos tiveram uma profunda intuição desta subtaneidade e singularidade da existência. Através desta intuição o próprio ser se fez urgente” (HEIDEGGER, 1998a, p. 125). Cf. tb. HEIDEGGER, 1998b, p. 229.

³⁵ “Ser poder-ser é ter como lastro de si uma *indeterminação ontológica insuprimível*. Ao conectar compreensão e poder-ser, Heidegger está inscrevendo uma *negatividade ontológica* no cerne da existência do ser-aí” (CABRAL, 2015, p. 78-79).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEAINI, T. *Heidegger: arte como cultivo do inaparente*. São Paulo: Edusp, 1986
- BERTRAM, E. *Nietzsche*. Berlin: Bondi, 1918
- BOLLACK, J. *Dionysos et la tragédie*. Paris: Bayard, 2005
- BOUTOT, A. *Introdução à filosofia de Heidegger*. Lisboa: Europa-América, 1993
- CABRAL, A. *Nihilismo e hierofania II*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015
- CARON, M. *Heidegger*. Paris: Cerf, 2006
- CASANOVA, M.A. linguagem do acontecimento apropriativo. In: *Natureza Humana*. Campinas, vol.4, n2, 2002, p.315-339
- _____. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2015
- _____. *Nada a caminho*. Rio de Janeiro: Forense, 2006
- DASTUR, F. *A morte*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002
- DUBOIS, C. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004
- GAZOLLA, R. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*. São Paulo: Loyola, 2001
- HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Piaget, 1997
- HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Klostermann, 2003
- _____. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer, 1998a
- _____. *Grundbegriffe*. Frankfurt: Klostermann, 1991
- _____. *Grundfragen der Philosophie*. Frankfurt: Klostermann, 1992a
- _____. *Heraklit*. Frankfurt: Klostermann, 1994
- _____. *Hölderlins Hymne „Andenken“*. Frankfurt: Klostermann, 1992b
- _____. *Hölderlins Hymne „Der Ister“*. Frankfurt: Klostermann, 1993
- _____. *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. Frankfurt: Klostermann, 1999
- _____. *Holzwege*. Frankfurt: Klostermann, 1980
- _____. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt: Klostermann, 1998b
- _____. *Parmenides*. Frankfurt: Klostermann, 1992c
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1967
- _____. *Über den Anfang*. Frankfurt: Klostermann, 2005
- _____. *Wegmarken*. Frankfurt: Klostermann, 2004
- HIRSCHHORN, S. *Vom Sinn des Tragischen bei Nietzsche*. Leipzig: Kampmann, 1930
- JAEGER, W. *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001
- KIRKWOOD, G. *A Study of Sophoclean Drama*. New York: CUP, 1994
- KNOX, B. *Édipo em Tebas*. São Paulo: Perspectiva, 2002
- LESKY, A. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 2006
- LOPARIC, Z. *Heidegger réu*. Campinas: Papyrus, 1990
- LÖWITH, K. *Heidegger*. Göttingen: Ruprecht, 1960
- NIETZSCHE, F. *Die Geburt der Tragödie*. SW1. Berlin: de Gruyter, 1999a
- _____. *Nachlass 1875-1879*. SW8. Berlin/New York: de Gruyter, 1999b

- NUNES, B. *Passagem para o poético*. São Paulo: Ática, 1986
- PACHECO, M. A. N. Narrativa e repetição: diálogos fenomenológicos com a *Antígona* de Sófocles. In: *Ekstasis*. Rio de Janeiro, vol.4, n2, 2015, p.75-99
- PENZO, G. / GIBELLINI, R. *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2012
- PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Piaget, 2001
- REINHARDT, K. *Sófocles*. Brasília: UnB, 2007
- RISSER, J. *Heidegger Toward the Turn*. New York: SUNY, 1999
- SÓFOCLES. *Ájax*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004
- _____. *Antígona*. Porto Alegre: L&PM, 1999
- _____. *As traquínias*. Brasília: UNB, 1996
- STEIN, E. *Compreensão e finitude*. Ijuí: Unijuí, 2001
- _____. *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*. Petrópolis: Vozes, 2005
- _____. *Seminário sobre a verdade*. Petrópolis: Vozes, 1993
- STEINER, G. *Antígonas*. London: YUP, 1984
- TOLEDO, D. A metafísica incipiente a partir do domínio tácito do apolíneo em *O Nascimento da Tragédia*. In: *Revista Trágica*. Rio de Janeiro, vol.4, n1, 2011, p.01-24
- _____. A precariedade essencial do ser-no-mundo a partir da ontologia de Heidegger. In: *Synesis*. Petrópolis, vol.7, n2, 2015a, p.18-31
- _____. A precariedade histórico-ontológica como fundamento abissal da “metafísica do Dasein”. *Kínesis*. Marília, vol.7, n13, 2015b, p.72-85
- _____. *O fundamento trágico da metafísica a partir da ontologia de Heidegger*. Saarbrücken: NEA, 2015c
- WERLE, M. A. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Unesp, 2005
- ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Piaget, 1998