

QUAL É A GRÉCIA DE HEIDEGGER? UM DIÁLOGO COM HEGEL E HÖLDERLIN

Marina Coelho Santos¹

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

 <https://orcid.org/0000-0002-2918-9025>

E-mail: marinacoelho95@gmail.com

RESUMO:

O objetivo deste trabalho é entender de que modo Heidegger se insere na tradição referente à filosofia alemã de retomada da Grécia Antiga e de que modo, como crítico da metafísica, este autor se diferencia dessa mesma tradição, possuindo uma maneira diversa de se relacionar com a Grécia pré-platônica a partir de seu pensamento da história. Para isso, retomamos alguns pontos chaves da relação filosófica entre Grécia e Alemanha, com intuito de estabelecer um diálogo entre Heidegger, Hölderlin e Hegel acerca do modo de entender a Grécia antiga como ponto importante na constituição da filosofia da história de cada autor, articulada pela relação entre antiguidade e modernidade. Justifica-se a escolha destes autores pela pretensão de entender a originalidade da concepção heideggeriana da Grécia, pois Hegel é o autor, pertencente ao idealismo alemão de maior influência, mesmo que confrontativamente, no pensamento da história de Heidegger; já Hölderlin é o poeta mediador da relação entre Heidegger e os gregos, além de autor excêntrico à metafísica, segundo Heidegger. Ao longo do texto, procura-se também aplicar a tese de Ricoeur de que a concepção alemã da Grécia varia entre a clássica e a arcaica e pode assumir tonalidades de nostalgia ou de luto.

PALAVRAS – CHAVE: Heidegger; Grécia; Idealismo alemão; Hegel; Hölderlin.

WHICH IS HEIDEGGER'S GREECE? A DIALOGUE WITH HEGEL AND HÖLDERLIN

ABSTRACT:

The objective of this work is to understand how Heidegger is inserted in the tradition referring to the German philosophy of the resumption of Ancient Greece and how this author differs from this tradition, having a different way of relating to the Greece from its thought of history. For this, we resume some key points of the philosophical relationship between Greece and Germany, with the aim of establishing a dialogue between Heidegger, Hölderlin and Hegel about the way of understanding ancient Greece as an important point in the constitution of the philosophy of history of each author, articulated by relationship between antiquity and modernity. This choice is justified by the pretense of understanding the originality of Heidegger's Greece, as Hegel is the author, belonging to German idealism, with the greatest influence on Heidegger's thought of history; Hölderlin, on the other hand, is the poet who mediates the relationship between Heidegger and the Greeks, in addition to being out of metaphysics, according to Heidegger. Throughout the text, an attempt is also made to apply Ricoeur's thesis that the German conception of Greece varies between the classical and the archaic and can take on shades of nostalgia or mourning.

KEYWORDS: Heidegger; Greece; German Idealism; Hegel; Hölderlin

¹ Doutorando(a) na Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis – SC, Brasil.

Introdução

A questão da relação filosófica entre a Grécia antiga e a Alemanha insere-se num debate que procura refletir sobre a especificidade da modernidade ante a antiguidade e, de modo mais particular, sobre o problema da identidade da filosofia alemã moderna - ou mesmo da arte, no caso de alguns autores como Hölderlin - em relação à alteridade, muitas vezes tomada como modelo, da Grécia Antiga. Foi o historiador da arte Johann Winckelmann (1717-1768) o responsável, no século XVIII, por inserir de forma ampla na Alemanha novos estudos sobre a civilização grega antiga, especialmente focados na arte e na estética grega vistas por Winckelmann como possuindo o ideal da “nobre simplicidade e serena grandeza” (Winckelmann, 1990, p. 102 - tradução nossa), numa interpretação que privilegia o modelo clássico grego ante a centralidade que tinha a interpretação romana da arte grega na renascença e no classicismo francês. Desse modo, é a partir de uma reflexão sobre a superioridade da arte grega, em seu aspecto não só estético, mas formativo e cultural, que uma certa “invenção da Grécia”, isto é, uma forma de se relacionar com a Grécia antiga, não mais a partir da letra romana, começa a tomar forma na Alemanha do século XVIII como modo de discutir a especificidade da arte, ou, de modo mais ampliado, da cultura moderna. O ideal clássico de Winckelmann coloca os gregos como modelos na arte, na cultura e na forma de se relacionar com a natureza, sendo a tarefa dos modernos, para Winckelmann, tomar os gregos como inspiração de suprema beleza e bom gosto para imitá-los, com intuito de produzir obras que pudessem aspirar ao ideal de beleza universal. Assim, o teórico alemão colocou como máxima, aos seus contemporâneos modernos, que “o único meio de nos tornarmos grandes e, se possível, inimitáveis é imitar os antigos” (Machado, 2006, p. 12).

De fato, as ideias de Winckelmann influenciaram grande parte da filosofia alemã pós-kantiana, desde Schiller, passando pelos românticos até Hölderlin e Nietzsche, cada um deles deslocando-se do ideal clássico de Winckelmann de alguma forma e reelaborando, a seu modo, o passado e o lugar dos gregos em relação à modernidade. É por isso que, sendo a filosofia de Heidegger também um fruto dessa tradição greco-germânica e, ao mesmo tempo, grande crítica da modernidade e da metafísica, que vai de Platão a Nietzsche, cabe-nos perguntar qual é o lugar em que Heidegger se insere nesse debate e com qual herança ele está particularmente lidando quando se refere aos gregos em sua compreensão da filosofia na contemporaneidade ante a tradição e, mais importante, em sua origem.

Nostalgia da Grécia: a Grécia clássica e arcaica

Talvez um dos modos mais significativos pelo qual a filosofia alemã moderna pôde pensar a sua relação com a antiguidade a partir dos gregos - e da arte grega - foi pela consideração ontológico-metafísica da tragédia grega a partir, especialmente, de Schelling (Cf. Szondi, 2004). Na esteira da problemática idealista de tentativa de superação das antinomias kantianas, como fenômeno e coisa-em-si, necessidade e liberdade, Schelling, em suas *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo* (1795-96), de acordo com Lacoue-Labarthe (2000), demonstra que a contradição trágica pode oferecer:

uma (re)solução, no sentido dialético do termo, da contradição filosófica por excelência que Schelling intitula de a oposição do dogmatismo e do criticismo, e que é a oposição em geral do subjetivo e do objetivo [...]; ou seja, para permanecer no fio da terminologia kantiana ou fichtiana, da liberdade e da necessidade natural (Lacoue-Labarthe, 2000, p. 189).

A obra de arte, isto é, a tragédia grega, para Schelling, é capaz de demonstrar e tornar objetiva a liberdade humana, que para Kant é indemonstrável. Assim, a tragédia de Édipo, modelo de Schelling, evidencia, precisamente para os modernos, a contradição entre liberdade e necessidade, de modo que a liberdade humana de Édipo é afirmada ao mesmo tempo em que colapsa ante à totalidade do destino. De certo modo, o voltar os olhos para a arte grega e, em específico, para a exemplaridade da tragédia grega mostrou aos filósofos do idealismo alemão que os gregos vivam e suportavam suas próprias contradições, da mesma maneira que os modernos tinham de lidar com as suas próprias antinomias que, no contexto do idealismo alemão, se referem, sobretudo, às limitações impostas pela filosofia crítica kantiana e, de modo geral, à separação entre sujeito e objeto, fenômeno e coisa-em-si, que engendrava uma certa *nostalgia* por uma totalidade ou unidade perdida.

Segundo Léonard (1971), comentando a obra de Taminiaux (1967), para Schiller, Hölderlin e o jovem Hegel, ao que eu acrescentaria também Schelling, a nostalgia da Grécia é a nostalgia da beleza, entendendo esta última não em sentido estético, mas num sentido ontológico em que a beleza é “o próprio Ser que se desdobra a partir de si e investe com a sua pura presença originária tudo que está presente ao homem” (Léonard, 1971, p. 594 - tradução nossa). Assim, de acordo com Léonard, é a partir dessa nostalgia que parte da filosofia alemã pós-kantiana na modernidade se volta à Grécia na condição de *exilada de uma pátria longínqua*; e o kantismo, continua o autor, é precisamente “o pensamento desse exílio do homem moderno para o qual a verdade não é mais o livre desdobramento da presença do Ser, mas o produto da atividade constituinte da subjetividade” (Léonard, 1971, p. 594 - tradução nossa). Nesse sentido, a partir já de Schiller, a filosofia alemã, de modo geral, começa a abrir um caminho especulativo em direção a fundação de uma subjetividade absoluta que abarque uma espécie de conciliação com a totalidade perdida encontrada de forma imediata na Grécia antiga.

Com Fichte e Schelling começa o pensamento dialético especulativo propriamente dito do idealismo alemão, que adquire sua forma mais bem acabada indiscutivelmente na filosofia de Hegel. Foi também a partir do conflito na tragédia grega que Hegel inspirou-se para estabelecer sua lógica dialética da história (Cf. Hyppolite, 1970), fundada na auto-divisão e na auto-reconciliação trágica do espírito. De todo modo, esse movimento que busca o espelhamento da problemática da metafísica moderna e a necessidade de reconciliação dos conflitos modernos, amparados, principalmente no caso mais bem acabado de Hegel, na fundação de uma subjetividade absoluta, isto é, que abarque em si o seu objeto numa filosofia que busca, a partir da diferença, a identidade, é veementemente criticado por Heidegger sob a alcunha de uma onto-teo-logia consumada, a qual retornaremos mais adiante.

No entanto, vale ressaltar que reside no olhar para a tragédia grega do idealismo alemão a descoberta de uma *Grécia trágica*, cheia de tensões, que, dependendo do filósofo a que nos referimos, revela de modo mais ou menos acentuado, e elaborado cada qual a sua maneira, um distanciamento da Grécia clássica de Winckelmann. Paul Ricoeur, por outro lado, em seu artigo “*Vers la Grèce antique. De la nostalgie au deuil*”, categoriza o pensamento sobre a Grécia antiga entre aqueles filósofos que pensam uma *Grécia clássica* e outros que pensam uma *Grécia arcaica*. A Grécia Clássica, para Ricoeur, é a Grécia de Platão e Aristóteles, a qual toda história da filosofia até o amanhecer do idealismo alemão se refere em matéria de arte e pensamento. A Grécia clássica, segundo o filósofo francês, é aquela que, apesar das recontextualizações que sofreu, seja no neoplatonismo, no renascimento italiano ou no iluminismo, mantém sua identidade e seu fundamento como que intactos e elevados sobre a história. Já a Grécia arcaica é pensada tomando

por referência não mais Platão e Aristóteles, mas os fragmentos dos Pré-Socráticos e a tragédia grega.

A Grécia arcaica, segundo Ricoeur, é uma Grécia imemorial e um lugar privilegiado no que diz respeito à busca de uma origem imersa em obliúvio. Relacionar-se filosoficamente com uma Grécia arcaica é relacionar-se com uma época que “diferentemente do clássico, não deixou monumentos aos quais gostaríamos de nos igualar, mas somente vestígios que nunca terminamos de decifrar” (Ricoeur, 2013, p. 26 - tradução nossa). Apesar de Ricoeur atribuir uma noção de Grécia arcaica ao idealismo alemão e também a Heidegger, há importantes ressalvas. A Grécia arcaica descrita por Ricoeur está muito mais relacionada à Grécia de Heidegger e Hölderlin do que à Grécia pensada por Schelling e por Hegel. Apesar destes últimos filósofos não pensarem uma Grécia clássica nos termos de Winckelmann ou nos termos descritos por Ricoeur acima, e sim uma *Grécia trágica* ao seu modo, os elementos descritos por Ricoeur que configuram uma Grécia arcaica pertencem muito mais a um pensamento crítico da modernidade do que a um pensamento, tal como o de Schelling e, mais especificamente, o de Hegel, que na busca pelo outro na Grécia acaba por fundamentar especulativamente a si mesmo na modernidade.

Desse modo, seguindo a argumentação de Ricoeur, a relação entre a Grécia arcaica e a modernidade é uma relação que compreende a distância entre as duas épocas, mais do que a descontinuidade entre elas - o que seria o oposto de continuidade e, portanto, para Ricoeur, permaneceria ainda em uma perspectiva linear do tempo:

É uma distância que, ao contrário dos desvios mensuráveis, pode ser modulada em termos de proximidade e distância. Poderíamos transcrever com a mesma facilidade essa relação incomensurável em termos de estranheza e familiaridade. Porque se trata disso: o arcaico desfamiliariza, é a experiência inquietante que temos quando nos confrontados com o Poema de Parmênides ou os Fragmentos de Heráclito (Ricoeur, 2013, p. 27-28 - tradução nossa).

É nos termos de estranho e familiar que, como veremos, Hölderlin e Heidegger - este último se apropriando do primeiro -, elaboram a relação entre uma Grécia arcaica (estranha), originária, e a sua própria época a partir de uma compreensão particular a cada um do movimento da história. Interessa-nos mostrar que é a relação com o sentido e a orientação da história, que é a história do Ocidente, que rege o diálogo e a perspectiva de Heidegger - e em parte também de Hölderlin - em relação ao idealismo alemão, representado aqui por Hegel, e a concepção da Grécia antiga. Por isso, gostaríamos de explorar um pouco mais, ainda que de forma breve, a concepção hegeliana da Grécia antes de adentrarmos na compreensão de Hölderlin e, finalmente, de Heidegger sobre o tema em questão.

A Grécia de Hegel: da nostalgia ao luto

Ainda para Ricoeur, a modernidade engendra, na relação dos idealistas alemães com a antiguidade, duas posturas, a saber, a nostalgia, já comentada aqui, e o luto. A nostalgia, como mencionado, motiva um certo empuxo ao passado grego e, sendo a antiguidade a época do pensamento da substância e a modernidade a época do pensamento do sujeito, uma necessidade de reconciliação com o todo cindido, que estaria presente, de algum modo, nas filosofias de Schiller - que dos esforços em conceber uma filosofia estética acabou também tornando-a uma filosofia da história (Cf. Ricoeur, 2013, p. 30) -, em parte da obra de Hölderlin e do jovem Hegel. Já o luto, segundo Ricoeur, utilizando-se de uma terminologia freudiana, é o processo de “separar-se gradualmente do objeto de amor para liberar-se a novos investimentos emocionais” (Ricoeur,

2013, p. 32 - tradução nossa). É Hegel, de acordo com o filósofo francês, que faz a transição, em sua filosofia da história, da postura nostálgica ao luto ante à problemática da Grécia Antiga e, assim, abre caminho para a concepção de uma Grécia arcaica tal como ela propriamente veio a figurar na filosofia de Heidegger e na redescoberta da obra de Hölderlin.

Nas obras de juventude de Hegel, mais precisamente nos chamados “*Hegels Theologische Jugendschriften*” (1907), a Grécia nostálgica é tomada pela perspectiva de uma *Volksreligion* em que o paganismo grego, pensado de uma forma estetizada, perpassa o todo da vida na *polis*, desde a política e a ética até a arte e a filosofia; foi o poder unificador da bela religião grega que atraiu o pensamento hegeliano na juventude. De acordo com Ricoeur:

A arte e a bela religião dos gregos ainda são exaltadas na época de Jena em *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling [1801]*. Contra qualquer religião de interioridade, a religião estética por si une o exterior e o interior. No entanto, pela primeira vez, surge a intuição de que a Arte, por causa da inconsciência do sentimento e do peso da obra, não permite o Absoluto. Pela primeira vez a arte é relegada ao passado, região por excelência da nostalgia e do luto. O que falta para a arte e a bela religião é a provação da cisão em vista de uma superação (Ricoeur, 2013, p. 35 - tradução nossa).

Desse modo, na passagem de uma consideração nostálgica sobre a Grécia, referente aos escritos de juventude de Hegel, à perspectiva do luto encontra-se a *transposição especulativa* para níveis mais altos de consciência do espírito absoluto na religião cristã e na filosofia; transposição que é mais bem elaborada em termos sistemáticos na *Fenomenologia do Espírito*. Nesta obra, de 1808, a Grécia antiga é entendida como uma época acabada que expressa uma verdade que necessita ser superada pelo trabalho do negativo - não há mais nenhuma nostalgia pela antiguidade grega, pelo contrário, trata-se de um momento de reconhecimento do espírito que precisa ser superado em graus mais amplos de consciência. Grécia e Roma, enquanto mundo antigo, agora representam uma etapa do espírito imediato que precisa superar aquilo que é estranho a si mesmo, pois o espírito só pode conhecer a si mesmo, adquirir a sua identidade, a partir do outro. Da mesma forma, necessária é, na filosofia da história de Hegel, a passagem do mundo antigo ao mundo moderno. Além disso, o momento grego, na *Fenomenologia do Espírito*, é pensado, para além do foco predominante da arte e da religião nas obras de juventude, em sua substancialidade ética a partir do exemplo da tragédia grega na célebre interpretação hegeliana de *Antígona*, trabalhada internamente pelo desenvolvimento dialético do espírito. Assim, segundo Ricoeur: “A tragédia grega testemunha que o trabalho do negativo é a dor do espírito. Nesse sentido, a tragédia marca o luto adequado da bela cidade. Na tragédia, o espírito grego lamenta seu próprio luto.” (Ricoeur, 2013, p. 37 - tradução nossa) O luto grego representado pela tragédia é a dor do espírito que precisa transpor a si mesmo e suas contradições em níveis maiores de consciência. Não há mais, no Hegel da *Fenomenologia*, nostalgia pela Grécia Antiga, mas a necessidade de superação e desdobramento do espírito em direção à subjetividade absoluta.

Heidegger sobre Hegel e os gregos

Sendo assim, podemos dizer que a passagem para a consideração de uma Grécia arcaica, tal como considerada pelo chamado segundo Heidegger, pensador da história do ser, se faz por um pensamento crítico à modernidade, na época final da metafísica consumada, e que se volta à Grécia trágica e pré-socrática tomando-a enquanto um momento anterior à história da metafísica em que experiênciamos o acontecimento do ser em sua verdade, não enquanto presença imediata e unificada, mas enquanto desvelamento temporal e finito (*alétheia*) a qual pertence àquilo que se mostra uma parte velada. Para Heidegger, a experiência da verdade do ser (*alétheia*) junto aos

gregos é a experiência originária de abertura de sentido que se faz por um agonismo entre desvelamento e velamento, anterior à qualquer substância ou fundamento metafísico, isto é, ôntico. Essa experiência não foi propriamente pensada entre os gregos; sua potência ressoa nos fragmentos dos pré-socráticos, na arte e na tragédia que deu lugar ao primado do ente estável e da verdade enquanto *homoiosis* e adequação na filosofia platônica. Nesse sentido, é a potência da ambiguidade entre velado e desvelado, a anterioridade de uma verdade temporal, agônica e finita, que Heidegger busca ao retornar à Grécia pré-platônica, enquanto *locus* privilegiado de *alteridade* à tradição metafísica onto-teo-lógica, a partir de uma lembrança daquilo que foi esquecido, o ser - porque ao ser mesmo pertence o esquecimento, velamento. É verdade que isso também exige uma outra orientação na história, isto é, uma outra filosofia da história.

Nesse sentido, o próprio Heidegger toma palavra em sua conferência intitulada *Hegel e os gregos*, de 1958, para estabelecer um diálogo com o fim e o início da história da filosofia - Hegel e os gregos, respectivamente - que nos permite entender como Heidegger se situa em relação à Grécia antiga e sua retomada pela filosofia alemã, especificamente por Hegel. Nessa conferência, Heidegger afirma que Hegel, pela primeira vez, “pensa a filosofia dos gregos como um todo e este todo sob o ponto de vista filosófico” (Heidegger, 1979, p. 205-206). No entanto, esse pensamento unitário da história da filosofia, no qual os gregos marcam o início e Hegel, ele mesmo, se entende como o fim, é concebido pelo primado da subjetividade, isto é, através do fundamento metafísico da modernidade aberto pela primeira vez por Descartes, sendo a dialética especulativa hegeliana o “processo de produção do sujeito absoluto” (Heidegger, 1979, p. 207). O método especulativo consiste em “compreender o oposto em sua unidade [...] o espelhamento e unificação do que se opõe como processo da produção do próprio espírito” (Heidegger, 1979, p. 207). Isso indica como, para Heidegger, Hegel pensa os gregos sob o primado da identidade, isto é, *como parte* do processo dialético especulativo de constituição, a partir do que se opõe, da unidade² sintética da subjetividade absoluta representada pela filosofia de Hegel.

A filosofia de Hegel, enquanto pensamento do absoluto, é o resultado final na modernidade de tudo que a filosofia já produziu; na filosofia do espírito absoluto todas as etapas estão contidas, inclusive os gregos enquanto a etapa inicial e, por isso, mais precária do desenvolvimento do espírito. Na filosofia grega para Hegel, de acordo com Heidegger, “o ser [...] *não é ainda* determinado e *não é ainda* mediado através e para dentro do movimento dialético da subjetividade absoluta. A filosofia dos gregos é a instância deste ‘*ainda não*’” (Heidegger, 1979, p. 211). Entretanto, para Heidegger, o início da filosofia permanece tão ou mais importante do que a sua consumação; é na consumação que a experiência grega velada do início da filosofia pode começar a se desvelar. Isso porque o diálogo de Heidegger com a tradição e, principalmente, com os gregos, se faz a partir não daquilo que já foi pensado, como desdobra Hegel com o método dialético, mas a partir do impensado, e o impensado é, propriamente, aquilo que, preparado pelo já pensado, é legado como herança de um passado que perpassa o presente. O impensado que Heidegger vai buscar em seu diálogo com o início grego, libertado das determinações metafísicas, inclusive do primado da subjetividade moderna, é um *ainda não*, isto é, um pensamento que, na Grécia, foi experimentado, mas *ainda não* pensado - este é o enigma grego para Heidegger, a verdade grega enquanto movimento finito e temporal de saída do velamento para o desvelamento (*alétheia*), enquanto “liberdade de seu próprio acontecer fenomenológico” (Heidegger, 1979, p. 212).

Assim, a *alétheia*, ou verdade do ser, para Heidegger, enquanto aquilo que permite que os entes se mostrem, marcando a diferença entre ser e ente, se subtrai daquilo que foi pensado pela

² Sobre a relação entre identidade e unidade, Heidegger diz o seguinte em *O princípio da identidade*: “Em cada identidade reside a relação ‘com’, portanto, uma mediação, uma ligação, uma síntese: a união numa unidade. Por isso a identidade aparece, através da história do pensamento ocidental, com o caráter da unidade”. (Heidegger, 1979, p. 179).

tradição metafísica enquanto primado da indiferenciação entre ser e ente e da verdade enquanto adequação. Desse modo, não é com uma Grécia ainda demasiado imediata e suprassumida na modernidade pela subjetividade absoluta, pensada pela ótica de uma história contínua, ou mesmo uma Grécia de traços e contradições modernas, que Heidegger procura dialogar, mas com uma Grécia arcaica, no sentido atribuído por Ricoeur, de uma potência impensada guardada na compreensão da verdade do acontecimento do ser enquanto *alétheia*; uma Grécia pré-metafísica que ressoa no momento de maior obscuridade e esquecimento de sua experiência originária, isto é, na consumação do pensamento metafísico. Assim, diz Heidegger, em *A constituição onto-teológica da metafísica* (1957): “para Hegel o diálogo com a história da filosofia que o precede tem o caráter do sobressumir (*Aufhebung*) [...]. Para nós o caráter do diálogo com a história do pensamento não é mais o sobressumir, mas o passo de volta” (Heidegger, 1979, p. 192). É o passo de volta em direção aos gregos, primeiro de acordo com Hölderlin e, em seguida, no diálogo heideggeriano com Hölderlin, que eu gostaria de explorar agora, com intuito de responder, por fim, qual é a originalidade da Grécia de Heidegger em relação à tradição alemã.

A Grécia de Hölderlin

Hölderlin talvez seja o poeta pensador alemão que de forma mais aguda se debruçou sobre a Grécia antiga e, por isso, será impossível aqui retomar e expor muitos *insights* profícuos de sua intensa relação com os gregos, como, por exemplo, suas reflexões sobre a tragédia e o trágico que, inclusive, motivaram teses fortes sobre como o modo hölderliniano de entender e retomar a questão do trágico impulsiona uma cesura das interpretações especulativas do idealismo alemão (Cf. Lacoue-Labarthe, 2000). Interessa-nos abordar em Hölderlin, nesse momento, um aspecto que interessa a Heidegger em sua interpretação de Hölderlin, enquanto o poeta que mediou, em parte, o seu diálogo com os gregos, a saber, a chamada *lei poética* de Hölderlin, ou problema do *pátrio*, designada por Heidegger também como a “verdade da história” (Heidegger, 1996, p. 49 - tradução nossa). Trata-se de um movimento que para Hölderlin implicava em refletir sobre o problema da relação entre antiguidade e modernidade, natureza e cultura, próprio e estranho.

Apesar de muitas críticas à interpretação heideggeriana de Hölderlin serem endereçadas ao privilégio que o filósofo atribui à lírica tardia do poeta, a chamada *lei poética*, ou, em outros termos, o problema do *pátrio* em Hölderlin está presente já em seu *Fundamento para Empédocles* (1798-1800), passando pelas *Observações sobre Édipo e Antígona* e chegando à lírica tardia em poemas como *Recordação* (1804). De outro modo, os vários motivos que fazem Heidegger se interessar pelo pensamento de Hölderlin são sustentados pela tese do primeiro de que o poeta não pertence mais ao idealismo alemão e abre, como um mensageiro, um caminho para fora da onto-teologia que deve ser retomado - e é retomado, reinterpretado, por Heidegger. É desse modo que surge no século XX todo um campo de estudos que procura entender a singularidade de Hölderlin no seio do idealismo alemão, ora compreendendo-o sob a luz de sua geração, ora desvencilhando-o de Heidegger e buscando um Hölderlin mais próximo a sua própria letra³ - e suas próprias referências e contendas -, mas, sobretudo, toma-se por estabelecido, entre os estudiosos, que Hölderlin, mesmo compartilhando de muitos problemas comuns a sua brilhante geração, é, de fato, um autor *excêntrico* ao círculo de Tübingen, ao qual pertenceu na sua juventude.

Sendo assim, podemos antecipar que, sob a luz do caminho aberto por Heidegger em sua leitura de Hölderlin, a Grécia do poeta alemão é, também no sentido assinalado por Ricoeur, uma Grécia arcaica, imemorial. Ou, em outros termos, como afirma Lacoue-Labarthe, a Grécia de

³ Temos em mente autores como os já citados Françoise Dastur e Philippe Lacoue-Labarthe, bem como Beda Allemann, Jean-François Courtine, entre outros.

Hölderlin é, pelo menos, “dupla, dividida” (Lacoue-Labarthe, 2000, p. 218). É claro que essa Grécia dividida remonta ao sentido de uma Grécia trágica, conflituosa, *oriental*, para dizer com Hölderlin, que se diferencia da Grécia clássica. Entretanto, ao nosso ver, a Grécia de Hölderlin começa a apontar muito mais para o arcaico na medida em que o autor, ao se aproximar da última fase de seu pensamento, abandonando o projeto da tragédia de *Empédocles*, começa a entender o trágico e, nesse sentido, o mundo grego, como produto de contradições irreconciliáveis e, desse modo, tem de assumir uma outra teoria da história, isto é, uma outra relação entre antigos e modernos:

A reviravolta começará - uma intuição inédita dos gregos vindo à luz do dia, um outro pensamento, completamente diferente, da história vindo a se delinear - quando Hölderlin, obstinando-se no projeto de escrever uma “tragédia moderna”, tirar do fracasso de seu *Empédocles* a conclusão de que é necessário ou que falta *traduzir* Sófocles (Lacoue-Labarthe, 2000, p. 217).

O questionamento de Hölderlin que está por trás da necessidade de tradução é se é possível fazer a Grécia nos falar algo ainda. Traduzir é também estabelecer um diálogo entre o grego e o alemão e entre antigos e modernos. Desse modo, nas *Observações sobre Édipo e Antígona* (1804) Hölderlin 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, 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 lhes é próprio.

A relação entre o que é próprio aos gregos e o que lhes é estranho, assim como o que é próprio aos modernos, hespéricos, e o que lhes é estranho, pode ser entendida, segundo Françoise Dastur (1997), como uma relação entre natureza e cultura, configurando nessa relação o pensamento de Hölderlin sobre a história. Assim, para Hölderlin, o que é natural aos gregos é o fogo do céu e o que é cultivado, a sua cultura, é a sobriedade, a clareza de representação. Com os modernos ocorre o inverso; o que lhes é natural é a cultura grega e o que é cultivado é o fogo do céu. Desse modo, para Hölderlin os modernos não compartilham com os gregos nem a mesma natureza nem a mesma cultura, pois elas são simetricamente opostas; o que modernos e gregos compartilham é a tendência histórica formativa (Cf. Dastur, 1997, p. 30), isto é, o movimento do próprio em direção ao estranho. Nesse sentido, a Grécia não pode ser o modelo supremo para a arte e a cultura moderna porque o que é cultura, ou estranho, para o grego é diferente do que é a cultura, ou estranho, para o hespérico. Ou seja, seguindo o raciocínio de Dastur, para Hölderlin a cultura grega é um movimento de resposta àquilo que é próprio aos gregos, de modo que a resposta dos modernos àquilo que lhes próprio é, conseqüentemente, uma resposta diferente da resposta grega. A Grécia não pode ajudar os modernos em sua cultura e, nesse sentido, não pode ser imitada, no entanto, ela fornece uma imagem (Cf. Dastur, 1997, p. 33) daquilo que é próprio aos modernos e, assim, pode ajudar a realizar o que os gregos não realizaram, a saber, o livre uso do próprio. Tendo isso em mente pode-se entender uma afirmação como a de Lacoue-Labarthe (1997, p. 218), citada aqui, de que para Hölderlin há uma Grécia dupla. Isto é, há a Grécia que chegou a nós a partir de sua cultura, e a Grécia própria, a do fogo sagrado, que nunca aconteceu porque o próprio dos gregos não aconteceu; em outros termos, a Grécia não fez o movimento de retorno do estranho para o livre uso do próprio.

Por conseguinte, segundo as interpretações de Lacoue-Labarthe e Dastur, para Hölderlin a natureza grega nunca foi efetuada; ela se perde no excesso daquilo que lhes é estranho, no excesso

de destino. Então, podemos concluir que o movimento histórico-formativo de ida ao estranho, ao grego, que os modernos devem realizar, é a ida, na verdade, a uma Grécia que nunca aconteceu propriamente, uma Grécia arcaica, imemorial, nos termos de Ricoeur explorados aqui neste trabalho.

Por fim, Heidegger, como já antecipamos, debruçou-se sobre Hölderlin no que chamou de lei poética da história. Isso é feito claramente em textos como *Recordação* (1943) e no curso *O hino de Hölderlin 'O Istro'* (1942). Não vamos expor estas interpretações aqui, interessa-nos sublinhar pontos gerais desses textos que revelam o modo como Heidegger entende e se apropria da Grécia de Hölderlin e que lançam luz sobre o próprio entendimento de Heidegger sobre o mundo grego em sua filosofia da história. Sendo assim, em *'O Istro'* Heidegger demarca acerca da Grécia de Hölderlin, que:

O mundo grego não é idêntico, nem mesmo igual, ao "mundo alemão". A relação com o mundo grego, portanto, não pode ser de identificação ou assimilação, nem mesmo no sentido de tomar o mundo grego como medida ou modelo para a perfeição da humanidade. Para Hölderlin, o mundo grego, portanto, nunca é a "antiguidade clássica". O mundo grego, para Hölderlin, também não é o objeto de um desejo romântico de retorno. E, finalmente, o mundo grego é para Hölderlin de outra essência e outra determinação histórica do que o mundo grego do jovem Nietzsche. Além disso, esquecemos facilmente que Nietzsche, no auge do seu pensamento metafísico, nega o mundo grego em favor do mundo romano. Porque a relação de Hölderlin com o mundo grego é, para colocá-la em palavras-chave, nem clássica, nem romântica, nem metafísica (Heidegger, 1996, p. 54 - tradução nossa).

A Grécia de Heidegger

As distinções que Heidegger faz em relação à Grécia de Hölderlin valem, ao nosso ver, para a Grécia de Heidegger também, pois o pensamento e a poesia de Hölderlin, apropriados por Heidegger, ressoam sempre em consonância ao pensamento do filósofo alemão. De fato, Heidegger nega a noção de uma Grécia clássica, nostálgica ou mesmo entendida com base no “mundo alemão”; além disso, o filósofo faz questão de sublinhar algo que aparece também em *Parmênides* (1942), a saber, de que a Grécia não pode ser interpretada a partir do pensamento proveniente do mundo romano. Isso não significa que Heidegger esteja somente negando a Grécia “romanizada” do renascimento italiano e do classicismo francês, como faz Winckelmann. Para Heidegger, o mundo latino representa a consolidação do pensamento metafísico a partir do momento em que as palavras fundamentais gregas, como *alétheia* e *logos*, são traduzidas - interpretadas - para o latim, *veritas* e *ratio*, respectivamente, configurando um distanciamento ainda maior de uma Grécia pré-metafísica, fazendo com que o modelo de pensamento racional do mundo moderno, do iluminismo até Hegel e Nietzsche - excluindo Hölderlin, à margem dessa história-, seja ele mesmo fruto não da civilização grega, mas de Roma. Isso implica também uma outra orientação para o pensamento, como coloca Spanos (2001):

Esta foi uma transformação histórica que reduziu um pensamento não centrado e originário, ou aberto (“errante”), a um pensamento centrado e derivado, ou orientado para fins. Ou seja, foi uma transformação que reduziu um modo existencial de investigação caracterizado pela luta dialógica (*polemos*) - *Auseinandersetzung* - a um método calculativo e teleológico comprometido previamente com correção e certeza. (Spanos, 2001, p. 92 - tradução nossa).

Nesse sentido é que Heidegger enfrenta a história da metafísica a partir da destruição (*Destruktion*) e do passo de volta (*Schritt-zurück*), principalmente em seu olhar para a Grécia, visando recuperar as experiências esquecidas que constituem os conceitos herdados pela tradição. Não se trata de pensar em continuidade com a tradição, retomando seus fundamentos, mas desfundamentando-a e, assim, no que diz respeito à Grécia enquanto *locus* da experiência originária e esquecida da diferença entre ser e ente - que abala a lógica metafísica do fundamento - trata-se de, como diz Ricoeur, “desfamiliarizá-la”, torná-la estranha. É dessa forma que Heidegger pode pensar, com Hölderlin, a lei poética da história a partir de uma rememoração (*Andenken*) do estranho, que acaba, de certo modo, por orientar a própria filosofia da história de Heidegger na década de 1930.

Trata-se, no pensamento historial de Heidegger, de pensar o início da filosofia - e por isso a volta aos gregos é tão importante - em diálogo com o outro início, que é, em verdade, uma rememoração mais originária do primeiro início, isto é, trata-se da rememoração do ser em sua verdade (*alétheia*), em uma acepção pré-metafísica, que possa superar, numa torção a partir de dentro (*Verwindung*), a tradição metafísica. Nesse sentido, a Grécia é o estranho (*Unheimlich*) que deve ser apropriado, pensado, de uma forma mais originária - pois os gregos, para Heidegger, experimentaram o primeiro início, mas não o pensaram - para que se possa falar em uma outra história. É por isso que na interpretação de Heidegger sobre *O Istro* de Hölderlin o filósofo alemão tomou o diálogo entre Sófocles, o trágico grego, e Hölderlin, o poeta alemão, de uma forma tão fundamental. Ou seja, tanto Sófocles, em sua *Antígona*, quanto Hölderlin, em seus poemas tardios e em seu diálogo com Sófocles, pensaram a ida ao estrangeiro enquanto a saída do familiar de forma inicial num movimento que funda a história; Sófocles em relação à Grécia⁴ e Hölderlin enquanto o poeta vindouro do Ocidente, que retoma essa oscilação entre estranho e familiar a partir dos gregos. Desse modo, na interpretação heideggeriana de *O Istro*, o filósofo alemão faz Hölderlin e Sófocles dialogarem, ou até mesmo convergirem, na medida em que ambos expressam poeticamente a relação entre o próprio e o estranho, desdobrada como a verdade da história, que visa responder poeticamente à origem⁵. Meditar sobre a origem a partir da recordação do início grego é também pensar a diferença ontológica entre ser e ente e a vanidade de qualquer exposição completa do ser.

Assim, a origem, para Heidegger, associada à rememoração do primeiro início grego enquanto acontecimento da verdade do ser (*alétheia*), e, por extensão, também a Grécia de Heidegger, são marcadas pela ausência, isto é, um não estar em casa originalmente, um ter de ir ao estrangeiro para voltar ao próprio, que funda o movimento da história e que os gregos, pelo excesso de destino, nunca completaram. Cabe à contemporaneidade, no momento em que a metafísica enquanto onto-teo-logia encontra-se consumada com Hegel, e a era da técnica vige, justificada pela filosofia de Nietzsche, enquanto ausência de destino e desenraizamento histórico, pensar a partir do início grego esquecido e estranho à metafísica para apropriar-se historialmente de sua própria essência, abrindo a possibilidade de um outro acontecer historial. Nesse sentido, o primeiro início e a Grécia de Heidegger são também marcados pelo oblívio de uma Grécia que nunca se apropriou de si mesma, isto é, que declinou da experiência do ser, ressonante nos

⁴ Cabe ressaltar que Heidegger traduz a palavra que designa o ser humano no primeiro estásimo de *Antígona*, a saber, *deinon*, como *Unheimlich* (estranho), desenvolvendo com essa palavra, posteriormente em sua interpretação, a complexa oscilação entre estranho e familiar que funda o caráter histórico do ser humano, que não poderemos tratar aqui. Cf. Heidegger, 1996, p. 66 ss.

⁵ Origem aqui entendida como nascente, como fazer brotar algo; origem não enquanto algo exposto, ou um fundamento perene, mas ocultamento, da mesma maneira como Heidegger concebe o ser enquanto o movimento de desvelamento do ente, mas que ao desvelar se oculta, se retrai. Para isso, cf. Heidegger, M. “Recordação”. In: *Explicações da poesia de Hölderlin*. Trad. Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013. p. 130. Cf. também Zarader, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p. 351 ss.

fragmentos dos pré-socráticos e na tragédia grega, para o domínio dos entes na tradição metafísica.

O obliúvio grego e, do mesmo modo, o *esquecimento* da verdade do ser, é o que sustenta a fecundidade da *rememoração* que Heidegger aborda também na leitura do poema *Recordação* de Hölderlin. Desse modo, não se trata de uma rememoração⁶ que visa interiorizar o que lhe é exterior, consumando sua alteridade, mas de entrar em um passado que é, para Heidegger, o *outro* da metafísica. A recordação que pensa Heidegger a partir do poema de Hölderlin encerra um sentido temporal. Nesse sentido, a recordação é diferente da reminiscência que encerra um movimento para trás, em direção ao passado, e que lembra e interpreta aquilo que *já aconteceu*; conforme vimos, a Grécia para Heidegger é um *ainda não*. Assim, a recordação, como a repetição no sentido heideggeriano, é um pensamento em recuo que tem o seu sentido orientado para frente, para o que *ainda não é*; trata-se de recordar para fundar poeticamente.

Pensando no sentido temporal que a recordação heideggeriana encerra, e utilizando-nos da filosofia da história de Heidegger tal como ela é desenvolvida em textos como, por exemplo, *Contribuições à filosofia* (1936-38) e não mais nos textos e cursos poéticos sobre Hölderlin, pode-se dizer, concordando com Baracchi (2006), que o passado, para Heidegger, é entendido tanto como aquilo que é da ordem da necessidade e que funda as narrativas dominantes do Ocidente - ainda que essa história, enquanto história da metafísica, seja fragmentada e não comandada por um *telos* - quanto como aquilo que é da ordem das possibilidades não exploradas, “em termos de superabundância, não auto-coincidente [da ordem da diferença], e dispersão temporal” (Baracchi, 2006, p. 24 - tradução nossa). Neste último sentido, o passado é algo ainda por vir, algo que não pertence ao todo da narrativa da história da metafísica, mas necessita ser rememorado; interpretação que muda, em relação às narrativas lineares e progressivas, a orientação da história e também o diálogo com os gregos, conforme tentamos desenvolver aqui. Trata-se de uma original repetição do primeiro início no outro início, de modo que “tal repetição, então, imediatamente sinaliza a origem do outro início e a restituição do primeiro início a si mesmo” (Baracchi, 2006, p. 24 - tradução nossa). Restitui o primeiro início a si mesmo porque o passo de volta enfrenta a metafísica enquanto o esquecimento do ser e da potência do início grego do pensamento e, do mesmo modo, enfrenta, a partir da destruição (*Destruktion*) da metafísica, as interpretações tradicionais dos gregos - como algumas que foram comentadas aqui -, rememorando o impensado pela tradição e restituindo a força irruptiva do início através do pensamento.

Percebe-se, assim, no modo como Heidegger interpela o início grego a partir de sua filosofia da história, além do movimento em direção ao estranho e a volta ao próprio, trabalhado nos textos sobre Hölderlin, uma relação entre a restituição do primeiro início grego a si mesmo, na rememoração do impensado, a partir do outro início na superação da metafísica. Em outros termos, o primeiro início, na rememoração e na repetição, se manifesta de modo mais originário como o outro início. Nas palavras de Baracchi:

O primeiro e o outro início seriam, assim, pensados como o mesmo, o que não significa idêntico. Isso exigiria uma repetição do primeiro início como o outro início - para uma repetição da alteridade, estranheza e estranhamento naqueles textos que foram tornados familiares irremediavelmente, mas podem não o ser (Baracchi, 2006, p. 38 - tradução nossa).

⁶ As palavras ‘rememoração’ e ‘recordação’ são utilizadas aqui como sinônimos, ambas se referem ao sentido que Heidegger empresta à palavra *Andenken*. Embora a palavra rememoração, empregada em alguns textos de Heidegger, se refira ao termo alemão *Erinnerung*, essa palavra possui, nesses textos, o mesmo sentido de *Andenken* (recordação) empregada, sobretudo, nas leituras de Heidegger sobre Hölderlin.

Conclusão

Para concluir, podemos dizer que, após recapitularmos alguns aspectos da relação entre a filosofia alemã, particularmente do idealismo alemão, em sua volta aos gregos inspirada pela exemplaridade do mundo artístico antigo e suas obras, seja, no caso de Winckelmann, as artes plásticas, seja, no caso do idealismo alemão, a tragédia grega, foi possível diferenciar a concepção de uma Grécia denominada *clássica*, referente a ideais de serenidade e grandeza nas artes, mas vislumbradas sobretudo a partir do paradigma platônico-aristotélico; e de uma Grécia denominada *trágica*, que tem por referência os pré-socráticos e a tragédia. Com Ricoeur ampliamos nossa concepção de clássico e também foi possível verificar a diferenciação de uma postura de *nostalgia*⁷ ante a Grécia, que visa, sobretudo, a restauração de uma unidade ou totalidade perdida, relacionada explicitamente às filosofias de Schiller, bem como a do jovem Hegel, e também a postura de *luto* ante uma Grécia que precisa ser ultrapassada enquanto um modelo de consciência e civilização pertencente ao passado do desenvolvimento espiritual do Ocidente. Essa última postura é incorporada, segundo Ricoeur, pelo Hegel da *Fenomenologia do Espírito* em diante, e explicita o posicionamento mais maduro de Hegel acerca do lugar da Grécia em sua filosofia da história.

Chegamos ao caso de Hölderlin - utilizando-nos de estudos sobre sua obra possibilitados pela retomada heideggeriana deste autor no século XX - que representa um ponto fora da curva no idealismo alemão. Vimos que a Grécia de Hölderlin é uma Grécia trágica, mas que aponta, em seus escritos mais maduros, para a ideia de uma Grécia arcaica, como afirma Ricoeur, ou “dupla”, de acordo com Lacoue-Labarthe. Isso porque para Hölderlin há um movimento historial de saída do familiar em direção ao estranho que constitui o próprio movimento formativo da cultura. Tanto a Grécia antiga, quanto os modernos ocidentais partilham desse movimento formativo, no entanto não há uma linearidade de desenvolvimento entre a natureza e a cultura grega e a natureza e a cultura dos modernos, como se a Grécia fosse um estágio da civilização passível de desenvolvimento pleno na modernidade, a partir de um olhar nostálgico ansioso de totalidade, ou superado na postura do luto. Isso porque, para Hölderlin, a natureza e a cultura dos gregos e dos Ocidentais são simetricamente opostas. O que os Ocidentais herdaram como *natureza* é a cultura grega, mas a sua própria cultura, isto é, a ida ao estrangeiro, deve ser empreendida como resposta a esta *natureza*; e a ida ao estranho é justamente a ida ao próprio de uma Grécia que nunca se apropriou de si, portanto, a uma Grécia estranha, não familiar para os Ocidentais. É nesse sentido que a Grécia de Hölderlin é uma Grécia dupla, próxima e distante; há a Grécia da cultura herdada pelos modernos e a Grécia imemorial que nunca foi apropriada e sucumbiu ante o excesso de destino. A Grécia de Hölderlin é, concordando com a terminologia de Ricoeur, mas desenvolvendo melhor as implicações teóricas de seu argumento, uma Grécia arcaica, desfamiliarizada. Por fim, após a montagem de todo este pano de fundo que sustenta nosso diálogo, foi nosso intuito apontar para qual seria a Grécia de Heidegger.

Heidegger, em seu pensamento historial na década de 1930, apropria-se do movimento historial de Hölderlin em algumas de suas interpretações do poeta, isto é, do movimento de ida ao estrangeiro e volta ao próprio. No entanto, na filosofia da história de Heidegger, esse movimento é orientado metodologicamente por um passo de volta que *desfundamenta* a tradição metafísica, que vai de Platão a Nietzsche, a partir da lembrança do ser, retomando o primeiro início grego em sua força originária guardada nas palavras fundamentais dos pré-socráticos e na palavra poética de Sófocles, por exemplo, para abrir a possibilidade de uma outra história. Nesse sentido, a ida aos gregos, de Heidegger, é motivada por uma desconstrução da história da metafísica em que o

⁷ Tese que é sustentada por Taminiaux (1967) antes de Ricoeur.

pensamento predominante é o do ente enquanto presença ou fundamento engendrando um oblívio gradual do ser em sua *diferença*. Desse modo, concordamos com Ricoeur de que a Grécia de Heidegger é também uma Grécia arcaica, no entanto, assim como em Hölderlin, foi necessário desenvolver este argumento e buscar as justificativas filosóficas que embasam essa concepção na obra de Heidegger. Assim, pudemos ver que a Grécia “arcaica” de Heidegger é aquela que guarda uma experiência até mesmo impensada pelos gregos e que, ao fim da metafísica, o pensamento historial tem a possibilidade de, ao voltar a sua origem, recordar. Hölderlin, nesse sentido, além do olhar fenomenológico-hermenêutico de Heidegger para a história do ser, é o grande guia do filósofo alemão na década de trinta e quarenta para pensar a força pré-metafísica dos gregos que impulsiona em direção a um pensamento poético que responda a essa origem.

Sublinha-se, além disso, que com a recordação do início grego Heidegger procura dar uma orientação diferente para a história. Se em Hegel os gregos representam o *ainda não* do desenvolvimento especulativo do espírito absoluto que fundamenta todas as etapas da história num movimento em direção à consciência absoluta de si a partir do conflito dialético de opostos, em Heidegger a Grécia pré-platônica guarda a originalidade e a experiência do ser em sua *diferença* em relação ao ente e em relação à toda tradição metafísica dominada pela presença unificadora e pela sua fundamentação onto-teo-lógica. Isto é, se a fase final da metafísica delineada por Hegel representa o reconhecimento e a incorporação da *alteridade*, ou da diferença, num movimento que engendra a *identidade*, ou *unidade*, do espírito absoluto, na hermenêutica heideggeriana, crítica à metafísica, a diferença é assumida em sua radicalidade, especialmente a diferença entre ser e ente que orienta sua destruição da história, para pensar a verdade do ser no sentido temporal - ou seja, desidentificado da presença - e ambíguo do desvelamento (*aletheia*) que retém sempre algo que se vela e que é transmitido enquanto impensado para que possa haver interpretação do que restou no passado como o que *ainda não* aconteceu. Em Heidegger, a Grécia é o que *ainda não* aconteceu, pois aguarda um pensamento que possa, em consonância com a lembrança do acontecimento do ser, repetir a força do primeiro início grego num outro início em que ser e homem perdem reciprocamente as suas determinações metafísicas.

Referências

- BARACCHI, Claudia. Contributions to the coming to be of greek beginnings: Heidegger's inceptive thinking. In: HYLAND, D; MANOUSSAKIS, J. *Heidegger and the Greeks*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- DASTUR, Françoise. *Hölderlin. Le retournement natal*. Tragédie et modernité & Nature et poésie. Paris: Encre Marine, 1997.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich; NOHL, Hermann. *Hegels Theologische Jugendschriften*. Tübingen: J.C.B Mohr, 1907.
- HEIDEGGER, Martin. Hegel e os gregos. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 206-214.
- HEIDEGGER, Martin. Identidade e diferença. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 179-202.
- HEIDEGGER, Martin. Recordação. In: HEIDEGGER, Martin. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Trad. Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013. p. 93-171.
- HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin's Hymn 'The Ister'*. Trad. William McNeil, Julia Davis. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- HYPOLITE, Jean. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Trad. Alberto Drazul. Ediciones Calden, 1970.
- LACQUE-LABARTHE, Philippe. Hölderlin e os gregos. In: LACQUE-LABARTHE, Philippe. *A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia*. Trad. João Camillo Penna. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 211-225.
- LACQUE-LABARTHE, Philippe. A cesura do especulativo. In: LACQUE-LABARTHE, Philippe, *A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia*. Trad. João Camillo Penna, et al. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 181-211.
- LÉONARD, André. Jacques Taminiaux, La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel". In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 69, n°4, 1971. pp.594-596.
- MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- RICOEUR, Paul. "Vers la Grèce antique. De la nostalgie au deuil", Paris: *Esprit*, 2013/11 (Novembro), p. 22-41.
- SPANOS, William. "Heidegger's Parmenides: Greek Modernity and the Classical Legacy". In: *Journal of Modern Greek Studies*, Volume 19, Number 1, May 2001, pp. 89-115.
- SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- TAMINIAUX, Jacques. *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel. Leiden: Martinus Nijhoff, 1967.
- WINCKELMANN, Johann. *Réflexions sur l'imitation des oeuvres grecques en peinture et sculpture*. Alerçon (Orne): Aubier, 1990.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Marina Coelho Santos. marinacoelho95@gmail.com