

## Hölderlin e a grande palavra de Heráclito

André Felipe Gonçalves Correia\*

**Resumo:** O texto interpreta Heráclito a partir de Hölderlin e Hölderlin a partir de Heráclito. Com ênfase hermenêutica, ele parte de um trecho decisivo de *Hipérion ou o eremita na Grécia*, no qual o poeta e pensador suábio se apropria de termos do espólio do efésio a fim de concatenar o sentido próprio do filosófico. As conjunturas históricas de ambos os autores – a da Alemanha romântico-idealista e a da Grécia arcaica – auxiliam na tentativa, cujo desdobramento, em consonância com a estilística e o pensamento de ambos, se dá mediante a inserção da discursividade imagética na enunciação filosófica, e vice-versa.

**Palavras-chave:** Origem; lógica; elegia; tragédia; beleza.

## Hölderlin und das große Wort des Heraklit

**Zusammenfassung:** Der Text interpretiert Heraklits Gedanke aus Hölderlins Werk und Hölderlins Gedanke aus Heraklits Fragmente. Mit hermeneutischer Emphase, er befasst sich mit einem wichtigen Abschnitt des *Hyperion oder der Eremit in Griechenland* auf, in dem der schwäbische Dichter und Denker Wörter des Erbes des Ephesischen benutzt, um den eignen Sinn des philosophischen Denken auszugestalten. Die geschichtlichen Konjunktoren der beiden Autoren – das romantische idealistische Deutschland und das archaische Griechenland – helfen dem Versuch, dessen Entwicklung, so wie die Stilistisch und der Gedanke der beiden, sich durch die bildliche Darstellung in der philosophischen Rede zeigt, und umgekehrt.

**Schlüsselwörter:** Ursprung; Logik; Elegie; Tragödie; Schönheit.

I. Em todo o *corpus* hölderliniano há apenas uma menção direta a Heráclito, presente na última carta do primeiro tomo de *Hipérion ou O eremita na Grécia* (1797/99) e ocasionada pela passagem conhecida como *discurso de Atenas*, em que Hölderlin, por intermédio do personagem título, expõe a fonte e a propositura filosófica de sua letra ao mencionar “a grande palavra de Heráclito, εν διαφορεον εαυτω (o uno em si mesmo diferenciado)”, a qual, finaliza, “antes de ter sido achada, não havia filosofia alguma”<sup>1</sup>. Nosso percurso desdobrar-se-á no encaixe desse trecho e dessa fórmula<sup>2</sup>. Sublinhemos,

---

\* Doutorando em filosofia pela UFRJ. Bolsista CNPq. Contato: felgorreia@hotmail.com

<sup>1</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA 3*, p. 85. Seguiremos a edição *Kl StA (Sämtliche Werke: Kleine Stuttgarter Ausgabe*. Hrsg. von Friedrich Beissner. Stuttgart Kohlhammer, 1958) das obras completas de Hölderlin.

<sup>2</sup> A frase de Heráclito citada em grego, isenta de espírito e de acentos, segundo Jochen Schmidt (HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke und Briefe* [Band II]. Hrsg. von Jochen Schmidt in Zusammenarbeit mit Katharina Grätz. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992, pp. 1037-38) e Friedrich Beissner (HÖLDERLIN, *Kl StA 3*, p. 369), editores de distintas edições das obras completas de Hölderlin, remeteria ao discurso de Erixímaco n’*O Banquete* de Platão (187a): “‘A unidade’ [τὸ ἓν], diz ele com

de antemão, que a “grande palavra” em questão remete à tônica de tensão que enuncia, cujo curso, aqui, virá à tona via o trânsito de idas e vindas entre a fonte heraclítica e seus desdobramentos na obra de Hölderlin, sobretudo no *Hipérion*, mas também nos textos teóricos e dramáticos aptos a revelar algo acerca da receptividade de Heráclito, direta ou indiretamente.

Outro elemento de nosso percurso advém do que é dito entre as passagens supracitadas. Na ocasião, ainda acerca da “grande palavra” – mencionada duas vezes no *discurso de Atenas* –, diz Hipérion que “apenas um grego poderia achá-la, pois ela é a essência da beleza”<sup>3</sup>. Faz-se necessário, por conseguinte, percorrer esse modo de ser grego a que o trecho faz referência, o qual, dada a conjuntura histórica de Heráclito, corresponde à experiência arcaica em sua confluência poético-pensante, que permeia o horizonte de interesse de Hölderlin ao menos desde a época das dissertações de magistério, as *Magisterspecimina*. De início, contudo, empreendamos uma contextualização da transmissão da palavra heraclítica.

Como é sabido, os fragmentos de Heráclito nos foram transmitidos via tradição indireta, deles restando apenas excertos dos mais diversos materiais doxográficos, citações e testemunhos – num período que se estende do séc. IV a.C., com Platão, até o séc. XII d.C., com os escritores bizantinos –, e que o trabalho de compilação concernente à totalidade dos fragmentos se deu gradativamente, inicialmente na obra *Poesis Philosophica* (1573), de Henricus Stephanus, passando pelos anos de ouro da filologia do séc. XIX, de Schleiermacher a Bywater, até culminar em sua aposição padrão no ano de 1901, encabeçada por Hermann Diels, e posteriormente inserida em sua monumental obra *Fragmente der Vorsokratiker* (1903). Os desafios de interpretação e as mais diversas apropriações suscitados pelo pensamento de Heráclito marcam de modo indelével o destino histórico da filosofia. O conteúdo paradoxal concernente à unidade dos antagonicos, tal como atestam os fragmentos, despertou, por um lado, censuras ao seu caráter enigmático e, por outro, profícuos acolhimentos. Dentre os primeiros se destacam Aris-

---

efeito, ‘discordando em si mesma, consigo mesma concorda [γάρ φησι ‘διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι], como numa harmonia de arco e lira [ὡςπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας]’” (PLATÃO. *O banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010, p. 113). Erixímaco, em tom de admoestação, está a citar Heráclito, todavia, a formulação exata do próprio Heráclito é desconhecida. Não há como averiguar se temos aqui uma reprodução fiel ou uma paráfrase, tão comum nas citações gregas. Em todo caso, no que tange ao emprego de Hölderlin, trata-se de uma apropriação criativa, a qual, contudo, pode ser acompanhada e legitimada nos próprios fragmentos de Heráclito, escopo de nossa tentativa.

<sup>3</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA* 3, p. 85.

tóteles, cuja lógica não admite contradições<sup>4</sup>, e Cícero, que via no estilo do efésio uma adoção deliberada do enigmático, com o propósito de desnortear os não iniciados<sup>5</sup>. Dentre os segundos, excetuando os casos da Antiguidade, a exemplo de Platão, dos estóicos e dos neoplatônicos, se inserem os pensadores alemães, do *Frühromantik* em diante.

As análises filosóficas mais rigorosas desses últimos, acerca dos fragmentos, se encontram sobretudo nas preleções de Hegel e nas meditações de Heidegger. Também Nietzsche deles se apropriou em seus cursos na Universidade de Basileia. A despeito da divergência entre as interpretações, das quais muito se revela acerca do pensamento próprio dos autores, nelas se expressa a sintomática de acolhimento do *corpus* heraclítico em solo germânico, que parte e se serve da tautocronia dos opostos, isto é, da *tensão*, para percorrer o conteúdo filosófico, ou seja, o *originário*. É o que corrobora o fr. B51<sup>6</sup>, em cujo entorno gira a comunicação de Heráclito: “Não compreendem, como concorda o que de si difere: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira”<sup>7</sup>.

A peculiaridade da expressão heraclítica reside em seu arcabouço imagético-conceitual, próprio à experiência primigênia do pensar. Em consonância com a tessitura arcaica, o tanger da lira (*λύρη*) e o manejo do arco (*τόξον*) evocam, respectivamente, o instrumento do aedo e o instrumento do guerreiro: o primeiro dá vida ao herói morto e o segundo a retira do herói vivo – via inserção circular. O lírico da lira entoava a escuta atenta aos relatos da origem e o arcaico do arco empunha o limiar em que a origem sempre se encontra. Tecelagem tal que não cinda *μύθος* e *λόγος*, conforme consagrara a tradição posterior. Sinal disso é que Heráclito, o pensador do *λόγος*, compusera sua palavra valendo-se do duplo aspecto de Ártemis, em cujo templo, em Éfeso, depositou sua obra<sup>8</sup>. Deusa detentora do arco e da lira, irmã de Apolo, Ártemis ora empunha o arco teso, nuncio da morte, ora conduz o coro das ninfas sob a condução da lira, nas primícias festivas<sup>9</sup>. Esse referencial está disposto ao longo de todo o espólio de Heráclito.

---

<sup>4</sup> Cf. *Metafísica* Γ 3, K 5.

<sup>5</sup> Cf. *De Finibus* II (5, 15).

<sup>6</sup> Seguiremos a numeração padrão Diels-Kranz dos fragmentos de Heráclito.

<sup>7</sup> HERÁCLITO. *Fragmentos*. In: *Os pensadores originários*. Edição bilíngue com tradução de Emmanuel Carneiro Leão e de Sérgio Wrublewski. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p. 83. Utilizar-nos-emos preponderantemente dessa tradução, salvo quando indicado o contrário.

<sup>8</sup> Cf. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2008, p. 252.

<sup>9</sup> Cf. o *Hino Homérico* de número 27, dedicado a Ártemis, em HOMERO. *Hinos Homéricos*. Tradução, notas e estudo/Edvanda Bonavina da Rosa... [et al.]; edição e organização Wilson Alves Ribeiro Jr. – São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 200.

De tais nuances partiu e se utilizou Hölderlin<sup>10</sup>, especialmente no *Hipérion*<sup>11</sup>, obra que, além de nortear toda a sua produção, se destaca em meio à tradição do Ocidente em função da estilística poético-viandante da enunciação filosófica, na qual se verifica uma rara intimidade com o arcaísmo grego e uma nítida herança heraclítica, tanto no que tange ao conteúdo quanto à forma, ou melhor, na mútua confluência de ambos, sobretudo por não se comprometer em sua letra com discursos oriundos de um rigor sistemático fechado ou mesmo com a abertura da expressão figurada em geral. Conforme ao prefácio de sua versão definitiva: “Quem apenas cheira minha planta, não a conhece, e quem a colhe apenas para estudá-la, também não a conhece”<sup>12</sup>. A grande palavra de Heráclito advém desse limiar, dessa inserção.

### O arcaico e o lógico

A pergunta pela origem (*ἀρχή*), desde os gregos, sempre se afigurou como o desempenho próprio da filosofia. Dentre outros arcabouços e desdobramentos possíveis, um em especial se impôs como padrão no seu decurso histórico. Trata-se do princípio triádico da lógica clássica (identidade, não-contradição e terceiro-excluído). Seu âmbito discursivo parte da inadmissão da contradição mediante oposições excludentes. A repelência entre os polos opostos caracteriza o movimento de cisão que a perpassa, do qual é erigido referenciais hierárquicos de teor metafísico (dicotomia ontológica). Daí despontam todos os binômios da tradição, nos quais o caráter reunidor se esvai sobretudo em função da prerrogativa de um polo perante o outro. Identidade e diferença não se imiscuem, exceto como diretrizes negativas. Sintomática tal que vigora ao menos desde Aristóteles, principalmente na interpretação que faz de Heráclito nos livros *Γάμμα* (IV) e *Κάππα* (XI) da *Metafísica*.

Antes de tudo, é necessário dizer que o modo mediante o qual Aristóteles abarca Heráclito é ambíguo. O viés da acusação articula-se a partir da “educação lógica” neces-

---

<sup>10</sup> Acerca da recepção dos fragmentos de Heráclito por parte de Hölderlin, vejamos o que escreve Dieter Bremer: “Mas como Hölderlin tomou conhecimento de Heráclito? No que concerne à questão do possível acesso de Hölderlin aos fragmentos de Heráclito, devemos antes de tudo nos remeter à coleção de Henricus Stephanus, desde há muito disponível e que aparecera já em 1573 sob o título *Poesis Philosophica*. No mais, é de se lembrar que os excertos reunidos em coleções modernas de referências e citações de distintos autores antigos, a princípio, estavam em circulação à época de Hölderlin em edições das fontes antigas citadas” (BREMER, Dieter. “‘Versöhnung ist mitten im Streit’ – Hölderlins Entdeckung Heraklits”. In: *Hölderlin-Jahrbuch* 30, 1996/97, p. 174).

<sup>11</sup> Conforme observa Hedegger: “É propriamente no *Hipérion* que podemos saber algo a respeito da proximidade entre Hölderlin e Heráclito” (HEIDEGGER, Martin. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 46).

<sup>12</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA* 3, p. 5.

sária ao caminho correto do pensar, cujo primeiro princípio corresponde à fórmula da “não-contradição” ( $\neg [\alpha \wedge \neg \alpha]$ ), pois essa, escreve Aristóteles, “é naturalmente o ponto de partida de todos os outros axiomas”<sup>13</sup>, o qual a palavra de Heráclito parece infringir. O outro viés, por seu turno, o isenta desse delito, pois supõe que não corresponde ao intento do pensador tal violação (*K 5, 1062 a30*), e que antes cabe aos discípulos indiretos na Ática (especialmente Crátilo [*G 5, 1010 a10*]) a difusão desse equívoco: “Com efeito, é impossível para qualquer pessoa supor que uma coisa é e não é – como alguns imaginam que Heráclito diz – pois o que um homem diz não representa necessariamente aquilo em que acredita”<sup>14</sup>.

O primado lógico reivindicado por Aristóteles, entretanto, tal como o próprio reconhece, diz respeito, em última instância, a uma crença, mesmo que seja “a mais acertada das crenças”<sup>15</sup>, e, assim concebido, enseja a crítica àqueles que “exigem uma razão para coisas que carecem de razão, visto que o ponto de partida [*ἀρχή*] de uma demonstração não é uma questão de demonstração”<sup>16</sup>. A silogística, assim, não é superestimada, embora defendida em seus limites, quais sejam, aqueles atinentes à circunscrição e pressuposição do princípio triádico supra. Aqui, com efeito, se nos apresenta a possibilidade de sustentar a insustentabilidade lógica de Heráclito a partir do próprio Aristóteles.

A palavra de Heráclito parte daquilo que não pode partir de coisa alguma, daquilo em tudo operante e de tudo escapando. Esse conteúdo – o da filosofia – diz respeito ao arcaico, ao originário. Fora, entretanto, a ênfase do projeto lógico de Aristóteles que se desdobrou na tradição e se impôs como o reto pensar. Decisivo aqui é que a palavra de Heráclito, perpassada pelo paradoxal, não exclui, mas inclui a operatividade lógica, o equívoco se dá ao tomá-la como radical ou definitiva<sup>17</sup>. Atenemos agora a alguns elementos de sua insuficiência mediante um salto à conjuntura do romantismo e idealismo alemães (Hölderlin e Hegel), época de desarticulação daquele primado lógico. Consonante ao fr. B26 da coletânea *Pólen* (1798), de Novalis – que Hölderlin conheceu em

---

<sup>13</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2006, pp. 109-10. (*G 3, 1005 b30*). Note-se que aquilo que o tradutor chama de “educação lógica” refere-se ao conhecimento preliminar dos *Αναλυτικών Πρότερον*, parte integrante do *Órganon* em que se trata dos princípios e das figuras do raciocínio silogístico.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 109. (*G 3, 1005 b25*).

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 124. (*G 6, 1011 b10*).

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 123. (*G 6, 1011 a10*).

<sup>17</sup> Cf. o texto *Heráclito e a aprendizagem do pensamento*, de Emmanuel Carneiro Leão (In: *Filosofia Grega – Uma introdução*. Teresópolis, RJ: Daimon Editora, 2010, pp. 119-148), na passagem que ocasiona o tema do aprisionamento e desprendimento da racionalidade mediante o relato de um hipotético encontro entre Heráclito e Aristóteles.

Iena na presença de Fichte, no verão de 1795 –, numa expressão de autoria de Friedrich Schlegel, aqui como núncio do período: “O princípio de contradição está mesmo inevitavelmente perdido”<sup>18</sup>.

Hölderlin, no fragmento *Juízo e Ser* (1795), verificara a indicação de um paradoxo fundante na origem da lógica ao dizer que “no conceito de separação já reside o conceito de relação mútua”, e, por conseguinte, “a necessária pressuposição de um todo [eines Ganzen]”<sup>19</sup>. Com isso não se está a asseverar a mera anterioridade de “um todo” (via hierarquia dualista), mas sim a concordância no seio de toda discordância, isto é, a mútua pressuposição em uma composição primeva. A autêntica “determinação” (*Bestimmung*) que daí desponta para o homem, de acordo com o texto *Sobre o modo de proceder do espírito poético* (1800), “consiste em que ele se reconheça inserido como unidade na divina harmonia dos contrários, e vice-versa”<sup>20</sup>. O polêmico da unidade e a unidade do polêmico pressupõem a assunção do contraditório<sup>21</sup>.

A propulsão da lógica, ao separar e opor, desvia de seu horizonte a determinação dessa tensão, uma vez que visa a apaziguar toda contradição ao tomar partido de um ou do outro polo<sup>22</sup>. Aí, contudo, vigora uma incompreensão acerca de si mesma. Ao tornar um eixo dotado de maior valor, intenta-se, em última instância e segundo a sua própria estrutura, aniquilar o eixo ao qual se contrapõe. Todavia, sem o antagonismo não haveria polo algum, isto é, não haveria sequer a possibilidade de uma predileção axiológica, posto que essa identifica-se a si mesma a partir da diferença com o outro. Nessa engre-

---

<sup>18</sup> NOVALIS. *Pólen*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. – 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2021, p. 42.

<sup>19</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA 4*, p. 226.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 270.

<sup>21</sup> Os textos teóricos mencionados voltam-se para a crítica às divisões binominais da tradição. A acentuação de ambos – sintomática da época – aponta para o caráter epigonal da divisão entre subjetivo e objetivo e para o conseqüente reconhecimento de uma anterioridade reunidora. Em *Juízo e Ser*, essa anterioridade é articulada sob um prisma ontológico, da qual a relação sujeito-objeto desempenha o empreendimento primeiro da cisão (aquilo que Hölderlin chamou de *Ur-Teilung* – “proto-divisão”), de modo a se apresentar, enquanto tal, como uma “determinação” (ou ponto de partida) incapaz de pensar a partir do “ser por excelência” (*Sein schlechthin*). Em *Sobre o modo de proceder do espírito poético*, é apresentada a mesma anterioridade, mas sob o prisma do homem enquanto aquele que precisa perseverar “na contradição por excelência consigo próprio” (*schlechterdings im Widerspruche mit sich selber*), a saber, aquela da “divina harmonia dos contrários” na dinâmica de seu proceder histórico. Nosso percurso não desenvolverá diretamente as noções de subjetivo, objetivo e ser, embora o entorno geral de nossa exposição também sirva para pensá-las. Para um maior aprofundamento de *Juízo e Ser*, cf. COURTINE, Jean-François. *A estréia filosófica de Hölderlin em Iena e sua crítica a Fichte*. In: *A tragédia e o tempo na história*. Trad. De Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Ed. 34, 2006, pp. 67-90; assim como IBER, Christian; BARBOSA, Nicole. *A fundamentação de Hölderlin de sua concepção filosófico-estética no fragmento Juízo e Ser de 1795*. In: *Hölderlin, o fragmento Juízo e Ser e alguns poemas*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2014, pp.14-31; e acerca de *Sobre o modo de proceder do espírito poético*, cf. KNAUPP, Michael. *Nachwort*. In: *Hyperion*. Reclam Verlag, Stuttgart, 2013, pp. 181-196.

<sup>22</sup> Note-se que a *determinação* supra, na medida em que não se assenta em unilateralidades e polarizações, já está de todo perpassada por *indeterminação*.

nagem não se encontra, portanto, o reconhecimento de sua tensão constituinte; não há acolhimento nem da união nem da contrariedade<sup>23</sup>. As colocações de Hölderlin, por seu turno, se pautam em um viés de pensamento radicado no polêmico (*πολεμικός*), cuja fonte remete ao fr. B53 de Heráclito: “De todas as coisas a guerra é pai, de todas as coisas é senhor”<sup>24</sup>.

O termo *πόλεμος* (“guerra”) cumpre o papel de uma imagética chave no arcabouço heraclítico, na qual se imprime o caráter reunidor das oposições e anteposições que rege “todas as coisas” (*πάντα*), ou seja, a harmonia da tensão. Daí a utilização dos vocábulos *πατήρ* (“pai”) e *βασιλεύς* (“senhor”), notadamente atrelados à noção de unidade, por sua vez expressa enquanto radicalidade do conflito. Conforme ao fr. B80: “Se há necessidade é a guerra, que reúne”<sup>25</sup>. A guerra que desune é a guerra que une; de modo que na disposição belicosa se realiza uma atração amorosa. A lógica clássica não comporta meios de acesso a esse conteúdo, sobretudo se levarmos em conta o que foi dito mais acima acerca de sua ossatura, a saber, as recusas do enlace unificador e da contenda não hierárquica. No desfecho do *Hipérion*, encontramos uma súmula desse entorno: “As dissonâncias do mundo são como os embates dos amantes. A reconciliação se dá em meio ao conflito [*mitten im Streit*], e tudo o que se separou novamente se reúne”<sup>26</sup>.

A noção de “reconciliação” (*Versöhnung*) tornou-se canônica a partir do idealismo alemão, sobretudo por intermédio da lógica dialética de Hegel. Desde a Antiguidade, dialética significa jogo dos contrários. Em Hegel, os polos opostos (tese e antítese) cumprem em um primeiro momento uma relação de oposição excludente (tal como na lógica clássica), a qual, mediante depuração da razão, converte-se em uma unidade (síntese). A lógica dialética caracteriza-se pela reconciliação da tensão via síntese de opostos. O enlace unificador atesta-se naquilo que Hegel chamou de “o terceiro” (*das Dritte*): “É um e um outro, e ambos são um; e esse é o terceiro, que é um no outro de si próprio, e não fora dele”<sup>27</sup>. A dialética exerce a dinâmica da unidade que se diferencia dentro de si mesma. O movimento triádico inaugura a diferença a partir de um primeiro momento que a insinua apenas como possibilidade, e que, ao efetivá-la, exerce seu se-

---

<sup>23</sup> O léxico crítico em questão não toma por base a terminologia lógico-formal. Trata-se, portanto, de uma apropriação hermenêutica.

<sup>24</sup> HERÁCLITO, op. cit., p. 85.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>26</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA 3*, p. 166.

<sup>27</sup> HEGEL, G. F. W. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1986, p. 43.

gundo momento via alteridade. O terceiro momento se despoja da unilateralidade dos dois anteriores. A reconciliação denota, portanto, um retorno ao primeiro, que agora não exclui o segundo, mas nele se reconhece como um, e esse é o terceiro. Todo o trabalho se concentra em legitimar uma filosofia da unidade através de sua diferenciação. Mas até que ponto o “conflito” (*Streit*) se conserva?

A lógica dialética, em derradeira consequência, visa a superar a obscuridade da contradição (*Widerstreit*). Não se tem no conflito sua meta. Todo o conflito age em função do retorno do uno ao uno. De modo que a diferença é tardia, e não originária. Hegel denomina esse retorno de “o especulativo” (*das Spekulative*) – do latim *speculum* (donde o termo “espelho”, em português). Com a flexão do uno sobre si mesmo, todos os embates se justificam apenas como mediadores necessários da autorreflexão e do auto-asseguramento. A lógica hegeliana, entretanto, alega como fonte de sua estrutura o *πόλεμος* heraclítico: “Esse é o grande princípio de Heráclito. Pode parecer obscuro, mas é especulativo”<sup>28</sup>. O epíteto “o obscuro” (*ὁ σκοτεινός*), como atestam as fontes de seus excertos, acompanhou a figura de Heráclito desde a Antiguidade. Entretanto, para Hegel, o caráter “obscuro” (*dunkel*) de sua “lógica” é apenas “aparente”, pois a contrariedade se sustenta numa inclusão que supera a falseabilidade da diferença à medida que conserva e deflagra o uno em uma proposição sintética. Na dialética, o momento da reconciliação (“o terceiro”) desata toda tensão em prol de uma ubiquidade luminosa. Hölderlin, tal como vimos na sua última citação, toma esse método dialético como enganoso, uma vez que nele, embora atinado à radicalidade da unidade, a diferença não se insere também como tal. Pois, como diz Hipérion, a reconciliação se dá “em meio ao conflito” (*mitten im Streit*). O retorno dialético, ao apaziguar a guerra, tem como meta o repouso da autorrealização<sup>29</sup>.

Ambas as lógicas se mostram insuficientes no que tange à exposição e apreensão do polêmico (do arcaico): a oposição excludente (*dicotomia ontológica*), da clássica e a

---

<sup>28</sup> Ibidem, p. 327. Um pouco antes, no primeiro parágrafo correspondente ao pensamento de Heráclito nas *Preleções sobre a história da filosofia*, é dito: “Não há nenhuma sentença de Heráclito que não foi acolhida em minha lógica” (Ibidem, p. 320).

<sup>29</sup> Como observara Heidegger, acerca da relação, inclusive de amizade pessoal, entre Hölderlin e Hegel: “Pois o poeta, à época e a despeito de toda aparência dialética que podem oferecer seus ensaios, já havia ultrapassado e rompido com o idealismo especulativo, enquanto Hegel preparava-se para fundá-lo” (HEIDEGGER, Martin. *Vier Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 25). Entorno bem observado por Michael Knaupp, ao dizer que “para Hölderlin, harmonia não é nenhum estado uniforme, destensionado, mas consiste, isto sim, em uma plenitude de contrariedades”, ou seja, em uma unidade tensionada e abundante em realizações, como o arco e a lira, porquanto “a harmonia não é perdida nas dissonâncias, mas justamente nelas ela mostra sua primazia” (KNAUPP, op. cit., p. 187).



oposição includente (*diluição sintética*), da dialética. O fim de ambas se conflagra na desembocadura de uma asserção suficiente, mediante a qual se esvairia toda insuficiência cognitiva. Projeto tal que percorre toda a tradição do Ocidente, sobretudo na Modernidade, caracterizada pela repelência ao erro e pela ânsia de asseguramento. Disso advém um afastamento da noção grega de *λόγος* (étimo de nossa “lógica”) e uma aproximação da sua tradução latina *ratio* (razão), derivada do verbo *reor* (calcular, contar, separar, medir). O cerne aqui reside na presunção moderna de ultrapassagem do obscuro – da obscuridade da contradição.

A perda do obscuro diz respeito ao fortalecimento da *ratio*, isto é, à esquemática racional de absolutização do real a partir de seu mapeamento e divisão, de seu horizonte de cálculo, de sistematização; caracteriza, portanto, a voragem de domínio da Modernidade, sua ânsia de infinito, de ilimitado. Aí se quer o controle de *todo* o proceder via antecipação. Um grego diria que isso é atividade de *ὑβρις*, e essa, cônsono ao fr. B43 de Heráclito, “deve ser apagada mais do que incêndio”<sup>30</sup>. *Υβρις* traduz, no mundo antigo, a atividade humana (finita) que se volta contra os deuses (infinitos), visando a eles se equiparar<sup>31</sup>. Uma rebelião da finitude para consigo própria, pois o finito não pode poder como o infinito. O *modus operandi* que vingou nessa tradição reivindica uma correção da cadência finita, isto é, uma despotencialização ilimitada da própria tensão que é vida, tal como diz Diotima a um Hipérion assolado pela impiedade hodierna: “A impotência *sem limites* de teus contemporâneos tomara-te a vida”<sup>32</sup>.

Cabe aqui uma passagem de profunda aproximação e apreciação da Antiguidade grega, agora na fala de um Hipérion comedido: “O que é que faz o homem querer tanto? Perguntava-me frequentemente. O que deve ser esse infinito em seu peito? Infinito? Onde está ele, então? Quem dele já tomou conhecimento? Ele quer mais do que pode!”, e continua: “Também é necessário que assim seja. O que fornece o sentimento doce e efusivo da força que não se irradia como quer”<sup>33</sup>. O segundo trecho traz de volta o que o primeiro parece expulsar, ou seja, salienta a necessidade da propulsão que se volta ao infinito, porém, com o intuito de acolher a finitude que se lhe apresenta no movimento

---

<sup>30</sup> HERÁCLITO, op. cit., p. 81.

<sup>31</sup> Em *As Bacantes*, de Eurípedes: “Ah, é bem certo: nada melhor do que guardar a medida e com reverência aos deuses servir. Que tal é, para os mortais, o porte mais sábio, e o mais prudente, sem dúvida” (EURÍPEDES. *As bacantes*. Tradução, introdução e comentário de Eudoro de Sousa. – São Paulo: Hedra, 2010, vv.1150-2, p. 59). No mundo grego, a noção de *ὑβρις* (desmedida, presunção, soberba) se contrapõe a uma máxima inextricável: “a observância da medida” – a mesma que consta no templo de Delfos: “nada em excesso”. O cerne em pauta diz respeito à dimensão da finitude que cerca o homem.

<sup>32</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA 3*, p. 134. Grifo nosso.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 43.

de *inserção* no infinito. Desmedida ou presunção, por outro lado, seria o experimento luxurioso de posse e domínio em relação ao infinito.

É nesse sentido que Hipérion evoca, em duas passagens distintas e contrapostas, a imagética do “mendigo” (*Bettler*). Na primeira, ela aparece como a dimensão do finito que, ao acolher justeza e limite, se entrega à indicação de norte possível e adequado, porta-se como o pio que se deixa guiar pelo numinoso, à guisa de Odisseu em andrajos e atento ao empreendimento de retorno ao lar solicitado por Atena, deusa da sabedoria<sup>34</sup>: “Os bons! Eles vivem no mundo como *estrangeiros na própria casa*, eles são tão justos como o tolerante Ulisses, que, sob o aspecto de um mendigo, sentava-se perante sua porta, enquanto os desavergonhados pretendentes alardeavam no salão e perguntavam: ‘quem nos trouxe o vagamundo?’”<sup>35</sup>.

Na segunda, o mendigo aparece sob a feição daquele que não se deixa guiar, porquanto embevecido de sua capacidade de “reflexão”, ou seja, desatento para com a anterioridade do harmônico, o qual assinala a tensão entre logro e malogro de toda operação humana. A medida que sinaliza ao homem assemelha-se aos sonhos oraculares da Antiguidade – indicações que, quando atendidas, norteiam o proceder adequado, mas que, enquanto emanção do numinoso, não se escancaram ao mapeamento do cálculo antecipador, isto é, da *ratio*, hostil para com o obscuro que persiste em sua analiticidade. O obscuro refere-se ao indeterminado e inabarcável de toda determinação e abarcabilidade, *ao deus no homem*: “Oh, o homem é um deus quando *sonha*, mas um mendigo quando *reflete*, e quando o *entusiasmo* se exaure, ele permanece aí, como um filho extraviado que o pai repeliu de casa”<sup>36</sup>. O errante da primeira é tolerante e solícito para com o que se lhe impõe (unicamente a ele é dado o manejo do *arco teso*, tal como se sucede no extermínio dos pretendentes por Odisseu, o único capaz de empunhá-lo, porquanto em atendimento a Atena – *έν-θεος*<sup>37</sup>), enquanto que o da segunda é temerário, ávido pelo *afrouxamento do arco* (tal como os impotentes pretendentes de Penélope

---

<sup>34</sup> Cf. o *Canto XIII*, vv. 429-39, da *Odisseia*. A pertinência da *Odisseia* para se pensar o *Hipérion*, como observa Michael Knaupp (Op. cit., p. 184), se verifica na própria estrutura de sua narrativa. Todo o arcabouço epistolar da obra (concatenado nas cartas de Hipérion a Belarmino) assemelha-se, por um lado, à narração de Odisseu aos feácios acerca de suas peripécias de retorno ao lar, e, por outro, à própria *Telemaquia*, vista como uma espécie de *Bildungsroman* grego, de conquista da maturidade a partir da partida do torrão natal (caso de Telêmaco, filho de Odisseu). A tautocronia de retorno e partida é o mote contedúístico-formal de ambas as obras.

<sup>35</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA 3*, p. 162. Grifo nosso.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>37</sup> Cf. o *Canto XXI*, vv. 404-23, da *Odisseia*.

perante a tesidão do arco, que não se adequa aos ditames da reflexão racional, os quais, vinculados à têmpera dos pretendentes, se mostram como descompassados).

No fr. B93, Heráclito expõe um trajeto semelhante acerca do vínculo entre mortais e imortais, ao trazer à tona o proceder de Febo Apolo, deus do arco brilhante: “O autor, de quem é o Oráculo de Delfos, não diz nem subtrai nada, assinala o retraimento”<sup>38</sup>. O desconcerto da passagem diz respeito ao estatuto do assinalar, que sinaliza retraindo – “dando um sinal”<sup>39</sup>. No fragmento estão reunidos o epíteto *φοῖβος* (brilhante, luminoso) e o enigmático que perpassa o prisma de Apolo, deus dos vaticínios. Seu discurso “nem diz” (*οὔτε λέγει*) “nem oculta” (*οὔτε κρύπτει*), mas solicita um trabalho de interpretação que, por mais acertado que seja, nunca finda, porquanto dúbio, retraído, insinuator<sup>40</sup>. Heráclito parece querer nos encaminhar ao risco no qual o homem sempre se encontra, seja no extravio dos pretendentes (indiscretos e excessivos) ou no trabalho paciente de Odisseu (o prudente e solerte guerreiro, como diz Homero), pois aquilo ao qual visam a corresponder se retrai tanto na voragem de domínio quanto no atendimento ao harmônico<sup>41</sup>. Mas nesse último, embora a errância persevere, o extravio é extraviado. Apolo, deus da lira, e igualmente da distância e do pensamento, deixa entrever, assim, a radicalidade própria do filosófico no soar e na escuta de sua lira – do *λόγος* divino. Como corresponder a esse? Trata-se aqui de alavancar o homem à articulação entre *λόγος* e *πόλεμος*, sem a qual o esgotamento sempre haveria de desembocar em lógica. Como consta no fr. B87: “Indolente, o homem se deixa espantar pelo *Logos* em tudo”<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> HERÁCLITO, op. cit., p. 95.

<sup>39</sup> No grego está escrito *σημαίνει*, 3ª pessoa do singular do presente do indicativo infectum. Advém de *σημαίνω*: mostrar por sinal, indicar, assinalar, dar um sinal, etc.

<sup>40</sup> Conforme escreve Charles Kahn: “Não há dúvida de que Heráclito está se referindo à prática délfica de aconselhar de forma indireta, por imagens, enigmas e com ambiguidade, de modo que era óbvio para todo homem sensato que *um oráculo requeria uma interpretação*. Mesmo quando o primeiro nível de sentido é claro, poderá se fazer necessário procurar por um segundo sentido ‘atrás’ dele” (KAHN, Charles. *A arte e o pensamento de Heráclito*. Trad. de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009, pp. 166-7). A expressão oracular de Heráclito, igualmente presente na escrita de Hölderlin, mesclada a tonalidades de teor explicativo, de certo modo ausente na expressão mítico-poética isolada, explicita a imagem do arco e da lira, em que a todo tempo ambos os lados são puxados sem que nenhum ultrapasse o outro, conservando, assim, a tensão, a medida – no caso, entre o esforço explicativo-conceitual e o desempenho imagético-interpretativo, os quais estimulam e possibilitam o crescimento mútuo e, sobretudo, na concórdia da peleja, apontam para o originário que explicitam e implicitam.

<sup>41</sup> Patente tanto na *Iliada* quanto na *Odisseia*, assim como em toda poética grega, os deuses nunca aparecem aos mortais em seu aspecto original, mas sempre encoberto por um aspecto outro. Essa questão será aprofundada mais à frente mediante a noção do trágico em Hölderlin.

<sup>42</sup> HERÁCLITO, op. cit., p. 93. Atentemos para o que diz Kahn ao estabelecer um paralelo entre o estilo de Heráclito e a obscuridade da natureza das coisas (o polêmico do “*λόγος* em tudo”): “Falar diretamente sobre um assunto como esse significaria falsificá-lo em sua expressão, pois nenhum entendimento genuíno seria assim comunicado. A única esperança de ‘chegar’ à audiência é confundi-la e provocá-la à reflexão. Logo, o único modo apropriado de explanação é alusivo e indireto: Heráclito é consciente e inevita-

O pertencimento ao *λόγος*, enquanto dimensão arcaica em tudo operante, diferentemente da *ratio*, atesta-se no acolhimento do polêmico, e isso à medida que não impera a tentativa de domínio e controle, de diafania a todo custo. Trata-se antes de uma postura de atenção para com a tensão. Em consonância com o fr. B50: “Auscultando não a mim, mas ao Logos, é sábio concordar que tudo é um”<sup>43</sup>. É importante observar o vínculo etimológico entre logos (*λόγος*) e concordar (*ὁμολογεῖν*) – o primeiro deriva do verbo *λέγω* (recolher, reunir) e o segundo da composição *ὁμός* (junto, o mesmo) e *λέγειν* (dizer)<sup>44</sup>. “Auscultar” o *λόγος*, no sentido do verbo *ἀκούω* (prestar atenção, obedecer, ouvir), diz respeito à postura que “recolhe” uma tensão harmoniosa, que apreende “o mesmo” na diferença, sem cisão ou diluição, isto é, que corresponde e acompanha o *λόγος*; sustenta, por conseguinte, um paradoxo constituinte, no qual “tudo” (*πάντα*) que brota (toda emersão de sentido, sistematização ou determinação), simultaneamente mergulha no abrir-se do indeterminado, no “um” (*ἓν*). O polêmico, desta feita, segundo Hipérion, deixa-se ouvir “como uma lira, onde o *mestre* percorre todos os tons, e lança, uma sobre a outra, dissonância e consonância, numa *ordem oculta*”<sup>45</sup>. O “mestre” (*Meister*) é assim definido em função de sua ausculta; remete, portanto, ao “sábio” (*σοφός*) – no fr. B50 em acepção predicativa –, enquanto modo de correspondência ao *λόγος*, que escuta a acústica do contraditório não como ruído, mas como o tanger harmonioso da lira – do assinalar de Apolo.

Nos seus modos de ser individual e cultural, o homem está sempre lançado no risco da interpretação, rodeado de sinais, mas nunca de fórmulas pacíficas. O que se lhe apresenta diz respeito a convites e apontamentos para a produção de um mundo próprio, para a conquista do homem pelo homem, mas não a partir de seu arbítrio. Conquistar sua maturidade (tornar-se um *Meister*) – tema de todo *Bildungsroman*, logo, também do *Hipérion*<sup>46</sup> – só se dispõe como possível na medida em que ele se apercebe como um

---

velmente ‘obscuro’” (KAHN, op. cit., p. 168). A reflexão, aqui, é sempre indigente. O central reside no modo de sua mendicância: aquela que acolhe o infinito na finitude ou aquela que volta-se ao infinito cindindo-o do finito, o qual quer abolir.

<sup>43</sup> HERÁCLIRO, op. cit., p.83.

<sup>44</sup> Uma tradução mais literal de *ὁμολογεῖν* seria “homologar”, como fizera José Cavalcante de Souza (HERÁCLITO. *Fragmentos*. In: *Pré-socráticos*. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1999, p. 93). O termo grego também aparece no fragmento B51 (ver supra).

<sup>45</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA 3*, p. 49. Grifo nosso.

<sup>46</sup> Já no início da obra, diz Hipérion: “Ó, tu, a quem clamei como se estivesse sobre as estrelas, aquele que chamei de criador do céu e da terra, ídolo amigo de minha *infância*, não te enraiveças se eu te esquecer” (Ibidem, p. 12). A imagética do infante aparece aqui sob a feição da “indolência” – no homem e na cultura – para com o *λόγος* divino, o qual, mediante a caricatura do Deus criador (isto é, como Unidade dada e anterior ao desempenho criador, isenta de diferença), o percurso até a maturidade se empenha em

expatriado, como um errante que não vê como deixar de sê-lo, e que, assim, se empenha em suportar piamente a mendicância, que arrebatava de si todo apaziguamento que se poderia depreender da identidade entre “Um e Tudo”. Consoante ao prefácio da *Penúltima Versão do Hipérion*: “Arrebatamo-nos para fora do pacífico *Ev και Παν* do mundo para produzi-lo através de nós mesmos”<sup>47</sup>, ou seja, para a radicalidade da diferença, para a guerra – *πόλεμος*<sup>48</sup>.

Tratar da insuficiência das lógicas, entretanto, não implica lograr suficiência alguma. É esse o cerne do polêmico. A pergunta pela origem – pelo arcaico – não se finca em nenhuma catáfase ou apófase, donde a radicalidade da “ordem oculta” (*verborgene Ordnung*)<sup>49</sup>. Mesmo essa sentença não pode ser tomada como suficiente ou passível de demonstração. Não se afigura, destarte e a despeito do harmônico da lira, nenhum assentamento ao homem – “estrangeiro em sua própria casa”. Em consonância com a assunção e o pesar de Hipérion: “Em todo caso, nasci para ser sem-lar e sem lugar de repouso. Oh, terra! Oh, estrelas! Jamais haverá o descanso da morada?”<sup>50</sup>.

### O elegíaco e o trágico

O tom de lamento acima remete à advertência do prefácio da obra, quando da referência “ao caráter elegíaco [*elegischen Charakter*] de Hipérion”<sup>51</sup>. Do grego *ἔλεγος*, elegia significa lamento, canção epitáfia, de perda. Trata-se, portanto, de um percurso de perda de fundamento – de errância e nomadismo em que não se entrevê retorno ao lar. Daí o “sem-lar” (*heimatlos*). O caráter elegíaco, desta feita, se apoia em outro epíte-

---

ultrapassar e largar. O mesmo diz Heráclito, em sua conjuntura histórica, no fr. B74: “Não é para ser (como) crianças de seus genitores, a saber em termos simples: como nos ocorre” (HERÁCLITO, op. cit., p. 91). A preocupação com a maturação, em Heráclito (cf. os fragmentos B70, B79 e B117), remonta à esfera de Ártemis, deusa patrona de Éfeso e do efésio, divindade (já caracterizada na introdução) que comporta ainda o epíteto *κουροτρόφος* (“nutriz dos jovens”, que os auxilia no trânsito à vida adulta) – Cf. *Hinos Homéricos* (Op. cit., p. 204). No mais, tal como no caso do mendigo, a imagética da criança, em ambos os autores, também assume uma feição a essa contraposta, como veremos mais à frente.

<sup>47</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA 3*, p. 249.

<sup>48</sup> Isto é, para a harmonia dos contrários. Como bem observou Alexandre Costa em sua tradução e organização dos fragmentos: “Mas antes que se creia que harmonia é um sinônimo para *lógos* ou dele um segundo nome, é preciso sublinhar que o *lógos* mantém a unidade, a multiplicidade e a tensão entre elas, fazendo concordar o que discorda. O estabelecimento da relação que põe os polos em contato não implica a descaracterização dos polos enquanto polos nem resulta em subsunção” (COSTA, Alexandre. *Comentários*. In: *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 172).

<sup>49</sup> Conforme ao fr. B54: “A harmonia invisível [*ἀρμονίη ἀφανής*] é mais forte do que a visível” (HERÁCLITO, op. cit., p. 85). Ou seja, a “harmonia invisível” ou oculta diz respeito à atadura arcaica de toda dinâmica de diferenciação, diz, portanto, a “força” a partir da qual e com a qual a esfericidade do “visível” se faz visível, seja em associação ou em dissociação.

<sup>50</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA 3*, p. 125.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 5.

to de Heráclito, aquele que aparecera na paródia de Luciano de Samósata (*A venda das vidas filosóficas* – sec. II d. C.), o qual remonta a uma tradição pretérita e que foi amplamente difundido no Medievo, a saber, o de filósofo melancólico e choroso. Vale ressaltar que grande parte da biografia do efésio foi conservada através de relatos míticos e historietas. A profusão de caricaturas se atrela não apenas ao seu pensamento, mas também e sobretudo à sua recepção.

Segundo o relato de Diógenes Laércio, Eurípedes solicitara de Sócrates uma opinião acerca da obra de Heráclito que lhe dera, do qual obteve a seguinte resposta: “A parte que entendi é excelente, tanto quanto – atrevo-me a dizer – a parte que não entendi, porém seria necessário um mergulhador délio para chegar ao fundo”<sup>52</sup>. Sócrates aqui nem pode e nem ousa tal mergulho. Algo semelhante fizera Aristóteles, tal como vimos. Aí, poder-se-ia dizer, demarca-se a tradição socrática enquanto saga de acentuação da racionalidade. Contudo, tal mergulho se mostra como necessário a Hipérion, o qual, antes de narrar ao amigo Belarmino o naufrágio de tudo o que lhe era caro, confia-lhe em carta, não sem o reconhecimento do risco de igual soçobro, o seguinte: “Agora escrevo novamente a ti, meu Belarmino! E continuo conduzindo-te para baixo, para baixo até à *profundez a mais profunda* de meu sofrimento, e então tu, último de meus entes queridos!, despontarás comigo no lugar onde um novo dia *brilhará* para nós”<sup>53</sup>. Ora, como que do abissal poderia despontar o luzidio, o novo dia?

Esse entorno pode ser melhor visualizado mediante o fr. B64 de Heráclito, no qual é dito o seguinte: “O raio conduz todas as coisas que são”<sup>54</sup>. A imagética do raio nos faz visualizar um súbito clarão em meio à mais profunda escuridão, convertendo todo o negrume em facho luminoso. Curioso, entretanto, é o fato de que tal como parte do obscuro, a ele retorna. A descarga luminosa, em verdade, fornece um traçado a partir do qual o oculto se faz visível. De modo que o retorno ao obscuro nos lembra que, ao resplandecer, o raio não se despoja daquele. Ver a fundo o raio é ver o sem-fundo do qual ele emana, ilumina e para o qual retorna. Movimento esse que se dá na mais indizível e indivisível subitaneidade. O sem-fundo só eclode à medida que um fundo luminoso advém. Trata-se do “novo dia” de cada instante, isto é, da concentração de aurora e

---

<sup>52</sup> LAÉRCIO, op. cit., II 22, p. 53.

<sup>53</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA 3*, p. 129. Grifo nosso.

<sup>54</sup> HERÁCLITO, op. cit., p. 87.

ocaso em toda inauguração de sentido, à guisa do sol (*ἥλιος*), que, do mergulho diário no *mare ignotum*, desponta renovado, “novo a cada dia”<sup>55</sup> – conforme ao fr. B6.

O atendimento a essa experiência é exemplarmente esboçado no episódio do canto das sereias, quando da ocasião em que Odisseu, deliberadamente amarrado ao mastro de sua nau, ausculta o entoar das profundezas sem deixar-se arrastar abismo abaixo, sina de todo aquele que não se firmava sob a incidência dos *raios solares*, na superfície<sup>56</sup>. O canto do episódio reúne o canto das sereias e o canto da odisseia, ou seja, o convite do profundo e o convite de um sentido (de um rumo próprio), respectivamente, concentra, portanto, o *elegíaco* de todo proceder e o proceder *elegido*. Aquele que se perde no *elegíaco* perde igualmente o *eleger* que lhe cabe, naufraga. O radical do étimo *ἔλεγχος* aponta, destarte, para a dubiedade originária e limiar da tensão, a saber: para o *luto* de todo *esteio* e para a *vida* de cada *estio*.

A acentuação do luzidio, aqui, nos serve para afastar qualquer tipo de inclinação ou tendência de elogio ao obscuro. Não se trata de uma inversão do projeto lógico, como que uma espécie de apologia ao irracional às custas do racional – assim conservar-nos-íamos na mesma estrutura de cisão. O luto oriundo do exercício do arco tensionado, que abate o mais firme dos alicerces, quando não exerce a tensão da lira, isto é, o canto que destina e vivifica, afunda de todo no indeterminado do elegíaco, não traz à superfície uma determinação inaugural, não ausculta, portanto, as indicações das quais a cada instante já parte e nas quais afunda o homem – em suma, não elege. Por seu turno, o *eleger*, enquanto inauguração e destinação, só vem à tona e à luz ao mergulhar e ao declinar, sob pena de não cumprir o polêmico, isto é, a radicalidade da diferença, e pender para polarizações – o *eleger* origina o originário ao superficializar o profundo, o elegíaco. A nau que acha o porto deixa de velejar, deixa de desbravar – cessadas as aventuras de Odisseu, Homero recobra o silêncio. Ao passo que enquanto se conserva em curso, sob as incidências solares, para onde quer que se volte, expõe o mar insondável – sôfrego destino<sup>57</sup>. Tomado pelo aguilhão dessa perda, Hipérion volta a tanger sua lira, aqui

---

<sup>55</sup> HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 43.

<sup>56</sup> Cf. o *Canto XII*, da *Odisseia*, vv. 164-200 (episódio propriamente dito do encontro com as sereias) e vv. 38-54 (descrição de Circe das consequências do canto das sereias).

<sup>57</sup> É o que bem ilustram as mortes de Sêmele (cf. o prólogo de *As bacantes*, de Eurípedes) e de Ícaro (cf. *Metamorfoses*, vv. 183-235, de *Ovídio*). A primeira é fulminada por Zeus, ao solicitar-lhe, como prova de amor, que se lhe apresentasse sob seu aspecto original (como *raio*). O segundo é igualmente fulminado por aproximar-se em demasia de Hélios (*sol*), ao exceder o limite mortal. Portanto, nenhum elogio ao luminoso. É o que ensina o fr. B43 (já tratado), no qual a *ὑβρις* é comparada à propagação do incêndio (ao excesso de luz). Dito de outro modo: nunca se atinge diretamente, em-si e por si, coisa/realidade (*res*)

sob o aspecto do alaúde: “Quis me fortalecer e tomei meu alaúde, a muito esquecido, a fim de cantar uma canção do destino”<sup>58</sup>, cujo entoar, na única passagem versificada da obra, tem por desfecho o seguinte:

A nós não foi dado  
Repousar em torrão algum,  
Somem, caem  
Os homens sofredores,  
Cegamente, hora  
Após hora,  
Como água lançada abaixo,  
De penhasco em penhasco,  
Anos a fio no incerto.<sup>59</sup>

Hipérion, paradoxalmente e para nosso espanto, se fortalece na elegia. A passagem, próxima ao término da obra, expõe o momento de maturação em que o luto o impulsiona ao rearranjo da tensão, à auscultação de *Meister*, de σοφός, enquanto aquele que é suspenso à altura de um autêntico homologar. A referência ao instrumento a muito abandonado, por sua vez, ilustra a indolência para com a *Schicksalslied* (“canção do destino”) que o assolava. A tendência oposta à da lógica, ao deixar-se sorver pelo profundo, nele entrevê a salvação do esforço sem pouso, da nau sem porto. Pressupõe-se com isso que o entoar do discurso filosófico distendera as cordas da lira. No caso, ao querer entregar-se às loas das sereias com fins de isentar-se da “indigência da finitude” (*dürftige Sterblichkeit*), tal como diz Hipérion acerca desse πάθος do abandono: “Como era eu, então? Não era como uma lira espatifada? *Ainda soava um pouco*, mas eram *tons de morte*. Cantava um lúgubre canto do cisne!”<sup>60</sup>.

Canto do cisne, como é sabido, remete à bela e triste canção que se dá imediatamente antes da morte. Afigura-se, assim, como um derradeiro esforço em direção à supressão de esforço, à isenção da dinâmica do eleger. Anseio tal, em verdade, perpassado pela lamúria e pelo fastio para com a indigência do finito. *Mas ainda e sempre*

---

alguma, não se verifica em canto algum *res*-posta firmada, muito menos enquanto extremidades de uma polarização (claridade-obscuridade, distinção-indistinção, determinação-indeterminação, etc.), porquanto não independentes, logo, não isoladas, ao passo que só são assim dispostas tardiamente. Enquanto reunião originária de luz e sombra, inesgotável e inacessível é todo empreendimento de norte. Tópico tematizado ainda no fr. B94: “O sol não ultrapassará as medidas; se o fizer, as Eríneas, ajudantes de Dike [*justiça*], o encontrarão” (HERÁCLITO, op. cit., p. 95). Ou seja, nem o sol, imagem por excelência da claridade e distinção, pode advir sem ocaso. Um horizonte sem declínio cabe apenas na presunção humana de medir o *justo* desde seu arbítrio. A questão da *díkην* será desenvolvida ao longo desta seção.

<sup>58</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA 3*, p. 149.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 54. Grifo nosso.



como esforço, pois só se é homem a partir de um eleger, de um soar – “mesmo soando pouco”, languido e frouxo.

Pouco antes da menção à “lira espatifada”, na carta anterior (início do segundo livro do primeiro tomo), Hipérion relata um momento de regozijo e de plena atividade da lira. Essa oscilação indica o limiar da vida, em que nada está dado e que sempre volta a solicitar do homem o rearranjo da tensão. A exigência aqui diz respeito à incorporação do luto que não assola e do júbilo que não se inflama – μέτρον do mortal. Na passagem, diz Hipérion a Belarmino: “Vivo agora na ilha de Ájax, na cara Salamina”<sup>61</sup>. Ensejo do qual deixa-se entrever a situação de Ájax, na tragédia homônima de Sófocles<sup>62</sup>. De herói aclamado a incontestado despudorado, Ájax, assolado pela vergonha oriunda do engodo que lhe aplicara Atena (em defesa de Odisseu), não suporta viver com a lembrança da fragilidade e do erro; cinde, assim, o proceder incerto dos mortais em dois (alegria e dor), e, no empreendimento do auto-sacrifício, anseia despojar-se dessa tensão em uma síntese diluidora (de absolutização) que lhe traria o escoar do luzidio da vida – o mergulho em atendimento ao canto do cisne e das sereias (perante o qual resistira Odisseu). Diz Ájax ao despedir-se do filho infante:

Invejo-te neste momento, filho meu,  
Porque não percebes a nossa desventura:  
Nada sentir é a melhor coisa da vida.  
Essa inocência chega ao fim quando aprendemos  
A grande diferença entre alegria e dor.<sup>63</sup>

O πάθος do lamento se conflagra exemplarmente na figura e no nome de Ájax, que, mediante a onomatopeia “Ai! Ai!” (vv. 585-7), crê justificar sua sina como sina mesma de tudo o que vive<sup>64</sup>. Hipérion, sob essa esfera de Ájax, assemelha-se àqueles que, cônsono ao fr. B19 de Heráclito, “não sabendo auscultar [ἀκοῦσαι], não sabem falar”<sup>65</sup> – não sabem suscitar o trágico da lira, o polêmico. Neles, todo vislumbre volta-

---

<sup>61</sup> Ibidem, p. 49.

<sup>62</sup> Longamente debatida é a questão atinente ao Sófocles de Hölderlin, tanto no horizonte de suas traduções das peças do tragediógrafo quanto de suas interpretações teóricas. Para um maior aprofundamento dos tópicos, cf. CAMPOS, Haroldo de. *A palavra vermelha de Hölderlin*. In: *A arte no horizonte do provável*. São Paulo: Perspectiva, 1977; e ROSENFELD, Kathrin. *Antígona, intriga e enigma: Sófocles lido por Hölderlin*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

<sup>63</sup> SÓFOCLES. *Ájax*. Trad. de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009, vv.754-58, p. 102.

<sup>64</sup> Segundo a observação de Mário da Gama Kury: “Aiai exclamação de dor em grego, lembra Aias, a forma grega do nome do herói” (Ibidem, nota 19, p. 145).

<sup>65</sup> HERÁCLITO, op. cit., p. 75.

se a um desfecho tumular. De que modo cumprir-se-ia então uma fala autêntica, isto é, um canto destinatário, trágico?

A *Schicksalslied* aqui diz respeito ao elegíaco. Todavia, não no sentido de queixa e insuportabilidade perante o insondável e o incerto. O tom funéreo da perda de fundo deve ser apreendido a partir do sentido filosófico do trágico (da dubiedade originária de ἔλεγχος), de cujo “tom de morte” (*Todeston*) vida se elege, se faz ode, entusiástica. Como observara Peter Szondi<sup>66</sup>, se há uma poética da tragédia desde Aristóteles, é apenas na Alemanha da virada do século XVIII para o XIX que surge uma filosofia do trágico. Assim, poderíamos recorrer ao sentido de *Trauerspiel* (tragédia), que ao pé da letra significa “jogo de luto”. A tonalidade lúdico-dinâmica do jogo (*Spiel*), também vigente no termo *Saitenspiel* (lira, “jogo de cordas”), deve ser radicalizada enquanto contraponto originário e consanguíneo do luto (*Trauer*). No trágico, a tensão entre vida e morte atesta uma unidade polêmica.

Hölderlin se situa nessa conjuntura histórica, junto com Schelling, como um dos primeiros a pensar a fundo o trágico. Embora suas considerações tenham percorrido em silêncio o século XIX – em função de sua apropriação *sui generis*, num misto de classicismo e romantismo –, elas influíram decisivamente nos debates em torno do tema ao longo do século XX. Continuemos nosso percurso agora com *A morte de Empédocles*, tragédia inconclusa de Hölderlin (escrita ao longo de suas três tentativas em concomitância com o *Hipérion*), em cuja terceira versão é dito o seguinte:

Pelo divino *Hércules*! E se descesses das alturas  
Para visitar os Titãs *aplacando*  
As potências lá embaixo,  
Chegando ao *vale sem fundo* e ousasses  
Entrar no *santuário do abismo*,  
Onde, antes do alvorecer, se oculta paciente  
O coração da terra: mãe sombria,  
Confidenciando-te suas dores, filho da noite  
E do éter, eu te seguiria até lá!<sup>67</sup>

A fala é do discípulo Pausânias ao mestre Empédocles. Nela, Pausânias intenta seguir Empédocles em seu sacrifício de morte. Empédocles, contudo, é aquele que despreza e não suporta a finitude. Sua esperança fúnebre reside no anseio de unificação e

---

<sup>66</sup> SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 23.

<sup>67</sup> HÖLDERLIN, Friedrich. *A morte de Empédocles*. Tradução e estudo Marise Moassab Curioni. São Paulo: Iluminuras, 2008, p. 315. Grifo nosso.

de identificação com o sagrado, de modo a se purificar da vida terrena, isto é, do esforço de constituição do finito, igualando-se, assim, aos deuses e desatando toda tensão. A passagem deixa isso claro quando diz querer “apaciar” as forças abissais. No alemão, utilizou-se o verbo *versöhnen* (reconciliar) no *Partizip Präsens* (*versöhnend* – reconciliando, apacando, fazendo as pazes), o que condiz, por conseguinte, com um anseio de síntese, de superação “hercúlea” do incerto e do contraditório<sup>68</sup>. A “reconciliação” (*Ver-söhnung*) aqui não se dá “em meio ao conflito” (*mitten im Streit*), tal como vimos no caso do *Hipérion*, uma vez que nela ressoa o sentido da dialética hegeliana de que “as feridas do espírito curam sem deixar cicatrizes”<sup>69</sup>.

Talvez tenha sido esse o motivo que fizera com que Hölderlin desistisse da obra e se lançasse à tradução e aos comentários das tragédias de Sófocles, com o fito de aprofundar o sentido do trágico. Todavia, na resposta de Empédocles ao apelo de Pausânias, no qual havia também um pedido de instrução, é dito o seguinte: “Então permanece! [*So bleib!*]”<sup>70</sup>. Deixa-se entrever na admoestação do derreado mestre um vestígio do polêmico, no qual “o vale sem fundo” (*das bodenlose Tal*) e o “santuário do abismo” (*das Heiligtum des Abgrunds*) são acolhidos tragicamente, sem a necessidade de uma panaceia sacrificial, leia-se: na vida, no “vale de luz” e no “santuário luminoso”. A experiência do trágico no *Hipérion* se apresenta, assim, de modo mais radical, posto que o protagonista acolhe a morte em vida, deixa o sem-fundo aparecer como sem-fundo: “Nós

---

<sup>68</sup> Como bem observou Roberto Machado, tendo por base o texto *Frankfurter Plan*, no qual Hölderlin trata das partes e do conteúdo de sua tragédia: “Empédocles odeia a civilização, é inimigo mortal da limitada existência humana, não suporta viver submetido ao tempo, sofre por não ser um deus, por não estar em íntima união com o todo, e, por uma necessidade que decorre de seu ser mais profundo, decide morrer jogando-se no vulcão. Assim, o tema da unificação é muito mais importante que o do antagonismo” (MACHADO, Roberto. *Hölderlin e o afastamento do divino*. In: *O Nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 139). Esse traçado da figura de Empédocles evoca o que o próprio filósofo agrigentino diz no fr. B112 (vv. 4-6), em suas *Katharmoi* (*Purificações*): “Eu para vós um deus imortal, não mais mortal caminho entre todos cumulado de honras, como é minha imagem, de fitas coroadas e de guirlandas floridas” (EMPÉDOCLES. *Purificações*. In: *Pré-socráticos*. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1999, p. 188). Acerca do motivo norteador e das variadas versões da tragédia, cf. COURTINE, Jean-François. *Quem é o Empédocles de Hölderlin?* In: *op. cit.*, pp. 91-111.

<sup>69</sup> HEGEL, G.F.W. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária de São Francisco, 2008, p. 455. Essa famosa passagem da *Fenomenologia* poderia ser cotejada com uma outra da terceira seção da *Doutrina da Essência*, intitulada *A exposição do absoluto* (capítulo 1). Nela podemos verificar uma intensificação do conteúdo em questão: o finito, em sua dinâmica de constituição, some como mediação expositiva do absoluto, de modo a não cumprir inauguração ou radicalidade alguma. Tal como consta na passagem: “Mas a transparência do finito, que deixa olhar somente o absoluto através de si, acaba em um desaparecer completo; pois não há nada no finito que lhe possa preservar uma diferença frente ao absoluto; o finito é um meio que é absorvido por aquilo que aparece através dele” (HEGEL. *Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência*. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2017, p. 195).

<sup>70</sup> HÖLDERLIN, *op. cit.*, p. 315.

somos isso, nós! Obtemos nosso prazer ao atirarmo-nos na noite do desconhecido”<sup>71</sup>. O inaugural da permanência resguarda uma dinâmica de perda – “jogo de luto”. Aí reside o nexos da formação (*Bildung*) do personagem enquanto composição e conquista da imagem (*Bild*) que deixa ver o sem-forma, isto é, a “noite do desconhecido”<sup>72</sup>.

Podemos aprofundar esse sentido de luz e permanência a partir de dois textos teóricos de Hölderlin. No primeiro, o fragmento intitulado *O significado das tragédias*, escrito entre 1798 e 1800, mesma época da elaboração final do *Hipérion* e do *Empédocles*, é dito o seguinte:

O significado das tragédias é compreendido mais facilmente a partir do paradoxo. Dado que toda aptidão é repartida com *justiça* e *igualdade*, tudo o que é original aparece não na *força originária*, mas sim em sua *fraqueza*, de modo que a *luz da vida* e o *aparecimento* correspondem propriamente à *fraqueza de cada todo*.<sup>73</sup>

O paradoxo concatena justiça e igualdade no sentido de que nele não se afigura nenhuma dicotomia hierárquica ou unificação dissolvedora<sup>74</sup>. A dimensão do originário, pensada tragicamente, se articula enquanto harmonia, repita-se, união dos contrários, de modo a salvaguardar as aptidões antagônicas no seio de uma mútua pressuposição. O horizonte luzidio do aparecimento da vida, contudo, corresponde à fraqueza (*Schwäche*) do originário porque sua pressuposição trágica não pode esgotar a tensão, dada sua delimitação constituinte, donde a justa pressuposição da força (*Stärke*) originária, cuja obscuridade, que funda e na qual afunda todo fundo luminoso, tampouco poderia despojar-se do antagonismo, uma vez que no paradoxo se cumpre o subitâneo do raio, isto é, o aparecimento do inabarcável, o qual requer continuamente o testemunho de sua fraqueza como fonte do próprio testemunho de sua força, por sua vez fonte de todo desempenho inaugural de vida, “de cada todo” (*jedes Ganzen*). Trata-se, em suma, do *μέτρον*

---

<sup>71</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA 3*, p. 17.

<sup>72</sup> Como diz Dilthey, acerca da *Bildung* no *Hipérion*, trata-se de “uma história de formação no curso da qual a força do protagonista parece antes destruída” (DILTHEY, Wilhelm. *Das Erlebnis und die Dichtung (Gesammelte Schriften, XXVI Band)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, p. 256).

<sup>73</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA 4*, p. 286. Grifo nosso.

<sup>74</sup> O liame entre justiça e igualdade nos remete ao grego *δίκη*. Como aponta Werner Jaeger: “Assim, o significado fundamental de *dike* equivale aproximadamente a dar a cada um o que lhe é devido”, de modo a abarcar os sentidos de luta e medida, e completa: “Mas essa palavra tinha ainda, em sua origem, uma acepção mais ampla, que a predestinava àquelas lutas: o sentido de igualdade. Desde o início esse sentido devia estar contido nela, em germe” (JAEGER, Werner. *Paideia*. Trad. de Artur M. Parreira. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2013, pp. 134-5). “Lutas”, no contexto da passagem, refere-se ao convívio na *πόλις*. Todavia, é a mesma *δίκη* que aparece nos fragmentos de Heráclito, denotando sua gênese própria e anterior a toda conjuntura política. Ela se entrelaça à noção de *πόλεμος* no fr. B80, como veremos mais à frente.

que implica o aparecer em desaparecendo. A permanência na perda atesta o nomadismo destinatário da vida.

No segundo texto, intitulado *Observações sobre Édipo*, escrito como apêndice à sua tradução da tragédia sofocliana, datado de 1804, Hölderlin reflete acerca da apresentação do trágico. Se n’*A morte de Empédocles a κάθαρσις* se configura mediante unificação e cura das feridas do espírito (síntese), nas *Observações* o trágico assume o polêmico da permanência finita. A tecitura sofocliana de um Édipo que não morre assemelha-se inclusive ao destino de Hipérion, o qual, no início do famoso discurso contra os alemães, é identificado ao “Édipo cego e sem lar [*heimatlose*]”<sup>75</sup> de *Édipo em Colono*, isto é, ao herói purificado na tensão – purgado da voragem de um ver absoluto e lançado ao nomadismo; o mesmo que na página anterior não via como acolher o destino do “grande siciliano, que se lançara nas chamas magníficas” do Etna<sup>76</sup>.

Na terceira e última parte das *Observações sobre Édipo* é dito o seguinte: “A unificação ilimitada se *purifica* mediante uma separação ilimitada”<sup>77</sup>. Purificação aqui não aponta para uma cura da fraqueza, tampouco para a fraqueza enquanto horizonte cindido da força originária. Partindo do prisma das tragédias gregas, uma “unificação ilimitada” remeteria à impossibilidade de identificação plena entre mortais e imortais, por mais próximos que esses estivessem daqueles, ao passo que de uma “separação ilimitada” se depreenderia o contrário, ou seja, a impossibilidade de uma diferenciação plena, mediante a qual a questão do divino sequer poderia ser colocada. Trata-se, por conseguinte, de “como o deus e o homem se acasalam”<sup>78</sup>. A purificação leva em consideração, acima de tudo, a questão da ausência do divino, mediante a qual ele se faz presente – na fraqueza, “pois a infidelidade divina é o que há de melhor para se conser-

---

<sup>75</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA 3*, p. 159.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 158. Tal como relata Diógenes Laércio em *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* acerca da morte do filósofo de Agrigento, texto que servira de base para a tragédia holderliniana.

<sup>77</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA 5*, p. 220. Grifo nosso.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 219.

var”<sup>79</sup>. De modo que a finitude se insere aqui como vida limítrofe, cumprindo, desta feita, a justiça do paradoxo mencionada em *O significado das tragédias*<sup>80</sup>.

A *Schicksalslied* enquanto fala autêntica poderia ser aqui retomada justamente por evocar a tautocronia entre delimitação e declive, isto é, de trajeto (discurso) que se abisma e que não se encerra (canto); corrobora, portanto, a permanência de uma unidade de sentido – soar do qual sempre já se parte – e a ausência de uma permanência que queira mais do que pode, ou seja, mais do que apenas cantar as “feridas abertas do espírito”.

O acolhimento da fraqueza, a contragosto e impossível para um Ájax, só se mostra como possível de ser suportado à medida que não se entrevê vida ou sentido para além de seu exercício trágico, belicoso. Vida denota, assim, uma dinâmica de irrupção, de vir à superfície e conquista do aparecer – portanto, de *nomadismo histórico* (do homem e da cultura, do singular e do universal, do micro e do macrocosmo, etc.). Dinâmica tal que resguarda indeterminação, pois nunca há realidade antes de um movimento de realização, de esforço para vir a ser. Em face disso, desvanece todo solo no qual o existir assentaria sua âncora, pois toda âncora se precipita abismo abaixo, *história abaixo* num cabedal de realizações.

Mas como suportar um velejar eternamente à deriva? Via “valentia” (*Mut*) trágica – agulhão da *Bildung* (formação/educação) de Hipérion, a qual se intensifica sob os auspícios antagonísticos de Diotima e de Alabanda. A primeira sempre o direciona a uma espécie de ascese e solenidade: “A luz solar em sua *valentia* heroica alegra a Terra com

---

<sup>79</sup> Ibidem, p. 220. Aqui se concatena aquilo que foi mencionado na nota 38 acerca da revelação divina, que só se dá mediante a força da aparência, tomada aqui sob a dubiedade de sua acepção: funda e afunda ao aparecer. Conforme assevera o helenista alemão Walter Otto, em *Teofania*, obra cuja abordagem do divino caminha na esteira de Hölderlin: “Este é o grande prodígio da religião grega, digno de memória em todos os tempos: os remotos bem-aventurados são os sempre próximos, em tudo operantes; os sempre próximos são os remotos bem-aventurados. Não se dá uma coisa sem a outra. A inatingível lonjura faz ser o que é a proximidade do encontro” (OTTO, Walter. *Teofania*. Trad. de Ordep Serra. São Paulo: Odyseus Editora, 2006, p. 64).

<sup>80</sup> Concatenando esse percurso de intensificação da tragédia hölderliniana (isto é, a compreensão e a apresentação do trágico da passagem do *Empédocles* para as *Observações*), podemos nos servir das palavras de Lacoue-Labarthe acerca da ultrapassagem do “especulativo” enquanto catarse trágica: “Em que quer que consista a lição de tal pensamento, a lição, no que diz respeito à própria tragédia, é das mais claras: quanto mais o trágico se identifica com o desejo especulativo do infinito e do divino, mais a tragédia o expõe como a rejeição na separação, a diferenciação, a finitude. A tragédia é em suma a catarse do especulativo” (LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *A cesura do especulativo*. In: *Textos sobre Hölderlin*. Tradução de Joaquim Afonso. Edições Vendaval, 2005, p. 67). Embora não seja a ocasião, seria de suma importância aqui investigar os graus de proximidade e distância entre Schelling (em *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo*, cartas I e X) e Hölderlin (nos textos aqui trabalhados) no que tange ao vínculo entre o trágico e o especulativo, uma vez que ambos foram os primeiros a tratar filosoficamente do trágico, no último decênio do séc. XVIII, como assevera Peter Szondi em *Ensaio sobre o trágico*.

seus raios”<sup>81</sup>; ao passo que o segundo, a uma desce e labuta: “Oh, *sol* que nos *educou!* Verás como cresce em nós a *valentia* em meio ao trabalho, como *se forma* nosso projeto sob os golpes do *destino*, à guisa do ferro sob o martelo”<sup>82</sup>. Ao longo da obra, os dois personagens trilham extremos opostos (o celeste e o terreno), entre os quais, ora para um ora para outro, tende Hipérion (filho de Urano/Céu e de Gaia/Terra – de acordo com a *Teogonia* hesiódica, vv. 371-4). A maturidade, próximo ao desfecho do livro, lhe advém depois da morte de ambos. É daí (do luto das dicotomias e da possibilidade de reconciliação) que Hipérion cresce para a justiça da guerra e desperta como eremita. Todo esse entorno poderia ser concatenado no fr. B80 de Heráclito, agora posto integralmente: “Se há necessidade é a guerra [*πόλεμον*], que reúne, e a justiça [*δίκην*], que desune, e tudo, que se fizer pela desunião, é também necessidade”<sup>83</sup>.

### O círculo, o poético e o belo

Concatenando o que até aqui foi exposto, podemos dizer que o caráter elegíaco, em sua tensão constituinte, hospeda e destina o viver ao gratuito – leia-se: à ausência de encerramentos teleológicos. Aí, contudo, também se entrevê uma meta e um retorno ao lar, a saber, o retorno do próprio retornar. Com isso se está a dizer que eternamente se retorna ao por se fazer de um trajeto possível, de uma errância. O regresso ao lar é o retorno à sua ausência. O “fim”, por conseguinte, expressa um “princípio” eterno e inaugural, no qual se cumpre todo o desempenho produtivo e criativo do real, da vida, do homem. É o que diz o fr. B103 de Heráclito: “Princípio e fim se reúnem na circunferência [*περιφερείας*] do círculo”<sup>84</sup>. A imagética do círculo denota o jogo da origem, no qual vigora a concomitância concernente à gratuidade e à inauguração de toda meta e princípio – ao jogo de luto e permanência. Alude-se, assim, à brincadeira autotélica da “criança”, cuja finalidade não é outra senão o próprio brincar, criar, poetar, ou seja, a própria atividade produtiva, que, como tal, acomete o homem e com a qual o homem se faz pos-

---

<sup>81</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA* 3, p. 56. Grifo nosso.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 112. Grifo nosso.

<sup>83</sup> HERÁCLITO, *op. cit.*, p. 93. Conforme vimos na nota 71, *δίκη* se realiza enquanto medida de igualdade e distinção: dá a cada um o que lhe é próprio, e desse modo vigora “desunião”, isto é, delimitação da exposição, da forma, do norte. Igualdade não diz respeito a nivelamento ou repetição, mas ao polêmico de sua dinâmica, na qual, para haver igualdade, se faz “necessária” a desunião do que está unido – o próprio “de cada todo” (*jedes Ganzen*) como o comum da diferença. É o que se evoca quando se fala no cotidiano de uma peça de vestuário *justa*, ou ainda no homófono e homógrafo transliterado *dique* (represa de contenção fluvial), sobretudo porque em ambos os exemplos o excesso e a incontinência estão sempre à espreita, tanto na fricção entre corpo e vestimenta quanto na pressão do rio. O esforço de desunião vive às expensas da união, de modo que *δίκη* é o cumprimento da medida.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 99.

sível, se destina, elege. Segundo o fr. B52: “O tempo é uma criança, criando, jogando o jogo de pedras; vigência da criança”<sup>85</sup>. O termo “tempo”, em verdade, traduz o grego *αἰών* (eternidade, temporalidade divina). Fala-se, portanto, acerca e a partir de uma circularidade eterna. É o que diz ainda a reunião entre *ἀρχή και πέρας* (“princípio e fim”) – o retorno ao *arcaico* se dá via perfazimento *perimetral*, isto é, na instauração de limite e de finalização como ato inaugural e retomada de princípio. O tempo da *criança* é o tempo da *criação*<sup>86</sup>.

Circular (*Kreisform*) é a própria estrutura da narrativa do *Hipérion*, como aponta Michael Knaupp<sup>87</sup>, cujo desfecho, ocasião da maturidade enfim alcançada nos romances de formação, se dispõe mediante uma sentença de abertura: “Mais, a seguir [*Nächstens mehr*]”<sup>88</sup>. Mas se abre ao quê? Se abre ao retorno do infantil, agora em um patamar mais elevado, ou seja, visto no seu estado nascente, perpassado e revisitado pela maturidade (é o que faz Hipérion nas cartas a Belarmino). Mas o que é que a criança tem a ensinar ao homem? No caso, a “valentia” enquanto inocência (I), esquecimento (II) e inutilidade do jogo (III).

É recorrente ao longo da obra a caracterização da criança a partir da fórmula *wie ein Kind* (“como uma criança”), em sua dupla acepção: sob o prisma da indolência e da puerilidade (referido anteriormente, cf. nota 43) e sob o prisma da consumação da maturidade (com o qual ocupar-nos-emos agora). Em sua primeira viagem de desprendimento da cidade natal, sublinha Hipérion que era então “*como uma criança, que nada sabe acerca do próximo instante*”<sup>89</sup> (I); em outra ocasião, de igual preciosidade, narra: “*como uma criança, eu me esquecia do destino e da aspiração dos homens*”<sup>90</sup> (II); e ainda em outra de mesmo feitio, reproduzindo o que lhe dizia Diotima: “Ah! Tudo era tão pleno de desejo e esperança, de crescimento incessante, e, ainda assim, tão espontâneo e sem esforço, tão bem-aventuradamente silencioso, *como uma criança, que brinca consigo*

---

<sup>85</sup> Ibidem, p. 85.

<sup>86</sup> A expressão “vigência da criança” traduz o grego *παιδὸς ἡ βασιληΐη*, de modo que também poderia ser traduzida por “reino da criança”. O “rei” (ou “senhor”) do fr. B53, como vimos, traduz *βασιλεύς*, que, por sua vez, serve para expresser a unidade arcaica da guerra, *πόλεμος*. Nesse sentido, o polêmico é encarado enquanto unidade do acontecer, que reúne a regência do rei e a execução criativa da criança enquanto ato único da inserção aiônico-circular. Toda essa ossatura, repita-se, se dá mediante o subitâneo do raio (fr. B64). Desdobraremos mais à frente esse tópico a partir da figura de Zeus.

<sup>87</sup> KNAUPP, op. cit., pp. 183-4.

<sup>88</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA 3*, p. 166.

<sup>89</sup> Ibidem, p. 40. Grifo nosso.

<sup>90</sup> Ibidem, p. 107. Grifo nosso.



mesma *sem pensar em mais nada*”<sup>91</sup> (III). Tentemos concatenar esses três aspectos mediante os termos utilizados nas passagens.

A criança supera a insuportabilidade da tensão à medida que é tomada pela atividade lúdica da inocência para com os fins. Brinca-se por brincar. O infantil, destarte, diz a derradeira incorporação do *πάθος* filosófico. Nele se reconhecem o *Meister* e o *σοφός*. Tal como relata Diógenes Laércio<sup>92</sup>, em seu retiro do convívio humano, Heráclito ainda se regozijava em jogar o jogo de ossos com as crianças, uma vez que o elemento lúdico retira sua seriedade não de uma utilidade qualquer, mas sim do que lhe é mais próprio, do inútil (e como inutilidade viam os efésios esse interesse do pensador, embora alheados de seu vigor), isto é, do que não se projeta para além da atividade em sua radicalidade. O todo próprio que inaugura, enquanto crescimento intermitente, lhe advém de um esforço espontâneo (sem lamento e sem embevecimento), em que o esquecimento é pressuposto. Esquecimento, entretanto, não tem que ver com desatenção, pois a criança, no jogo, é plena atenção e silêncio, despojada de aspirações outras, portanto, apta ao autêntico da criação. Esquece-se, isso sim, do *porquê*, da *razão* – norte supremo da fase adulta que não retorna ao infantil, ao *ἀρχή και πέρας*. O crescimento de sua atividade lhe advém gratuitamente (não de uma aglomeração, mas de um esvaziamento), isto é, de coisa nenhuma (já dada) e para coisa nenhuma (dada de antemão) – círculo. A bem-aventurança aqui nada tem que ver com apatia ou autoasseguramento (jogo é risco!), mas com plenitude de desejo e esperança, dispostos, como dito, silenciosamente – em atendimento ao que assinala o jogo. O tempo dessa dinâmica é o *αἰών*, o qual, do qual e com qual o homem de destino (o eremita: nas figuras de Hipérion e de Heráclito) se empenha em homologar, porquanto já sempre jogado e jogando, criado e criando.

O retorno ao infantil ilustra a inserção em que o homem sempre já se encontra. Leia-se: a atividade de elevação e recomposição do retorno enquanto poiética originária. Como diz Hipérion: “*Com as crianças* o elemento elevado brinca com beleza suprema”, – ou seja, brinca por brincar –, e completa: “Que se possa vir a ser *como as crianças*, que os anos dourados da *inocência* possam retornar”<sup>93</sup>. Fazendo jus à estrutura dos romances de formação (*Bildungsromane*), diria Hölderlin que a criança é aquela que está sempre por se formar. Sua incompletude é signo de plenitude poiética. O homem formado, por conseguinte, é aquele que se forma a partir da gênese da formação, logo, ao

---

<sup>91</sup> Ibidem, p. 97. Grifo nosso.

<sup>92</sup> LAÉRCIO, op. cit., IX 3, p. 251.

<sup>93</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA* 3, pp. 52-3. Grifo nosso.

apreender-se como atividade de retorno, como conquista do que a cada passo já é retomado – *ἀρχή και πέρας*. Pôr-se a caminho é a sua habitação. Sem descanso prévio ou derradeiro, o princípio nunca principia e o fim nunca finaliza, mas, reunidos em periferia de círculo, a um tempo e em tautocronia (*αἰών*) principiam e finalizam, principiam-do/finalizando: donde o lar próprio do homem – o sem-lar (*heimatlos*). Como anuncia o hino *Em ameno anil (In lieblicher Bläue)*, já no período de sua *Umnachtung* (1823): “Pleno de méritos, mas é poeticamente que o homem habita esta terra”<sup>94</sup>.

Poesia, do grego *ποίησις*, em que “o radical *poi* é o radical do fazer”<sup>95</sup>, comporta o sentido do fazer criativo. Habitar poeticamente exprime a junta produtiva da qual e com a qual o homem emerge como estrutura de sentido. O fazer que lhe é próprio, contudo, não é oriundo de uma deliberação calculadora (*ratio*), pois em sua radicalidade o poético é “inocente”, isto é, não se configura teleologicamente, assim como não corresponde mimeticamente a um paradigma anterior. Todavia, foi dito que o elemento elevado (*das hohe Element*) se conflagra no jogo da criança com beleza suprema (*am schönsten*). Aprofundemos isso. Para tanto, faz-se necessário que nos remontemos aos dois primeiros parágrafos de nosso texto, nos quais, mediante o enlace filosofia-grego-beleza, se concentram as indicações para se pensar “a grande palavra de Heráclito”. Dito isso, utilizemo-nos de uma passagem do *Discurso de Atenas*, em que Hipérion relata um diálogo que tivera acerca do liame entre poesia e filosofia:

“O que a filosofia”, replicou ele, “o que a fria superioridade dessa ciência tem a ver com poesia?”. “A poesia”, disse eu com segurança, “é o princípio e o fim dessa ciência. Tal como Minerva da cabeça de Júpiter, ela se origina da poesia de um Ser divino e infinito. De sorte que, por fim, o *irreconciliável* converge novamente para ela, para a fonte *miserosa* da poesia.”<sup>96</sup>

O interlocutor de Hipérion parte da dinâmica habitual de cisão, na qual o rigor sistemático e fechado da ciência filosófica se distingue da abertura despreziosa dos poemas em geral. Assim, a eloquência argumentativa se opõe à inspiração poética. Hipérion, por seu turno, parte da harmonia da tensão. Aqui se dá o reconhecimento do filosófico da poesia e do poético da filosofia. O fazer filosófico se configura enquanto poesia à medida que cumpre uma dinâmica de exposição, uma vez que o poético, além

---

<sup>94</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA 2*, p. 372.

<sup>95</sup> GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Trad. de Ivone C. Benedette. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 119.

<sup>96</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA 3*, pp. 84-5. Grifo nosso.

da inspiração, carrega consigo a força da imagem (*Bild*). A poesia (*Dichtung*), contudo, no sentido de *dichten* (poetar, imaginar), à medida que se volta à sua propulsão original, desponta filosoficamente por remeter-se ao originário da imagem, isto é, ao inaugural do aparecer, da superfície – do *estético*. Originário e inaugural perfazem o subitâneo do círculo, no qual “princípio e fim” (*Anfang und Ende*, agora em alemão) se reúnem<sup>97</sup>. O elemento elevado, portanto, diz respeito à elevação da poesia e da filosofia à harmonia: “O filósofo deve ter a mesma potência estética que o poeta”<sup>98</sup>. A potência estética da imagem traz consigo a fratura do sentido aberto, uma vez que não se deixa ver de modo acabado, tanto quanto não evoca uma pretensão de rigor objetivo ou demonstrativo<sup>99</sup>. Daí se depreende, inclusive, a letra filosófica do *Hipérion*, em que a forma expõe o próprio conteúdo.

No harmônico conserva-se o polêmico, como vimos. Atena/Minerva, segundo a *Teogonia*, “a quem apraz fragor, combates [*πόλεμοί*] e batalha”<sup>100</sup>, nasce da cabeça de Zeus/Júpiter pronta para a guerra. Atena, contudo, denota o sentido de *guerra justa*, comedida; sob seus auspícios, o destruir leva-se a cabo para poder criar novamente. A sapiência da esfera de Atena poderia ser compreendida a partir de um de seus epítetos: “A de olhos glaucos”<sup>101</sup>. No grego está escrito *γλαυκῶπις*, o qual faz referência aos olhos brilhantes da *γλαύξ* (coruja), que em latim ficou *noctua* (“ave da noite”). A coruja, símbolo da filosofia, é aquela que vê na noite. Sua vigília, contudo, é aquela que se conserva no noturno, que o ilumina como obscuridade – *raio*<sup>102</sup>.

---

<sup>97</sup> Seria importante atentar para a amplitude semântica do verbo *dichten*, em que o sentido de “poetar” se vincula aos sentidos de “reunir”, “inteirar”, “compôr”. Se verifica, assim, um paralelo com o verbo *λέγω* (“recolher”, “reunir”), tal como vimos. *Dichtung* e *λόγος*, enquanto instâncias reunidoras, apontam para o ato único de gênese da imagem (do aparecer de sentido) – portanto, para o liame de princípio e fim.

<sup>98</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA 4*, p. 310. Passagem de *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão* (1797), texto plasmado simultaneamente por Hölderlin, Hegel e Schelling, ex-seminaristas de Tübingen. Os comentadores desde há muito que tentam traçar no texto o que pertence a cada um dos autores. Essa passagem, contudo, parece comportar uma marca holderliniana mais forte.

<sup>99</sup> Esse debate já é antigo na história da filosofia, remete à oposição entre o Sócrates crítico da poesia mimética na *República* (X, 599b – 603b), que opõe filosofia e poesia, e o Sócrates musicante e compositor de poemas no *Fédon* (60c – 61c), para o qual a filosofia é a música mais nobre. Tipologias conflitantes que no primeiro romantismo alemão, do qual Hölderlin também faz parte, assumem o trabalho de retomada do vínculo amoroso. Como diz Friedrich Schlegel: “O que se pode fazer, enquanto filosofia e poesia estão separadas, está feito, perfeito e acabado. Portanto é tempo de unificar as duas” (SCHLEGEL, Friedrich. *Dialeto dos Fragmentos*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Iluminuras, 1997, p.158).

<sup>100</sup> HESÍODO. *Teogonia*. Trad. de JAA Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2011, v. 926, p. 151.

<sup>101</sup> *Ibidem*, v. 923.

<sup>102</sup> O nascimento de Atena da cabeça de Zeus denota o homologar com o *λόγος*, uma vez que Zeus é o “pai dos homens e dos deuses” (*πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*), designação vigente ao menos desde Homero, verificada em inúmeras passagens da *Ilíada* (I, v.544, IV, v.68, etc.) e da *Odisseia* (XII, v.445), assim como em *Trabalhos e Dias* (v. 59) e na própria *Teogonia* (vv. 47, 457, etc.), na qual Zeus também é definido como “rei (*βασιλεύς*) dos homens e dos deuses” (v. 923, cf. vv. 883, 886). A referência a Zeus

Ainda na passagem do *Discurso de Atenas*, Zeus, deus do trovão e do raio, é i-identificado, paradoxalmente, ao silêncio e ao noturno – à “fonte misteriosa da poesia” (*geheimnisvolle Quelle der Dichtung*). Mistério (*Geheimnis*) diz o lar (*Heim*) ao qual se retorna. De que modo compreender isso? Hölderlin, de algum modo aparentado aos pensadores do *círculo de Iena*, contra os quais se voltara Hegel em sua história da filosofia, dada a acentuação do misterioso em suas produções, se distancia do conceito de “grego” desenvolvido pelos expoentes do helenismo na Alemanha, de Winckelmann a Goethe. Para esses, a serenidade do heleno deve-se à sobressaliência do elemento solar enquanto expressão assegurada de sua fonte luminosa, portanto, à simetria apaziguadora e conciliadora da beleza grega<sup>103</sup>. Para Hölderlin, contudo, já à época do *Hipérion* e em parte na contramão do classicismo do período, o radical da beleza grega deve ser buscado “na profundeza da Ásia”<sup>104</sup>, direção que tomara Adamas, o grande helenista e mestre da infância de Hipérion, que se lançara ao oriental a fim de resguardar o ocidental do estiamento<sup>105</sup>. Com isso, obviamente, não se está a evocar coordenadas geográficas, e

---

também aparece no fr. B32 de Heráclito, ao mencioná-lo como “Um, o único sábio” (HERÁCLITO, op. cit., p. 79), o que nos ajuda a pensar a unidade do acontecer sob a imagética de tensão do raio (também presente no fr. B53, como vimos, mediante o liame *πατήρ/πόλεμος* e *βασιλεύς/ πόλεμος*), pois Zeus, tal como explicita o fr. B120, é o “Deus do Raio” (Ibidem, p. 103). O mesmo *ἐν τὸ σοφὸν* (“Um, o único sábio”) é caracterizado no fr. B41 como aquele que “dirige tudo através [*διὰ*] de tudo” (Ibidem, p. 81). A *condução do raio, por conseguinte, se dá no acontecimento reunidor e único do raiar*, isto é, na radicalidade e radicalização do verbo, como verbo – guia que se guia pelo guiar, pela odisséia do jogo. Atena aqui – a mesma que conduz Odisseu no empreendimento de retorno – assume a esfera de atendimento e de irrupção da proveniência originária.

<sup>103</sup> Acerca da conjuntura intelectual em que Hölderlin se encontrava, nos diz Otto Maria Carpeaux: “Certo é que Hölderlin descobriu, para seu uso pessoal, uma Grécia que os dois milênios de era cristã tinham ignorado e da qual não sabiam Winckelmann nem Goethe: a Grécia exultantemente dionisíaca, a Grécia misteriosamente órfica. Em linguagem hermética, que fazia Schiller rir e que hoje nos causa um *frisson nouveau*, traduziu Hölderlin tragédias de Sófocles e hinos de Píndaro; e nas notas que acrescentou a essas traduções antecipou a nova interpretação da Grécia por Nietzsche. Foi, aliás, Nietzsche o primeiro moderno que chegou a compreender Hölderlin” (CARPEAUX, Otto Maria. *A literatura alemã*. São Paulo: Editora Cultrix, 1964, p. 89).

<sup>104</sup> HÖLDERLIN, *KI StA* 3, p. 17.

<sup>105</sup> Na terceira e última cena da terceira e última versão de *A morte de Empédocles*, aparece a figura de Manes, o sábio egípcio e antigo mestre de Empédocles, ao qual relembra: “Muito te falei às margens do longínquo Nilo” (HÖLDERLIN, op. cit., p. 323). Nele, cujo prisma assemelha-se ao de Adamas, se concatena a sabedoria do Oriente, enquanto aquela que aponta para a proveniência sempre vigente do e no Ocidente, isto é, para o resguardo do abissal no luminoso, do titânico no olímpico, enfim, do estranho no familiar. Na tragédia, Manes (o oriental) põe em questão a legitimidade do sacrifício de morte de Empédocles (o ocidental). Está em jogo as tensões tipológicas da própria Grécia (Ocidente), quais sejam, a homérica (do culto oficial, em que as forças abissais encontram-se trancafiadas no Tártaro) e a dos mistérios (do culto marginal, cuja proveniência histórica mais próxima é o Egito, onde estudaram Pitágoras e Platão, p. ex.). A censura de Manes parece justamente se voltar a um Empédocles que não suporta as tensões e delas se empenha em desligar-se via ultrapassagem da diferença – *Versöhnung*. Desgastado, diz-lhe Empédocles: “Para que a discussão, estrangeiro?”, ao que responde Manes: “Sim, sou estrangeiro aqui, entre *crianças* como todos vós, gregos” (Ibidem, pp. 323-35). “Criança” aqui alude não apenas à ancestralidade do Egito em relação à Grécia, mas sobretudo ao modo de ser infantil da emancipação, que se articula mediante abandono e corte. Desdobraremos alguns desses tópicos na sequência.

tampouco histórico-culturais, mas sim o elemento arcaico da experiência grega, que via no Oriente – “terra do sol nascente” – o enigma da nascividade, e, destarte, a própria vitalidade do Ocidente – “terra do sol ponte” (sob a ameaça e pretensão de impor-se como o já posto). O oriental aqui nos serve para pensar “a fonte misteriosa da poesia” (Zeus). Desdobremos.

Em jogo está a conjuntura dos Mistérios (eleusinos e dionisíacos), vertente periférica da piedade grega e dos ritos iniciáticos. Iniciático diz início, gênese, nascimento. Toda a circunvizinhança do misticismo grego se articula a partir do que assinala o semear e o germinar, a fertilização da “terra” – habitação poética do homem, diz Hölderlin. É o que deixa ver o próprio termo *Ἐλευσίς* (“o Vindo”), cidade sede por excelência dos Mistérios; assim como as procissões em honra a Dioniso, deus estrangeiro do Oriente, cujo “hino”, como diz Heráclito no fr. B15, “entoam com as vergonhas sagradas”<sup>106</sup>. Todo esse entorno se vincula outrossim a Zeus enquanto deus da chuva, isto é, da força fecundante e da fertilidade, que dá à luz a colheita, donde a potência estético-poética de todo irromper, de todo *raiar*.

O desempenho filosófico, no trecho do *Discurso de Atenas*, é identificado ao nascimento de Atena, e tal como essa nasce de “um Ser divino e infinito”, aquele advém da “fonte misteriosa da poesia”. Note-se que no alemão está escrito *Sein* (infinitivo substantivado do verbo ser), e não *Wesen* (ser, essência, ente). Nesse sentido, valendo-se das normas gramaticais, o infinitivo não é nem verbo (pois não indica ação alguma, conjugação alguma) e nem agente (pois não indica coisa alguma, ente algum), de modo que expressa, por um lado, a ausência do divino e, por outro, sua infinitude enquanto cabedal de possibilidades. Desta feita, o Ser aqui é aberto e vazio, porém, atrelado ao prisma de Zeus, deve ser entendido como inesgotabilidade e abundância de realizações. Diga-se ainda que Zeus, em sua linhagem (conforme ao testemunho da *Teogonia*), é o único que não é castrado ou lançado à esterilidade do Tártaro, caso de seu avô Urano e

---

<sup>106</sup> HERÁCLITO, op. cit., p. 75. O prisma de Dioniso comporta variadas caracterizações. O fragmento, contudo, evidencia uma em especial: o divino da vitalidade e da procriação sob a representação do falo (“vergonhas sagradas”) – símbolo de Dioniso, carregado em representações artesanais nas Leneias, festividades em louvor do deus –, que denota, por sua vez, o caráter explícito e oniperante dos Mistérios, isto é, da nascividade. Os cultos orgiásticos atrelam-se, assim, às concepções de fertilidade e vida. É a partir dessa deixa que podemos inserir ainda o fr. B14, disposto, assim como o fr. B15 (34,5), no contexto da obra *Exortação aos gregos* (22,2), de Clemente de Alexandria, como um testemunho de ataque aos Mistérios e aos iniciados, aos quais Heráclito supostamente “profetizaria” a punição do fogo (no sentido das noções cristãs de fogo infernal e Juízo Final). Aqui, resignificando o que diz o apolegeta, tomamos o fogo atrelado ao raio (enquanto elemento ígneo), de modo que Heráclito passa a aparecer como “profeta” (porta-voz, de *προφήτης*) justamente do mistério que se evidencia no lume: “(Para quem profetiza Heráclito?): para os errantes noturnos, os magos, os bacantes, as ménades, os mistas” (Ibidem, p. 73).

de seu pai Cronos, destronados pelo filho. Zeus, assim, na medida em que é o “pai dos homens e dos deuses”, também se conserva de algum modo como “criança”, uma vez que não perde o reinado para a nova geração – “reino da criança”, diz o fr. B52. Cumpre-se com Zeus, portanto, a *circularidade do elã ontológico*<sup>107</sup>. A irrupção do saber/filosofia, na medida em que cumpre um ato violento de exposição (Atena eclode da cabeça fendida de Zeus), se dá mediante a conservação do polêmico (lembremo-nos que Atena já nasce com a vestimenta de guerra), pois, diz a passagem, retorna à fonte misteriosa (Atena não destrona seu pai, destino que se realizaria se a deusa fosse parida por sua mãe, Métis). O exercício filosófico, assim, se configura como *estética da guerra*: a necessidade de exposição da gênese do real enquanto convergência do “irreconciliável” (*Unvereinbare*), como diz a passagem. Trata-se do encargo de escancarar a impossibilidade de escancarar-se plenamente em uma estrutura discursiva, mas sempre a partir de uma inserção discursiva, que de algum modo possibilita o impossível, diz o inaudito, isto é, conduz à fonte misteriosa da poesia no próprio ato de jorrar<sup>108</sup>. A poética originária está sempre no enalço do Oriente profundo, mas o seu trajeto segue em direção ao Ocidente, segue o curso do sol – o divino e infinito só dá seu testemunho no terreno e no finito. Em conformidade com o fr. B8 de Heráclito: “O contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários, a mais bela harmonia”<sup>109</sup>.

A elevação do filosófico ao poético cumpre uma *estética da guerra* (arco) tanto quanto uma *estética do belo* (lira) – algo que a experiência primigênia da *Teogonia* (v.937) nos ensina ao dispor Harmonia como rebento de Ares (guerra destrutiva) e Afrodite (beleza nascida do falo urânico), e também a experiência latina mediante o radical comum dos vocábulos *bellus* e *bellum* (donde *belo* e *bélico*). “A mais bela harmonia” de Heráclito se dá nessa “tensão”. O mesmo se passa com a “beleza suprema” de

---

<sup>107</sup> Valeria investigar aqui o sentido daquilo que Hölderlin grifa, enigmaticamente, como sendo a “necessária *arbitrariedade de Zeus* [notwendige Willkür des Zeus]”, em *Sobre a diferença dos modos poéticos*. Cf. para tanto COURTINE, Jean-François. *A metáfora trágica*. In: *op. cit.*, pp. 143-72.

<sup>108</sup> Forneçamos ainda um esteio para a compreensão da conjuntura dos Mistérios. O termo advém do grego *μυστήριον*, por sua vez de *μύειν* (fechar, estar fechado). Em latim ficou *mutus*, donde o português “mudo”. De sorte que aquele ao qual é dado participar do mistério, caracteriza-se pelo segredo que guarda, pois mantém os lábios cerrados. Era esse o sentido do misticismo na Antiguidade. Tal como esclarece o helenista Ordep Serra em sua tradução dos *Hinos Órficos*: “Mistério deve chamar-se o que só o silêncio sabe dizer” (SERRA, Ordep. *Invenção de Orfeu e Comentários*. In: *Hinos Órficos: Perfumes*. Trad. de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2015, p. 24). Disso resulta uma fratura com o teor catafático/apofático da tradição do Ocidente. Recompôr-se dessa e recompô-la solicita o retorno ao canto, o rearranjo da lira, isto é, uma ambiência do dizer que não se comprometa dogmaticamente, mas que tampouco se cale, pois obedece/escuta (*ἀκούω*) o que assinala o silêncio: “Mas há que escutá-lo. Pois este silêncio canta” (Ibidem).

<sup>109</sup> HERÁCLITO, *op. cit.*, p. 73.

Hölderlin. Como diz Hipérion, ainda no *Discurso de Atenas*, logo depois da passagem que estamos a percorrer, preparando a menção à “grande palavra de Heráclito”, que aparece logo em seguida: “O homem que, ao menos uma vez na vida, não sentiu em si a beleza plena e pura nunca se tornará um arauto da dúvida filosófica, seu espírito não foi feito para demolir e muito menos para construir”<sup>110</sup>. O filósofo é aquele que, em atendimento à fonte poética, se atém ao inaugural da beleza. Do alemão *Schönheit*, beleza provém de *schauen* (ver, olhar, contemplar), o que remete também a *erscheinen* (aparecer, surgir). O liame poesia/filosofia, por conseguinte, nos conduz ao mistério estético. Aqui, o belo não advém de um modelo ou forma prévia (supra- ou a-histórica), isto é, de uma formatação à qual seu despontar corresponderia mimeticamente, mas sim do sem-forma da forma da formação. De maneira que o estético, enquanto aparição misteriosa, cumpre o misto de persuasão e emudecimento da beleza, a qual, simultaneamente, *atrai e trai* o discurso filosófico. O “demolir” da “dúvida filosófica” se renova criativamente no “construir”. A dúvida, portanto, não é um problema a ser ultrapassado e largado, antes diz o aguilhão do construir, o aberto que se evidencia no fechado, leia-se: o fundo nômade de toda fundação – ou ainda, o divino no homem, o infinito no finito. Diz Hipérion: “Assim se passa conosco. Essa é a inserção de tudo aquilo que nos narram os sábios nos mistérios [*Mysterien*] terríveis e encantadores”<sup>111</sup>.

Heráclito, “o obscuro”, é um desses sábios. Sábio grego, contudo; isto é, nascido no terror e no deleite do *bellus-bellum*, por conseguinte, em nada semelhante a um pensador abstrato, e tampouco a um empirista hostil ao enigmático e inabarcável. Como bem afigura o fr. B55: “O que prefiro é o que aprende a visão, a audição”<sup>112</sup>. Nessa formulação se consuma a aprendizagem do belo, que no visível ou no audível (na enformação) não vê ou ouve única e exclusivamente o que vê ou o que ouve, mas também o que não vê e o que não ouve. Em jogo está a superação da cegueira e da surdez mediante o cultivo da noite e do silêncio. Para um grego, a evidência da visão (da aparência) é in-

---

<sup>110</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA* 3, p. 85. A nível de observação, lembremo-nos da identificação entre o *φίλοσοφος* (“amigo do saber”) e o *φιλόκαλος* (“amigo da beleza”) que faz Sócrates, em sua palinódia, no *Fedro* (248d) de Platão; obra com a qual Hölderlin, embora não seja a ocasião de explicitar como se daria essa relação, aparentava estar bem familiarizado, como atesta sua carta a Neuffer datada de 10 de outubro de 1794, ano em que é publicado o texto *Fragmento de Hipérion*, na revista *Neue Thalia*, de Schiller. Patente é também a origem da figura de Diotima (que no *Fragmento*, de 1794, ainda se chamava Melite), retirada do *Simpósio*, assim como este outro trecho de *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*, disposto no mesmo parágrafo da citação que fizemos dele supra, em que se fala da “ideia que a tudo une, a ideia de *Beleza*, tomada a palavra no mais elevado sentido platônico” (HÖLDERLIN, *Kl StA* 4, p. 310).

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>112</sup> HERÁCLITO, *op. cit.*, p. 85.

contestável, o nascer e o pôr do sol não são meras metáforas, como o são para a Modernidade copernicana, entretanto, ela tampouco esgota o mistério de seu próprio germinar, indicação disso é que o grego nunca foi tomado pela pretensão de um império universal (cognitiva, cultural ou politicamente), o qual formataria o estrangeiro (isto é, o “bárbaro”) à evidência grega, ou que, em sentido mais vasto, procurasse achatar à sua evidência outras evidências criativas. Não. Os sentidos explicitam a radicalidade do aparecer, mas a partir do assinalar próprio que cabe a essa, a aquela ou a aquelaoutra tipologia. Tampouco se está a falar de mero relativismo. Trata-se antes da nascividade enquanto *unidade da multiplicidade* e, portanto, da *comunhão da diferença*. A “mente bárbara”, consoante ao fr. B107 de Heráclito, diz respeito ao modo de ser que não acompanha essa tensão: “Para os homens, os olhos e as orelhas dos que têm mentes bárbaras são más testemunhas”<sup>113</sup> – ou seja, não testemunham a concordância com o *λόγος* (fr. B50). A reivindicação da diferença, aqui, diz o grego e configura o bárbaro como o modo de ser não-grego<sup>114</sup>, isto é, que não cresce da fonte do *bellus-bellum*<sup>115</sup>. É a partir dessa beleza e dela que fala Hipérion:

Oh, vós que procurais o melhor e o mais elevado na profundidade do saber, na azáfama dos negócios, na escuridão do passado, no labirinto do futuro, nas tumbas ou sobre as estrelas! Sabeis o seu nome? O nome daquilo que é *Um e Tudo*? Seu nome é beleza.<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> Ibidem, p. 99.

<sup>114</sup> A nível de ilustração, lembremo-nos do tema da “hospitalidade”, que, desde Homero, comporta uma decisiva importância no porte grego. Tratava-se de um direito divino do hóspede e de um dever divino do hospedeiro. O vocábulo *φιλοξενία* significa literalmente “amor/amizade para com estranhos/estrangeiros”. É o que testemunha o *Canto VII*, da *Odisseia*, quando do acolhimento do estrangeiro (Odisseu) em terras feácias por parte dos nativos e do rei Alcinoos, o qual, no *Canto VIII* (vv. 546-7), diz: “Um peregrino mendigo a um irmão equivale, por certo, para quem quer que no peito a centelha conserve do espírito” (HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p.171); e também no *canto IX* (v. 270), quando Odisseu, em colóquio com Polifemo, diz que “o próprio Zeus é quem vinga e protege os mendigos e estranhos” (Ibidem, p. 184).

<sup>115</sup> Há na *Hipérion* diversas passagens que abordam o barbarismo do entendimento, do qual, não raro, se desdobram orientações autoritárias de cunho político e cultural (como a barbárie empreendida pelos seus próprios aliados descrita na carta anterior à antepenúltima do tomo II, livro I). O bárbaro, assim, diz a sintomática que se norteia a partir da tentativa de desatar a tensão da beleza (*ratio*). A certa altura, exclama Hipérion: “Como odeio todos os bárbaros [*Barbaren*] que se presumem sábios por não possuírem mais coração, todos esses rudes demônios que, multiplamente, matam e destroem a beleza jovial [*die jugendliche Schönheit*] com sua pequena e irracional disciplina” (HÖLDERLIN, *Kl StA 3*, pp. 12-13). O *Hipérion*, ademais, assume um forte paralelo com a sintomatologia da civilização ocidental desenvolvida por Schiller, nas *Cartas sobre a educação estética do homem* (sobretudo na carta VI), em que se estabelece uma contraposição entre o caráter harmônico do grego e as polarizações do moderno: “Naqueles dias do belo despertar das forças espirituais, os sentidos e o espírito não tinham ainda domínios rigorosamente separados” (SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem numa série de cartas*. Trad. de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002, p. 36).

<sup>116</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA 3*, p.55. Grifo nosso.



### Considerações finais

À guisa de fecho, retornemos ao princípio do texto e ao mote que o intitula: “Apenas um grego poderia ter achado a grande palavra de Heráclito, *εν διαφορον εαυτω* (o uno em si mesmo diferenciado), pois essa é a essência da beleza, e antes dela ter sido achada, não havia filosofia alguma”<sup>117</sup>. Façamos uma breve súpula.

Em si mesmo (*έαυτοῦ*) remete ao eterno retorno da diferença (*διαφορά*) no seio do uno (*έν*), o qual, enquanto retorno do retornar, ou seja, coisa nenhuma/habitação poética, atesta ausência de solo e de lar – circularidade trágica. O uno da interpretação de Hölderlin aponta para o exercício poético da filosofia enquanto horizonte que se atém à unidade. Os termos gregos utilizados por Hölderlin (mesmo que valendo-se do *Simposio* platônico) se encontram sobretudo nos fragmentos B50, B51 e B8, com leves alterações, que reunidos expressam o *λόγος* – a harmonia do “tudo-um” enquanto convergência dos contrários. A “essência da beleza” atesta a radicalidade da diferença em função da excentricidade de toda rota, trajeto, sentido. A *ausência de centro* repousa, por conseguinte, na *centralidade* (no comum e geral de toda rota – “um”) de uma dinâmica *descentralizada* (no particular e individual de cada rota – “tudo”). É o que se lê no prefácio do *Fragmento de Hipérion*: “A rota excêntrica [*Die exzentrische Bahn*], que o homem percorre universal e particularmente, [...] parece ser sempre a mesma em suas direções essenciais”<sup>118</sup>. Direções que, a rigor, não apontam para lugar algum, de sorte que o “mesmo” (*gleich*) reunidor só se apresenta como possível de ser exercido e compreendido enquanto atividade poética.

*Recebido em 02/02/2020*

*Aprovado em 19/08/2020*

---

<sup>117</sup> Ibidem, p. 85.

<sup>118</sup> Ibidem, p. 169.