

A poesia entre o espírito e a letra: Hölderlin e o retorno do divino

Ulisses Razzante Vaccari*

Resumo: Partindo da distinção entre espírito e letra na filosofia em Fichte, o artigo procura mostrar em que medida Hölderlin se apropria dela para pensar o papel da poesia no interior de seu projeto de educação da cultura. À poesia, como se lê em seus hinos tardios, como *Patmos* e *Pão e vinho*, cabe o papel de preparação da letra para o retorno do divino, concepção que Hölderlin desenvolve juntamente com Schelling e Hegel em Tübingen e que ganha expressão teórica em *Sobre a religião* e em *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*.

Palavras-chave: espírito e letra; poesia; idealismo e realismo.

A poetry between spirit and letter: Hölderlin and the return of the divine

Abstract: Starting from the distinction between spirit and letter in philosophy in Fichte, the article seeks to show the extent to which Hölderlin appropriates it to think about the role of poetry within his cultural education project. Poetry, as it is read in his late hymns, such as *Patmos* and *Bread and Wine*, has the role of preparing the lyrics for the return of the divine, a concept that Hölderlin develops together with Schelling and Hegel in Tübingen and that gains theoretical expression in *About religion* and in *The oldest system program of German idealism*.

Key-words: spirit and letter; poetry; idealism and realism.

... mas o Pai, / Que a todos governa, ama /
Acima de tudo o culto cuidadoso / Da letra firme
e que bem se interprete / O que existe. E o canto
alemão obedece. (Hölderlin, *Patmos*).

Em uma carta a Immanuel Niethammer, de 26 de fevereiro de 1796, Hölderlin menciona sua intenção de escrever um texto em forma de “cartas filosóficas”, o qual procuraria pelo “princípio esclarecedor das separações pelas quais pensamos e existimos”. Para isso, acrescenta: “precisamos de sentido estético e pretendo chamar minhas cartas filosóficas de ‘Novas cartas sobre a educação estética da humanidade’”, que partiriam “da filosofia para chegar à poesia e à religião”¹. Bem compreendido, tal projeto pressupõe e procura desenvolver-se a partir do caminho já trilhado por Fichte,

* Professor no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Brasil. E-mail: ulisses_vaccari@hotmail.com

¹ Hölderlin, F. *Sämtliche Werke und Briefe*. Jochen Schmidt (Org.). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, vol. III, 1992, p.225.

em suas *Preleções sobre o destino do erudito* e por Schiller, em suas *Cartas sobre a educação estética da humanidade*. *Mutatis mutandis*, o projeto, em ambos, é o mesmo: pensar e desenvolver uma ideia de educação da cultura que propicie a relação harmônica entre a parte e o todo, o indivíduo e a sociedade.

As *Preleções* de Fichte abrem caminho nesse sentido. Nelas, revela-se o esforço do filósofo sistemático em conquistar o público não iniciado para a vida erudita da filosofia, por meio da arte do discurso. Ao recorrer ao efeito sensível das palavras, buscando com isso despertar a imaginação em cada ânimo, condição para todo filosofar “com espírito”, suas *Preleções* revelam a importância da retórica no interior de seu projeto formador². A obra mostra um Fichte menos preocupado com a arquitetura sistemática de seu pensamento, e mais voltado para a ação, para a prática da formação do indivíduo em uma “cultura universal”. Este âmbito permite observar de um modo particularmente claro sua distinção clássica entre o espírito e a letra na filosofia, pois nessas ele traz à tona a fundamental questão da passagem do filosofar mecânico, simplesmente imitador e, portanto, *literal*, para um filosofar pleno de espírito, que pressupõe a vivificação da imaginação criadora do ouvinte.

As *Preleções* de Fichte, assim, têm como pano de fundo o § 49 da *Crítica do Juízo* de Kant e sua definição de espírito como “o princípio vivificador do ânimo”, que põe o ânimo em um “jogo que se conserva por si mesmo e reforça ele mesmo as forças para tal”. Esse princípio, segundo Kant, “não é outra coisa senão a faculdade de expor *ideias estéticas*”, sendo que, por ideia estética, entende-se “uma representação da imaginação que dá muito a pensar sem que, no entanto, um pensamento determinado, isto é, um conceito, possa ser-lhe adequado”³. A comunicação deste tipo de conhecimento, com efeito, ocorre não por meio da determinação conceitual, ou seja, por meio de uma linguagem constituída por regras, mas configura-se como uma comunicação entre imaginações, que não ocorre por meio da letra, mas pelo espírito. Enquanto tal, ela pressupõe que o próprio receptor deste conhecimento seja capaz de produzi-lo por si próprio, em sua imaginação, concepção que Fichte situa no fundamento de sua *Doutrina da Ciência*:

² Cf. meu artigo *Os deveres do erudito: filosofia e oratória em Fichte*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, jul.-dez. de 2015, p. 87-103.

³ Kant, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2018, p. 211.

A Doutrina-da-ciência é tal que não pode ser comunicada segundo a letra, mas somente segundo o espírito; pois suas ideias fundamentais devem ser produzidas em todo aquele que a estuda pela própria imaginação criadora, como não poderia deixar de ser em uma ciência que vai até os fundamentos últimos do conhecimento humano, uma vez que toda a operação do espírito humano parte da imaginação, e a imaginação só pode ser apreendida pela imaginação⁴.

A *Doutrina da Ciência* de Fichte, nesse sentido, toma por princípio a teoria do gênio, tal qual fundamentada no § 49 da *Crítica do Juízo* de Kant. Nessa teoria, Kant deduz a comunicação de um saber que não se comunica por *imitação* da mera letra, como na ciência e nas poéticas tradicionais, mas de um saber que apenas indica ao receptor sua própria capacidade de criá-lo por si mesmo. Bem compreendido, este tipo de conhecimento, não sendo nem de ordem teórica nem prática, encontra na estética sua forma de propagação, mais precisamente na poesia. Vivificante por excelência, a essência da poesia consiste na exposição (*Darstellung*) estética das ideias da razão, num procedimento apenas análogo ao do esquematismo da imaginação em sua função cognitiva ou mesmo moral. A preocupação retórica das *Preleções* de Fichte tem como referência essa concepção kantiana de que a educação da cultura exige uma forma de comunicação diferente do modo como a própria ciência se comunica entre seus eruditos, lançando mão de uma linguagem com maior alcance em relação a um público não iniciado. Tal linguagem deve necessariamente abrir mão da função abstrata do conceito e encontrar um ponto de apoio sensível de modo a despertar a imaginação criadora de cada ouvinte. Numa tentativa de resumir essa sua tarefa, afirma Fichte aos seus ouvintes: “Ofereço-lhes um produto, ao qual creio ter infundido algumas ideias. Mas não lhes forneço as próprias ideias, pois estas eu não posso dar. Eu dou aos senhores o simples corpo; minhas palavras, que os senhores ouvem, são estes corpos”⁵. Afinal, completa numa outra passagem, “para nós tudo ocorre no mundo físico, inclusive as ideias espirituais de seres sensíveis”⁶.

Em suas *Cartas sobre a educação estética da humanidade*, Schiller, por sua vez, retoma o projeto das *Preleções* de Fichte. Nessa retomada, porém, procura trazer para o primeiro plano o caráter estético dessa tarefa de educação da cultura que, em Fichte, permanecia ainda ocultado por uma forma excessivamente científica. Em Schiller, a função formadora da arte toma as rédeas do projeto filosófico, mostrando-se o caminho

⁴ Fichte, J. G. *A doutrina-da-ciência de 1794*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Editorial, 1988, p.153

⁵ Fichte, J. G. *Sobre o espírito e a letra na filosofia*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Humanitas/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2015, p. 251.

⁶ *Ibidem*, p. 249.

mais eficaz no sentido da formação de um Estado verdadeiramente ético. Segundo as conhecidas palavras das *Cartas* de Schiller: “... para resolver na experiência o problema político é necessário caminhar através do estético, pois é pela beleza que se vai à liberdade”⁷. Ao colocar em ação recíproca os dois impulsos originários do homem, o sensível e o formal, a arte, em Schiller, mostra-se eficaz na tarefa de integrar completamente a parte no todo ou, mais concretamente, o indivíduo na sociedade. Por ser da essência da beleza situar-se nessa interface entre o sensível e o inteligível, entre a letra e o espírito, ela estabelece uma relação peculiar entre as partes no todo de modo que a parte exprime o todo e o todo se particulariza harmonicamente nas partes.

Ao anunciar a Niethammer um projeto estético intitulado *Novas cartas sobre a educação estética da humanidade*, Hölderlin declara seu desejo de inscrever-se nessa mesma tradição. Mas seu projeto, ao se basear nessas duas obras citadas, visa ao mesmo tempo ultrapassá-las. No trecho citado da carta a Niethammer, com efeito, o poeta afirma que suas cartas filosóficas partiriam “da filosofia para chegar à poesia e à religião”, significa com isso que, para ele, o projeto formador proposto por Fichte e por Schiller só poderia ser plenamente executado caso se restabelessem os vínculos originários da filosofia com suas formas originárias, a poesia e a religião. Não se pode, segundo essa concepção, atribuir à filosofia uma função agregadora entre parte e todo, indivíduo e sociedade, a não ser que a filosofia reabsorva as forças harmonizadoras por excelência do poético e do religioso, tal como se observa nos tempos mais ricos da cultura grega, cuja harmonia era assegurada pela interdependência entre mitologia, arte e filosofia. Tendo-o proposto em 1796, Hölderlin desenvolveria esse projeto ao longo dos anos seguintes, tendo tornado espécie de lugar comum afirmar que seu romance *Hipérion ou o eremita na Grécia* constitui sua concretização. Grosso modo, seu tema afinal é a exposição poética do caminho de formação do poeta ao longo do qual ele descobre sua vocação, sua destinação como educador da cultura, à maneira homérica. Enquanto Fichte procura despertar em seus ouvintes sua destinação para a função do erudito na sociedade, Hölderlin, no *Hipérion*, o faz em relação à destinação do poeta, cuja conexão com o todo ocorre por meio da renovação de sua relação com o divino e o sagrado.

⁷ Schiller, F. *Cartas sobre a educação estética da humanidade*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1989, p.26.

Para compreender como isso ocorre, é importante observar que esse projeto remonta aos anos de estudo no Instituto de Tübingen, onde se estabeleceu a histórica amizade entre Hölderlin, Schelling e Hegel. Ao longo dessa íntima amizade, surge, como se deduz da correspondência entre eles, o mote da vinda do Reino de Deus na terra, o *Reich Gottes*, como se estivesse iminente o retorno do deus banido, fosse ele Cristo ou Dionísio ou ambos. Sua chegada anunciava ao mesmo tempo o surgimento de um novo mundo, de uma nova sociedade e uma nova religião, tal como anunciado posteriormente em *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*. Escrito a seis mãos, esse fragmento, ao mesmo tempo em que retoma os projetos de Fichte e Schiller, desenvolve-os e os aprofunda no mesmo sentido do projeto anunciado por Hölderlin a Niethammer, isto é, apontando para o fato de que, sem poesia e religião, não se pode conceber nenhum projeto de educação da cultura e da sociedade. O presente artigo, nesse sentido, procurará mostrar em que medida o fragmento *O mais antigo programa* expõe esse projeto comum dos três amigos de Tübingen, ao mesmo tempo em que permite observar um traço característico da poesia tardia de Hölderlin.

I. A poesia entre o espírito e a letra

Escrita em 1796, a carta a Niethammer acima mencionada é do mesmo período de outros dois textos fundamentais, um do punho de Hölderlin e o outro escrito em conjunto com Schelling e Hegel: o *Sobre a religião* e *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*. Lidos em conjunto, os dois textos permitem compreender a dimensão do papel de Hölderlin na formação da filosofia idealista, ao menos em sua fase inicial, sobretudo no que se refere à sua concepção sobre o papel da poesia na formação da cultura. Mas a importância de ambos esses textos é marcada ainda pelo fato de que foram escritos concomitantemente ao *Hipérion*, cuja publicação definitiva, em dois volumes, ocorre em 1797 e em 1799, respectivamente. Tanto no romance como naqueles dois outros textos, observa-se o mesmo, embora exposto em formas diversas: a estipulação das diretrizes para um projeto de formação poético-mitológica da cultura e da sociedade, tendo por objetivo a liberdade individual e a igualdade harmônica entre seus indivíduos.

Logo de início, salta aos olhos a faceta utópica e idealista de tal concepção de educação e de formação, sobretudo quando se contrapõe a ela o momento histórico

vivido pela Europa ao final do século XVIII. Mas essa característica é justificada pela concepção filosófica partilhada por Hölderlin e Schelling no período, segundo a qual o idealismo é situado no interior de um processo histórico. Contrariamente à cultura grega antiga, a cultura moderna é caracterizada não pelo convívio direto e imediato com o mundo da natureza e dos sentidos, mas como o momento histórico em que a forma concreta e visível da natureza e do divino transforma-se em uma ausência espiritual. Tal é, com efeito, a essência do Cristianismo, que marca a cultura moderna como um todo: a história de Cristo é a do deus que subiu aos céus e tornou-se invisível, metamorfoseando-se em espírito. Tal concepção pode ser vista nos hinos tardios de Hölderlin, como em *Patmos*, por exemplo, que narra esse processo de desaparecimento do divino. Neste hino em particular, entretanto, essa idealização mostra-se necessária no caminho de desenvolvimento do próprio espírito, em que o divino precisa se idealizar e afastar-se do humano para que a relação entre ambos se purifique e, assim, por meio da ausência, torne-se mais forte e mais duradoura. Tal como a noite, que passa a habitar desde então a vida dos homens, a ausência é propiciatória, purificadora; ela prepara o homem para o retorno do divino, como se lê, por exemplo, em *Pão e vinho*, que canta esse momento como o momento do afastamento do deus, em que se prepara seu retorno, espécie de rito de purificação que ocorre na poesia e por meio dela.

Por constituir a forma por excelência de sensificação do puramente ideal e espiritual, a poesia faz-se novamente necessária. É por meio de sua linguagem específica que o deus fugido para as distâncias infinitas do ideal e do espírito pode retornar novamente para o convívio dos homens na terra. Em *Pão e vinho*, Hölderlin fala assim da poesia como o vaso que mantém unidos homens e celestiais, frágil união que raramente se mantém e que vez ou outra se quebra, desaparece, sendo novamente necessário restabelecê-la: “...nem sempre pode um frágil vaso prendê-los [os deuses], / Só de tempo a tempo o homem suporta a plenitude divina”⁸. Faz-se, assim, necessário cultivar novamente a poesia, cujo trabalho consiste em preparar novamente a letra para que ela possa receber e apreender o espírito no sensível, como atesta o final de *Patmos*: “... mas o Pai, / Que a todos governa, ama / Acima de tudo o culto cuidadoso / Da letra firme e que bem se interprete / O que existe. E o canto alemão obedece”⁹. Para isso, no entanto, antes é preciso afastar a imagem, difundida na modernidade, de que a poesia e a

⁸ Hölderlin, F. In: Quintela, P. *Obras Completas*, vol. II. Traduções. Ludwig Scheidl, António Souza Ribeiro, Carlos Guimarães, Maria Helena Simões (Org.). Lisboa: Calouste Goubenkian, 1997, p. 359.

⁹ *Ibidem*, p. 412.

arte, de um modo geral, constituem apenas um simples jogo ou uma forma vazia de deleite e entretenimento. Para que possa novamente se tornar um vaso firme capaz de prender o deus, é preciso reestabelecer o papel digno que a poesia possuía na Antiguidade, em especial na mitologia grega, ideia que Hölderlin expressa numa carta ao irmão de 1 de janeiro de 1799:

Seria preciso acabar com o equívoco sem limites que degrada a arte e, especialmente, a poesia entre aqueles que as praticam e delas usufruem. Já se falou bastante sobre a influência das artes na formação dos homens. Contudo, isso não é levado a sério porque, naturalmente, não se pensa o que é a arte e, especialmente, a poesia. Por um lado, são consideradas meramente a partir de seu desprezível lado exterior que, embora seja, sem dúvida, indissociável de sua essência, não constitui, de modo algum, todo seu caráter. Por outro lado, são consideradas um jogo porque manifestam-se na modesta configuração do jogo e, racionalmente, elas não poderiam ter outro efeito do que o jogo, a dispersão e, portanto, justo o contrário daquilo que ela exerce quando se apresenta em sua verdadeira natureza. Pois os homens se reúnem e se concentram ao redor da arte e ela faz a doação do descanso. Não do descanso vazio, mas daquele em que as forças permanecem dinâmicas e só não as reconhecemos como ativas em virtude de sua harmonia interior. Ela aproxima e comporta os homens não como jogo, que os reúne somente na medida em que cada um esquece de si, desaparecendo sua particularidade¹⁰.

Segundo esse sentido original da arte e, em especial, da palavra poética, a ser restituído pelo poeta moderno, a poesia não deve ser vista como simples jogo ou mero entretenimento, mas como uma linguagem capaz de vivificar as faculdades do sujeito, de modo que, por meio dela, se reestabeleça o nexa (*Zusammenhang*) do indivíduo com seu destino mais elevado, e sua existência não se resuma apenas às atividades relacionadas à sobrevivência. Como escreve Hölderlin em *Sobre a religião*, à poesia cabe elevar o ser humano “acima da necessidade”, fazendo-o *recordar-se* do seu destino suprasensível, sagrado, de modo que, assim, ele se torne “grato por sua vida” e capaz de sentir “seu nexa mais universal com o elemento no qual se move”, experimentando assim “uma satisfação mais intensa, mais infinita do que a satisfação das necessidades”¹¹. Ao despertar no indivíduo a “satisfação mais elevada”, a “satisfação mais infinita”, a poesia interrompe assim a “vida efetiva”, “de um modo tal que a esta vida siga-se uma vida no espírito e que a força do homem repita no espírito a vida efetiva que sua satisfação procurou”¹². Nesse primeiro passo, à poesia cabe um papel de idealização, de ruptura com a vida concreta imediata e de abertura para a universalidade. Essa universalidade ou nexa infinito, entretanto, propiciado pela poesia,

¹⁰ Hölderlin, F. In: *Reflexões*. Trad. Márcia C. de Sá Cavalcante e António Abranches. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994, p.122-3.

¹¹ Hölderlin, F. *Fragments de poética e estética*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Edusp, 2020, p.133.

¹² *Ibidem*, p.134.

não é uma universalidade vazia, mas, como o definirá posteriormente Hegel, seu ideal deve ser entendido no sentido de um universal concreto, isto é, de uma universalidade que ao mesmo tempo leve em conta o particular e o individual. Ao contrário do simples pensamento ou da simples memória, que apenas repetem “o nexos necessário”, reproduzindo-o, sem o reconduzi-lo ao nexos infinito, a poesia enraíza o universal no particular, o finito no infinito: “Estes nexos mais infinitos que necessários da vida podem na verdade ser também pensados, mas não *meramente* pensados; o pensamento não os exaure...”¹³.

Seguindo uma linha geral do romantismo, Hölderlin critica aqui o Esclarecimento, para o qual o simples pensamento e a simples memória são suficientes para o conhecimento. Nessa crítica, Hölderlin afirma que, ao buscar por si só instituir o universal, o mero pensamento o abstrai de sua particularidade, de toda sua referência necessária ao concreto e individual, afirmando-se numa universalidade vazia. Embora procure instituir uma lei universalmente válida, condição para a instituição do “nexos mais infinito”, o mero pensamento não constitui assim o próprio nexos infinito. Assim, torna-se necessário mais que um simples pensamento com tendências universais para se pensar uma verdadeira comunhão entre o universal e o concreto, a qual é formada não por meio da imposição de leis abstratas, mas por meio e a partir dos próprios indivíduos, que se elevam a um universal tornado assim concreto. A poesia, originando-se no íntimo do indivíduo, expande sua intimidade em direção a um universal que ao mesmo tempo conserva em si sua origem particular e concreta. Por meio da letra particular, firmemente determinada, cultivada pelo indivíduo, a poesia expõe o conteúdo universal da cultura e da humanidade, proporcionando uma agregação entre particular e universal que se confunde com a própria “religião” entendida como o que une os indivíduos em uma comunidade universal¹⁴.

¹³ Ibidem. Esta crítica de Hölderlin à concepção analítica do Esclarecimento, de recuperar a unidade perdida por meio do pensamento ou entendimento, remonta a Jacobi, cujo polêmico livro *A doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn*, influenciou profundamente Hölderlin, aparecendo inclusive nas entrelinhas de *Juízo e ser*. Em seu livro, Jacobi escreve: “O pensamento não é a fonte da substância; mas a substância é a fonte do pensamento. Portanto, antes do pensamento, algo não pensável deve ser aceito como primeiro; algo que deve ser pensado, se não completamente na efetividade [*Wirklichkeit*], ao menos na representação, na essência, segundo a natureza interior, como primeiro” (Jacobi, F. H. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 2000, p.31). Esta simples citação deve ser aqui suficiente para se observar em que medida o espinosismo, trazido à ordem do dia por Jacobi em meio ao processo de formação do idealismo alemão, continua a reverberar no espírito de Hölderlin muitos anos após a primeira leitura de seu livro.

¹⁴ “Teologia é mera ciência, conhecimento morto sem influência prática; mas religião, segundo a interpretação da palavra (*religio*), deve ser algo que nos une [*verbindet*], e na verdade que nos une mais

Nesse sentido, a religião pode ser entendida a partir de suas manifestações históricas, isto é, como aquelas instâncias que, a partir de sua relação com o divino e o sagrado, constituem “relações intelectuais, morais e jurídicas” da sociedade. Mas, ao mesmo tempo, essas instâncias religiosas devem contemplar “as relações físicas, mecânicas, históricas”, sendo capazes de unificar “a personalidade, a autonomia e a limitação recíproca” com “o nexos íntimo, o ser-dado de um ao outro, a inseparabilidade que caracteriza as partes de uma relação física”¹⁵. Pensadas deste modo, as relações religiosas não serão “nem intelectuais, nem históricas, mas histórico-intelectuais, isto é, *míticas*, tanto naquilo que corresponde ao seu material, como à sua exposição”, de modo que, “assim, toda religião, segundo sua essência, seria poética” (Idem, p. 138). Sem o elemento poético, a religião não pode atingir seu fim último, que consiste na unificação do domínio abstrato da vida humana com a vida concreta e com suas necessidades imediatas; sem o elemento poético da religião, em última instância, as culturas não teriam criado desde seu íntimo espiritual a filosofia, a política e as próprias ciências¹⁶.

II. O retorno do divino como mito

Como dito anteriormente, o *Sobre a religião*, escrito em 1799, pode ser lido em sintonia com *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*. Ambos trazem em si um traço romântico, característico da filosofia pós-kantiana, o qual pode ser visto em sua crítica à concepção analítica de razão. Própria da sociedade burguesa esclarecida, a analiticidade, inerente a este modo específico de pensar, mostra-se para este romantismo nascente como algo que impede a realização de uma sociedade realmente harmônica e igualitária. De acordo com esta visão dita esclarecida, a sociedade é vista como um mecanismo artificialmente criado, cujas partes são comparadas a engrenagens sem vida, sem vontade e sem liberdade. Tal concepção, extrapolando o pensamento privado, afeta também as próprias noções de política e de Estado, que atribuem ao indivíduo apenas a reprodução da força impingida pelo todo,

fortemente do que aquilo que seríamos sem ela” (Fichte, J. G. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. In: *Sämtliche Werke*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971, vol. V, p. 43).

¹⁵ Hölderlin, F., op. cit., p.137.

¹⁶ Cf. para isso o fundamental “Discurso de Atenas” do *Hipérion*, em que o personagem narra o surgimento da filosofia a partir da arte e da religião na Atenas antiga. In: Hölderlin, F. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003, p.80-94.

visando mantê-lo funcionando como um relógio cuja função não pode ser interrompida sob nenhuma hipótese.

O fragmento de *O mais antigo programa*, assim, critica duramente essa visão mecanicista de sociedade, em todos os seus aspectos, desde a concepção mais fundamental do eu, passando pela concepção de Estado, e chegando até a ideia de arte e religião. Seu ponto de partida, como se pode ler no texto, é a constituição de uma *Ética*, pensada como um “sistema completo de todas as ideias” ou de “todos os postulados práticos”, pois, como a filosofia kantiana já fizera notar, “toda a metafísica coincidirá com a Moral”¹⁷. Em sintonia com a *Ética* de Espinosa, tal programa filosófico procura, assim, estabelecer todos os postulados práticos dessa nova filosofia e, como aquela, derivar geometricamente de seus corolários todas as suas consequências lógicas. Seu ponto de partida consiste na demonstração da mais fundamental de todas as ideias, a saber, “a representação de *mim mesmo* como um ser absolutamente livre”¹⁸. Retomando o primeiro princípio da *Doutrina da Ciência* de Fichte, esse ser absolutamente livre exerce o papel de pedra fundante para a criação de um “novo mundo” a partir do nada, de modo que a primeira questão a ser respondida por essa filosofia deverá ser: “como deve ser criado um mundo para um ser moral?”¹⁹. Criado e fundado sobre a liberdade do eu, esse novo mundo traz consigo a exigência de uma nova física, essencialmente diferente da física moderna, ainda excessivamente mecanicista. Segundo o texto: “Aqui, descerei ao domínio da física (...). Eu gostaria de dar asas à nossa física, que procede faticamente por meio de seus experimentos”, afinal, “não parece que a física atual seja capaz de satisfazer um espírito criador como é ou deveria ser o nosso”²⁰.

Dessa primeira ideia de um ser absolutamente livre, o texto passa então à ideia de humanidade. Pois, assim como ocorre com o eu, é necessário que também a humanidade seja pensada a partir da ideia prática, igualmente fundada na liberdade, e não a partir da concepção mecânica do Estado burguês, que, em sua essência, suprime toda liberdade individual e coletiva em prol de um universal sem vida. Ora, do mesmo

¹⁷ Hölderlin, F., op. cit., p. 129.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*. Este constitui um dos principais argumentos para se afirmar que Schelling é o autor do fragmento. Em *Conversa sobre a poesia*, por exemplo, afirma Ludoviko, personagem baseado na figura do filósofo: “O idealismo precisa [...] sair de si mesmo [...] para que possa retornar a si mesmo e permanecer aquilo que é. Por isso é preciso e certo que se erga de seu seio um novo e igualmente ilimitado realismo [...]. Vocês já podem perceber os primeiros vestígios de semelhante tendência em quase todas as partes; especialmente na física...” (Schlegel, F. *Conversa sobre a poesia*. Trad. Victor-Pierre Stirnimann. São Paulo: Iluminuras, 1994, p. 53).

modo como não há ideia de máquina, pois nesta não há liberdade das partes, tampouco pode haver uma ideia do Estado, pois “apenas o que é objeto da *liberdade* chama-se *ideia*”²¹. Assim:

...desejo mostrar que não há nenhuma ideia do *Estado*, pois o Estado é algo *mecânico* (...). Devemos, portanto, ultrapassar o Estado! Pois todo Estado deve tratar homens livres como uma engrenagem mecânica; e isso ele não deve fazer; portanto, deve *se extinguir*²².

Essa conclusão, bem compreendida, tem como referência mais uma vez as *Preleções sobre o destino do erudito*, de Fichte, que já havia feito essa crítica ao aspecto mecânico do Estado a partir de sua contraposição à liberdade da ideia. As formas concretas do Estado, segundo Fichte, constituem um primeiro passo em direção à instauração de uma sociedade determinada conforme a fins racionais, mas não são ainda essa sociedade: “O Estado, bem como todos os institutos humanos que são simples meios, visa sua própria aniquilação: *o fim de todo governo é tornar supérfluo o governo*”²³. Somente quando toda forma de governo for superada – e aqui Fichte estipula o tom que soará também em *O mais antigo programa de sistema* – “a simples razão será reconhecida universalmente como o juiz supremo”²⁴, momento em que não serão mais necessárias a força e a astúcia, nem tampouco a punição, pois cada ser racional conhecerá por si os limites que o separa dos outros seres, igualmente racionais, formando isso que Fichte entende por “comunidade conforme a fins”, isto é, a sociedade.

Presente em Fichte, essa crítica ao Estado mecânico constituirá parte central também das *Cartas sobre a educação estética da humanidade*, de Schiller, para o qual: “O Estado não deve honrar apenas o caráter objetivo e genérico nos indivíduos, mas também o subjetivo e específico; não deve, ao ampliar o reino invisível dos costumes, despovoar o reino do fenômeno”²⁵. Pensado como forma de representação universal dos indivíduos, o Estado não deve afirmar a universalidade em detrimento da individualidade. Ao procurar realizar o “homem ideal e puro” que cada um traz em si, o Estado deve ao mesmo tempo afirmar-se nos indivíduos, de modo que estes possam se elevar ao Estado. Bem compreendida, a concepção de Schiller sobre a relação entre Estado e indivíduo espelha-se na relação *orgânica* entre parte e todo. Para que seja de

²¹ Hölderlin, F., op. cit., p. 129.

²² Ibidem.

²³ Fichte, J. G. *O destino do erudito*. Trad. Ricardo Barbosa. São Paulo: Editora Hedra, 2014, p.38.

²⁴ Ibidem, p.39

²⁵ Schiller, F. op. cit., p. 28.

fato legítimo, o Estado deve representar os indivíduos tal como, no organismo vivo, o todo se forma a partir da relação recíproca das partes. Isso significa que, segundo Schiller, o processo de saída do estado de natureza para o Estado ético não deve ocorrer por meio de ruptura, tornando-se assim uma totalidade artificial e destituída de conteúdo. Antes, é preciso que o Estado ético traga em si de algum modo o organismo natural, espelhando-o, tal como o fazia o Estado de pólipos da Grécia antiga, “onde cada indivíduo gozava uma vida independente e podia, quando necessário, elevar-se à totalidade...”²⁶. “Em sua criação física”, afinal, “a natureza aponta-nos o caminho a ser percorrido na criação moral”²⁷.

O Estado de pólipos da Grécia antiga mencionado por Schiller, assim, constitui um modelo a ser perseguido pelo Estado moderno, devido à sua proximidade com o natural. Segundo Schiller, no Estado grego, “por mais alto que a razão se elevasse, trazia sempre consigo, amorosa, a matéria, e por fina e rente que a cortasse, nunca a mutilava”²⁸. Quão diferente apresenta-se a questão na modernidade? Diferente do grego, no moderno a relação amorosa entre parte e todo, unidade e multiplicidade, é transformada em uma relação agônica, conflitante e opressora, em que reina apenas “uma engenhosa engrenagem, cuja vida mecânica, em sua totalidade, é formada por infinitas partículas sem vida”. Em meio a essa engrenagem, o homem vê-se “eternamente acorrentado a um pequeno fragmento do todo (...) ouvindo eternamente o mesmo ruído monótono da roda que ele aciona”²⁹. O Estado moderno, assim, constitui uma forma de organização política inteiramente artificial, a qual não comporta mais nenhuma semelhança com o organismo natural perfeito.

Se, por um lado, esta crítica de Schiller ao Estado moderno retoma Fichte, por outro, ela ecoa também a definição de organismo do § 65 da *Crítica do Juízo* de Kant³⁰. Para que um corpo na natureza seja julgado um organismo, segundo Kant, é preciso que ele seja dotado de finalidade (seja conforme a fins), e seja considerado no interior de um

²⁶ Ibidem, p. 37.

²⁷ Ibidem, p. 43.

²⁸ Ibidem, p.36.

²⁹ Ibidem, p. 37.

³⁰ O próprio Fichte, em verdade, retoma este parágrafo de Kant em suas *Preleções* para fundar sua concepção de sociedade como “comunidade conforme a fins”, isto é, uma comunidade formada pela assunção coletiva de que o outro, ou seja, o não-eu, é um ser racional, isto é, conforme a fins (*zweckmässig*): “O primeiro caráter da racionalidade [...] é a eficácia (*Wirksamkeit*) segundo conceitos, a atividade segundo fins [...] A concordância do múltiplo na unidade é o caráter da conformidade a fins, mas há várias espécies dessa concordância que se deixam explicar por meras leis da natureza – e precisamente não por leis *mecânicas*, mas sim *orgânicas*” (Fichte, J. G., op. cit., p. 36).

sistema interconectado por relações de causas e efeitos. O corpo organizado segundo fins, no interior desse sistema, será reciprocamente causa e efeito do todo, isto é, ao mesmo tempo causa eficiente e efeito da causa final: “Em tal produto da natureza, cada parte, que existe *graças* a todas as demais, é pensada também como existindo *em função das demais* e do todo, isto é, como instrumento (órgão)...”³¹. Para que esse produto da natureza possa ser distinguido da obra de arte (que também opera segundo o princípio da conformidade a fins), esse corpo deve produzir efeitos no todo, os quais, deste ponto de vista sistemático, serão ao mesmo tempo causas, contrariamente a um relógio, por exemplo, cujas partes são apenas efeitos, mas não causa do movimento. Enquanto, no relógio, a causalidade é exterior ao mecanismo, e depende da corda ou da bateria, no corpo organizado a causalidade provém do interior do próprio organismo. Eis porque, segundo Kant, o corpo natural “se conserta por si mesmo, por assim dizer, quando está estragado”, de onde deduz o filósofo que “um ser organizado não é, portanto, uma mera máquina, já que esta tem apenas força *movente*, ao passo que ele [o ser organizado segundo fins] tem força *formativa*...”³². Transferido para o plano da política, tal concepção soaria assim, nos termos de Schiller:

Quando o artesão conserta o mecanismo do relógio, deixa que a corda se acabe; o mecanismo vivo do Estado, entretanto, precisa ser corrigido enquanto pulsa, as engrenagens são trocadas enquanto giram³³.

Em seu propósito de reunir numa *Ética* o “sistema completo de todas as ideias”, o texto programático do idealismo alemão retoma toda essa discussão entre organismo natural e máquina. Seu objetivo consiste em fundar todos os conceitos da cultura, filosóficos e empíricos, na Ideia de organismo, no sentido kantiano de um corpo vivo no qual se inscreve ao mesmo tempo finalidade e ideia do todo. Seguindo nessa mesma linha, após afirmar que seu ponto de partida é a representação do eu como um ser absolutamente livre, que põe um mundo inteiramente novo “a partir do nada”, bem como após criticar a concepção mecânica de Estado, o fragmento afirma que seu fecho será “a ideia, que a tudo une, a ideia da beleza, a palavra tomada no sentido platônico mais elevado”³⁴. Afinal: “estou agora convencido de que o ato supremo da razão, no qual ela compreende todas as ideias, é um ato estético e que apenas na beleza verdade e bem se irmanam”. Neste final, o texto apresenta ao leitor o modelo ideal do filósofo que

³¹ Kant, I. op. cit., p. 269.

³² Ibidem.

³³ Schiller, F. op. cit., p. 25.

³⁴ Hölderlin, F. op. cit., p.130.

estará à frente deste sistema. Este nada terá em comum com o filósofo iluminista, que pensa mecânica e analiticamente apenas por meio do entendimento tabelar, separando a natureza orgânica em conceitos e fórmulas³⁵. O novo filósofo, pelo contrário, pensado a partir desse novo contexto, “deve possuir tanta força estética como o poeta” e, nos voos que opera por meio de ideias e conceitos, deverá saber levar consigo o caos e a multiplicidade da imaginação. Este novo filósofo, o filósofo do espírito, opõe-se assim ao filósofo literal³⁶, o *Buchstabenphilosoph* a que já se referia Fichte em suas preleções, pois, ao contrário deste, ele possuirá sentido estético:

O filósofo deve possuir tanta força estética como o poeta. Os homens sem sentido estético são nossos filósofos da letra [*Buchstabenphilosophen*]. A filosofia do espírito é uma filosofia estética. Não se pode ser espirituoso em nada, não se pode sequer pensar espiritualmente sobre história sem sentido estético. Aqui deve ficar claro aquilo que falta aos homens incapazes de compreender qualquer ideia – e admitem bastante ingenuamente que tudo lhes é obscuro quando não se trata de tabelas e registros³⁷.

A nova filosofia, a filosofia do espírito, é assim uma filosofia estética, fundada na ideia de beleza, que a tudo une. Enquanto tal, ela se serve da poesia, entendida como uma linguagem que sensifica as ideias da razão, de modo que elas possam ser universalmente comunicadas. Assim como no começo da cultura ocidental, com Homero e Platão, também agora se exige a reconexão da filosofia com a linguagem sensível ou, o que é o mesmo, da razão, entendida como a faculdade das ideias, com a imaginação e a sensibilidade. Com isso, ao mesmo tempo em que a poesia recebe “uma dignidade mais elevada, tornando-se, no fim, o que era no início – *mestra da humanidade*”³⁸, o sensível se reconecta com o inteligível, com o reino das ideias. Ao mesmo tempo em que reverbera o § 49 da *Crítica do Juízo* de Kant, o fragmento faz disso um libelo político, pois tornar sensíveis as ideias significa exigir que o filósofo se reconecte com “o menos elevado”, o “inculto”, nos termos de Fichte, retirando dele a matéria bruta de sua filosofia. Tal medida visa assim o estabelecimento da igualdade das partes no interior da sociedade, pois, ao tornar as ideias sensíveis, também o povo passará a ter interesse nelas e, com isso, ele se “elevantá” até o filósofo.

³⁵ Nas palavras de Schiller: “O espírito de negócio, fechado num círculo uniforme de objetos e, neste, enclausurado ainda mais pelas fórmulas, tinha de perder de vista o todo e empobrecer juntamente com sua esfera. [...] o predomínio da faculdade analítica rouba necessariamente a força e o fogo à fantasia, assim como a esfera mais limitada de objetos diminui-lhe a riqueza” (Schiller, op. cit., p. 39).

³⁶ Para o filósofo literal, segundo Schiller (Ibidem, p. 37), “a letra morta substitui o entendimento vivo, a memória bem treinada é guia mais seguro que gênio e sensibilidade”.

³⁷ Hölderlin, F. op. cit., p. 130.

³⁸ Ibidem.

Ora, essa estetização das ideias da razão, exigida pelo texto, significa tornar as ideias *mitológicas*, em sintonia com a afirmação do texto *Sobre a religião*, do próprio Hölderlin, que definia como *míticas* as religiões poéticas³⁹. Tornar poéticas as religiões é o mesmo que tornar mitológicas as ideias da razão:

Se não tornarmos as ideias estéticas, isto é, mitológicas, elas não têm para o *povo* nenhum interesse e vice-versa, se a mitologia não se tornar racional, o filósofo deve se envergonhar dela. Assim, tanto os esclarecidos como os não esclarecidos devem finalmente se dar as mãos, a mitologia deve se tornar filosófica e o povo, racional, e a filosofia deve se tornar mitológica, para tornar sensível o filósofo. Então a unidade eterna reinará sobre nós. Nunca mais o olhar de desprezo, nunca mais o cego estremecimento do povo diante de seus sábios e pastores. Somente então nos espera a formação *igualitária* de *todas* as forças, tanto do particular como de todos os indivíduos. Nenhuma força mais será subjugada, pois domina a liberdade e a igualdade universal dos espíritos! Um espírito superior, enviado dos céus, deve instituir essa nova religião entre nós, e ela será a última obra grandiosa da humanidade⁴⁰.

Com efeito, essa “nova mitologia” que surgirá da ligação poética do filósofo com o povo, permitindo que esclarecidos e não esclarecidos deem novamente as mãos, instaurará a “*liberdade e a igualdade universal dos espíritos*”. Então reinará a “unidade eterna” e nunca mais o povo estremecerá “diante de seus sábios e pastores”, estando, portanto, completa a “*utopia social*”⁴¹ pensada pelo fragmento. Se, por um lado, estas ideias trazem para o solo germânico os ares revolucionários do Reino de França, por outro, a proposta não é buscar a utopia por meio do embate armado e violento contra “seus sábios e pastores”, mas igualar as camadas da sociedade por meio da proposta da educação poética da filosofia e do erudito. Tal proposta pulsa, com efeito, na sentença segundo a qual é preciso “tornar sensível o filósofo”, a qual aponta para o fato de que ele deve readquirir o sentido poético das palavras e se tornar assim novamente capaz de despertar no povo inculto o sentimento para o mundo do espírito, tornando-o racional ao mesmo tempo em que ele se sensibiliza nessa balança recíproca entre eruditos e não eruditos.

A necessidade de se educar esteticamente o erudito, assim, responde à exigência das *Preleções* de Fichte de “dotar as Ideias com um corpo”, de modo que elas possam ser transmitidas, recebidas e ouvidas com espírito. Para os autores do fragmento, isso

³⁹ No texto em questão, Hölderlin pensa uma religião na qual “as relações religiosas, em sua representação, não sejam nem intelectuais, nem históricas, mas histórico-intelectuais, isto é, *míticas*, tanto naquilo que corresponde ao seu material, como à sua exposição. Em relação ao material, portanto, elas não conterão nem meramente ideias ou conceitos ou caracteres, nem também meramente dados, fatos, e tampouco ambos separados, mas ambos em um...” (Hölderlin, F., op. cit., p. 137).

⁴⁰ *Ibidem*, p. 130.

⁴¹ FRANK, M. *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, p.184.

corresponde a tornar as ideias mitológicas, isto é, enraizá-las na imaginação popular, concepção que aparece também no discurso de Ludoviko, em *Conversa sobre a poesia*:

A mitologia tem uma grande vantagem. O que de costume se evade para sempre à consciência é nela vislumbrado física e espiritualmente, mantido seguro, como a alma é mantida segura no corpo que a envolve, pelo qual rebrilha em nossos olhos e fala a nossos ouvidos⁴².

A mitologia, com isso, concede ao espírito refugiado no ideal um ponto de apoio seguro para que ele saia de si mesmo e se reconcilie com o real e o sensível do qual se apartou. Mas, ao contrário da mitologia antiga, formada a partir da proximidade com o mundo caótico e vário dos sentidos, a mitologia moderna “virá através do caminho inverso da de outrora”, isto é, ela será “elaborada a partir do mais profundo do espírito”⁴³, ecoando com isso as concepções cantadas por Hölderlin em seus hinos tardios, como se viu anteriormente. E assim como Hölderlin atribuía à poesia o papel de preparação para o retorno sensível desse deus tornado espírito, também Ludoviko, em *Conversa sobre a poesia*, defende que somente por meio dela o espírito tornado idealismo pode sair de si mesmo e formar o novo realismo, a poesia consistindo assim no órgão por meio do qual o espírito se exteriorizará em direção ao real: “somente na poesia posso encontrá-lo [esse órgão], pois o realismo nunca poderá se apresentar de novo na forma de filosofia ou mesmo de sistema”⁴⁴. Considerada órgão, é a poesia que permitirá ao filósofo novamente dotar as ideias com o caos e a multiplicidade da imaginação, formando o que o fragmento chama de “monoteísmo da razão e do coração, politeísmo da imaginação e da arte”:

Pois este é o princípio de toda poesia, superar o percurso e as leis da razão racionalmente pensante e transplantar-nos de novo para a bonita confusão da fantasia, o caos originário da natureza humana, para os quais não conheço, até agora, *símbolo* mais belo do que a multidão colorida dos antigos deuses⁴⁵.

Ao permitir o deslocamento do espírito para fora de si em direção ao sensível, a poesia realiza assim uma síntese entre o intelectual e o natural, cuja expressão mais perfeita são os “antigos deuses”, expressões simbólicas daquela síntese. Pelo esforço sintético da poesia, a filosofia se reconecta com sua função religiosa originária, isto é, mitológica, que consiste na exposição sensível-simbólica da ideia⁴⁶, como se vê nas

⁴² Schlegel, F. op. cit., p. 54.

⁴³ Ibidem, p. 51.

⁴⁴ Ibidem, p. 53.

⁴⁵ Ibidem, p. 55, grifo meu.

⁴⁶ O pano de fundo dessa definição de Schelling é o § 59 da *Crítica do Juízo* de Kant, em que se trata das duas formas possíveis de sensificação ou hipotipose, a esquemática e a simbólica. Enquanto a

representações dos deuses antigos. Tal como Schelling o desenvolverá posteriormente na *Filosofia da Arte*, o símbolo produzido pela poesia constitui o resultado da identificação absoluta entre finito e infinito ou, ainda, da exposição do infinito no finito, ecoando assim a aspiração suprema da *Ética* de Espinosa. Por esse motivo, o mesmo Ludoviko da *Conversa sobre a poesia* exclama, em seu discurso: “mal consigo conceber como se possa ser poeta sem venerar Espinosa”⁴⁷, pois sua filosofia proporciona em última instância “uma profunda mirada na mais íntima oficina da poesia”, desvendando o modo como ela prepara o terreno para o retorno do divino, o deus das vinhas que retorna do oriente, tal como cantado por Hölderlin na terceira estrofe de *Pão e vinho*:

Ora pois! e que escarneça do escárnio a jubilosa loucura,
Quando súbito se apodera dos poetas em noite sagrada.
Vem pois para o Istmo! para lá onde o mar negro ruge
(...)
Pra entre os pinheiros, pra o meio das vinhas, donde
Sobe o rumor de Tebas em baixo e do Ismeno no país de Cadmo,
De lá vem e para lá chama o deus que chega⁴⁸.

Recebido em 01/04/2020

Aprovado em 29/07/2020

esquemática trata da referência de uma intuição a um conceito do entendimento *a priori*, como no conhecimento da natureza, na simbólica o Juízo procura associar uma intuição a uma ideia da razão, procedendo analogicamente à esquemática. Segundo Kant: “Toda *hipotipose* (apresentação, *subiecto sub adspectum*), enquanto sensificação, é de dois tipos: ou *esquemática*, quando a um conceito que o entendimento capta é dada a intuição *a priori* correspondente; ou simbólica, quando a um conceito que apenas a razão pode pensar, e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada, é submetida uma intuição com a qual o facultade de julgar procede apenas analogicamente ao que ela faz no esquematismo...” (Kant, I. op. cit., p. 249). A própria definição de Schelling segundo a qual a imagem do divino provém desse mesmo procedimento simbólico parece ter sido retirada deste parágrafo de Kant: “Caso já se possa chamar de conhecimento um simples modo de representação [...] então todo o nosso conhecimento de Deus é meramente simbólico...” (Ibidem, p. 250).

⁴⁷ Schlegel, F. op. cit., p. 54.

⁴⁸ Hölderlin, F. In: Quintela, P., op. cit., p. 357.