

Considerações sobre religião e movimento dialético na filosofia poética de Hölderlin

Gabriela Nascimento Souza*

Resumo: O artigo apresenta considerações sobre religião e movimento dialético em três fases da filosofia poética de Hölderlin. A divisão da obra de Hölderlin se justifica pelo desenvolvimento de três projetos distintos do pensador para expor a mesma tese filosófica: a unidade primeira do mundo pode ser recriada pela operação poética dando origem a uma totalidade viva [*lebendiges Ganze*], assim como essa unidade primeira pode ser exposta pela religião como uma divindade viva [*lebendigen Gottheit*]. A primeira fase considera o romance *Hipérion* como fio condutor para o início da elucidação do conceito de religião no movimento dialético entre religião, arte e filosofia; a segunda tem como destaque a tragédia inacabada *A morte de Empédocles* e a terceira gira em torno das *Observações sobre Édipo* e das *Observações sobre Antígona*.

Palavras-chave: Hölderlin; religião; arte; filosofia; movimento dialético.

Considerations on religion and dialectic movement in Hölderlin's poetic philosophy

Abstract: This article presents considerations on religion and dialectic movement in three phases of Hölderlin's poetic philosophy. The division of his work into three phases is justified by the development of three distinct projects of the author to expose the same philosophical thesis: the world's primordial unity can be recreated by the poetic operation giving rise to a living totality [*lebendiges Ganze*], as well as this totality can be exposed as a living divinity [*lebendigen Gottheit*]. The first phase considers the romance *Hipérion* as a theoretical basis to the beginning elucidation of the religion concept in the dialectic movement between religion, art and philosophy; the second phase contemplates the unfinished tragedy *The Death of Empedocles* and the third phase revolves around the *Notes on the Oedipus* and the *Notes on the Antigone*.

Key-words: Hölderlin; religion; art; philosophy; dialectic movement.

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 fortemente do que aquilo que seríamos sem ela. (Fichte)

Introdução

O artigo presente tem como ideia principal e geral a forma com que a religião vem sendo entendida e praticada no mundo desde a antiguidade até os dias de hoje. Os estudos

* Doutoranda pela PUCRS. Contato: gabrielansouzaa@hotmail.com

sobre esse longo e complexo processo de construção de uma esfera importante e norteadora da vida dos seres humanos devem ser tomados como de suma importância para a história do próprio conceito de filosofia. Além do mais, o estudo filosófico do conceito de religião permite a compreensão da complexidade da relação entre ética e religião desde sua origem. A concepção de religião sempre esteve muito próxima à concepção de filosofia e à concepção de arte¹, pois tais âmbitos do pensamento lidam forma evidente com o objeto mais enigmático da história da humanidade: a totalidade. De um lado, Deus como a totalidade divina; de outro, a negação ou a afirmação da totalidade mediante um pensamento que visa conquistar a dignidade de ciência e, por fim, a prática artística e o sentimento de beleza, capaz de elevar o homem ao divino. A relação entre esses três âmbitos aparentemente muito delimitada é muito mais complexa do que podemos imaginar, as concepções de filosofia, religião e arte são modificáveis na vida em sociedade e fazem parte do movimento dialético do tempo da história.

Nesse universo de discussão, Friedrich Hölderlin apresenta a íntima conexão entre as áreas do pensamento, da natureza e do espírito, da ética e da religião, da religião e da arte, da arte e da ética (e assim por diante) em intermédio da filosofia, esta que vive constantemente não só na relação entre as áreas do conhecimento, mas em cada uma individualmente como uma pequena parte do todo. O movimento dialético entre a filosofia, a arte e a religião faz com que essas áreas do pensamento se encontrem e se distanciem concomitantemente com três fases importantes da filosofia poética de Hölderlin. A divisão da obra de Hölderlin em três fases se justifica pelo desenvolvimento de três projetos do autor para expor a mesma tese filosófica: a unidade primeira do mundo pode ser recriada pela operação poética originando uma totalidade viva [*lebendiges Ganze*], assim como essa mesma unidade pode ser exposta pela religião, ou sentida pela experiência religiosa originando a uma divindade viva [*lebendigen Gottheit*].

Na primeira fase aqui demarcada, consideraremos os escritos de 1792 a 1800, principalmente o romance *Hipérion*, no qual, entre outras coisas, Hölderlin expõe o movimento do deslocamento entre arte e religião e do desenvolvimento da filosofia

¹ Assim como posteriormente será dito nas *Licões sobre Estética* de Hegel, nessa relação, a arte tornava-se uma atividade religiosa e a religião uma atividade artística. Através da arte os homens expressam sua interioridade e origem divina. “Os povos depositaram nas obras de arte as suas intuições interiores e representações mais substanciais, sendo que para a compreensão da sabedoria e da religião a bela arte é muitas vezes a chave – para muitos povos inclusive a única. Esta determinação a arte possuem comum com a arte e a filosofia, mas de um modo peculiar, pois expõe sensivelmente o que é superior e assim o aproxima da maneira de aparecer da natureza dos sentidos e da sensação [*Empfindung*]” (HEGEL, 2001, p.32).

científica. Hipérion é o herói que narra, além de conflitos trágicos relacionados ao amor e à guerra, a passagem da religião antiga para a religião moderna sob o viés da travessia do pensamento mítico para o pensamento filosófico.

Na segunda fase da obra hölderliniana, que abrange os escritos de 1800 a 1801, o autor expressa, a possibilidade de recriação da unidade perdida a partir do sacrifício na figura do herói que se joga no Etna em *A Morte de Empédocles*. Ainda na tentativa de mostrar a cisão progressiva entre arte religião e filosofia desde o início da *pólis* grega, Hölderlin quer provar que o homem virtuoso é filósofo, poeta e religioso e por isso consegue elevar a si mesmo e a sua comunidade dos tempos de penúria que assolam a vida real.

Na última etapa do artigo, correspondente à terceira fase do pensamento de Hölderlin que abrange suas reflexões de 1801 a 1804, os conflitos da tentativa da unificação do pensamento como um todo se tornam ainda mais evidentes na relação entre as leis divinas e as leis terrenas. A movimentação entre arte, religião e filosofia toma a frente na diferenciação entre o grego e o moderno [*hespérico*] e na necessidade de encontrar um equilíbrio entre eles. Nesse momento, Hölderlin parece deixar mais evidente a sua intenção de unificar a religião grega com a religião cristã. No contexto de uma filosofia sistemática, como a proposta pelo idealismo alemão, a filosofia como um todo é uma ética e por isso se torna uma religião². No pensamento de Hölderlin dividido aqui em três fazes, a reconstituição da religião sistemática dá origem a uma nova religião que pode ser comparada com o conceito de divindade viva [*lebendigen Gottheit*]³.

Seguindo essa reflexão, é curioso pensar que na modernidade, o início do desenvolvimento acadêmico filosófico na Alemanha era dominado pelo estudo da teologia. Assim como seus colegas e antecessores mais famosos, Kant, Fichte e Schelling, Hölderlin iniciou seus estudos filosóficos por esse viés⁴. A importância da teologia nesse

² Ver mais em: *O Mais Antigo Programa do Idealismo Alemão* (1796) In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. (pp.42-43)

³ Sobre a constituição de uma religião poética e do processo da sacralização da poesia, ver mais em: GAIER, Ulrich. “*So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poetisch*”. *Säkularisierung der Religion und Sakralisierung der Poesie bei Herder und Hölderlin*. In: *Ästhetik, Religion Säkularisierung I: Von der Renaissance zur Romantik*. Wilhelm Fink, Jan. 2008. (pp.75-92).

⁴ É preciso considerar, porém, que o estudo da teologia era precedido pelo estudo da filosofia. Como podemos acompanhar na biografia de Hölderlin escrita por Quintela: “O currículo do estudo da Teologia tinha em Tubinga uma organização peculiar que de certo modo dava compensação intelectual à rigidez da disciplina reinante, mais na teoria das disposições regulamentares do que na prática de sua observância pelo lado dos estudantes, apesar de que toda a vida do Stift estava sujeita a um regime de espionagem e denúncia por parte dos fâmulos que inevitavelmente tornaria intolerável a vida daqueles moços que, provenientes dos seminários onde o ambiente opressivo não conseguiria abafar de todo os ímpetus juvenis, na sua passagem para a Universidade vinham acompanhados de certa ânsia de libertação a breve trecho desiludida.

contexto se deve especialmente aos efeitos da *Aufklärung* na tentativa de racionalizar a religião⁵. Em contrapartida, a tentativa dos jovens pensadores Schelling, Hölderlin e Hegel era reconstruir a teoria kantiana guiada pelos pressupostos da *Aufklärung* dando a ela o espírito que sua letra sufocou. Com essa intenção inicial, os três amigos desenvolveram *O Mais Antigo Programa do Idealismo Alemão* (1796). Esse manuscrito contém uma crítica à faculdade do entendimento, pois para os idealistas, nem a filosofia, nem a religião seriam capazes de estudar o seu objeto (a totalidade, Deus), através de uma faculdade predominantemente inteligível, subjetiva e analítica. Era preciso, no espírito da filosofia grega clássica, recuperar a importância da razão, do sensível, do poético para aliar a arte à filosofia.⁶ Para Schelling, Hölderlin e Hegel, influenciados pelo romantismo de Goethe e Schiller, unicamente através da arte a filosofia permitiria a unidade entre a ética e a religião, realidade e idealidade. Conforme o manuscrito: “Um Espírito superior, enviado pelo céu, fundará no meio de nós esta nova religião, e esta será a derradeira e máxima obra da humanidade”⁷.

Nesse contexto, a nova religião propunha o culto à razão como unificadora. Essa nova religião iniciou a ser pensada em meio a debates com a ontologia ortodoxa pelos estudantes de Tübingen que mostravam muito empolgados com os ideais da Revolução Francesa⁸. O poeta Hölderlin, aluno e admirador de Fichte, já nos seus primeiros estudos

A transição agravava e tornava mais dolorosa a adaptação pelo despertar da consciência aguda da situação que a irreverência e fogosidade naturais dos anos, aliadas à efervescência peculiar da época que decorria, favoreciam. – Dos cinco anos de curso, os dois primeiros eram destinados à Filosofia e às Humanidades, ao cabo dos quais o aluno, alcançando o grau de mestre, passava aos estudos propriamente teológicos” (p.82,83, 1971).

⁵ A esse respeito, temos como fonte principal o texto de Cassirer: *Die Idee der Religion*, no qual, o autor mostra que a ideia de religião não se contrapõe ao movimento iluminista, em especial a partir da crítica da época ao ceticismo e da concepção de uma religião natural. Esse texto é constituinte da sua obra *Die Philosophie der Aufklärung* de 1932, que tem como principal objetivo a investigação do princípio da filosofia científica. CASSIRER, e. *Die Idee der Religion*. In: *Philosophie der Aufklärung*. Hamburg: Meiner, 1998. (pp.178-244).

⁶ “A poesia adquire com isso uma dignidade superior, torna-se outra vez no fim o que era no começo – mestra da humanidade; pois não há mais filosofia, não há mais história, a arte poética sobreviverá a todas as outras ciências e artes. Ao mesmo tempo, ouvimos tantas vezes dizerem que a grande massa precisa ter uma religião sensível. Não só a grande massa, o filósofo também precisa dela. [...] Então reinará universal liberdade e igualdade dos espíritos!” (1980, p.43).

⁷ SCHELLING, *O Mais Antigo Programa do Idealismo Alemão*, 1980, p.43.

⁸ A grande empolgação e confiança dos jovens estudantes de Tübingen em relação à Revolução Francesa se devem, especialmente no ideal de unificação da humanidade. Ao encarar o problema da instauração da paz na construção de uma sociedade justa e propor a superação da organização feudal, a revolução tornou-se fonte de esperança em ações realizadas, como é o caso da religião. Como nota Beartaux: “Em 10 de novembro de 1793 a nova religião foi oficialmente instituída em Paris. No caso da igreja Notre Dame foi colocado um templo da filosofia. O catolicismo foi excluído do culto público. Em todos os lugares as igrejas foram transformadas em templos da razão. No convento de Paris gritavam os representantes da nação: “Queremos apenas os cultos da razão, da liberdade e da república!” (p.71, 1984). Entretanto, há de se destacar que a empolgação (a qual podemos notar especialmente no escrito de Fichte: *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* (1793) é sucedida por uma crise

sobre teologia deixava claro a sua posição contrária à submissão da igreja à academia e ao estado, e também à crescente intelectualização da igreja. Ao estudar, por intermédio de Fichte, as provas racionais para a existência de Deus⁹, Hölderlin notou a incompletude destas tentativas. Essas tentativas de prova podiam ser refutadas inteiramente, mediante os mais simples argumentos. Inserido nesse meio reflexivo, o jovem estudante inicia a estudar Espinosa. Com Espinosa e a sua negação de Deus como uma entidade que nos pune e recompensa, Hölderlin compreende Deus como uma totalidade ética, como o amor, como o bem que permeia nossas ações para com os outros¹⁰. Para Hölderlin, o divino é a unidade da bondade e não pode ser provado racionalmente, as únicas provas possíveis da existência do divino ou daquilo que podemos sentir sem condições de explicar completamente são: a arte, a alegria e a fé em nosso coração. Em carta à sua mãe de fevereiro de 1791, Hölderlin pergunta: “O puro amor a Deus e à humanidade não é a liberdade moral, o bem supremo, capaz de encher de alegria o nosso coração?”¹¹.

Interessa aqui a movimentação dos conceitos de filosofia e arte na construção do sentido da religião como uma divindade viva [*lebendigen Gottheit*].

1. A Religião em *Hipérion*

A primeira fase do pensamento de Hölderlin aqui considerado corresponde à argumentação sobre o projeto de unificação, personificado por Hipérion, protagonista que dá nome ao romance desenvolvido durante os anos de 1792 e 1797 e que é mediado principalmente pelo fragmento *Juízo e Ser* (1795). Nesse contexto, o conceito de religião aparece de um modo geral, como amor pela beleza infinita. Em *Juízo e Ser* Hölderlin define a beleza infinita com o conceito filosófico de Ser ou Intuição Intelectual, a unidade primeira do mundo¹². Nota-se, portanto, a religião possuir um lugar importante na tese

pós revolução francesa, a qual podemos, segundo Strohschneider, a partir de 1789 e, em especial nas elegias tardias de Hölderlin *Heimkunft* e *an die Verwandten*, as quais tratam sobre a volta de Deus. Ver mais em: STROHCHNEIDER, Moritz. *Neue Religion in Friedrich Hölderlins später Lyrik*. GmbH, Berlim/Boston, 2019. (pp. 4-7).

⁹ Na terceira e na quinta *Meditações sobre a Filosofia Primeira* (1641) de René Descartes encontram-se as duas principais provas para a existência de Deus. A primeira trata do princípio da causalidade como fundamental para a prova de que há algo externo (e perfeito) ao próprio pensamento; a segunda diz respeito à ideia de Deus poder ser anterior a qualquer experiência. Ver mais em: DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 2006 (p.155).

¹⁰ Essas informações encontram-se na cara 40. *An die Mutter*, do conjunto de cartas escritas por Hölderlin em Tübingen entre os anos de 1788 e 1793 Ver mais em: *Sämtliche Werke und Briefe*. Hg. von Jochen Schmidt. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992. pp.87-89.

¹¹ *Sämtliche Werke und Briefe*. Hg. von Jochen Schmidt. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992, p.82.

¹² “Ser exprime a ligação de sujeito e objeto [...] no ser sujeito e objeto encontram-se ligados, intimamente unificados” (HÖLDERLIN, 1988, p.9).

hölderliniana de possibilidade de recriação da totalidade ou beleza infinita. Para Hölderlin, com clara influência kantiana, a unidade primeira do mundo foi irremediavelmente perdida¹³. Isso quer dizer que é impossível voltar ou conhecer a unidade primeira, uma vez que, quem conhece está no âmbito da cisão, na realidade, o que Hölderlin define filosoficamente com o conceito de Juízo¹⁴. Entretanto, o Ser ou intuição intelectual pode ser recriado pela operação estética¹⁵.

No pensamento de Hölderlin, que reúne a ontologia à estética, o conceito filosófico de Ser, ou a unidade divina é correspondente à forma de vida dos gregos antigos. A cultura grega conseguiu unir harmonicamente os diferentes âmbitos do pensamento e isso é perfeitamente evidente na religião mitológica. Assim como o Ser enquanto conceito filosófico não pode ser acessado na realidade, a forma de vida integrada dos gregos perdeu lugar para a vida segregada vivida por Hölderlin na Alemanha moderna. A religião torna-se teologia, mecânica, a favor do Estado.

Na carta 17 de Hipérion para Diotima o famoso *Discurso de Atenas* explicita poeticamente o significado da religião, aos moldes da mitologia e da íntima união entre arte e filosofia:

O segundo filho da beleza é a religião. Religião é amor pela beleza. O sábio a ama por si mesma, a infinita, a que tudo abrange. O povo ama seus filhos, os deuses que lhe aparecem de diversas formas. Assim foi também para os Atenenses. E sem esse amor pela beleza, sem essa religião, todo estado seria um esqueleto seco sem vida e sem espírito e todo pensamento e toda ação uma árvore sem copa, uma coluna sem cujo capitel foi derrubado.¹⁶

¹³ O Ser, como intuição intelectual que será recriada pela intuição estética e apresentado pela experiência religiosa, é a própria configuração de relações, ele não é mais aquela unidade anterior, tal unidade fora irremediavelmente perdida. No fragmento de Hölderlin *Mas, os sábios...* Hölderlin escreve sobre como a tragédia da cisão impossibilita o retorno ao Ser puro [*wieder ins reine Seyn zurück*]. Segundo esse curto fragmento, que não tem um fechamento, o sábio se apressa para esse retorno e acaba tomando a não-oposição como eterna, caindo numa indiferença ainda maior. Ver mais em: *Die Weisen aber...* (HÖLDERLIN, 1988, p.16)

¹⁴ “Juízo (Urteil) é no sentido mais elevado e mais rigoroso, a originária separação do objeto e do sujeito intimamente unificados na intuição intelectual” (Ibidem, p.9).

¹⁵ A recriação dessa unidade entre sujeito e objeto (Ser) só poder á desenvolver-se esteticamente, como uma condição para o reaparecimento do Ser. Em um primeiro momento, a intenção de Hölderlin evidencia uma forma frutífera de pensar a dialética hoje pela possibilidade do conhecimento do todo a partir da parte, esteticamente. A isso corresponde uma forma inovadora de compreender o conceito de intuição intelectual, Hölderlin escreve em uma de suas mais famosas cartas para Schiller (1795) que procura “desenvolver a ideia de um progresso infinito da filosofia e mostrar que a exigência de que se deve impor, inexoravelmente, a todo sistema de reunir sujeito e objeto num eu absoluto, ou como que se queira chamar, só é possível esteticamente, na intuição intelectual” (HÖLDERLIN, 1994, p.111, 112).

¹⁶ HÖLDERLIN, 2012, p.84.

Por enquanto, Hölderlin dá mais ênfase à constituição do conceito de religião dos gregos como ponto de partida e exemplo a ser seguido¹⁷. O desenvolvimento de *Hipérion* é acompanhado também pelos escritos: *Fragmento para Hipérion e Sobre a religião*. O primeiro fragmento elucida filosoficamente os ensinamentos do mestre Adamas para Hipérion no romance¹⁸.

Por enquanto, Hölderlin dá mais ênfase à constituição do conceito de religião dos gregos como ponto de partida e exemplo a ser seguido. O desenvolvimento de Hipérion é acompanhado também pelos escritos: *Fragmento para Hipérion e Sobre a religião*. O primeiro fragmento elucida filosoficamente os ensinamentos do mestre Adamas para Hipérion no romance. Adamas conta a Hipérion sobre a existência de uma via excêntrica mediante a qual o homem caminha entre os dois ideais de sua existência, os quais são expostos por Hölderlin nesse fragmento. O primeiro é o estado da mais alta simplicidade, onde por meio da simples organização da natureza nossas forças e necessidades concordam mutuamente e independem da nossa participação. O segundo é o estado da mais alta cultura, onde por meio da organização que nós damos a nós mesmos, nossas forças e necessidades são fortalecidas e multiplicadas. Na via excêntrica [*excentrische Bann*] o “homem percorre de um ponto (de maior ou menor simplicidade pura) para outro (de maior ou menor cultura completa)”¹⁹ Pensando no conceito de religião, o poeta, que também é um sacerdote, caminha entre a religião mitológica e a religião cristã e seu intento é obter, na liberdade, o nexos entre elas²⁰.

Antes de falar do fragmento *Sobre a religião*, importa citar uma carta de 1793, quando Hölderlin escreve a Neuffer que inicia um poema “à companheira dos heróis, à bronzada necessidade”. Esse poema é o *Das Schicksal*, este também entendido como criação preliminar para *Hipérion* e mostra que o destino do homem que está em contato com o divino, é compreender os ensinamentos da natureza e procurar o equilíbrio na via

¹⁷ Ler mais no fragmento: *O ponto de vista segundo o qual devemos encarar a antiguidade*, 1994, pp. 21-23.

¹⁸ Ver mais na quarta carta do romance, quando Hipérion escreve para seu amigo Belarmino: “Meu Adamas logo me introduziu no mundo heroico de Plutarco, na terra mágica dos deuses gregos; logo ordenou e apaziguou com número e medida a animação juvenil; logo subiu comigo as montanhas: de dia, para ver as flores do prado e da floresta, e o musgo selvagem dos rochedos; à noite, para ver as estrelas sagradas sobre nós e compreendê-las de um modo humano” (HÖLDERLIN, 2003, p. 18).

¹⁹ HÖLDERLIN, *Fragmento para Hipérion*, 2012, p.138.

²⁰ Sobre a via excêntrica, ver mais em: VACCARI, Ulisses. *A via excêntrica: Hölderlin e o projeto de uma nova estética*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

excêntrica²¹. Conforme o herói, o poeta ou o sacerdote entram no movimento da via excêntrica eles percebem o real significado de destino. O destino é o exercício da liberdade na via excêntrica. Por isso, mais grandioso trabalho humano é definido como a conquista do nexos mais elevado, ou seja, do nexos divino que permite ao homem uma conexão direta com os deuses e o eleva para além das necessidades físicas. A pergunta que dá início ao fragmento *Sobre a religião* é: “Por que ainda assim [ainda vivendo em um mundo regido pelas necessidades vitais] os homens precisam representar o nexos entre eles e o mundo?”²². A resposta dada pelo pensador é centrada na ideia de que essa seria a única alternativa para o homem se elevar da indigência humana. A religião, assim como a arte consiste na procura pela satisfação da necessidade infinita, fazendo com que a vida espiritual seja retomada na vida real. Ainda em *Sobre a religião*: “Na medida, porém, em que, na sua vida real, ele estabelece um nexos mais elevado e mais infinito entre si e o seu elemento, este não pode ser retomado no simples pensamento e nem na memória”²³. As relações ternas e infinitas devem ser observadas a partir do espírito que vigora na esfera presente. “Não é apenas por si mesmo e nem unicamente pelos objetos que o cercam que o homem pode fazer a experiência de que, no mundo, há mais do que um curso mecânico, de que há um espírito, um deus”²⁴.

Esse espírito é definido na movimentação dialética e circular do romance *Hipérion* como: “a vida da divindade, o céu do ser humano”²⁵. Desta forma, pode-se entender que o nexos infinito estaria ligado ao conceito de nova religião, uma vez que permitiria, na relação entre a religião antiga e a religião moderna, o nascimento de uma religião viva.

2. A Religião e A Morte de Empédocles

Tendo enfim finalizado o romance *Hipérion*, entre 1797 e 1800 Hölderlin procura dar forma e conteúdo à sua obra: *A morte de Empédocles*. O projeto possui como seu entorno de base filosófica, em especial o fragmento *O significado das tragédias* (1800). É nesse fragmento, juntamente com *O modo de proceder do espírito poético* e *Devir no perecer*, da mesma época que Hölderlin explicita a ideia da unidade primeira do mundo

²¹ Seguindo a interpretação de: VACCARI, U. *O destino em Hölderlin*. Rapsódia, vol. 7, p.91 -99, 2013.

²² HÖLDERLIN, 1994, p.66.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, p.68.

²⁵ HÖLDERLIN, 2002, p.9.

como possível de recriação na experiência do herói pela operação divina, que é sempre poética. A tentativa de Holderlin de fazer uma tragédia também diz respeito a uma espécie de prova para a sentença proclamada já em *Sobre a religião*: Para Hölderlin “de acordo com sua essência, toda religião seria, portanto poética”²⁶.

Para elevar-se da fragmentação trágica da situação real e conceber a compreensão do todo na unidade ideal o poeta reúne, a partir do conhecimento da beleza, aquilo tudo que há de dissonante em um todo harmônico, tornando possível a realização do nexos infinito (do homem com o mundo)²⁷. Nisso consiste a operação do poeta denominada de *Recordação*²⁸ no fragmento *Sobre o modo de proceder do espírito poético como*:

Possuir, na alternância harmônica, um fio, uma recordação a fim de que o espírito não se torne presente para si mesmo num momento singular e, em seguida num outro momento singular, mas sim num momento que se prolonga em outro momento, atravessando as diversas afinações, assim como é inteiramente presente para si como na unidade infinita. [...] o momento divino²⁹.

A operação do poeta, a qual permite o momento divino, mostra que o “homem, pode ser infinitamente, mesmo numa vida limitada, assim como também pode ser infinita a representação limitada da divindade que lhe surge na vida de limites”³⁰. Desta forma, destaca-se a diferença entre relações religiosas e relações morais, de justiça, intelectuais e históricas, as relações religiosas são míticas. Isso significa que elas são intelectualmente históricas, míticas tanto em matéria quanto em exposição. Por matéria, especificamente nessa argumentação, entende-se a unidade, o conteúdo, a parte pessoal, (interior). Por exposição, entende-se a apresentação, o histórico, o conteúdo exterior. Na tragédia *A morte de Empédocles*, isso aparece na própria figura de Empédocles, pois, como bem destaca Huckle, “Hölderlin concebeu o destino individual do protagonista trágico como o

²⁶ HÖLDERLIN, 1994, p.69. Uma análise interessante dessa concepção encontra-se em: Lypp. Bernhard. *Poetische Religion*. In: *Früher Idealismus und Frühromantic. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik* (1795 – 1805), Hg. Jaeschke, Hamburg, 1990.

²⁷ O fragmento *Sobre a Religião* procura responder, portanto, a pergunta de um posterior famoso poema de Hölderlin denominado: — *Pão e vinho* “e para que poetas em tempo de indigência?” (1997, p.359) Para Hölderlin os poetas, enquanto *santos sacerdotes do deus do vinho* subiram novamente aos céus a fim de alegrar a vida em tempo de radical afastamento divino. O poeta só pode ser um homem virtuoso.

²⁸ O conceito de Recordação [*Erinnerungsbegriff*] ganha, nesse fragmento a sua mais completa definição. Segundo Bachmaier, no fragmento *Devir no Perecer*, Hölderlin ainda não consegue expor esse conceito em toda sua complexidade porque “as categorias de >real infinito< e de >totalidade do real< ainda não estão desenvolvidas” (BACHMAIER,1981, p.158). Entretanto, talvez discordando em parte deste comentador, notamos que é justamente em *Devir no Perecer* que as ideias de infinito real e totalidade real são mais detalhadamente desenvolvidas e, por isso mesmo torna-se possível uma futura compreensão mais clara do conceito de recordação.

²⁹ HÖLDERLIN, 1994, p.39.

³⁰ *Ibidem*, p.68.

foco de uma crise política e elementar”³¹, e permitiu a exposição de uma tese filosófica de totalidade poética. Nas palavras de Hölderlin:

Empédocles é, portanto, o resultado de seu tempo. O seu caráter provem do tempo e a ele se refere. O seu destino, nele se apresenta como em uma unidade instantânea que deve, porém, desagregar-se para se tornar algo mais. Tudo indica que ele nasceu para ser poeta.³²

Nesse contexto, o poeta recria a unidade infinita a partir da tragédia e permite o aparecimento de uma totalidade/divindade viva. Nesse ponto é importante destacar a importância e o poder da linguagem. No fragmento *Sobre o modo de proceder do espírito poético como*, Hölderlin dedica os últimos parágrafos a um subtítulo: Acena para a linguagem (p.48-53), onde mostra que é a linguagem é o que permite a reconstrução do momento belo na formulação própria de uma consciência mais viva, o que significa, mais universal³³. O poeta usa da linguagem para tornar o conhecimento desse importante momento conhecido e sensível. Segundo Hölderlin:

O poeta confere ao ideal um começo, uma direção, um significado precisamente por esse procedimento hiperbólico onde se considera o ideal, o que se opõe e reúne harmonicamente não só como isso, como a vida bela, mas como a vida em si mesma e, portanto, como o que é capaz de outra configuração, na verdade, não de um outro estado harmonicamente oposto, mas de um estado (ou configuração) diretamente oposto, mais extremo, a ponto de esse novo estado só poder ser comparado ao precedente pela ideia da vida em si mesma. Nessa configuração, o ideal constitui o fundamento subjetivo do poema, de onde se parte e para onde se retorna³⁴.

A associação do Ser com o Uno da intuição intelectual, que permite compreensão a partir do Múltiplo gerado pelo Juízo é a porta de entrada para se pensar a metáfora de uma única intuição intelectual desenvolvida pela tragédia. Hölderlin coloca em palavras o signo do herói em sua insignificância justamente para expressar a ideia de que é preciso

³¹ HUCKE, Patrizia. p.35 do tópico *1.5 Tragödie und geschichtliche Wirklichkeit*. Da sua obra *Entgegengesetzte Wechselwirkungen: Hölderlins "Grund zum Empedocles"*. Königshausen & Neumann, 2006.

³² HÖLDERLIN, 1994, p.85. Ver mais no decorrer do fragmento: “a sua natureza subjetiva mais ativa já abriga essa rara tendência para a universalidade que, sob outras circunstâncias ou graças à clarividência e à recusa de uma influência excessiva, transforma-se em contemplação silenciosa, em completude e determinação integral da consciência com que o poeta vislumbra um todo. Parece, também, que é na sua natureza objetiva, na sua passividade, que reside esse dom feliz de tender à ordem, ao pensamento e à formação [...]” (1994, p.85).

³³ Nessa direção argumentativa, Cristoph Jamme fala sobre a presença de uma teoria da história como linguagem no pensamento de Hölderlin. Cristoph Jamme: “noch nicht begriff, was er da formulierte, das ser es auch noch nicht begreifen konnte, weil ihm ein Theorie der Sprache und also auch eine Theorie der Geschichte als “Sprache” = Zeichen des Göttlichen noch abging” (JAMME, C. *Ein ungelehrtes Buch: die philosophische Gemeinschaft zwischen Hegel und Hölderlin in Frankfurt 1797 – 1800*. Bonn 1983, p.169).

³⁴ HÖLDERLIN, *Sobre o modo de proceder do espírito poético*, 1994, p.34.

que algo pereça para que nasça algo novo – perecer para devir porque devir no perecer.

O significado das tragédias (1802-3), que diz o seguinte:

O significado das tragédias se deixa conceber mais facilmente no paradoxo (...) Em sentido próprio, o originário pode apenas aparecer em sua fraqueza. É quando o signo se coloca em sua insignificância = 0 que o originário, o fundo velado de toda a natureza, pode se apresentar.³⁵

A recriação de uma nova totalidade, entendida aqui como a metáfora de uma única intuição intelectual será personificada pelo herói Empédocles, que vivendo na era da infidelidade recíproca entre homem e deus, proclama seu próprio poder divino. As palavras de Mécaedes evidenciam a pretensão de Empédocles já na primeira cena da tentativa hölderliniana de tragédia, quando conta:

(...) E com mais calor as forças eternas abraçam/O coração anelante e crescem mais fortes / Os homens sensíveis de espírito liberto./ Tudo desperta! Pois eu / Concilio o que é estranho/ Minha palavra nomeia o desconhecido, / Governa o amor dos/ Viventes: o que falta a um, / Tomo do outro; unifico / Animando e transformo, / Rejuvenescendo o mundo vacilante, / Igualando a nenhum e a todos. / Assim falava o arrogante.³⁶

Durante seus estudos sobre a tragédia de Empédocles, Hölderlin escreve uma carta para sua mãe que nutre teses sobre a relação entre Empédocles e Jesus Cristo para importantes pensadores da obra de Hölderlin. Nessa carta Hölderlin fala sobre aquele que vem até a terra para nos ajudar, a partir da dúvida, a encontrar o caminho da harmonia no labirinto da vida real. Esse seria Jesus Cristo que mediante o sacrifício nos ensina “o Ser aí da divindade [*Daseyn der Gottheit*], o Amor, o Saber e a Onipotência da divindade [*Allmacht der Gottheit*] tão perfeitamente. Pois ele deve saber sobre o Deus, o que é Deus, e então ele está intimamente conectado com a divindade. Ele é o próprio Deus”³⁷.

Não pretendemos aqui fazer uma equiparação entre Jesus e Empédocles nem seguir a tese de algum dos comentadores³⁸ sobre essa possibilidade. Entretanto, não há como negar tal semelhança. Perante o sacrifício que leva Empédocles a morrer no vulcão

³⁵ HÖLDERLIN, 1994, p.62.

³⁶ HÖLDERLIN, 2008, p.253. Mais adiante podemos evidenciar a queda de Empédocles em suas próprias palavras: “Ai de mim! Só! Só! Só! Nunca mais vos/ Encontrar ó deuses/ Nem retornar/ À tua vida, Natureza!/ Expulsaste-me! Ai! É verdade, tampouco/ Te respeitei/ Tornando-me soberbo! Porém, foste tu, a abraçar-me um dia com as tuas asas tépidas/ E a salvar-me do sono, ó terna! [...] Espírito, nutrindo-me tanto, criaste/ O teu senhor: velho Saturno, criaste um novo Júpiter/ Só mais fraco e insolente” (HÖLDERLIN, *A morte de Empédocles*, 2ª versão, p.258).

³⁷ HÖLDERLIN, 1992, p.89.

³⁸ Em especial, nos seguintes escritos: TILLIETTE, *Christologie idéaliste* (1986); *Christ de la philosophie* (1990) e *Le Semaine Sainte des Philosophers* (1992). COURTINE, capítulo 5: *O Cristo de Hölderlin da obra: A tragédia e o tempo da história* (2006). Kreuzer, na sua introdução aos fragmentos de Hölderlin: *Theoretischen Schriften* (1998) e Rosenfield, em *Sófocles e Antígona* (2002).

e unir-se ao macrocosmo é que o fundo oculto da natureza é apresentado como um milagre para os homens. Na tragédia, diz Panteia: “Assim tinha de acontecer. / Assim exigem o espírito/ E o tempo da maturação, / Pois nós, cegos, necessitávamos / Uma vez o milagre”³⁹. A questão permanece, Jesus e Empédocles falam sobre o mesmo renascimento de uma nova totalidade ou de uma divindade viva?

3. A Religião e As *Observações sobre Édipo* e *Observações sobre Antígona*

Podemos notar a escrita de Hölderlin no movimento em direção ao melhor equilíbrio possível. Assim como mostrou o caminho do herói, poeta e sacerdote entre a natureza e a cultura com Hipérion e Empédocles, agora o pensador mostra o caminho do mesmo entre o espírito e a lei. Com Antígona e Édipo, Hölderlin tratará do sentido do conceito de religião como a totalidade do tempo através dos conflitos entre as leis divinas e as leis da terra, entre o destino e a punição, destacando o pensamento poetológico.

Nas *Observações*, a lógica do entendimento terá, portanto, uma posição favorável para o conhecimento de totalidade, tornando possível um conhecimento não só conceitual ou intuitivo, mas pertencente a um jogo entre ambos. Tendo posto a necessidade de retomar a importância dos “princípios e limites seguros e característicos”, ao qual se inclui o “cálculo das leis”⁴⁰; segundo Hölderlin, “é preciso observar como o conteúdo se diferencia desse cálculo” atentando para a ideia de que mesmo diferente do cálculo geral, o conteúdo sempre se refere a este e ao curso. A poesia, destaca Hölderlin, possui

³⁹ Essas teses chegam ao ponto de falar em uma Cristologia no pensamento de Hölderlin.

⁴⁰ HÖLDERLIN, 2008, p.68. Em evidente influência de Aristóteles. ARISTÓTELES, *Poética*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. — 4. ed. — São Paulo: Nova Cultural, 1991. É interessante notar uma argumentação, digamos, aristotélica nas *Observações*. Jacques Taminiaux, diz que as tragédias são tratadas por Hölderlin como documentos ontológicos justamente por esse tratamento. Na obra *O teatro dos filósofos* (1995) o professor desenvolve uma estratégia que pretende mostrar como apenas com Hölderlin a tragédia ganha dignidade de documento ontológico. Ora, entende-se que antes de Hölderlin, o idealismo alemão não conseguiu fundamentar a real força e finalidade da tragédia. A ideia de Taminiaux é mostrar que isto acontece devido a uma contradição entre o que o idealismo alemão argumenta a respeito da filosofia do trágico e a referência usada para tal argumentação. A contradição está na ideia de que Aristóteles é fonte mais segura que Platão para tratarmos ontologicamente da tragédia. A principal evidência de por que Hölderlin é o primeiro poeta que consegue, segundo Taminiaux, dar dignidade de documento ontológico para a tragédia, consiste justamente no caráter poetológico das *Observações*. Ao fazer a análise das tragédias de Sófocles, Hölderlin começa por delimitar leis calculáveis da tragédia. Mesmo não se abstendo em delimitações, Hölderlin desenvolve uma espécie de poética da tragédia, o que nunca poderia encontrar inspiração em Platão, mas sim em Aristóteles. Isto porque, como se entende a tragédia como algo que explana o ser (através da existência do ente), entende-se que não há como determo-nos em especificações, mas também não há como determo-nos em procurar algo que está para além daquilo que possamos abarcar. “Todas as leituras estão de acordo na consideração de que a tragédia grega testemunha mais a interação dos mortais e dos perigos do que do ser sendo em sua totalidade. (...) Porque a tragédia, aos seus olhos, não coloca em cena uma intriga humana, demasiadamente humana, mas uma intriga ontológica.” (TAMINIAUX, 1995, p.6).

conteúdo e cálculo, ou seja, é constituída por conteúdo particular e ritmo. Por conteúdo particular entende-se aquilo que se refere ao cálculo geral e por ritmo entende-se aquilo que não pode ser calculado, mas que também é posto em relação com a lei calculável.

Insistindo na exposição da tese da recriação da unidade no aparecimento de uma divindade/totalidade viva, Hölderlin mostra que isso acontece de duas formas diferentes nas tragédias de Sófocles, em ambas o conceito de cesura, como forma de exposição de uma lei calculável toma frente como lei trágica. A primeira lei trágica analisada por Hölderlin é referente à tragédia *Édipo Rei*. A análise feita pelo poeta usa de uma demonstração figurativa para um fenômeno constituinte de lei. A lei calculável aplicada a *Édipo* se dá, portanto, assim: “ ______ ”⁴¹.

Tal demonstração quer explicar a ideia de que é no começo da peça que o seguimento dos acontecimentos é abalado. A cesura, correspondente ao sinal “\” encontra-se no início de *Édipo Rei* e, segundo Hölderlin constitui-se pelas palavras de Tirésias. Com suas palavras Tirésias interrompe, “no curso do destino como guardião do poder da natureza, que tragicamente retira os homens de sua esfera vital, do ponto central de sua vida interior, arrastando-os para um outro mundo e para a esfera excêntrica dos mortos”⁴².

Por isso, a primeira citação da análise consiste justamente nas palavras de Tirésias como fonte daquilo que atentar-se-á o *Nefas* de *Édipo*. “É que a sentença do oráculo diz: /Claramente nos mandou Febo, o rei, /Banir a mácula do país, alimentada neste solo,/Não nutrir o irremediável”⁴³. No início da tragédia, devido a um acontecimento marcante, os demais acontecimentos serão determinados a fim da reconstituição do equilíbrio. Entender-se-á aquilo que é causado pela cesura como transporte trágico. No acontecer da cesura, destaca-se a “infidelidade esquecedora de tudo”⁴⁴, quando homem e deus traem e são traídos, e por isso, é como se ambos não mais existissem, apenas o tempo, o espaço, e o mundo em sua totalidade. O sentido da religião, no contexto de *Édipo* evidencia-se inicialmente como uma ruptura da religião como união entre deus e homem vivida na Grécia antiga como um processo da construção da *pólis*, onde o homem se distancia de Deus. Em *Édipo* essa transição acontece no início da tragédia, o transporte trágico

⁴¹ HÖLDERLIN, 2008, p.33.

⁴² Ibidem, p.70.

⁴³ Ibidem, p.71.

⁴⁴ Ibidem, p.79.

corresponde à elucidação da união na separação. Podemos pensar que a criação de uma religião viva, nesse caso, depende da cisão entre a religião da união total entre homem e deus e a religião da partição total entre homem e deus para a constituição de uma nova união: a nova religião, entendida como nova totalidade recriada. O conflito entre a lei divina e a lei da terra pode ser evidenciado na intenção de Édipo tanto de saber mais do que deve quanto de casar-se com a sua mãe, permitido e ao mesmo tempo condenado pelas leis da terra.

A segunda lei trágica analisada por Hölderlin é referente à tragédia Antígona e se dá, usando novamente da demonstração figurativa, assim: “___/___”⁴⁵. Como se percebe, em Antígona acontece o movimento contrário da cesura que se sucede em Édipo. A cesura, demonstrada pelo sinal “/” se sucede mais para o fim, quando Antígona coloca em ação seu plano de enterrar Polinice. A heroína Antígona expressa, segundo Hölderlin, uma linguagem própria de Sófocles, representando ingenuidade, amabilidade e compreensão do destino quando diz: “Antígona: Quem sabe, lá embaixo pode haver outro costume”⁴⁶. Em Antígona, portanto, podemos acompanhar o sentido da religião no conflito expresso pelo conceito poetológico da cesura quando ela inflige e cumpre uma lei da terra ao mesmo tempo.

Sendo o destino da natureza o perecer, Antígona se aproxima do orgânico, perecendo como Níobe⁴⁷. Vai-se do demasiadamente *orgânico* para o *argórico* pela atitude heróica e, novamente assim como Níobe, iguala-se ao gênio primordial. Na mais alta consciência, humano e divino unem-se. E segue a tradução de Hölderlin, agora substituindo Zeus por Pai do Tempo “para aproximá-lo mais do nosso modo de representação”⁴⁸, o que significa para sair do campo do infinito para o campo do finito:

⁴⁵ Ibidem, p.81.

⁴⁶ Ibidem, p.83.

⁴⁷ “Ouvi dizer que se tornou igual ao deserto, etc.” (1995, p.85). Neste momento Antígona expressa o seu traço mais sublime, na sua “mais alta consciência” compara-se a Niobe, Antígona vê a si mesma como a terra produtiva que seca ao sol demasiado. Antígona esquivava-se da consciência comparando-se a algo que não tem consciência, para Hölderlin, esse momento é de ápice de consciência “é um grande recurso da alma que trabalha em segredo (...) antes que deus a capture realmente, ela vai de encontro a ele com palavras audaciosas (...) guardando a possibilidade sagrada e viva do espírito” (1995, p.85). Kathrin Rosenfield, em nota de rodapé de sua tradução das *Observações sobre Antígona* entende que “Hölderlin mostra que há, apesar das diferenças no modo de expressão, uma perfeita analogia entre a lógica das representações míticas e a de um discurso filosófico. Niobe não é somente uma alegoria da soberania humana (isto é, do círculo vicioso que liga a lei positiva à punição e vice-versa). Niobe é uma parte do todo do pensamento mítico (entendido como sistema), ela é uma das particularizações míticas de um todo [ao qual corresponde o afã humano do infinito, do absoluto], que se determina sem jamais poder ser dado em sua totalidade” (2000, p.402).

⁴⁸ HÖLDERLIN, 2008, p.86.

“Ela contava para o Pai do Tempo, o soar das horas, as áureas”⁴⁹. O Zeus enquanto deus do campo de cisão (da Terra e do Tempo), é a figura da retração dos deuses frente a audácia de Antígona que no momento inicial de cesura proclama: “meu Zeus”⁵⁰. No momento em que a heroína permanece firme nesse tempo de sofrimento, o tempo passa com mais intensidade e sentimento e “a continuação do coro se estabelece como a mais pura universalidade e o ponto de vista mais próprio em que o todo precisa ser apreendido”⁵¹. Desta forma, a apresentação trágica depende, de que o deus imediato, aquele que se encontra primeiramente unificado com o homem se apreenda na oposição, no momento de infidelidade, “estando o deus presente na figura da morte”⁵².

Hölderlin dirá que a tragédia de Édipo é mais hespérica, ou seja, moderna, porque não há morte física; enquanto a tragédia de Antígona, mais grega, justamente pela consideração da morte propriamente dita. “É mortificamente eficaz o assassinato realmente proveniente de palavras, mais como uma forma artística propriamente grega e subordinada a uma forma artística mais patriótica”⁵³. De forma eficaz e traiçoeira a morte separa o deus do homem ilimitadamente. O tempo permite a ruptura causada na linha da vida sob o nome de morte. O tempo é o curso e o ritmo da tragédia, o que permite a cesura e tudo aquilo que a constitui não só poeticamente. A tragédia grega por excelência mata, e ela é também mais patriótica porque elucida de forma mais precisa o que Hölderlin chama de “retorno patriótico”. Conforme essa argumentação, a violência espiritual do tempo permite o retorno patriótico, o qual permite “não só a compreensão do tempo, mas também (...) retê-lo e senti-lo quando ele é concebido e apreendido”⁵⁴.

Agora, mesmo não tratando do sentido do conceito de religião de forma mais explícita, o sentido do mesmo aparece no processo de ruptura da passagem da religião grega para a religião moderna. Poderíamos dizer que Hölderlin mostra isso partindo da religião moderna para a religião grega num movimento de intensa confusão entre as mesmas. De Édipo para Antígona Hölderlin pensa nas regras da tragédia a fim de mostrar a possibilidade de renascimento de uma totalidade ou divindade viva. Uma unificação pela separação.

⁴⁹ Ibidem, p.85.

⁵⁰ Ibidem, p.83.

⁵¹ Ibidem, p.87.

⁵² Ibidem, p.89.

⁵³ Ibidem, p.90.

⁵⁴ Ibidem, p.94.

A apresentação trágica depende, de que o deus imediato, aquele que se encontra primeiramente unificado com o homem se apreenda na oposição, no momento de infidelidade, “estando o deus presente na figura da morte”⁵⁵. Como o que interessa ao autor nas *Observações* é a palavra eficaz, ou palavra pura, podemos pensar de antemão que a metáfora da intuição intelectual (definida nos fragmentos sobre *Empédocles* e já iniciada nos fragmentos sobre *Hipérion*) se daria, agora, na métrica, pela cesura. Primeiramente a palavra trágica se apresenta na oposição da cesura e com ela conduz o transporte trágico tornando possível a compreensibilidade do todo.

Nesse sentido, ainda nas *Observações*, Hölderlin volta-se ao assunto da operação do poeta trágico como o retorno patriótico. A tragédia apresenta um dos modos do retorno patriótico no qual a destreza do poeta alia os elementos conflitantes em um fio harmônico e proporciona o transporte trágico. No retorno patriótico, única forma possível de um retorno total, opera-se uma modificação total dando à natureza e à necessidade a tendência para uma nova configuração⁵⁶. A essa concepção alia-se o conceito de Recordação [*Erinnerung*], o qual aparece nos fragmentos de 1800, principalmente no *Sobre o modo de proceder do espírito poético*. Acredita-se que o processo de retorno patriótico alie-se à operação da Recordação.

Ao falar sobre o conceito de *Recordação*, Johann Kreuzer destaca sua função de ato reprodutivo [*reproduktiver Akt*] e retoma importantes movimentações do pensamento de *O Devir no Perecer*. Segundo Kreuzer: “A arte imita esse ato (re) produtivo da memória, que conecta o devir como condição de possibilidade ao que se tornou e enquanto conhecimento como determinável - na 'dissolução ideal', não real. Somente nele você pode experimentar o que realmente é a recordação. Resolução ideal significa lembrar o 'tudo em tudo’”. Nesse sentido de uma recordação que aciona o retorno patriótico, como uma lembrança possível do todo em uma experiência de totalidade [*Totalerfahrung*], como nota o estudioso Mieth⁵⁷, e como destaca também Henrich, usando os termos de *Juízo e Ser*: “A unidade do princípio original deve ser assegurada e recordada não apenas

⁵⁵ Ibidem, p.89.

⁵⁶ Sobre o que acontece em tal modificação. Nela, tudo que é necessário é forçado patrioticamente a se presentificar de forma infinita. Ver em *Observações sobre Antígona* (2008, p.92).

⁵⁷ Ver mais em: GÜNTER, M. *Hölderlins Frankreich – Aufenthalt im Jahre 1802 als “Totalerfahrung”*. In: *Zeit und Schicksal. Vorträge 1962-2006*. Verlag Königshausen Neumann GmbH, Würzburg, 2007. pp.159-165.

dentro da separação, mas sim e ainda mais como uma unidade à qual a própria separação pertence”⁵⁸.

É, portanto, perceptível, um duplo movimento de unificação. Primeiro, parte-se de uma unidade total, bela e irremediavelmente perdida, posteriormente, temos a presença de um processo de reunificação. Segundo Hölderlin: “A transição da primeira unicidade para a segunda, é, seguramente, a tensão mais elevada do antagonismo”⁵⁹. A tragédia dá ocasião para que a intuição intelectual aconteça realmente, nesse caso, o que é transferido ou transposto é o próprio fundamento da tragédia, justamente a intuição intelectual “que não pode ser outra coisa senão a unidade com tudo que vive”⁶⁰. No que diz respeito à religião, podemos pensar aqui que a religião cristã, entendida como uma desconstrução da religião grega antiga dá origem a uma nova concepção de unidade na religião.

Considerações finais

A ideia geral sobre a importância do conceito de religião, em especial, para a relação entre filosofia e arte é porta de entrada para pensar a movimentação dialética desses três âmbitos do pensamento nos escritos de Hölderlin. As considerações feitas aqui sobre o sentido da religião em três fases da obra do autor mostrou como ponto geral e principal a preocupação de Hölderlin sobre a necessidade da criação de uma nova religião que não fosse apenas condizente com o tempo histórico, mas com o tempo em sua totalidade. A religião sofreu uma desagregação importante no seu significado, desde a Grécia antiga até a Alemanha moderna, de uma concepção mítica para uma concepção mecanicista, nunca chegando ao seu real sentido.

No complexo universo do pensamento de Hölderlin, a religião, assim como a arte, é capaz de expor a unidade primeira e perfeita do mundo em uma segunda unidade, em uma unidade mais viva, possível e total. Ao acompanhar o movimento de reunificação de algo perdido, acompanhamos o nascimento de algo novo, que é ainda divino, mas vivo, divindade viva [*lebendigen Gottheit*]⁶¹.

⁵⁸ HENRICH, 1992, p.122.

⁵⁹ HÖLDERLIN, 1995, p.59.

⁶⁰ Ibidem, p.57.

⁶¹ Este conceito aparece de diferentes formas nos escritos de Hölderlin. O que deve ser por nós destacado aqui é que a totalidade viva [*lebendiges Ganze*] ou a totalidade infinita [*unendlichen Ganzen*] é entendida

Hölderlin não pensava em uma volta a harmonia vivida pelo povo Grego⁶², isso é perfeitamente notável pela desagregação da unidade no desenvolvimento das leis da *pólis*. Para Hölderlin interessa a recriação de uma totalidade viva que possa ser sentida e expressa numa divindade viva. Essa nova divindade diz respeito à nova religião que investe no senso estético como resgate do espírito na irmandade entre verdade e bondade através do conceito de beleza. Por isso, entende-se que a nova religião corresponderia a uma ética, sendo a ética compreendida como um sistema completo, a ideia que unifica tudo⁶³.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES, *Poética*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha, 4. ed. - São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BACHMAIER, H. *Hölderlins Erinnerungsbegriff in der Homburger Zeit*. In: Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundskreis um Hegel und Hölderlin. hg. Ch Jamme, O. Pöggeler. Stuttgart, 1981.

BERTAUX, P. Hölderlin und die Französische Revolution. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

CASSIRER, E. *Die Idee der Religion*. In: Philosophie der Aufklärung. Hamburg: Meiner, 1998. (pp.178-244).

COURTINE, *A tragédia e o tempo da História*. Ed. 34, São Paulo, 2006.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 2006 (p.155).

como a produção e o produto do um no todo, como o resultado da recriação da unidade entre objetivo e subjetivo esteticamente. Ver mais na carta 156: An den Bruder *Sämtliche Werke und Briefe*. Hg. von Jochen Schmidt. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992, p.377. Também sobre o conceito de totalidade infinita no interessante texto do professor Johann Kreuzer sobre a crítica de Hölderlin ao conceito de intuição intelectual pelo viés da experiência estética: *Hölderlins Kritik der intellektuellen Anschauung*. In: *Metaphysik und Metaphysik kritik in der Klassischen deutschen Philosophie*. Felix Mainer Verlag. Hamburg, 2012.

⁶² Ver mais em: HÖLDERLIN, *O ponto de vista segundo o qual devemos encarar a antiguidade*, 1995, pp. 21-23.

⁶³ “(...) uma ética. Como a metafísica inteira desemboca na moral [...] Essa ética não será outra senão um sistema completo de todas as Ideias. [...] Por último, a Ideia que unifica tudo, a Ideia da beleza, tomada a palavra em seu sentido superior, platônico” SCHELLING, F.W. *O Programa sistemático*. In: *Os Pensadores*. São Paulo. Abril Cultural, 1980, p.42.

FICHTE, J. G. *Zur theoretischen Philosophie* I. Fichtes Werke. Walter de Gruyter E Co. Berlin, 1971.

GAIER, Ulrich. “So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poetisch”. *Säkularisierung der Religion und Sakralisierung der Poesie bei Herder und Hölderlin*. In: *Ästhetik, Religion Säkularisierung I: Von der Renaissance zur Romantik*. Wilhelm Fink, Jan. 2008. (pp.75-92).

GÜNTER, M. *Hölderlins Frankreich – Aufenthalt im Jahre 1802 als “Totalerfahrung”*. In: *Zeit und Schicksal. Vorträge 1962-2006*. Verlag Königshausen Neumann GmbH, Würzburg, 2007. pp.159-165.

HEGEL, Georg Wilhelm. *Cursos de Estética I*. Tradução de Marco Aurélio Werle; revisão técnica de Márcio Seligmann Silva; 2 ed. ver. – São Paulo, 2001.

HENRICH, D. *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789 – 1795)*. Stuttgart. Klett-Cotta, 1992.

HÖLDERLIN, F. *Juízo e Ser*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Rev. TB, Rio de Janeiro, 95, 1988.

_____. *Reflexões. Seguidas de Hölderlin, tragédia e modernidade*. Relume Duramá, 1994.

_____. *Hipérion ou o eremita da Grécia*. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

_____. *A morte de Empédocles*. São Paulo: Iluminuras, 2008.

_____. *Observações sobre Édipo; Observações sobre Antígona*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed, 2008.

_____. *Fragmento de Hipérion / A juventude de Hipérion / Penúltima versão de Hipérion/ Hermócrates a Céfalos*. In: VACCARI, Ulisses Razzante. *A via excêntrica: Hölderlin e o projeto de uma nova estética*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, p. 138-169.

_____. *Sämtliche Werke und Briefe*. Hg. von Jochen Schmidt. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992.

JAMME, C. *Ein ungelehrtes Buch: die philosophische Gemeinschaft zwischen Hegel und Hölderlin in Frankfurt 1797 – 1800*. Bonn 1983, p.169

LYPP, Bernhard. *Poetische Religion*. In: *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795 – 1805)*, Hg. Jaeschke, Hamburg, 1990.

KREUZER, Johann. *Kritik der Intellektuellen Anschauung*. In: *Metaphysik und Metaphysik kritik in der klasischen deutschen philosophie*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2012.

HUCKE, Patrizia. *Entgegengesetzte Wechselwirkungen: Hölderlins "Grund zum Empedocles"*. Königshausen & Neumann, 2006.

PLATÃO. *O Banquete*. In: *Diálogos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

QUINTELA, P. *Hölderlin*. Editorial Inova Limitada. Praça Guilherme Gomes Fernandes, Porto – Portugal, 1971.

ROSENFELD, Kathrin. *Antígona — de Sófocles a Hölderlin*. Porto Alegre: L&PM. 2000.

SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem. Em uma série de cartas*. Tradução Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo – Iluminuras, 2002.

STROHCHNEIDER, Moritz. *Neue Religion in Friedrich Hölderlins später Lyrik*. GmbH, Berlim/Boston, 2019.

SCHELLING, F.W. *O "programa sistemático"*. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. (pp.42-43)

TAMINIAUX, Jacques. *Le théâtre des philosophes*. Editions JérômeMillor, 1995.

VACCARI, Ulisses. *A via excêntrica: Hölderlin e o projeto de uma nova estética*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

_____. *O destino em Hölderlin*. Rapsódia, vol. 7, p.91 -99, 2013.

WERLE, Marco Aurélio. *Intuição e intimidade*. Ide (São Paulo). Vol. 34, no. 53. São Paulo. Dez de 2011.

Recebido em 14/04/2020

Aprovado em 24/06/2020