

Ascese e Descese: acentuações de Platão e de Hölderlin do mito de Ἔρως

André Felipe Gonçalves Correia*

Resumo: Este breve estudo se propõe a elaborar uma exposição do mito de Ἔρως à luz das leituras e apropriações de Platão, n' *O Banquete*, e de Hölderlin, no *Hipérion*. Da primeira obra serão trabalhados alguns excertos do colóquio entre Sócrates e Diotima e da segunda, plasmados do arcabouço platônico, trechos de algumas de suas variadas versões, escritas ao longo do último decênio do século XVIII. A meta aqui não é uma exposição exaustiva do tema, a qual demandaria um espaço muito maior do que um artigo poderia propiciar. Tentar-se-á, a despeito disso, assinalar o mote filosófico de que partem ambos os autores, a saber, a estrutura de quiasmas heraclítica, conforme à inflexão que o tema do Amor (Ἔρως) assume nos textos supracitados e nas acentuações de Platão e de Hölderlin.

Palavras-chave: Ἔρως; ascese; descese; Diotima.

Aszese und Deszese: Platons und Hölderlins Akzente des Mythos von Ἔρως

Zusammenfassung: Diese kurze Studie zielt darauf ab, eine Darstellung des Mythos von Ἔρως im Lichte der Lesarten und Aneignungen von Platon in *Das Gastmahl* und von Hölderlin in *Hyperion* zu erarbeiten. Aus dem ersten Werk werden einige Auszüge aus dem Gespräch zwischen Sokrates und Diotima bearbeitet, und aus dem zweiten, das aus dem platonischen Rahmen herausgearbeitet wurde, Auszüge aus einigen seiner verschiedenen Versionen, die im letzten Jahrzehnt des achtzehnten Jahrhunderts geschrieben wurden. Es geht hier nicht um eine erschöpfende Darstellung des Themas, die einen viel größeren Raum beanspruchen würde, als ein Artikel bieten könnte. Man wird trotzdem versuchen, das philosophische Motto, von dem beide Autoren ausgehen, herauszustellen, nämlich die heraklitische chiastische Struktur, entsprechend der Beugung, die das Thema der Liebe (Ἔρως) in den genannten Texten und in den Akzenten Platons und Hölderlins annimmt.

Schlüsselwörter: Ἔρως; Aszese; Deszese; Diotima.

Este breve estudo se propõe a elaborar uma exposição do mito de Ἔρως à luz das leituras e apropriações de Platão, n' *O Banquete*, e de Hölderlin, no *Hipérion*. Da primeira obra serão trabalhados alguns excertos do colóquio entre Sócrates e Diotima e da segunda, plasmados do arcabouço platônico, trechos de algumas de suas variadas versões, escritas ao longo do último decênio do século XVIII. A meta aqui não é uma exposição exaustiva

* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil. Bolsista CNPq. Contato: felgorreia@hotmail.com

do tema, a qual demandaria um espaço muito maior do que um artigo poderia propiciar. Tentar-se-á, a despeito disso, assinalar o mote filosófico de que partem ambos os autores, a saber, *a atividade de união dos contrários*, conforme à inflexão do próprio tema, o Amor (Ἔρως), o qual, nesses termos, já pressupõe a estrutura de quiasmas presente nos fragmentos de Heráclito.

Na última carta do primeiro tomo da versão definitiva de *Hipérion ou O eremita na Grécia* (1797), ocasionada pela passagem conhecida como *discurso de Atenas*, Hölderlin, por intermédio do personagem título, expõe a fonte e a propositura filosófica de sua letra ao mencionar “a grande palavra de Heráclito, εν διαφερον εαυτω (o uno em si mesmo diferenciado)”, a qual, finaliza, “antes de ter sido achada, não havia filosofia alguma”¹. Trata-se da única menção *direta* a Heráclito em todo o *corpus* hölderliniano, como que a indicar que tudo o mais que por ele foi e será escrito precisa daqui partir. A sentença de Heráclito citada em grego por Hölderlin, isenta de espíritos e de acentos, remete, por sua vez, ao discurso de Erixímaco n’*O Banquete* (187a) platônico²: “‘A unidade’ [τὸ ἐν], diz ele com efeito, ‘discordando em si mesma, consigo mesma concorda [γάρ φησι ‘διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι], como numa harmonia de arco e lira’”³. Erixímaco, em tom de admoestação, está a citar Heráclito, todavia, a formulação exata do próprio Heráclito é desconhecida. Não há como averiguar se temos aqui uma reprodução fiel ou uma paráfrase, tão comum nas citações gregas⁴. Em todo caso, no que tange ao emprego de Hölderlin, trata-se de uma apropriação criativa, tal como no de Platão em relação a Heráclito.

Não compete a este estudo, porém, desenvolver a relação de Heráclito com Platão ou mesmo com Hölderlin⁵. A inserção prévia do pensador de Éfeso nos serve para justificar a utilização de alguns de seus fragmentos ao longo das próximas páginas,

¹ HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kleine Stuttgarter Ausgabe* [Band 3]. Hrsg. von Friedrich Beissner. Stuttgart Kohlhammer, 1958, p. 85). Daqui em diante apenas *Kl StA*.

² Cf. as notas de Jochen Schmidt (HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke und Briefe* [Band II]. Hrsg. von Jochen Schmidt in Zusammenarbeit mit Katharina Grätz. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992, pp. 1037-38) e de Friedrich Beissner (HÖLDERLIN, *Kl StA* 3, p. 369), editores de distintas edições das obras completas de Hölderlin.

³ PLATÃO. *O Banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010, p. 113.

⁴ O fr. B 51, conservado por Hipólito, é aquele que mais se aproxima da formulação platônica: “Ignoram como o divergente consigo mesmo concorda [οὐ ξυνιᾶσιν ὅπως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει]: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira” (HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 73). É curioso observar que a doxografia de Hipólito já está a incluir o próprio Erixímaco no rol dos que “ignoram” (οὐ ξυνιᾶσιν) o ensinamento em questão, de vez que o desdém em sua admoestação a Heráclito é fruto da não compreensão, da ignorância.

⁵ Para tanto, cf. CORREIA, André F. G. “Hölderlin e a grande palavra de Heráclito”. In: *Revista Trágica*, vol. 13, n° 2, 2020, pp. 11-42.

decisivos em algumas ocasiões, tal como o é o fr. B119 para o pontapé inicial de nosso percurso, que consiste em fornecer os aspectos basilares da noção de ἦθος. Valhamonos, assim, da formulação no original, em grego jônico: “ἦθος ἀνθρώπου δαίμων”⁶.

O fragmento talvez seja um dos mais difíceis de se traduzir, e isso não se deve à sua sintaxe, mas à sua semântica. O recurso comum dos tradutores é a transliteração, excetuando, é claro, o substantivo ἄνθρωπος (homem, ser humano). Uma tradução possível seria a seguinte: “Habitação do homem: destino”. Tentemos fornecer alguma explanação a essa alternativa, isto é, ao horizonte semântico dos vocábulos ἦθος (“habitação”) e δαίμων (“destino”).

Em primeiro lugar, a noção de ἦθος não pode se enquadrar ao que chamamos hoje de ética, sobretudo à maneira de tabelas e registros vigentes em um πάθος cultural qualquer. O ἦθος grego indica antes o “costume” humano nele mesmo, ou seja, sua morada, sua habitação, a qual tampouco pode ser lida no sentido do mero hábito, pois as *primícias* de sua disposição (ἔξις) remetem a algo mais fundamental. Vale citar aqui a sutil diferença que faz Aristóteles entre ἦθος (habitação) e ἔθος (hábito), conforme se lê na *Ética a Eudemo* (1220a40-b1): “O ἦθος, como o próprio nome indica, é um aumento do ἔθους”⁷. Ou seja, o η (“e” longo) está para o ε (“e” breve) como o ἦθος está para o ἔθος. O que caracteriza o hábito é o automatismo, ao passo que a habitação diz uma intensificação do hábito, em direção ao seu íntimo, pois se reporta à gênese do hábito, isto é, à disposição *princípial* de toda e qualquer atividade ou tomada de decisão – e não apenas daquelas condizentes com as virtudes éticas, ou com os vícios –, sem a qual hábito algum poderia ser erigido. Habita, verdadeiramente, aquele que se atém, a cada passo, ao modo próprio do habitar humano, isto é, às competências e aos alcances de sua destinação, de seu δαίμων.

É sob essa acepção que o grego δαίμων equivale a “destino”. Vejamos. Na sua tradução do fr. B119 de Heráclito, Charles Kahn observa que o horizonte significativo do verbete reúne as acepções de “guia”, “divindade” e “fortuna” – para os louros ou para a ruína⁸. Destino, assim, diz não apenas a destinação em geral, no caso, a morada do homem, mas também o quinhão de medida e direção de cada unidade de sentido ou variação em particular. É o que se verifica no verbo δαίω (repartir, distribuir, lotear),

⁶ HERÁCLITO, op. cit., p. 116.

⁷ ARISTÓTELES. *Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues and Vices*. Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1935, p. 246.

⁸ Cf. KAHN, Charles. *A arte e o pensamento de Heráclito*. Trad. Elcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009, pp. 408-09.

étimo de δαίμων. Um destino, seja qual for sua proporção, não condiz a um mero desempenho isolado, embora só forneça testemunho de si por intermédio do intransferível, do *proprium*. O δαίμων, diríamos, é o *medium* a partir do qual e com o qual toda concórdia e discórdia, toda unificação e diferenciação podem se nos afigurar enquanto tais. É o que, aliás, escreve Goethe, no vigésimo livro de *Poesia e Verdade*: “Esse elemento essencial, que parecia surgir *em meio* a todas as outras coisas, diferenciando-as, unindo-as, eu o chamava de ‘demoníaco’ [Dämonische], seguindo o exemplo dos antigos”⁹.

A significação de δαίμων enquanto destino, no mais, traz consigo uma outra apreciação de seminal importância à experiência grega do vocábulo, qual seja, a de *medium* entre mortais e imortais. Isso que surge *em meio* a todas as coisas, seguindo as palavras de Goethe, é o próprio surgimento das coisas, pois que assinala a totalidade de e em cada coisa. O δαίμων não é um nem o outro, mas um *entre*, não um *ente*. Um entre diz o hiato que separa e que franqueia o encontro, é a partir dele que *o divino dos deuses* e *a humanidade dos homens* se enlaçam e se repelem, ou ainda, que “o poder da natureza e o mais íntimo do homem se tornam um na ira [im Zorn Eins wird]”¹⁰, escreverá Hölderlin nas *Observações sobre Édipo*, em 1804, no último período de lucidez. Esse entre, nele mesmo, contudo, nada é, salvo se o concebermos como uma passagem de cofundação da natureza divina e do íntimo humano, do imortal e do mortal.

Dado o preâmbulo, podemos agora nos remeter à memorável caracterização de Ἔρως (Amor) n’*O Banquete*, presente no último dos discursos de encômio do diálogo – quando da vez de Sócrates –, pelo qual Hölderlin nutria grande apreço, tal como se lê na carta endereçada a Neuffer, seu amigo e confidente, datada de julho de 1793, portanto, no período de elaboração inicial do *Hipérion*¹¹. No passo 202d-e, é travado o seguinte colóquio entre Sócrates e Diotima:

S. “Que será, então, Eros?” perguntei; “mortal?”

D. “De forma alguma!”

⁹ GOETHE, J. W. von. *Poesia e Verdade*. Trad. Maurício Mendonça Cardoso. São Paulo: editora Unesp, 2017, p. 942. Grifo nosso.

¹⁰ HÖLDERLIN, *Kl StA 5*, p. 219.

¹¹ A certa altura da correspondência, Hölderlin faz menção a momentos em que se encontrava “ébrio [trunken] da taça socrática”, e como, seguindo o enredo do diálogo, “o divino Sócrates [der göttliche Sokrates], com sua sabedoria celeste [mit seiner himmlischen Weisheit], a todos ensina o que é o Amor” (HÖLDERLIN, *Kl StA 6*, p. 95). Como se sabe, dentre os convivas de Agatão, Sócrates é aquele que mais enche sua taça de vinho e que menos embriagado fica; e o próprio cume do ensinamento da *scala amoris*, ele o atribui a Diotima, a sacerdotisa de Mantinea. Aqui se deixa entrever aquilo que mais tarde Hölderlin chamará de *heilignüchtern* (sacrossóbrio), além, é claro, do modelo para a sua própria Diotima no *Hipérion*.

S. “Então, o que é?”

D. “Como no caso anterior, algo intermediário entre mortal e imortal.”

S. “Como assim, Diotima?”

D. “Um grande demônio [δαίμων], Sócrates; e, como tudo o que é demoníaco, elo intermediário entre os deuses e os mortais [μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ].”¹²

É de conhecimento geral as alusões de Sócrates ao seu δαίμων familiar. Ἐρως, contudo, é chamado de δαίμων μέγας (“grande demônio”). Ambos, “como tudo o que é demoníaco”, têm por encargo a mediação, ou seja, se definem por aquilo que o grego chama de μεταξύ (“elo intermediário”); Hölderlin, em *Fundamento para Empédocles*, texto datado de 1799, se vale dos termos “meio” (*Mitte*) e “ponto intermediário” (*Mittelpuncte*)¹³. A figura mítica de Ἐρως, um dos deuses primordiais na teogonia hesiódica, se insere no diálogo mediante uma nova roupagem de sua árvore genealógica, como veremos mais à frente. Esse recurso redefine a sua simbólica, uma vez que todo caractere mítico se configura consonante à sua inserção filial. Sob a compleição de Ἐρως, a demonologia platônica assinala o ponto por excelência de irradiação da totalidade do real, e assim o faz valendo-se da linguagem sagrada dos gregos, o μύθος. Tanto o é que o ensinamento de Sócrates acerca da origem de Ἐρως não provém de sua maiêutica filosófica, mas do relato que ouvira da boca de Diotima, uma sacerdotisa, à qual são consagradas as prerrogativas de um *medium*, de acordo com a sua gradação mortal. É o que já revela o seu nome, composto do adjetivo δῖος (divino) e do substantivo τιμή (honra). Diotima significa, desta feita, aquela que é honrada pelo divino, donde a elevação e autoridade de sua enunciação¹⁴. Na versão final do romance de Hölderlin, Diotima é tanto a amada do protagonista quanto aquela que lhe ensina o que é o Amor. Nela, como atestam várias ocasiões da obra, o composto grego é preservado; vide a exclamação de Hipérion quando da primeira menção a ela: “Oh, Diotima! Diotima! Ser celestial [himmlisches Wesen]!”¹⁵. Todavia, se a *scala amoris* d’*O Banquete* acentua propriamente o caminho de ascensão, nos termos da ascese platônica, o *Hipérion* se incube de *também* acentuar o caminho de descida, numa espécie de descese hölderliniana; portanto, de concórdia entre os pendores ébrio e sóbrio, sagrado e humano¹⁶. Conforme escreve Hipérion, na mais concisa de todas as epístolas da obra:

¹² PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes [bilíngue]. Belém: ed.ufpa, 2011, p. 149.

¹³ Cf. HÖLDERLIN, *Kl StA 4*, pp. 159-60.

¹⁴ Cf. BINDER, Wolfgang. “Hölderlins Namenssymbolik”. In: *Hölderlin-Jahrbuch 12*, 1961/62, p. 148.

¹⁵ HÖLDERLIN, *Kl StA 3*, p. 55.

¹⁶ O neologismo *heilignüchtern*, mencionado na nota 11, aparece *nomeadamente* em duas ocasiões da obra de Hölderlin: no fragmento de hino *Deutscher Gesang (Cântico alemão)*, escrito após o ano de 1800, e no poema *Hälfte des Lebens (Metade da vida)*, de 1804. A apreciação do termo por Paulo Quintela é de grande valia para a sua compreensão: “*Heilignüchtern* – é impossível verter a palavra ao nosso idioma, já porque

Milhares de vezes, na alegria de meu coração, ri dos homens que imaginam ser impossível a um espírito elevado saber como se prepara um legume. Diotima podia falar no momento certo e com muita consistência ao fogão a lenha [*Feuerherde*], e, decerto, não há nada mais nobre do que uma nobre moça que cuida da chama benfazeja [*allwohltätige Flamme*], e que, *semelhante à natureza*, prepara a comida que alegra o coração.¹⁷

Nessa concatenação de Hölderlin parece ecoar uma historieta de Aristóteles presente no escrito *Das partes dos animais* (645a17), que narra a surpresa de alguns estrangeiros – sequiosos de presenciar a intimidade de um pensador – ao se depararem com um Heráclito aquecendo-se ao fogo, numa atividade trivial e comum, ao que Heráclito, percebendo o desapontamento dos visitantes, diz, em tom de encorajamento, que também ali habitava o divino. Em ambos os relatos, nos deparamos com o elemento sugestivo do fogo. O acesso à morada sagrada não requer nenhum artifício para além daquele que se apresenta e que se abre à sua própria realização, de modo que a mais corriqueira das atividades pode dar testemunho do divino, desde que apreendida corretamente, ou seja, em atendimento ao que se oferece como consumável, de acordo com a natureza (*κατὰ φύσιν*). Na carta, Hipérion se vale da expressão “semelhante à natureza” (*ähnlich der Natur*), para indicar que o caminho do fogo celeste, acima e distante, só pode ser vivenciado e discernido em meio aos caminhos e descaminhos do fogo terrestre, abaixo e próximo. À distância didática da Diotima platônica, Hölderlin, com a sua própria Diotima, acrescenta a intimidade do lar e dos laços afetivos¹⁸. Com efeito, servindo-nos da metáfora tardia da *scala* (escada, em latim) – no diálogo propriamente dito (211c), Diotima se utiliza do dativo plural *ἐπαναβασμοῖς* (degraus) –, o caminho que conduz para cima é o mesmo que conduz para baixo. As inversões de direção não modificam o caminho nele mesmo, que simultaneamente é e não é tanto para cima quanto para baixo, de sorte que resguarda a totalidade das direções. Qualquer que

ela, na cerrada concisão e no equilíbrio da sua composição, exprime interpenetração, igualdade e simultaneidade dos seus elementos que em português, ao exprimir-se pela copulativa, segundo o processo normal da língua, se perdem, sugerindo adjunção, subordinação ou sucessão que no original não existem. *Heilignüchtern* – *sacro-sóbria*, digamos, com toda a reserva que impõe o respeito pela língua. Simultâneo com o *sagrado*, o *santo*, o *casto*, o *ingênuo*, o *ardente* – o elemento reflexivo e controlado da *sobriedade*, da *frieza*, da *medida* raciocinada” (QUINTELA, Paulo. *Hölderlin*. Porto: editora Inova, 1970, pp. 65-66). Para um maior desenvolvimento do entorno, cf. CORREIA, André F. G. “Hölderlin e o fogo da Grécia”. In: *A palavra de Hölderlin*. São Paulo: Giostri, 2022, pp. 15-47.

¹⁷ HÖLDERLIN, *Kl StA 3*, p. 59. Grifo nosso.

¹⁸ Isso se mostra tanto mais patente se levarmos em conta a outra inspiração para a sua personagem, de fonte pessoal e não literária, a saber, Susette Gontard – “A quem senão a ti (*Wem sonst als Dir*)” (HÖLDERLIN, *Kl StA 2*, p. 359) –, tal como se lê na dedicatória do segundo volume do *Hipérion*. Para uma leitura dessa inspiração pessoal, cf. VOPELIUS-HOLTZENDORFF, Barbara. “Susette Gontard-Boreckenstein”. In: *Hölderlin-Jahrbuch 26*, 1988/89, pp. 383-400.

seja o sentido tomado, a ele o caminho do todo nunca haverá de se reduzir, pois se trata antes do caminho de todos os caminhos, logo, também de caminho nenhum. É o que ensina Heráclito: “Caminho [ὁδὸς]: para cima, para baixo, um e o mesmo”¹⁹, segundo a formulação do fr. B60²⁰.

A força dessa fórmula também se verifica na composição etimológica do nome Hipérion, o qual resguarda a elevação, o acima (ὑπερος), precisamente enquanto aquele que anda, caminha (ίών) – Ὑπερίων. Anexado a esse correlato etimológico, há também um outro, de ordem mitológica. Tal como consta na *Teogonia* de Hesíodo (vv. 371-74), Hipérion assinala a confluência de Οὐρανός (Céu) e de Γαία (Terra), de cujo conúbio proveio. Ele se encontra, assim, *a meio caminho* do acima e do abaixo, *entre* um e outro, portanto, sem direção definida, sem μέθοδος; para onde quer que se volte, voltará à sua proveniência²¹. Com isso, recoloquemos a questão da genealogia platônica de Ἔρως e o lugar que ela confere ao homem conforme interpretação de Hölderlin.

No passo 203b, Diotima conta que Ἔρως foi concebido da união de Πόρος (Copioso) e Πενία (Indigência), quando da celebração do nascimento de Afrodite, no Jardim dos Deuses. Ἔρως concerne, dessarte, à flexão do ilimitado e inesgotável no seio do limitado e escasso. O amor erótico, de um lado, em função de sua ascendência materna, se define pela carência do desejo, advindo da falta de recursos; mas o outro lado, de procedência paterna, outorga a esse mesmo desejo a saciedade da aptidão inventiva, que lhe faculta um horizonte de auto-ultrapassagem, a exemplo da procriação biológica, de acordo com os passos 206e-207a, por intermédio da qual os mortais participam da eternidade e da imortalidade, ou ainda consonante aos atos de cultura, que adentram e pervadem gerações a fio, dentre os quais o mais potente desejo de conhecimento, que é a filosofia, como se lê no passo 204b, seguindo a sua acepção literal, de *amor ao saber*.

¹⁹ HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: *Os pensadores originários*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p. 87.

²⁰ Nesse sentido, escreve Gadamer: “É o mesmo caminho que na subida parece tão difícil e na descida tão fácil (ou ainda: que parece tão longo na ida e tão curto na volta). Trata-se, creio, de um simples exemplo de como um e o mesmo aparentam ser completamente diferentes, e mesmo opostos” (GADAMER, Hans-Georg. “Heraklit-Studien”. In: *Der Anfang des Wissens*. Reclam Verlag: Stuttgart, 2012, p. 54).

²¹ Na primeira e única quadra do poema *Curso da vida (Lebenslauf)*, escrito por Hölderlin entre 1796 e 1798, nos deparamos com outra reminiscência do fr. B60 de Heráclito: “Meu espírito aspirava às alturas, mas o amor, / de pronto, o puxou para baixo. A dor o dobrou poderosamente. / Assim percorro o arco da vida / e retorno para onde vim” (HÖLDERLIN, *Kl StA 1*, p. 250). O Amor (*Liebe*) é a força que impede as tendências opostas de enveredarem na abstração do isolamento e na pura distinção. O mesmo aplicar-se-ia se invertêssemos a direção: “Meu espírito aspirava às baixezas, mas o amor, de pronto, o puxou para cima”. As alturas remetem ao divino e imortal e as baixezas, ao humano e mortal. Aqui, reside o elemento axial do tema do Amor, tanto em Platão quanto em Hölderlin, pois a acentuação de uma das direções – feitas as devidas ressalvas e pontuados seus respectivos propósitos – já pressopõe a outra. É o que será desenvolvido na sequência.

Assim, diz Diotima a Sócrates (204a): “O que consegue sempre lhe escapa, de modo que nem empobrece o Amor [Ἔρως] nem enriquece, assim como também está a meio caminho [μέσῳ] da sabedoria e da ignorância”²². Esse meio caminho indica, em verdade, o caminho *in statu nascendi*, como revela o étimo de Ἔρως, o verbo ἔρασθαι (estar *inflamado* de amor). Tal amor, conquanto pressuponha a falta, sem a qual nada poderia anelar, é um símile do poder de propagação do fogo (πῦρ), que tudo alcança e consome. Esta ocasião nos faz lembrar de um dos pares antitéticos do fr. B67 de Heráclito – “saciedade-fome [κόρος λιμός]”²³ –, o qual reaparece no fr. B65 sob outro encadeamento, a saber, como “carência e saciedade [χρησιμოსύνην καὶ κόρον]”²⁴. A terminologia dos fragmentos parece prefigurar o que dirá Diotima da progênie erótica.

É de se notar ainda que ambos os fragmentos foram transmitidos por Hipólito, em sua obra *Refutação de todas as heresias*, cuja importância doxográfica reside no estabelecimento do elemento ígneo como o fio condutor dos parágrafos em que se encontram os fragmentos. O fr. B65, assim, se nos dispõe como signo do “fogo eterno” (τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον), observa Hipólito²⁵. O doxógrafo ainda atribui a Heráclito o acréscimo de um outro par a cada um dos termos do par do fragmento, resultando na seguinte concatenação: “formação-carência” (διακόσμησις χρησιμოსύνη) e “conflagração-saciedade” (ἐκπύρωσις κόρος)²⁶. Os pares antitéticos de Heráclito, assim como as competências de tensão da progenitura de Ἔρως, precedem qualquer tentativa de estabelecer uma relação de anterioridade e posterioridade entre os termos de cada par. O fenômeno originário do fogo, enquanto “carência e saciedade”, se define, antes de tudo, pela circularidade subitânea dos termos pareados. Assim, valendo-nos de um desmembramento elucidativo, a “formação” é aquilo que se segue à “carência”, pois que a falta também implica *ânsia de forma* e, por conseguinte, esforço de conquista, ao passo que a “deflagração” é o que se segue à “saciedade”, à vista que a *perfeição da forma* também implica seu fim, logo, sua combustão, e, com isso, a retomada da falta. Ἔρως é esse fogo eterno, átimo de inquieta satisfação. Parafraseando o fr. B119, diríamos: eroticamente habita o homem.

²² PLATÃO, op. cit., p. 148. Trad. José Cavalcante de Souza, levemente modificada.

²³ HERÁCLITO, op. cit., p. 81. Trad. Alexandre Costa.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cf. *Refutação de todas as heresias*, IX, 10, 7.

²⁶ *Ibidem*.

É nesse seguimento que diz Diotima a Sócrates (207a): “O amor [ἔρωτα] é o anseio de imortalidade”²⁷. Com efeito, para um mortal, a imortalidade é o sumo e a consumação de seu amor, logo, de seu agir e de seu saber, mas o é na medida em que se lhe subtrai e lhe regula o anseio²⁸. O imortal no mortal, assim, entrevisto no ultimo estágio da ascese, não tem que ver com a visibilidade do puro imortal, o qual, bem como um puro mortal, abstrairia a mesmidade do caminho. Todavia, não obstante o mesmo, é necessário sempre enfatizar a diferença das direções. Os degraus da ascese, ensinados pela Diotima platônica, implicam a aprendizagem dos aspectos imorredouros do real, os quais precisam desembocar no reconhecimento da impossibilidade de abarcá-los de todo, e, por conseguinte, no reconhecimento de uma descese fundamental, em que aquela impossibilidade se reclina, *por amor*, ao campo do possível, isto é, ao mundo mortal, que será tanto mais pujante quanto mais favorecer o saber de sua ignorância, logo, o quão melhor corresponder às demandas das disposições que lhe vão ao encontro – aos limites de enfrentamento da finitude. Lembremo-nos aqui da Diotima que nos descreve Hölderlin, ao “fogo a lenha”, e que, ademais, morre no romance; o quão distante, em sua apresentação, ela não se encontra da áurea sapiencial da Diotima de Platão. O que as difere, na verdade, é a *acentuação* do ensino. Ambas as personas, além disso, estão mudas e ausentes das obras, uma vez que falam e se tornam presentes a partir das lembranças de Sócrates e de Hipérion, que para o efeito performático acabam por adotar a índole erótica que norteia o texto, em atendimento às suas respectivas iniciações nos mistérios do amor. Com isso, se a Diotima platônica ensina os degraus que conduzem o amor humano ao amor divino, a Diotima hölderliniana enfatiza a direção oposta, do amor divino ao amor humano²⁹. Na segunda das três versões do poema *Diotima*, escrito entre 1796 e 1798, nos deparamos com alguns versos que corroboram o sentido da descese que atribuímos à personagem:

Eis que, do seio do Ideal,
Como que *caídos do céu*, força e coragem.
E tu haverás de me aparecer radiante,

²⁷ PLATÃO, op. cit., p. 161. Trad. Carlos Alberto Nunes.

²⁸ Como escreve Michael Franz: “Só porque o amor platônico é uma relação contrária entre desiguais é que pode então ser usado também como modelo para a ascensão do finito, mortal, ao infinito, imortal. O homem mortal não pode se igualar ao divino, mas pode amá-lo, e isso significa aspirar a ele” (FRANZ, Michael. “Platons frommer Garten”. Hölderlins Platonlektüre von Tübingen bis Jena”. In: *Hölderlin-Jahrbuch* 28, 1992/93, p. 126).

²⁹ Para uma leitura de cotejo entre as duas Diotimas, cf. SOUZA, J. M. R. “No meio do caminho tinha Diotima”. In: *Archai*, n. 13, 2014, pp. 131-139; e para um estudo da recepção d’*O Banquete no Hipérion*, cf. BILLINGS, Joshua. “Hyperion’s symposium: an erotics of reception”. In: *Classical Receptions Journal*, v. 2, 2010, pp. 4-24.

Imagem divina, na minha noite.³⁰

A “queda do céu”, uma vez que pressupõe a ida até ele, por certo, ainda o traz consigo, porém como “noite”, ou seja, perda e ausência, as quais, sem dúvida, se distinguem de seu estado pré-ascese, em que o mortal não se sabe em nexos amoroso com o imortal. A carência pós-ascese, no estado de descese, cumpre, a bem dizer, uma depuração da falta, ocasionada pela verificação da mesmidade do caminho na descida, cuja “imagem”, no aparecimento de sua totalidade, passa a se apresentar como “divina”, conquanto finita e mortal. Assim, ao ser questionado por Belarmino como se sentia na presença de Diotima, responde Hipérion: “Como alguém que tudo perdeu para tudo ganhar”, e ainda, na mesma carta, “era como se as coisas da terra [*die Dinge der Erde*] se depurassem e se derretessem conjuntamente em meu fogo [*Feuer*], como ouro, e algo divino se soltasse delas e de mim”, e finaliza, “quão tolo e bem-aventurado era meu amor por tudo”³¹. A tônica de encômio para com a queda se dá em função da visibilidade do fogo celeste no terrestre, do infinito originário no horizonte do finito. A palavra sagrada não prescinde de outro templo que o da chama do lar, desde que bem avivada. Assim, a depuração do amor humano, em sua delimitação própria, assinala a confluência de todos os caminhos, o saber de todos os saberes; o que não implica desertificação ou esgotamento das vias de acesso, mas antes a viabilidade mesma do campo do possível, que se franqueia, digamos, conforme ao devido arado da terra, da finitude. O amor (Ἐρως) é o elo (δαίμων) que faculta à fala humana o mesmo penhor da fala divina, estabelecidas as devidas ressalvas. A inscrição do túmulo de Santo Inácio de Loyola, utilizada por Hölderlin como epígrafe do *Hipérion*, significa o divino precisamente como dádiva da qual tudo floresce, porquanto originariamente caminho e passagem: *non coerci maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*³².

³⁰ HÖLDERLIN, *Kl StA 1*, p. 223. Grifo nosso.

³¹ HÖLDERLIN, *Kl StA 3*, p. 67.

³² Do latim: “Não ser coagido pelo maior, mas encerrado pelo menor, é divino”. A inscrição também aparece no [*Prefácio ao*] *fragmento de Hipérion* (mas sem a referência final ao “divino”), assim como em outros textos do mesmo período, mediante formulação própria: “Em todo caso, o erro seria se o homem preferisse se contentar com um determinado limite individual, ou renegar, de modo geral, o limite em que estava, mas no qual não deveria estar” [*der Irrtum wäre, in jedem Falle, er mochte sich bei einer individuell bestimmten Grenze begnügen, oder die Grenze überhaupt verleugnen, wo sie doch war, aber nicht sein sollte*] (Cf. *Hermócrates a Céfalo*, *StA 4.1*, p. 222); “O maior se revela no menor” [*Im Kleinsten offenbart das Gröste sich*] (Cf. *A juventude de Hipérion*, *StA 3*, p. 212); “O que pode agradar de modo particular, não pode, pois, agradar como um todo, e vice-versa” [*Was vereinzelt gefallen kann, kann nicht wohl als Ganzes gefallen und umgekehrt*] (Cf. [*Prefácio à*] *penúltima versão [de Hipérion]*, *StA 3*, p. 249); “Frequentemente, o maior se revela no menor” [*Oft offenbart sich im Kleinsten das Gröste*] (Cf. *Projeto em prosa para a versão métrica [de Hipérion]*, *StA 3*, p. 202); “Mas também em uma vida limitada pode o homem viver infinitamente” [*Aber auch in einem beschränkten Leben kann der Mensch unendlich leben*] (Cf. *Sobre religião*, *StA 4*, p. 291); “Tudo o que é original aparece não na força originária, mas sim em sua fraqueza”

A recepção direta do mito platônico de Ἡρώς ocupa um lugar de tamanha primazia no *Hipérion* que nas versões anteriores do romance chega a ser recriado nominalmente, tal como se lê na *Versão métrica [de Hipérion]* (assim como no *Projeto em prosa* dessa mesma versão) e na *Juventude de Hipérion*, a primeira concebida entre novembro de 1794 e janeiro de 1795 e a segunda entre março e maio de 1795. Isso salta à vista por não ser comum às formas literárias em geral, mesmo àquelas de forte envergadura filosófica, alusões expressas a obras e a autores, e muito menos a trechos e a proposituras. Em sua versão definitiva, isso só ocorre em relação a Heráclito; e ainda, como vimos, a partir de uma recriação d’*O Banquete* (187a). Aliás, “a grande palavra de Heráclito”, como diz Hipérion no *discurso de Atenas*, só está nomeadamente ligada ao nascimento da filosofia por concernir à “essência da beleza”³³, que são, juntamente com o amor, os temas centrais da fala de Diótima no diálogo de Platão. Dito isso, vejamos o que escreve Hölderlin em *Juventude de Hipérion*:

Quando nosso espírito se perdeu do livre voo dos celestes e se inclinou do éter em direção à terra, quando o copioso [*Überfluß*] esposou a indigência [*Armut*], lá estava o amor. Isso ocorreu no dia em que nasceu Afrodite. No dia em que o belo mundo começou para nós, começou para nós a escassez da vida. Se antanho éramos desprovidos de falta e livres de todos os limites, tampouco haveríamos de perder a plenitude, o privilégio do puro espírito. Nós trocamos a calma livre de sofrimento dos deuses pelo sentimento de vida, pela clara consciência. Pense, se for possível, o espírito puro! Ele não se ocupa com a matéria; por isso não vive para ele mundo algum; sol algum se levanta ou se põe para ele; ele é tudo, e por isso nada é para si. Ele não carece, pois não pode desejar; ele não sofre, pois não vive.³⁴

No mencionado *Projeto em prosa*, escrito meses antes, esse “puro espírito” (*reiner Geist*) é denominado de “infinito ser originário [*unendlich ursprüngliches Wesen*]”³⁵. Essa passagem da *Juventude de Hipérion* é, a bem dizer, uma variação do que consta no *Projeto em prosa* (e da própria *Versão métrica*), sobretudo pela disposição do léxico platônico presente em ambos os trechos. Como quer que seja, o conteúdo concerne ao que Hölderlin, em *O devir no perecer* (1799/1800), chama de “mundo de todos os mundos [*Welt aller Welten*], o todo em todos [*das Alles in Allen*]”³⁶. Todavia, esse mundo originário, “que é sempre, só se apresenta no todo do tempo”, isto é, “no devir do

[*Denn alles Ursprüngliche erscheint zwar nicht in ursprünglicher Stärke, sondern eigentlich in seiner Schwäche*] (Cf. *O significado das tragédias*, *StA 4*, p. 286). A inscrição é uma espécie de *leitmotiv* filosófico de Hölderlin.

³³ HÖLDERLIN, *Kl StA 3*, p. 85.

³⁴ *Ibidem*, pp. 212-13.

³⁵ *Ibidem*, p. 202.

³⁶ HÖLDERLIN, *Kl StA 4*, p. 294.

momento e começo de tempo e mundo”³⁷; portanto, somente na medida em que o tempo de um mundo instaura limite e distinção, *sobriamente*, pois onde não há delimitação, não há mundo, não há vida. Essa instância originária, *ébria*, assim apartada, nunca houve. Percebemos, com isso e a despeito disso, que nesse puro infinito já se prefigura uma dimensão de amor, mas como que em germe, sem florescimento efetivo, sem mundo ou vida. Esse nível de união, em verdade, é o postulado da dimensão amorosa que gera Ἔρωσ, o qual, nos relatos platônico e hölderliniano, corresponde ao fruto dessa união; a prole, desta feita, consoma aquilo que já se dera antes mesmo de sua progenitura. Dito de outro modo, se, de um lado, Ἔρωσ é resultado da união entre Πόρος e Πενία, de outro, nele se concretiza o postulado da união de que proveio, ou seja, aquilo de que Πόρος e Πενία se desprenderam, mas ao qual precisam retornar, porém sob um aspecto mais enérgico e dotado de interesse, dado que toda separação não apenas precisa admitir uma proveniência comum, mas também a permanência dessa proveniência nos termos que a evidenciam como diferença, os quais, nesse mesmo átimo, já tendem ao encontro, portanto, à retomada da origem pura, que implica, na verdade, a sua inauguração efetiva, pois nunca houvera antes. O limite configura o florescimento do amor, e, portanto, o testemunho do mundo, qualquer que seja ele. Ἔρωσ é, assim, o filtro que revela o estatuto do homem, e isso na medida em que dá mostras da mesmidade entre o íntimo mortal e a natureza imortal, os quais, embora jamais despontem isoladamente, precisam ser distinguidos, conforme à demanda ontológica de uma *sobria ebrietas*.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues and Vices*. Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1935.

BILLINGS, Joshua. “Hyperion’s symposium: an erotics of reception”. In: *Classical Receptions Journal*, v. 2, 2010, pp. 4-24.

BINDER, Wolfgang. “Hölderlins Namenssymbolik”. In: *Hölderlin-Jahrbuch 12*, 1961/62, pp. 95-204.

CORREIA, André F. G. “Hölderlin e a grande palavra de Heráclito”. In: *Revista Trágica*, vol. 13, nº 2, 2020, pp. 11-42.

³⁷ *Ibidem*.

_____. “Hölderlin e o fogo da Grécia”. In: *A palavra de Hölderlin*. São Paulo: Giostri, 2022, pp. 15-47.

FRANZ, Michael. “‘Platons frommer Garten’. Hölderlins Platonlektüre von Tübingen bis Jena”. In: *Hölderlin-Jahrbuch* 28, 1992/93, pp. 111-127.

GADAMER, Hans-Georg. “Heraklit-Studien”. In: *Der Anfang des Wissens*. Reclam Verlag: Stuttgart, 2012., pp. 34-100.

GOETHE, J. W. von. *Poesia e Verdade*. Trad. Maurício Mendonça Cardoso. São Paulo: editora Unesp, 2017.

HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: *Os pensadores originários*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

_____. *Fragmentos contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kleine Stuttgarter Ausgabe*. Hrsg. von Friedrich Beissner. Stuttgart Kohlhammer, 1958.

_____. *Sämtliche Werke und Briefe* [Band II]. Hrsg. von Jochen Schmidt in Zusammenarbeit mit Katharina Grätz. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992.

KAHN, Charles. *A arte e o pensamento de Heráclito*. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009.

PLATÃO. *O Banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

_____. *O Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes [bilíngue]. Belém: ed.ufpa, 2011.

QUINTELA, Paulo. *Hölderlin*. Porto: editora Inova, 1970.

SOUZA, J. M. R. “No meio do caminho tinha Diotima”. In: *Archai*, n. 13, 2014, pp. 131-139.

VOPELIUS-HOLTZENDORFF, Barbara. “Susette Gontard-Borckenstein”. In: *Hölderlin-Jahrbuch* 26, 1988/89, pp. 383-400.

Recebido em 17/03/2022

Aprovado em 30/09/2022