

**Entre o estético e o eidético:  
a propedêutica mítico-filosófica do belo platônico na didascália hölderliniana**

André Felipe Gonçalves Correia\*

**Resumo:** O texto busca fornecer um possível direcionamento para a compreensão e a determinação da filosofia. Para esse fim, a relação essencial entre filosofia e poesia é iluminada por meio de seu contexto grego. O conceito de beleza e sua estrutura didático-propedêutica, de acordo com as leituras de Hölderlin e de Platão, é o fio condutor do estudo.

**Palavras-chave:** Hölderlin; Platão; beleza; filosofia; poesia; mito.

**Zwischen Ästhetischem und Eidetischem:  
die mythisch-philosophische Propädeutik des platonischen Schönen in der  
hölderlinschen Didascalie**

**Zusammenfassung:** Der Text versucht eine mögliche Verstehens- und Bestimmungsrichtung der Philosophie zu geben. Zu diesem Zweck wird die wesentliche Beziehung zwischen Philosophie und Poesie anhand ihres griechischen Kontexts beleuchtet. Der Schönheitsbegriff und seine didaktisch-propädeutische Struktur nach der Lesart von Hölderlin und Platon ist der rote Faden der Studie.

**Schlüsselwörter:** Hölderlin; Platon; Schönheit; Philosophie; Poesie; Mythos.

*O homem que, ao menos uma vez na vida,  
não sentiu em si a beleza plena e pura nunca  
se tornará um arauto da dúvida filosófica.*

Hölderlin, *Hipérion*

*O risco é belo.*

Platão, *Fédon*

Ao fim da última carta do primeiro tomo (1797) de *Hipérion ou O eremita na Grécia*, na passagem conhecida como *discurso de Atenas*, a personagem Diotima – homônima da sacerdotisa de Mantinea, n’*O Banquete* platônico – se dirige a Hipérion

---

\* Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Bolsista CAPES da modalidade Doutorado Sanduíche na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemanha). E-mail: felgorreia@hotmail.com

nos seguintes termos: “Tu serás o educador de nosso povo”<sup>1</sup>; e em suas últimas palavras ao amado, na troca de correspondência entre os dois, presente no segundo tomo da obra (1799): “Os dias poéticos já germinam em ti”<sup>2</sup>. Ambas as sentenças valem como prognósticos do destino de Hipérion, o qual, conforme à proposta da obra, assinala a missão e o acento formativo do poeta moderno, ao qual a filosofia é indispensável. Um modo de lidar com essas sentenças e suas implicações, sem, contudo, esgotá-las, se encontra na forma mediante a qual Hölderlin e os gregos conceberam a essência do pensamento poético e de seu ensino<sup>3</sup>.

No texto *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*, elaborado conjuntamente por Hölderlin, Hegel e Schelling – “Os três de Tübingen” (*die Tübinger Drei*), como eram conhecidos<sup>4</sup> –, é erigida justamente a demanda de recondução, na Modernidade, ao estro da poética grega, lido como o arcabouço formativo por excelência de produção do homem e da cultura: “A poesia [*Poesie*] recebe uma dignidade superior, ao, no fim, novamente se converter naquilo que fora no início – *mestra da humanidade*”<sup>5</sup>. O documento é perpassado por uma tônica de manifesto, e como todo manifesto, dotado de votos e prognósticos, muitos dos quais não devidamente explicados ou desenvolvidos<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke: Stuttgarter Ausgabe* [Band 3]. Hrsg. von Friedrich Beissner. Stuttgart Kohlhammer, 1961, p. 89). Daqui em diante apenas *StA*.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>3</sup> A nível de observação preliminar, leia-se estas palavras de Werner Jaeger: “A concepção do poeta como educador do seu povo – no sentido mais amplo e profundo da palavra – foi familiar aos gregos desde a sua origem e manteve sempre a sua importância” (JAEGER, Werner. *Paideia: A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 60). O Sócrates crítico da poesia mimética na *República* (X, 599b-603b), que opõe filosofia e poesia, não depõe, como de costume nos compêndios de história da filosofia, contra o *estatuto elementar* da poesia, vide, p. ex., o Sócrates musicante e compositor de versos no *Fédon* (60c-61c), para o qual – em seu último esforço de ensino, às vésperas da morte – a filosofia é a música (poesia) mais nobre.

<sup>4</sup> O manuscrito de uma única folha, intitulado e publicado só em 1917 por Franz Rosenzweig, encerra uma grande discussão acerca de sua autoria. Para um apreço geral, vejamos o que escreve Paulo Quintela, para quem Hölderlin é o autor, na esteira de Ernst Cassirer e Wilhelm Böhm: “As características do manuscrito – letra de cópia – e o exame do seu conteúdo de ideias não deixam atribuir a Hegel a sua autoria. Acha-se aqui condensada uma antecipação de toda a evolução de Schelling. O estilo, com as suas locuções autoritárias – *ich werde...*, *ich will...* – aponta também ao mesmo autor. Mas há razões cronológicas ponderosas que, conjugadas com outras de carácter intrínseco, permitem – ou melhor: impõem – outra solução do problema. – A época da redação, segundo os críticos afirmam, deve ser o inverno de 1795/96 que Schelling passou em Estugarda, imediatamente depois da visita de Hölderlin. Visto a esta luz, o documento ganha imediatamente nova importância. É que nele estão contidas respostas a todas as perplexidades filosóficas de Hölderlin” (QUINTELA, Paulo. *Hölderlin*. Porto: Editora Inova, 1970, pp. 170-71). Para um estudo das chaves de leitura do texto, direcionado ao debate e ao cotejo com a filosofia do período, cf. BECKENKAMP, J. “O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão”. In: *Veritas* (Porto Alegre), 48(2), 2003, pp. 211-37.

<sup>5</sup> HÖLDERLIN, *StA 4.1*, p. 298

<sup>6</sup> Como é o caso da alusão escatológica a “um súpero espírito enviado dos céus” (*Ibidem*, p. 299) no último período do manuscrito. Sobre isso, cf. FRANK, Manfred. *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982, p. 268 ss.

Uma de suas noções centrais, em meio a várias outras, é a elaboração de “uma nova mitologia” (*eine neue Mythologie*), algo já sugerido por Herder em 1767, no ensaio *Do novo uso da mitologia*, e também pelos autores do Primeiro Romantismo Alemão, mas que no manifesto adquire a nomenclatura “mitologia da razão” (*Mythologie der Vernunft*). Que aspectos e figurações ela assumiria, mais apropriados à experiência do homem moderno, não é definido com exatidão; todavia, sua estrutural formal o é: “A mitologia tem de se tornar filosófica, e o povo, racional [*vernünftig*], assim como a filosofia tem de se tornar mitológica para tornar os filósofos sensíveis [*sinnlich*]. A eterna unidade dominará, assim, entre nós”<sup>7</sup>. Nesses termos, o elemento mitológico sofrea os voos abstratos e a autossuficiência da razão, ao passo que o elemento racional modera o pendor sensorial e a superstição.

Sob essa óptica, poder-se-ia dizer, já havia uma mitologia da razão em solo helênico. O gênio grego parece ter sido precisamente o exercício dessa moderação, de que resultou um aparato criativo *sui generis*, apto a reunir sob um único pendor os caminhos que ligam arte e filosofia, ciência natural e retórica, política e historiografia, ginástica e ritos etc. Esse pendor de união assinala aquilo que Hölderlin, já à época de sua segunda dissertação de magistério – defendida em 1790 e intitulada *História das belas-artes entre os gregos* –, nominou de “receptividade para o belo [*Empfänglichkeit für das Schöne*]”<sup>8</sup>. E “receptividade”, aqui, não significa vocação intelectual ou propensão afetiva em relação ao tema, mas, antes, uma disposição vital, operante em todas as matizes domésticas e públicas. Para tanto, não basta a mera inteligência ou a mera afetividade. É necessário um elemento mais vívido e imediato: a onipresença da imagem (*Bild*) como apelo de formação (*Bildung*), a que é possível atribuir as bases de todo o florescimento produtivo da Helade, cônsono ao modelo mítico-pedagógico dos grandes poetas e pensadores<sup>9</sup>.

O próprio mito ou imagem fundacional do espírito helênico não é outro senão o do resgate da beleza, personificado em Helena, cujo rapto enseja a guerra em Ílion.

---

<sup>7</sup> HÖLDERLIN, *StA 4.1*, 298.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>9</sup> Em carta a Immanuel Niethammer, de 26 de fevereiro de 1796 (Cf. HÖLDERLIN, *StA 6.1*, pp. 202-3), Hölderlin comunica a ideia de dar seguimento a um projeto – que nunca chegou efetivamente a pôr no papel – intitulado *Novas cartas sobre a educação estética do homem*, em clara referência à obra de Schiller há pouco publicada, cuja Carta VI, no que toca à relação entre imagem e beleza no núcleo da paideia grega, em contraste com a esquemática de análise moderna, é bem precisa: “Naqueles dias do belo despertar das forças espirituais, os sentidos e o espírito não tinham ainda domínios rigorosamente separados” (SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem numa série de cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002, p. 36).

Curiosamente, a *Ilíada*, isto é, o acabamento de linguagem dessa fundação, não narra o momento do resgate, como se ele não fosse o mais importante. A conquista da beleza é narrada conforme ao movimento de aspiração a ela, que na obra homérica assume a forma da guerra. Sem guerra não há conquista. O resgate de Helena implica não apenas o fim da contenda, mas também, por extensão, o da própria aspiração ao belo. Por isso que Homero não narra a vitória dos gregos sobre os troianos, e quando de suas alusões, nelas não se alonga. O aedo se atém, antes, à irresolução da guerra e, desta feita, ao *complexo unificador* que ela enseja, da qual se abre um vasto campo de resoluções. Desse modo, conservar-se na guerra significa conservar a própria beleza, sob um *influxo concomitante e pré-analítico* de conquista e de aspiração. O radical latino comum aos vocábulos *bellus* e *bellum* (donde belo e bélico) bem ilustra esse *entremeio*, caro sobretudo à era arcaica da Grécia, de que também testemunha a tradição hesiódica, quando, na *Teogonia* (v. 937), ensina a dispor Harmonia (Ἀρμονία) – cujo étimo é o verbo ἀρμόζω (juntar, unir, compor) – como rebento de Ares (guerra) e Afrodite (beleza), ao que dá claro seguimento Heráclito, como se lê, p. ex., no fragmento B8: “O contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários, a mais bela harmonia [καλλίστην ἀρμονίαν]”<sup>10</sup>.

É precisamente o nexos dessa constelação que plasma a propositura filosófica do *Hipérion*, presente no *discurso de Atenas*: “A grande palavra de Heráclito, ἐν διαφορῶν εαυτῶ (o uno em si mesmo diferenciado), apenas um grego poderia achá-la, pois ela é a essência da beleza [*das Wesen der Schönheit*], e antes de ter sido achada, não havia filosofia alguma”<sup>11</sup>. A sentença em grego atribuída a Heráclito, isenta de espíritos e de acentos, toma como base doxográfica o discurso de Erixímaco n’*O Banquete* (187a) platônico<sup>12</sup>. Erixímaco, em tom de admoestação, está a citar Heráclito, todavia, a formulação exata do próprio Heráclito é desconhecida, dada a transmissão indireta de seu pensamento. Não há como averiguar se temos aqui uma reprodução fiel ou uma paráfrase, tão comum nas citações gregas. Convém, em todo caso, que a menção de Hölderlin a Heráclito seja lida como uma citação livre ou apropriação criativa, conquanto amparada

<sup>10</sup> HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: *Os pensadores originários*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p. 73.

<sup>11</sup> HÖLDERLIN, *StA* 3, p. 81.

<sup>12</sup> “‘O um’ [τὸ ἓν], diz ele [Heráclito], com efeito, ‘discordando em si mesmo, consigo mesmo concorda [γάρ φησι ‘διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι], como numa harmonia de arco e lira’” (PLATÃO. *O Banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 65). O arco e a lira – instrumentos dos quais o deus Apolo é detentor (Cf. *Hino Homérico* 3.131) –, como também consta no fr. B51 de Heráclito, são figurações complementares que indicam o instrumento do guerreiro (que guerreia para se eternizar no canto) e o instrumento do aedo (que canta os feitos da guerra), respectivamente. Há aí, como se deixa ver, outro correlato do *entremeio* mencionado.

em cada um de seus vocábulos na terminologia heraclítica<sup>13</sup>, isto é, sem saltos lexicais indevidos, semelhante ao caso de Platão – a quem se atribui a mais antiga fonte doxográfica da palavra de Heráclito –, de vez que à época do filósofo ateniense aquela terminologia se encontrava em plena circulação<sup>14</sup>. Hölderlin se vale da figura de Heráclito, por intermédio da doxografia platônica, para estabelecer uma ligação necessária entre filosofia, beleza e Grécia antiga. O fio condutor dessa tríade é a poesia, que, obviamente, não se restringe à feitura poemática, e de cujo sentido Schleiermacher, em sua contribuição à revista *Athenäum*, de 1798, dá um belo testemunho: “Sem poesia não há realidade alguma [*Keine Poesie, keine Wirklichkeit*]”<sup>15</sup>. O emprego do vocábulo *Poesie* – aqui e no *Programa sistemático* – evidencia o grego ποιήσις, tanto na acepção de produção em geral (abarcando não apenas a atividade transitiva dos homens sobre as coisas), quanto na sua aplicação às belas-artes (não limitada à composição de versos), ou ainda – numa tentativa de maior aproximação da experiência helênica –, no entrelaçamento da *poética do real* e da *poética do ensino*, respectivamente. É nesse sentido que se pode ler este breve diálogo entre o personagem Hipérion e seu interlocutor, narrado por aquele, em que o elemento poético dá conta de atrelar, na forma e no conteúdo, filosofia e mitologia:

“O que a filosofia”, replicou ele, “o que a fria superioridade dessa ciência tem a ver com poesia?”. “A poesia”, disse eu com segurança, “é o princípio e o fim dessa ciência. Tal como Minerva da cabeça de Júpiter, ela se origina da poesia de um Ser divino e infinito. De sorte que, por fim, o irreconciliável converge novamente para ela, para a fonte misteriosa da poesia.”<sup>16</sup>

Hölderlin, porém, não utiliza aqui o substantivo *Poesie*, mas *Dichtung* (o mesmo que utiliza como adjetivo na expressão “os dias poéticos” [*die dichterischen Tage*]), de raiz germânica e que possui parentesco com o latim *dictare* (ditar, promulgar, proferir). O substantivo *Dichtung*, que comumente se traduz por “poesia”, tampouco se limita à criação de poemas, pois que o alcance de seu étimo, o verbo *dichten*, além dos sentidos de poetar e de imaginar, também significa compor, reunir, inteirar. O elemento poético é, assim, *um esforço de produzir a unidade do todo*, que nas esferas de enunciações

---

<sup>13</sup> Principalmente nos frs. B8, B50 e B51.

<sup>14</sup> Digno de nota é o contexto em que as apropriações de Platão e de Hölderlin ocorrem, a saber, em meio a um colóquio entre os personagens presentes, o que legitima de algum modo o recurso apropriativo.

<sup>15</sup> SCHLEIERMACHER, Friedrich. “Athenäums-Fragmente” (fr. 350). In: *Athenäums-Fragmente und andere Schriften*. Berliner Ausgabe: Holzinger Verlag, 2016, p. 226.

<sup>16</sup> HÖLDERLIN, *StA* 3, p. 81.

filosófica e mítica assume o papel de firmar e difundir o aparato de fundação de um povo. O esforço poético, nesses termos, nada tem que ver com o lúdico ou o sentimental, o recreativo ou o meramente subjetivo. Estamos a nos referir ao núcleo duro da gênese do Ocidente na Grécia, de Homero a Platão. O poeta, dessarte, é aquele que cumpre, a partir de um cultivo de fundação, o pendor comum a sacerdotes e filósofos, a saber: ditar ao seu povo e à sua época aquilo que vale a todos os povos e a todas as épocas, conforme às demandas de seu contexto, as quais sempre já se inserem em um nexo de tradição e de criação. A fórmula ἔν διαφέρων ἑαυτῷ<sup>17</sup> – que trabalhamos mais detidamente em outra ocasião<sup>18</sup> – aponta justamente para essa dinâmica criativa e criadora de tensão, a *união dos contrários*, a que recortes d’*O Banquete*, sobretudo a partir do mito de Ἔρως, muito contribuem – tema que também desenvolvemos em uma oportunidade anterior<sup>19</sup> –, mas que neste estudo será desenvolvida prioritariamente com outra obra de Platão, que dialoga diretamente com *O Banquete*, qual seja, o *Fedro*, dialogo que abarca, em passos precisos de seu vasto alcance temático, a tríade hölderliniana mencionada: filosofia, beleza e Grécia antiga, essa última demarcada pelo caráter didascálico e piedoso do mito, que tanto em Platão quanto em Hölderlin parte de uma exigência de ensino e aprendizagem da “essência da beleza” no ato produtivo de sua poética de pensamento.

Quão diferente é a caracterização dada por Hölderlin/Hipérion ao homem moderno, como se lê na *carta aos alemães*, ao fim do segundo tomo:

Tu vês artesãos, mas nenhum homem, sacerdotes, mas nenhum homem, senhores e escravos, jovens e gente circunspecta, mas nenhum homem – não é como um campo de batalha, onde mãos e braços, e todos os membros, encontram-se despedaçados um ao lado do outro, enquanto o sangue derramado da vida se desfaz na areia?<sup>20</sup>

Esse diagnóstico tem por alcance sobretudo a humanidade iluminista, caracterizada por um afã analítico sem precedentes<sup>21</sup>. É a época das grandes enciclopédias, das catalogações abstratas do pensamento, assim como do agravamento

---

<sup>17</sup> Agora com a devida acentuação gráfica, em conformidade com a ortografia grega padrão, que, aliás, já estava em voga na Europa de então desde há muito. Não se sabe o porquê de Hölderlin não se utilizar dela. Fato é que a grafia do grego arcaico e clássico era toda em maiúsculo, sem acentuação e sem pontuação. Talvez Hölderlin estivesse tentando emular de algum modo o período donde a sentença provém.

<sup>18</sup> Cf. CORREIA, André F. G. “Hölderlin e a grande palavra de Heráclito”. In: *Revista Trágica*, vol. 13, nº 2, 2020, pp. 11-43.

<sup>19</sup> Cf. CORREIA, André F. G. “Hegel e o λόγος heraclítico”. In: *Revista Aufklärung*, vol. 8, nº 3, 2021, pp. 139-60.

<sup>20</sup> HÖLDERLIN, *StA* 3, p. 153.

<sup>21</sup> No que concerne ao termo “análise”, tenha-se em vista seu étimo grego, o substantivo ἀνάλυσις (“corte”, “partição”, “separação”, “divisão”, “dissolução” etc.).

das especializações, além, é claro, da visibilidade fragmentada do homem de negócios, o burguês do século XVIII<sup>22</sup>. A falta de “receptividade para o belo” se afigura aqui como revolta secular e desinteresse para com o elemento de integração na cultura, provenientes de uma saturação religioso-cognitiva nos diversos domínios da vida privada e coletiva, em um crescendo patente até os dias atuais: “Bárbaros [*Barbaren*] desde tempos longínquos”, diz Hipérion<sup>23</sup>, “tornados mais bárbaros ainda pelo afã e pela ciência, e mesmo pela religião, profundamente incapazes de qualquer sentimento divino [*jedes göttlichen Gefühls*]”<sup>24</sup>. Aquilo que Hölderlin chama de “receptividade para o belo”, enquanto pilar de sustentação do mundo helênico, estabelece um íntimo paralelo com esse “sentimento divino”, que forja a vivência antiga sob a forma do *μῦθος*. Ora, que tipo de figuração mitológica seria devida à racionalidade moderna? Será que nomear estrelas, constelações ou naus espaciais com o glossário mítico dos gregos é o suficiente? Ou, tomando o próprio exemplo da Alemanha de Hölderlin, será que o adorno erudito desse glossário na literatura e na filosofia bastaria? Uma espontaneidade mitológica como a dos gregos não é mais possível, toda tentativa de recriá-la artificialmente acaba por se converter em caricatura, que nada ensina de essencial, porquanto direcionada a uma sensibilidade perdida, de preponderante incidência no *fabula docet*, ao que adverte Hölderlin – em relação à sua própria obra – no prefácio à versão definitiva do *Hipérion*<sup>25</sup>. Todavia, se o *πάθος* mítico já não nos toca, o mesmo não ocorre com o *πάθος* racional, que, *nolens volens*, é herança grega, e, por conseguinte, ainda resguarda o impulso de fundação do mito. Hölderlin mergulhou na expressão helênica do sagrado como poucos<sup>26</sup>,

---

<sup>22</sup> Disso Schiller dá testemunho exemplar na mesma Carta VI: “O domínio da faculdade analítica [*des analytischen Vermögens*] rouba necessariamente a força e o fogo à fantasia, assim como a esfera mais limitada de objetos diminui-lhe a riqueza. Por isso, o pensador abstrato tem, frequentemente, um coração *frio*, pois desmembra as impressões que só como um todo comovem a alma; o homem de negócios tem frequentemente um coração *estreito*, pois sua imaginação, enclausurada no círculo monótono de sua ocupação, é incapaz de elevar-se à compreensão de um tipo alheio de representação” (SCHILLER, op. cit., p. 39). Para uma apreciação dos tópicos mais relevantes da crítica de Hölderlin ao Iluminismo, cf. JAMME, Christoph. “‘Hölderlin und die Aufklärung’. Bericht über die von mir geleitete Arbeitsgruppe”. In: *Hölderlin-Jahrbuch* 25, 1986/87, pp. 281-82.

<sup>23</sup> Num eco da noção schilleriana do “bárbaro” (*Barbar*), i.e., o homem da decadência requintada, dominado pelo impulso racional, como se lê ao fim da Carta IV (SCHILLER, op. cit., p. 29).

<sup>24</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA* 3, 153.

<sup>25</sup> Cf. *Ibidem*, p. 5.

<sup>26</sup> A isso chama a atenção Rüdiger Safranski, na recente biografia de Hölderlin que escreveu: “A Antiguidade estava em moda, mas como fenômeno artístico, de modo nenhum como fenômeno religioso. Quase ninguém tomava o mundo dos deuses gregos em sentido religioso sério. Os mitos já eram um tema, no entanto, a consciência mítica ainda não tinha sido redescoberta. Com Hölderlin isso era diferente. Ele se insere na dinâmica de descobrir a Antiguidade grega para si não apenas como tema de formação, mas como apreensão mítico-religiosa, que ganhará um crescente significado existencial para ele” (SAFRANSKI, Rüdiger. *Hölderlin. Komm! Ins Offene, Freund!*. Carl Hanser Verlag München, 2019, p. 70).

entretanto, ele jamais poderia se desfiliar de sua modernidade, donde sua poética ser perpassada pelo elemento conceitual, filosófico, do qual, porém, faz despontar sua proveniência mítica num ato de integração, e não de separação, como é prática corrente dos compêndios.

Convém observar ainda que a missão de educar seu povo, como se lê no *Hipérion* e no *Programa sistemático*, retira sua exequibilidade da adequação de seus meios aos graus devidos de receptividade do auditório visado, levando em conta sua faixa etária e seu lugar na organização geral da comunidade. *A Ilíada* e a *Odisseia*, que na Modernidade compõem o cânone de ofício do homem edificado, dirigiam-se na Antiguidade, primordialmente, à formação de crianças e jovens. O vocábulo παιδεία provém do substantivo παῖς (criança). A demanda do mundo moderno é bem distinta, pois a dispersão é bem maior. *Reconduzir a fundação poética ao patamar de compreensão primacial*, é esse o projeto educacional de Hölderlin. Seu auditório, contudo, não condiz com o povo em geral, mas com a categoria apta a estabelecer o elemento reunidor próprio ao povo em questão, e isso a partir de um critério de ligação capaz de abarcar o comum a todos os povos e a todas as épocas. Esse estágio de articulação poética é a filosofia. Vejamos.

Excetuando Heráclito, Platão é o único filósofo mencionado pelo nome no *Hipérion*<sup>27</sup> (a alusão a Empédocles, conquanto clara, não é nominal<sup>28</sup>), e de modo ainda mais explícito em algumas de suas versões anteriores<sup>29</sup>. Platão concatena em seus diálogos a totalidade do espírito grego desde Homero. Após Platão há outra Grécia, cada vez mais apartada de sua era arcaica, ao que Platão também contribuiu de certo modo. A conjuntura do período arcaico desconhecia a cesura entre μῦθος e λόγος, isto é, entre poética fundadora e saber pensante. Apenas nos tempos vindouros, ou mesmo tardios, do período clássico, *grosso modo*, é que poderíamos situar o nascimento dessa partição, obviamente com as devidas ressalvas, uma vez que os mapeamentos da historiografia demarcam modificações significativas e não rupturas precisas<sup>30</sup>. Fato é, contudo, que o fundador da Academia desempenha um dos papéis norteadores, dentre os antigos, do

---

<sup>27</sup> Cf. HÖLDERLIN, *Kl StA 3*, pp. 12, 27, assim como as observações de F. Beissner, pp. 441, 450.

<sup>28</sup> Cf. *Ibidem*, p. 151.

<sup>29</sup> Cf., p. ex., a *Versão métrica* (assim como o *Projeto em prosa* dessa mesma versão) e a *Juventude de Hipérion*, a primeira concebida entre novembro de 1794 e janeiro de 1795 e a segunda entre janeiro e agosto de 1795, além da *Penúltima versão*, formulada entre agosto e dezembro de 1795.

<sup>30</sup> Cabe aqui uma anotação de Emmanuel Carneiro Leão, valendo-se do exemplo estratégico e ilustrativo de Platão: “Com Platão, a filosofia nasce de uma tensão com a linguagem poética, com o pensamento originário. [...] O poeta e o pensador pertencem ao filósofo como a sua própria sombra, de cuja agilidade a compreensão racional procura sempre de novo libertá-lo. O Logos é inseparável do Mythos” (LEÃO, Emmanuel Carneiro. “Introdução”. In: *Os pensadores originários*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, pp. 43-44).

ensino a que Hölderlin se propõe. Veremos, todavia, que esse papel, *a partir da ênfase e do recorte de determinadas nuances*, pressupõe e retoma a tese da união dos contrários de Heráclito, de que, aliás, se serve Platão, como herdeiro que é dessa tradição, em distintas camadas de sua obra e para propósitos diversos, como é o caso, p. ex., da teoria dos contrários no *Fédon* (70d-73a), em que ecoa o fragmento heraclítico B88<sup>31</sup>.

Em uma carta a seu amigo e confidente Christian Neuffer, de 10 de outubro de 1794, Hölderlin menciona um ensaio de sua autoria sobre “ideias estéticas” (*ästhetische Ideen*), o qual, a princípio inserido no debate da terceira crítica de Kant (#49)<sup>32</sup>, poderia ser lido como comentário ao *Fedro* platônico, com que parece estar bem familiarizado<sup>33</sup>. Infelizmente, não se teve mais notícia desse ensaio. O registro, contudo, nos basta para extrairmos indicações importantes ao propósito deste estudo. O passo 248d do diálogo, p. ex., quando da palinódia de Sócrates<sup>34</sup>, traz uma formulação das mais significativas ao pensamento de Hölderlin: a identificação entre o φίλοςσοφος (“amigo do saber”) e o φίλόκαλος (“amigo da beleza”). As linhas finais do prefácio à *Penúltima Versão* do *Hipérion* bem evidenciam-na: “Nos aguarda um novo reinado, onde a beleza é rainha. Acredito que diremos todos ao fim: sacro Platão, perdoe! Pecara-se duramente contra ti”<sup>35</sup>. O mesmo consta no *Programa sistemático*, em que o ato superior da razão, isto é, a filosofia, é definido como “um ato estético” (*ein ästhetischer Akt*), numa subsunção do étimo grego αἴσθησις (sensopercepção, sensação)<sup>36</sup>:

Por último, a ideia que a tudo une [*alle vereinigt*], a ideia de beleza, tomada a palavra no mais elevado sentido platônico. Estou agora convencido de que o ato supremo da razão, aquele no qual ela abrange todas as ideias, é um ato estético, e que a verdade e o bem apenas na beleza [*Schönheit*] estão irmanados. *O filósofo tem de possuir tanta força estética quanto o poeta.*<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Esse cotejo, contudo, não poderá ser aqui desenvolvido, para tanto, cf. PLATO. *Phaedo*. Translated with introduction and commentary by Reginald Hackforth. Cambridge: University Press, 1972, p. 63.

<sup>32</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998, p. 220 (B 194).

<sup>33</sup> Cf. HÖLDERLIN, *StA* 6.1, p. 137.

<sup>34</sup> Em 1799, Hölderlin viria a compor um hino intitulado justamente *Palinódia* (*Palinodie*), do grego παλινωδία (discurso ou poema de retração). Cf. HÖLDERLIN, *StA* 1.1, p. 308.

<sup>35</sup> HÖLDERLIN, *StA* 3, p. 237.

<sup>36</sup> Considere-se, nesse sentido, o fragmento B107 de Heráclito: “Mús testemunhas para os homens são olhos e ouvidos, se almas bárbaras [βαρβάρους] eles têm” (HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: *Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 99). Um bárbaro, para um grego, era um não-grego – cf., p. ex., o Canto II (v. 867) da *Ilíada*, em que Homero emprega o genitivo βαρβαροφώνων (“de fonética bárbara”) para se referir àqueles que não falam grego –, e o grego é aquele que se põe no encaixe da beleza. Sem o rapto de Helena não haveria helenos, mas apenas tribos dispersas. O fragmento compreende a figuração do bárbaro, além disso, como o *excesso* de sensorialidade, que em si mesma, entretanto, não é objeto de censura; porém, também como o *excesso* de racionalidade, em descrédito para com tudo o que compete ao sensível. Daí, inclusive, certo paralelo com o bárbaro de Schiller e de Hölderlin.

<sup>37</sup> HÖLDERLIN, *StA* 4.1, p. 298. Grifo nosso.

De início, por que a beleza – cujo étimo em alemão é o verbo *schauen* (ver, olhar) – se define como “a ideia que a tudo une”? O que significa “ideia” aqui? No original consta o termo *Idee*, uma transliteração para o alemão do grego ἰδέα, empregado por Platão no mesmo sentido de εἶδος (forma, aspecto), como se sabe. O étimo de ambos é o verbo εἶδομαι, ou seja, a dinâmica daquilo que aparece e que é percebido, que é dado à vista<sup>38</sup>. A teoria das ideias platônicas é uma teoria dos aspectos preliminares do real, do horizonte segundo o qual há percepção e aparição, *in sensu lato*. Uma ideia é a imagem invisível de uma imagem visível, graças à qual se abre e a que se reporta um domínio de visibilidade, isto é, um referencial perceptível<sup>39</sup>. Nesse sentido, só se vê porque já se viu. Ver é antever. O pressuposto da antevisão requer, contudo, a visão e o visado como ponto de apoio, unicamente do qual a imagética invisível pode ser vista<sup>40</sup>, conforme à devida retomada (ou rememoração, como diz Platão) de sua estrutura constitutiva. Nesse ato de reminiscência, contudo, o elemento eidético, ou seja, o aspecto original de um determinado campo de visibilidade, se deixa ver no mesmo passo em que não se deixa ver, como que num estado de *lusco-fusco*, de que também participa o próprio elemento estético, que por si só – diz Heráclito no fr. B107 – se nos apresenta como “má testemunha”, de vez que não pode dar conta de sua própria complexidade apenas por intermédio de sua luminosidade, de sua aparência. Desta feita, a experiência da hipótese eidética se nos afigura como uma espécie de *insight*, cuja adequação ao conteúdo, aliás, é patente na literalidade do vocábulo inglês: *in + sight* = “vista de dentro”, desde que não

---

<sup>38</sup> A visão, dentre as faculdades sensistas, como atesta o introito e primeiro parágrafo da *Metafísica* de Aristóteles, e já antes Platão (*Fédon* 65b) e mesmo Heráclito (vide a prioridade dos “olhos” no fr. B107 ou da “visão” no B55), concatena o paradigma cognitivo por excelência, haja vista que ela, em relação aos seus objetos, conquanto não os toque, os inale ou os deguste, desperta um interesse muito mais imediato, intenso e detalhado, mesmo que à *distância*; inclusive em relação à audição, que assume o segundo posto, como se lê nos mesmos fragmentos de Heráclito e no mesmo passo do *Fédon*, assim como no segundo parágrafo da *Metafísica*. O paradigma da visão aponta para o lugar de *fronteira* que lhe é próprio, pois nele o mais *próximo* e o mais *distante* operam concomitantemente. É necessário, com isso, subsumir o sentido da visão, e, com isso, todo o aparato sensorial, de que é o melhor exemplo.

<sup>39</sup> Mesmo nos usos mais conceituais e abstratos de εἶδος/ἰδέα, o teor plástico de base nunca se perde nas narrativas e argumentações platônicas. O comentário de Paul Friedländer a esse respeito é bem elucidativo: “‘Figura visível’, assim chamou ele [Platão] – sem reticências quanto à solidez terminológica, mas talvez não sem um senso de paradoxo da expressão – as essências eternas invisíveis, justamente porque essa palavra, perante todas as outras de seu idioma, parecia exprimir aquilo que ele podia ver com os olhos da alma” (FRIEDLÄNDER, Paul. *Platon. Band I. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*. Dritte durchgesehene und ergänzte Auflage. Berlin: Walter de Gruyter & Co. Verlag, 1964, pp. 18-19). Para um aprofundamento dos vocábulos εἶδος e ἰδέα, e de seu desenvolvimento abstrato-conceitual já em meio aos jônicos, cf. TAYLOR, Alfred Edward. “The Words Eidos, Idea in pre-Platonic Literature”. In: *Varia Socratica*. Oxford: Oxford University Press / New York: Cornell University Library, 2009 [1911], pp. 178-267.

<sup>40</sup> Cf., p. ex., *Fédon* (74b, 75a).

se perca o “senso de paradoxo da expressão” – como escreve Friedländer –, pois que essa visibilidade profunda não pode ser apreendida ou suportada pelo mortal senão como uma espécie de *vislumbre*, que escapa ao invisível no próprio ato de visualização.

O fragmento B54 de Heráclito pode nos auxiliar com esses apontamentos iniciais: “A harmonia invisível [ἀρμονία ἀφανής] é mais forte [κρείττων] do que a visível [φανερής]”<sup>41</sup>. O α privativo – em relação a φάος (luz) – deve ser lido *copulativamente*, de maneira a resguardar aquilo que na visibilidade analítica dos antagônicos é perdida. Mas por que a força da harmonia invisível é maior do que a da visível? Tal como no grego, também o termo “invisível” nos indica um caminho. O prefixo latino *in-* significa tanto privação ou negação quanto um movimento para dentro. Com isso, o invisível, a um tempo, nega e possibilita o visível. Ele indica a força (κράτος) a partir da qual e com a qual a esfericidade do visível se faz visível, seja em nexos de associação, seja em nexos de dissociação, uma vez que essa estrutura de *união* implica igualmente a *desunião*, sem a qual não há relação, mas dissolução<sup>42</sup>. Os pares antitéticos, *in abstracto*, não possuem meios de se sustentar a si próprios, pois o lugar que lhes compete não se afigura a partir da analiticidade de sua apreensão, que põe cada qual em seu eixo, mas a partir do alicerce da “harmonia”, que precisa ser “invisível”, pois no domínio da harmonia visível ocorre, no máximo, encaixe ou justaposição entre referenciais perceptivos, ao passo que na invisível, um *ato único e tautocrônico* de união/desunião, de maior determinação ontoepistemológica.

Essa “determinação [*Bestimmung*]”, que situa e envolve a humanidade do homem, como escreve Hölderlin no texto *Sobre o modo de proceder do espírito poético*, de 1800, “consiste em que ele se reconheça inserido como unidade na divina harmonia dos contrários [*als Einheit in Göttlichem-Harmonischentgegengesetztem*], e vice-versa”<sup>43</sup>. Vale observar que o vocábulo ἀρμονία, conforme à semântica musical antiga, não indica um arranjo simultâneo de notas (como o é para nós), mas apenas a afinação, sentido esse que está imbutido no substantivo *Bestimmung*, cujo étimo é o verbo *stimmen* (afinar). Afinar significa apurar o devido ajuste de uma estrutura de possibilidade, no caso, de acordo com a unidade das inflexões contrárias, à guisa de instrumentos cordofones, como

---

<sup>41</sup> HERÁCLITO, op. cit., p. 85. Trad. Emmanuel Carneiro Leão.

<sup>42</sup> Nas palavras do filólogo Karl Reinhardt: “Somente na oposição é que cada coisa vem à existência; a unidade interna, o ταυτόν, a ‘harmonia invisível’ (fr. B54) se torna visível somente por intermédio da duplicidade, da contradição” (REINHARDT, Karl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Verlag von Friedrich Cohen: Bonn, 1916, p. 179).

<sup>43</sup> HÖLDERLIN, *StA 4.1*, p. 259.

a lira (e, sob outro prisma, o arco). A mútua negação das direções opostas – presente na tesura de ajuste das cordas – tem por implicação necessária a mútua pressuposição de uma para com a outra. Cada qual só há com a outra e para a outra. Desta feita, consente-se que o que efetivamente vigora é uma *comunhão de divisa*, da qual os *relata* são postos. É o que observa Hölderlin no texto *Juízo e Ser*, de 1795, ao dizer que “no conceito de divisão [*Theilung*] já reside o conceito de relação mútua [*der Begriff der gegenseitigen Beziehung*]”, e, por conseguinte, “a necessária pressuposição de um todo [*eines Ganzen*]”<sup>44</sup>. Essa unitotalidade<sup>45</sup>, porém, não se reduz à sua própria *anteposição*, haja vista que unicamente *a partir do domínio posicional* é que ela é o caso, donde, ademais, a igual necessidade de uma *contraposição* no interior de *toda posição*, seja na ambiência de contraste do cognoscível, seja na do cognoscente, ou ainda na do cognoscível e do cognoscente entre si, conforme ao caso propriamente dito do texto de Hölderlin<sup>46</sup>. Está em pauta a concordância no seio de toda discordância: ἔν διαφέρων ἑαυτῷ<sup>47</sup>. A afinação, nesses termos, *determina* a “receptividade para o belo”, pois sem harmonia não há beleza. Daí a propedêutica mítico-filosófica da noção de beleza no *Fedro*, como se verá.

Aquilo que Homero chama de θεός, *mutatis mutandis*, Platão chama de ιδέα. As ideias platônicas correspondem à transposição filosófica da poética do mito<sup>48</sup>. O registro filosófico, contudo, alavanca o registro poético a um degrau de receptividade que

---

<sup>44</sup> Ibidem, p. 216.

<sup>45</sup> Em um álbum datado de 12 de fevereiro de 1791, com dedicatória de Hölderlin a Hegel, à época em que ambos dividiam dormitório no Seminário de Tübingen, se lê a inscrição “ἔν καί πᾶν [um e tudo]” (HÖLDERLIN, *StA 2.1*, p. 349). Friedrich Beissner (HÖLDERLIN, *StA 2.2*, p. 965) observa que a expressão, escrita em tinta mais clara e pena mais macia – novamente sem acento ou espírito –, foi provavelmente acréscimo de Hegel. Em todo caso, se trata de um dos lemas do mesmo círculo de amizade, ao qual também pertencia Schelling.

<sup>46</sup> Na carta já mencionada a Niethammer, de 1796, Hölderlin define o cerne de seu projeto como a busca pelo “princípio que esclarece as separações [*die Trennungen*] pelas quais pensamos e existimos” (HÖLDERLIN, *StA 6.1*, p. 203). As implicações desse projeto, que consiste em pensar a harmonia entre o todo e a parte, pervadem a totalidade dos manuscritos que nos legou.

<sup>47</sup> No que concerne a esse apotegma, um outro esclarecimento técnico da língua grega se faz necessário. Tanto Platão (n’*O Banquete*) quanto Hipólito (doxógrafo do fr. B51) empregam a forma verbal da voz média διαφερόμενον, que é passiva e ativa (semelhante, via de regra, à voz reflexiva no português), ao passo que Hölderlin emprega a voz ativa διαφέρων, embora não reproduza isso na sua própria tradução para o alemão: *das Eine in sich selber unterschiedne* (o uno em si mesmo diferenciado). Uma tradução mais literal do grego para o alemão seria assim: *das Eine sich in sich selber unterscheidende* (o uno que se diferencia em si mesmo). Acerca disso, cf. HUCKE, Patrizia. “‘Seyn schlechthin’ und εν διαφέρων εαυτω. Zur Beziehung von Einheit und Differenz in Jenaer Texten Friedrich Hölderlins”. In: HATTSTEIN, Markus. et al. *Erfahrung der Negativität. Festschrift für Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*. Hildesheim/ Zürich/NYC: Olms, 1992, p. 103.

<sup>48</sup> Algo que se insinua nos “vestígios da homologia estrutural entre a noção mítica de *Theós* (‘Deus[es]’) e a noção filosófica de *eídos/ideia* (‘forma[s] inteligível[is]’)” (TORRANO, Jaa. “Estudo e tradução das tragédias de Ésquilo”. In: *Tragédias/Ésquilo*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2019, p. 13).

extrapola a sensibilidade nacional do grego<sup>49</sup>. Por intermédio dessa competência, a poesia – mítico-piedosa em essência – atinge e propicia a razão moderna, mesmo que escamoteada. A filosofia é, assim, o produto do gênio grego mais apto a tocar a humanidade de todas as épocas. Entretanto, aí reside o risco e a tentação de retirá-la da conjuntura de seu nascimento. É necessário sempre lembrar que a filosofia é uma criação grega, logo, originariamente vinculada a sua poética do sagrado, a qual, conquanto precise delinear formas próprias de expressão e fundação da imagem, a elas não pode se reduzir; o mesmo se aplica às ideias, que não podem se desvincular do divino. Uma súpula de todo esse entorno platônico pode ser lida no passo 249 b-c, do *Fedro*:

Realmente, a condição humana [ἄνθρωπον] implica a faculdade de compreender o que denominamos ideia [εἶδος], isto é, ser capaz de partir [ἐκ] da multiplicidade [πολλῶν] de sensações [αἰσθήσεων] para alcançar a unidade [ἐν] mediante a reflexão [λογισμῶ]. É a reminiscência [ἀνάμνησις] do que nossa alma viu [εἶδεν] quando andava na companhia da divindade [θεῶ], desdenhando tudo a que atribuímos realidade na presente existência, e alçava a vista [ὑπεριδοῦσα {ὑπέρ + ιδέω}] para o verdadeiro ser. Daí, justificar-se só ter asas o pensamento do filósofo [φιλοσόφου], pois este se aplica *tanto quanto possível* [κατὰ δύναμιν], por meio da reminiscência, às coisas que asseguram ao próprio deus [θεὸς] a sua divindade [θεϊός]. Só atinge a perfeição o indivíduo que sabe valer-se da reminiscência e foi devidamente iniciado nos mistérios [τελετὰς].<sup>50</sup>

O encadeamento terminológico da passagem é por demais significativo. Nela se encontram todos os vocábulos essenciais do pensamento de Platão. Façamos uma breve observação sobre um ponto em especial. O pensamento filosófico é compreendido como

---

<sup>49</sup> Em cuja poética cotidiana, p. ex., no que concerne ao sucesso ou ao malogro na caça, se delineia aquilo que é fruto de concessão da deusa Ártemis; a vitória ou a derrota nas ocasiões das decisões cidadinas dependem, nessa mesma linha, de Atena; ou quando a arte de um ferreiro é bem ou malsucedida, assim o quis Hefesto, o deus metalúrgico. Isso se aplica à totalidade das divindades. Patente tanto na *Ilíada* quanto na *Odisseia*, assim como em toda a poesia grega, os deuses nunca se mostram aos homens em seu aspecto original, mas sempre encobertos por um aspecto outro. Um mortal jamais poderia suportar o fulgor de presença e de aproximação da divindade sem a sua ausência e a sua distância. Veja-se, por exemplo, no Canto XIII da *Odisseia* (vv. 222, 288), as aparições de Atena a Odisseu antes de transformá-lo em mendigo e a subsequente exclamação do herói quando da descoberta de que seus interlocutores eram, na verdade, a própria Atena (vv. 312-313): “Deusa, a um mortal, que te encontre, é difícil poder conhecer-te mesmo que seja experiente, pois todas as formas assumes” (HOMERO. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997, p. 181). É o que observa, com muita propriedade, o helenista alemão Walter Otto, na obra *Teofania*, cuja abordagem do divino caminha nomeadamente na esteira de Hölderlin e mediante a qual, na passagem seguinte, é possível detectar a ossatura de base comungada pelo mito e pela ideologia platônica (cônsono às indicações da presente interpretação): “Este é o grande prodígio da religião grega, digno de memória em todos os tempos: os remotos bem-aventurados são os sempre próximos, em tudo operantes; os sempre próximos são os remotos bem-aventurados. Não se dá uma coisa sem a outra. A inatingível lonjura faz ser o que é a proximidade do encontro” (OTTO, Walter. *Teofania*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p. 64). Há dois textos em que Otto trabalha mais detidamente o vínculo entre Hölderlin e os gregos: *Der griechische Göttermythos bei Goethe und Hölderlin*. H. Küpper, Berlin, 1939; e “Hölderlin und die Griechen”. In: *Hölderlin-Jahrbuch 3*, 1948/49, pp. 48-65.

<sup>50</sup> PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. - Belém: Edufpa, 2011, pp. 115-117. A passagem em itálico sofreu leve modificação quanto à tradução.

a possibilidade da aplicação humana – de acordo com o seu alcance e limite (κατὰ δύναμιν) – de se elevar à divindade do deus (ou dos deuses<sup>51</sup>). Aquilo de que parte e a que se volta a filosofia corresponde, assim, à mesma instância que forja o mito, embora se difiram na expressão. *A essência do mito é a essência da filosofia*, inobstante as tendências modernas, e antigas, de opô-las mediante exclusão. *Para o moderno, é por intermédio da filosofia que se torna possível o acesso ao mito; já para o antigo, é do mito e com o mito que nasce a filosofia* – desde que ambos sejam lidos não apenas conforme aos resultados de suas expressões particulares, do contrário, o mito vira fabulação literária ou material historiográfico e a filosofia, ramo laico do saber ou disciplina lógica. O caminho que leva à filosofia e ao saber, por conseguinte, deve ser igualmente capaz de conduzir à poesia e ao mito, e de se sustentar nesse *limbo*.

A definição do filósofo como um “iniciado nos mistérios” explicita o trânsito de mútua solitação entre mito e filosofia<sup>52</sup>. O diapasão é um só: tornar o invisível visível e o visível, invisível. O mortal assim iniciado, uma vez que conserva a sua “condição humana”, só pode aspirar à divindade do divino a partir de sua humanidade, que se encontra *entre* o celeste e o terrestre, *entre* o eidético e o estético. Limiar esse de que não pode se furtar, por mais que se volte a apenas uma das tendências *de per se*<sup>53</sup>. Essa demarcação ontológica define a disposição que convém ao homem: o θαυμάζω (admirar-se, espantar-se), porte fundador da filosofia para Platão, como se lê no *Teeteto* (155d), e do mito, como diz Aristóteles na *Metafísica* (A2, 982b 17-19): “Também aquele que é um amigo do mito [φιλόμυθος] é, *de certo modo*, um amigo do saber [φιλόσοφος]: o mito,

---

<sup>51</sup> Cf. OTTO, Walter. *Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odisseus Editora, 2005, p. 153.

<sup>52</sup> É sabido que Platão se vale do arcabouço mítico em variadas direções: por vezes se utiliza da narrativa homérica, em outras tantas cria novas narrativas, e quando emprega o termo τελετὰς (mistérios) geralmente tem por pano de fundo narrativas órficas, segundo as quais o homem é o convívio de duas dimensões antagônicas, como observa Giovanni Reale: “O mistério do homem e o seu sentimento de ser um misto de divino e beluíno, com os opostos impulsos e as contrastantes tendências, eram assim explicados [pela literatura órfica] de modo verdadeiramente radical. Platão tirará inspiração desta intuição e, transpondo-a e fundando-a no plano metafísico, construirá a visão do homem ‘em duas dimensões’, que condicionou largamente o pensamento ocidental” (REALE, Giovanni. *Pré-socráticos e orfismo: história da filosofia grega e romana* [Vol. I]. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 189).

<sup>53</sup> Mesmo no *Fédon*, em que o dualismo ético entre os domínios eidético (a que se assemelha a alma) e estético (a que se assemelha o corpo) é dos mais graves, quando se trata de acolher aquele em detrimento desse, Sócrates sempre se vale de ressalvas deste gênero (65c) – também presente na passagem supra do *Fédon* mediante a expressão κατὰ δύναμιν –: “Ora, a alma pensa melhor quando nada disso tem a perturbá-la, nem a vista nem o ouvido, nem dor nem prazer de espécie alguma, e, concentrada ao máximo em si mesma, dispensa a companhia do corpo, evitando *tanto quanto possível* [καθ’ ὅσον δύναται] qualquer comércio com ele” (PLATÃO. *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. - Belém: ed.ufpa, 2011, p. 71. Grifo nosso). Traduzimos as duas expressões gregas do mesmo modo, a despeito da leve distinção literal.

com efeito, é constituído por um conjunto de coisas admiráveis [θαυμασίων]<sup>54</sup>. A expressão que grifamos é de grande importância. No grego consta o advérbio πῶς. Ele serve para indicar a confluência dos dois caminhos mencionados, e não para descaracterizá-los em suas linhas de abordagem. Note-se ainda que o substantivo θαῦμα (admiração, espanto), vinculado pela tradição quase que exclusivamente à filosofia, partilha do étimo e da mesma atmosfera do substantivo θάμβος (temor reverencial), o qual, comumente empregado em contextos mítico-piedosos<sup>55</sup>, precisa ecoar igualmente no discurso filosófico, inclusive para legitimá-lo, em termos de grandeza e de comedimento.

Convém agora elucidar com maior precisão textual o ensinamento platônico da iniciação como propedêutica filosófica. De que maneira dar início à aprendizagem da experiência eidética? Responde Platão: por intermédio da ἀνάμνησις, isto é, da reminiscência dos aspectos preliminares do real a partir do estofo sensível. É o “ato estético”, como consta no *Sistema programa*, que revela o ato eidético. Todavia, qual dentre as ideias originais seria a mais oportuna à iniciação filosófica? Em outros termos, qual é aquela que mais se inclina ao elemento estético, isto é, a que mais facilmente encaminha a visão à antevisão? “A beleza [κόλλος]”, diz Sócrates no *Fedro* (250b), “era muito fácil de ver [ιδεῖν] por causa do brilho peculiar, quando, uns no séquito de Zeus [Διὸς] e outros nos dos outros deuses, gozávamos do espetáculo dessa visão [εἶδόν] admirável no coro dos bem-aventurados, iniciados nesse mistério”<sup>56</sup>; e um pouco adiante (250d-e): “Somente a beleza recebeu o privilégio de ser a um tempo encantadora e de brilho incomparável. Porém, quem não foi iniciado de pouco ou já se corrompeu, não conseguirá alçar-se até à beleza nela mesma, sempre que contemplar aqui embaixo alguma imagem com o seu nome”<sup>57</sup>.

O primeiro recorte bem exemplifica – assim como o passo 249b-c (supra) – a comunhão semântica dos vocábulos ἰδέα e εἶδος. O relato se passa na morada celeste da alma, antes de despencar na vida terrena e corpórea. Mesmo no reino eidético e em meio a todas as demais ideias, a beleza se sobressai devido à proeminência de seu “brilho”. Nessa dimensão, a alma já está de todo iniciada nos mistérios do sagrado. O reino do mistério e sua consagração, contudo e para o espanto do leitor, é dotado de fulgor e

---

<sup>54</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 11. Modificamos levemente os termos que constam em grego, a fim de melhor evidenciar sua terminologia.

<sup>55</sup> Cf., p. ex., *Ilíada* (Canto III, v. 342) e *Odisseia* (Canto III, v. 371).

<sup>56</sup> PLATÃO, op. cit., p. 117. Tradução levemente modificada.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 119. Tradução levemente modificada.

visibilidade incomparáveis. Note-se que, dentre os deuses, apenas Zeus (no genitivo Διός) é nomeado: ele de um lado e todos os demais do outro. Essa oposição salienta a sua primazia; e isso, na verdade, está a indicar que os outros deuses, conquanto não se lhe equiparem, retiram sua divindade do brilho de Zeus, o deus do raio<sup>58</sup>. Sob essa óptica, Zeus é tanto uno quanto múltiplo, tanto um deus particular quanto todos os deuses, e ainda mais: “Sim, Zeus é tudo quanto está acima de tudo [Ζεὺς τοῖ τὰ πάντα ᾧ τι τῶνδ' ὑπέρτερον]”<sup>59</sup>, de acordo com o fr. 70 (Nauck) de Ésquilo, em que o sufixo -τερος assume a forma do superlativo relativo, fornecendo ao advérbio ὑπέρ (“acima”), conjugado ao teor comparativo, máxima amplitude *via aglutinação*. Ele é um nome para a unitotalidade, ἔν καὶ πᾶν<sup>60</sup>. O destaque da beleza (que não é nomeada de Afrodite<sup>61</sup>) desempenha o mesmo papel, porém, mediante uma transposição terminológica: de “deus” para “ideia”, na tênue divisa entre mito e filosofia. Se Zeus, tal qual narra Hesíodo na *Teogonia* (v. 923), é o “rei [βασιλῆι] dos deuses e dos homens”<sup>62</sup>, a beleza, como diz Hölderlin no prefácio à *Penúltima Versão do Hipérion*, é a “rainha” (*Königin*). Assim como Zeus –

---

<sup>58</sup> O genitivo singular de Ζεὺς, o usual Διός, além de revelar o radical Indo-Europeu *diw-* (brilhante), enfatiza o elemento de proximidade do conteúdo, dada sua forma prosaica, de que Platão se utiliza, no *Crátilo* (396a-b), juntamente com a antiga forma poética Ζηρός, igualmente no genitivo, para conceptuar a natureza do deus.

<sup>59</sup> ÉSQUILO. *Mitologia Grega I*. Trad. Junito de Souza Brandão. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 339.

<sup>60</sup> Veja-se o que consta no *Hino Órfico 15.3 (Perfume de Zeus)*: “Ó rei [βασιλεῦ], de tua cabeça raiou o divino todo” (SERRA, Ordep. *Hinos Órficos: Perfumes*. Introdução, tradução, comentário e notas de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2015, p. 153). A literatura órfica, embora possua uma cosmogonia bem específica e à margem da piedade oficial, ainda partilha de elementos comuns às tradições homérica e hesiódica. O verso citado é um bom exemplo disso. Nele ecoa o relato do nascimento de Atena, que vem à luz da cabeça de Zeus, seu pai, completamente armada e pronta para a guerra, tal qual relatam Hesíodo (*Teogonia*, v. 924 ss.) e Píndaro (*Ode Olímpica 7*, v. 34 ss.). Hölderlin, como vimos no *discurso de Atenas*, estabelece um paralelo entre o nascimento da filosofia e o nascimento da deusa, que “se origina da poesia [aus der Dichtung] de um ser divino e infinito”, i. e., de Zeus (ou “Júpiter”), nominado também de “fonte misteriosa da poesia [geheimnißvolle Quelle der Dichtung]”. O mistério designa o que não se deixa ver de todo pelo mortal, mas cuja fertilidade poética e fecundidade primaveril, como bem ilustra o desejo copulativo e o elemento pluvial de Zeus, tampouco se furta ao invisível. Dentre seus numerosos rebentos, há aquele que, nascido de sua cabeça – nada mais sugestivo –, se ocupa com os desígnios da compreensão e da sabedoria. Somente nessa dimensão, que se oferece ao homem, é que a unidade do todo ou a totalidade do uno se deixa abarcar, *tanto quanto possível*, em seu núcleo ontológico. O *lusco-fusco* dessa esfera é bem representativo em um dos epítetos de Atena (γλαυκῶπις, “olhos glaucos/brilhantes”), em referência à coruja (γλαύξ), que em latim, pelos seus olhos brilhantes e pela sua capacidade de ver no escuro, se chama *noctua* (“ave da noite”), e que posteriormente virou símbolo da filosofia. É com Platão (*Crátilo* 407b), aliás, que a realidade de Atena passa a ser concebida como “inteligência e pensamento” (νοῦς καὶ διάνοια), portanto, como filosofia. Para um estudo das características primitivas de Atena, cf. OTTO, Walter. *Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2022, pp. 35-52.

<sup>61</sup> Embora persista o aporte mítico da deusa. Na *Ilíada* (Canto III, v. 397), o que faz com que Helena a reconheça, dentre outros traços distintivos, são precisamente seus “olhos brilhantes [ὄμματα μαρμαίροντα]” (HOMERO. *Ilíada*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013, p. 176).

<sup>62</sup> HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 151.

que não é um mero θεός em meio a outros θεοί – nomina a força que rege todo o trânsito entre mortal e imortal, a beleza – que não é uma mera ιδέα em meio a outras ιδέαι – nomina o vértice de união que possibilita, em primeira instância, os encontros e os desencontros do estético e do eidético. Se do coro celeste ela é a mais fácil de se ver, ela também o será do coro terrestre, donde ser a mais apta à didascália dos mistérios no reino estético, ou seja, à iniciação filosófica.

O segundo recorte da fala de Sócrates sublinha que cabe unicamente à beleza o encanto da sensopercepção, ao qual tendem os mortais sob o apelo das belas imagens, que podem tanto aprisionar quanto libertar. Ora, se se concebe a beleza como mera articulação filosófica, laica, ela não despertará necessariamente o temor reverencial (θάμβος). Assim, diz Sócrates, ainda no *Fedro* (250e): “Em vez de venerá-la quando a encontra, deixa-se dominar pelo prazer [ἡδονῆ] e, procedendo como verdadeiro animal, procura maculá-la e engravidá-la, sem nada temer no seu atrevimento”<sup>63</sup>. O prazer sensorial, *por si só*, manifesta um excesso do elemento terreno do homem, daí seu vínculo com o afã analítico da “alma bárbara”, à qual – todo o resto *in absentia* – basta o aparato sensorial<sup>64</sup>. O bárbaro nada teme, pois nada reconhece como sacro. “Da sua fúria e da sua paixão amorosa muito me arreceio”<sup>65</sup>, profere Sócrates publicamente sobre Alcibíades, n’*O Banquete* (213d), como símbolo de desmesura. O escândalo de Alcibíades na casa de Agatão (212d), “bastante embriagado e a gritar alto”<sup>66</sup>, é fruto de um entusiasmo indevido, que o leva a perseguir uma imagem da beleza (Sócrates) como se fosse a beleza nela mesma (imagem invisível). Levando em conta a proverbial feiura de Sócrates, além de sua idade avançada, o que move Alcibíades, contudo, não é o mero prazer sensorial, mas a incompreensão daquilo que o move: a ideia da beleza. Esse recurso didático se encarrega de elucidar o que realmente se passa quando da atração pelas imagens visíveis. O entusiasmo de Alcibíades, nesse caso, precisa apenas ser conduzido à sua verdadeira proveniência. Como diz Sócrates, no *Fedro* (250a-b): “Sempre que essas poucas [almas de homens] percebem alguma imagem das coisas lá do alto, ficam tomadas de entusiasmo e perdem o domínio de si mesmas. Porém não sabem o que se passa com elas”<sup>67</sup>. Essa é, como se sabe, a figuração canônica de Alcibíades.

---

<sup>63</sup> PLATÃO, op. cit., p. 119.

<sup>64</sup> Cf. nota 37, de acordo com a primeira das duas gradações de interpretação do fr. B107 de Heráclito.

<sup>65</sup> PLATÃO, op. cit., p. 155.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>67</sup> PLATÃO, op. cit., p. 117.

Em 1798, enquanto finalizava o tomo II do *Hipérion*, Hölderlin escreveu uma ode de duas quadras intitulada justamente *Sócrates e Alcibíades*:

“Por que tu sempre prestas homenagem, sagrado Sócrates,  
A esse jovem? Tu não conheces nada de maior?  
Por que o fitas com amor,  
Como se teus olhos vislumbrassem os deuses?”

Quem pensou o mais profundo, ama o mais vivo,  
A alta juventude entende, quem para o mundo olhou,  
E os sábios, ao fim, com frequência  
Se inclinam diante do belo.<sup>68</sup>

N’*O Banquete* platônico, o viço juvenil e o apelo do toque de Alcibíades são censurados com vistas à condução de seu devido lugar. “O mais vivo” (*das Lebendigste*), como escreve Hölderlin, só o é na medida em que a vivacidade do encontro não se excede em aproximação. É por isso que Sócrates, a certa altura d’*O Banquete* (218d-219a), resiste com veemência à sedução de Alcibíades, cuja beleza é da ordem da mera superfície, ou seja, da vida que não se apercebe do “mais vivo” de si mesma. A ode de Hölderlin, por seu turno, a partir da demanda corretiva de Platão, reformula a figura de Alcibíades, subsumindo-a. O sábio, agora, se curva perante a beleza jovial, mas não conforme à animosidade bárbara, inapta à reverência. Seus olhos a contemplam em seu todo, no vislumbre de sua unidade divina, o que não os conduz nem à mera forma aparente nem à mera forma inaparente, *in abstracto*. O interlocutor de Sócrates, na ode, vê na superfície da imagem apenas superficialidade, no “mundo”, apenas mundanidade, ao passo que Sócrates, a poética do profundo e a divindade do mundo, concentradas na figuração de Alcibíades, que encerra o esplendor primaveril, uma das metáforas mais constantes no *Hipérion*<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> HÖLDERLIN, *StA 1.1*, p. 260.

<sup>69</sup> Não valeria indicar passagens em que a primavera é tematizada, pois ela está presente do início ao fim na obra. Façamos, entretanto, uma breve observação a respeito do termo e de seu sentido. “Primavera” em latim se diz *primo vere*, que em acepção coloquial significa “primeiro verão” ou “antes do verão”. Todavia, o advérbio *vere* possui o mesmo sentido do adjetivo *verus* (verdadeiro, genuíno), de sorte que a primavera indica “a primeira verdade”, “o ver genuíno”, logo, aquilo que se deixa ver antes de tudo, que antecede e fornece o florescimento do verdadeiro. O termo alemão *Frühling* corrobora a mesma experiência, o que se depreende do radical *früh* (cedo, adiantado). Portanto, isso que é primitivo, primeiro, não é algo que fica para trás, como lastro nostálgico, mas o que se adianta e se dá à vista em tudo que floresce, conforme ao fenômeno sazonal da primavera, abundante e nada reticente, porquanto prodígio de Afrodite (Cf. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von. *Sappho Und Simonides. Untersuchungen Über Griechische Lyriker*. Berlin: Weidmann Verlag, 1913, p. 122 ss.).

Na coleção de aforismos posteriormente intitulada *Reflexão*, elaborada provavelmente em 1799 para a publicação na revista *Iduna* (a qual, ao fim e ao cabo, permaneceu como mais um projeto não consumado de Hölderlin), se lê o seguinte: “Lá onde a sobriedade te abandona, lá é o limite de teu entusiasmo”<sup>70</sup>. Em questão está a entrega ao *entusiasmo* devido, *sóbrio*, que Sócrates descreve nos seguintes termos (249d): “Indiferente às atividades humanas e ocupado só com as coisas divinas, geralmente [o indivíduo iniciado nos mistérios] passa por louco, pois o vulgo não percebe que ele é inspirado [ἐνθουσιάζω]”, e continua (249e), “porém, o que eu digo é que essa é a melhor modalidade de possessão [μανία]”<sup>71</sup>. O mesmo “vulgo” tende a interpretar essa modalidade superior de entusiasmo, quando aplicada à inspiração filosófica, como insensibilidade racional, ou seja, como *pura* sobriedade (tal qual o “bárbaro” de Schiller). É essa a leitura habitual que se faz da filosofia platônica. O prazer contemplativo das ideias, entretanto, não tem que ver com a abolição do prazer sensorial. A ênfase eidética de Platão serve, antes de tudo, para refrear o excesso de sensibilidade. Não se trata, portanto, de largar o terrestre em prol do celeste. Não é a isso que se presta o filósofo ou o “inspirado/entusiasmado”, pois não é esse o lugar da condição humana. A filosofia, no correlato de gênese mítico-poética, é necessária ao homem porque com ela se lhe entreabre o divino de si próprio, porém como e enquanto homem, em seu limiar de direito, pois os deuses não precisam de filosofia, como diz Diotima n’*O Banquete* (203e-204a).

Não compete a este estudo adentrar na discussão concernente ao idealismo ou ao realismo das ideias platônicas. Pretende-se aqui abrir um caminho capaz de interpretar as palavras finais da *Penúltima Versão* do *Hipérion*: “sacro Platão, perdoe! Pecara-se duramente contra ti”. Hölderlin quer, a partir da noção de beleza, enfatizar o aspecto da filosofia platônica negligenciado pela tradição e – em nível de acentuação – até pelo próprio Platão. Um reflexo disso, como visto, é o seu Alcibíades, descrito como “o mais vivo” e intacto de qualquer mácula, inobstante a diferença de ênfase e de propósito entre os dois Alcibíades.

A beleza é “a ideia que a tudo une” por melhor enfatizar a divisa de que o eidético e o estético se compõem, da qual é possível, por exemplo, conceber ascendentes e descendentes separados e/ou identificados, a depender do que se está a elucidar, desde que não se deixe de remeter a elucidação ao *lusco-fusco* de que emana. Devido ao seu caráter didático e iniciático, o *Fedro*, na tradição iniciada por Schleiermacher, foi

---

<sup>70</sup> HÖLDERLIN, *StA 4.1*, p. 233.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

concebido como o primeiro dos diálogos<sup>72</sup>, algo que não se sustenta atualmente entre os estudiosos do *corpus platonicum*, que o situam no período da maturidade<sup>73</sup>, posterior ao próprio *Banquete*, seu principal interlocutor dentre os demais diálogos. É curioso observar que no *Programa sistemático*, a ideia da beleza, “tomada a palavra no mais elevado [*in höherem*] sentido platônico”, vem “por último [*zuletzt*]”. Essa reserva não é casual. A iniciação filosófica já é o seu próprio acabamento. Os degraus de sua elevação cumprem, na verdade, distintas retomadas de sua propedêutica. *A filosofia*, nesses termos, é a *poética de compreensão do belo*, que protege e supervisiona o campo da imagem, no esforço de não degenerá-lo como mera cópia da realidade (de que a razão se esforça por se desvencilhar e de que provém toda sorte de idealismos) ou como única realidade (a que se apega a multiplicidade das sensações e a que se volta a generalidade materialista).

A beleza desempenha o introito por excelência de harmonização dos antípodas: dentre as ideias, é aquela que mais se inclina ao elemento estético, donde a peculiaridade de seu brilho, a destoar dos demais brilhos celestes; ao passo que no reino sensista é aquela que mais se adianta ao elemento eidético, de vez que lhe foi dada a prerrogativa de despertar a experiência mais comum e imediata do homem da letargia terrena. Esse lugar de fronteira é também a encruzilhada do homem. Daí o provérbio – já antigo no séc. V a.C. – ao fim do *Hípias Maior* (304e), também presente no *Crátilo* (384a-b) e na *República* (435c-d): “As coisas belas são difíceis [*χαλεπὰ τὰ καλὰ*]”<sup>74</sup>.

## Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BECKENKAMP, J. “O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão”. In: *Veritas* (Porto Alegre), 48(2), 2003, pp. 211-37.

BRISSON, Luc. “Introduction”. In: PLATON. *Phèdre*. Trad. Luc Brisson. Suivi de <<La Pharmacie de Platon>>, de Jacques Derrida. Édition augmentée d’un supplément bibliographique (1992-1996), Paris: Flammarion, 2000.

---

<sup>72</sup> Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Platons Werke*. [Teil 1, Band 1]. Hrsg. von Lutz Käppel und Johanna Loehr. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016, p. 72.

<sup>73</sup> Cf. BRISSON, Luc. “Introduction”. In: PLATON. *Phèdre*. Trad. Luc Brisson. Suivi de <<La Pharmacie de Platon>>, de Jacques Derrida. Édition augmentée d’un supplément bibliographique (1992-1996), Paris: Flammarion, 2000, p. 33 ss.

<sup>74</sup> PLATÃO. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian [9ª ed.], 2001, p. 190.

CORREIA, André F. G. “Hegel e o λόγος heraclítico”. In: *Revista Aufklärung*, vol. 8, nº 3, 2021, pp. 139-60.

\_\_\_\_\_. “Hölderlin e a grande palavra de Heráclito”. In: *Revista Trágica*, vol. 13, nº 2, 2020, pp. 11-43.

ÉSQUILO. *Mitologia Grega I*. Trad. Junito de Souza Brandão. Petrópolis: Vozes, 1986.

FRANK, Manfred. *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982.

FRIEDLÄNDER, Paul. *Platon. Band I. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*. Dritte durchgesehene und ergänzte Auflage. Berlin: Walter de Gruyter & Co. Verlag, 1964.

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

\_\_\_\_\_. “Fragmentos”. In: *Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2011.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke: Stuttgarter Ausgabe*. Hrsg. von Friedrich Beissner. Stuttgart Kohlhammer, 1961.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

HUCKE, Patrizia. “‘Seyn schlechthin’ und εν διαφερον εαυτω. Zur Beziehung von Einheit und Differenz in Jenaer Texten Friedrich Hölderlins”. In: HATTSTEIN, Markus. et al. *Erfahrung der Negativität. Festschrift für Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*. Hildesheim/ Zürich/NYC: Olms, 1992, pp. 95-114.

JAMME, Christoph. “‘Hölderlin und die Aufklärung’. Bericht über die von mir geleitete Arbeitsgruppe”. In: *Hölderlin-Jahrbuch 25*, 1986/87, pp. 281-82.

JAEGER, Werner. *Paideia: A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. “Introdução”. In: *Os pensadores originários*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, pp. 09-48.

OTTO, Walter. *Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

\_\_\_\_\_. *Teofania*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

- PLATÃO. *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. - Belém: ed.ufpa, 2011.
- \_\_\_\_\_. *O Banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Phaedo*. Translated with introduction and commentary by Reginald Hackforth. Cambridge: University Press, 1972.
- \_\_\_\_\_. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian [9ª ed.], 2001.
- QUINTELA, Paulo. *Hölderlin*. Porto: Editora Inova, 1970.
- REALE, Giovanni. *Pré-socráticos e orfismo: história da filosofia grega e romana* [Vol. I]. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- REINHARDT, Karl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Verlag von Friedrich Cohen: Bonn, 1916.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Hölderlin. Komm! Ins Offene, Freund!*. Carl Hanser Verlag München, 2019.
- SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem numa série de cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. “Athenäums-Fragmente” (fr. 350). In: *Athenäums-Fragmente und andere Schriften*. Berliner Ausgabe: Holzinger Verlag, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Platons Werke*. [Teil 1, Band 1]. Hrsg. von Lutz Käppel und Johanna Loehr. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016.
- SERRA, Ordep. *Hinos Órficos: Perfumes*. Introdução, tradução, comentário e notas de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2015.
- TAYLOR, Alfred Edward. “The Words Eidos, Idea in pre-Platonic Literature”. In: *Varia Socratica*. Oxford: Oxford University Press / New York: Cornell University Library, 2009 [1911], pp. 178-267.
- TORRANO, Jaa. “Estudo e tradução das tragédias de Ésquilo”. In: *Tragédias/Ésquilo*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2019.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von. *Sappho Und Simonides. Untersuchungen Uber Griechische Lyriker*. Berlin: Weidmann Verlag, 1913.

Recebido em 12/08/2023

Aprovado em 14/10/2023