Baleia na Rede
Revista online do Grupo Pesquisa em Cinema e Literatura

# HÖLDERLIN PARA ALÉM DA SUBJETIVIDADE: O CLAMOR DO SER

**Eder Ricardo CORBANEZI**[1]

**Resumo**: O objetivo do texto é mostrar de que modo Hölderlin, diante da insuficiência da filosofia, recorre ao campo estético para pensar uma das questões fundamentais de sua obra: o ser como totalidade. Para isso, analisaremos como este tema é tratado, filosoficamente, em *Juízo e Ser* e, poeticamente, no romance *Hipérion ou o eremita na Grécia*.

**Palavras-chave**: Ser; juízo; unidade; cisão; subjetividade.

Na esteira de Bergson, Gilles Deleuze afirma que uma experiência intelectual consiste em elaborar e desenvolver uma questão até as suas últimas conseqüências (o que não significa *resolver*, menos ainda resolver *definitivamente*, tal questão). Assim, por maior que seja o número de temas que um autor investigue, eles estão vinculados, no fundo, a uma problemática central.

Este modo de pensar em que consiste uma experiência intelectual não parece ser desprovido de sentido no caso de Hölderlin. Na profusão de questões que nosso autor formula, ou na variedade de formulações que *uma mesma questão* recebe, bem como na multiplicidade de respostas, ou *tentativas* de respostas, que Hölderlin propõe, seja em suas incursões no campo da filosofia ou da literatura, parece ressoar, de maneira ora latente ora explícita, um tema maior e central, a saber: o tema da unidade original do ser, perdida na modernidade, e da busca pela reconciliação das cisões que caracterizam a época moderna.

Neste sentido, procuraremos mostrar, em nosso texto, de que maneira Hölderlin investiga esta questão, filosoficamente, no texto *Juízo e Ser*, e como o tema é operado, poeticamente, no romance *Hipérion ou o eremita na Grécia*.

***

A questão da relação entre sujeito e objeto ocupa um papel relevante no interior do pensamento de Kant. E uma vez que o autor das três Críticas era o principal nome da

[1] Graduado em Comunicação Social (Jornalismo) pela Universidade Metodista de Piracicaba (2001-2004) e graduando em Filosofia pela Universidade de São Paulo, USP, (2006).

filosofia alemã no final do século 18 (CICERO, 2005, p. 232)[2], o tema também se coloca como central para os mais proeminentes pensadores da época, leitores de Kant. Por um lado, Kant – e neste ponto Schiller o segue de perto[3] – parte de uma cisão de princípio entre sujeito e objeto, espírito e matéria, entendimento e sensibilidade. Trata-se, como se pode notar, tanto de uma cisão entre o homem e o mundo (sujeito e objeto) quanto de uma cisão no interior do próprio homem (entendimento e sensibilidade). Em contrapartida, Fichte[4], embora discípulo de Kant, considera necessário encontrar um fundamento último e único a partir do qual a crítica possa se edificar: encontra-o no Eu absoluto. Fichte parte, portanto, de uma unidade de princípio[5].

Inserido neste contexto pós-kantiano, Hölderlin encontra-se a par dessa nuançada discussão e de seus desdobramentos, e é sob esta atmosfera que escreve *Juízo e Ser* (*Urteil und Sein*)[6]. Neste texto, de caráter filosófico, Hölderlin também pensa uma unidade absoluta e primordial, mas que não pode ser, como pretende Fichte, um Eu absoluto.

Comecemos por assinalar em linhas gerais algumas questões que nos nortearão, para em seguida abordá-las mais de perto. É preciso ter em mente, logo de partida, que Hölderlin não nega o campo da consciência nem mesmo pretende *suprimir* a relação entre sujeito e objeto – até porque, como veremos adiante, toma-se consciência do ser a partir da cisão da unidade primordial, donde surge a relação entre sujeito e objeto. Contudo, o domínio do ser encontra-se numa esfera mais ampla, para além da subjetividade: ou seja, o absoluto não pode ser um Eu, como pretendem, por exemplo, Fichte e Schelling[7]. Neste sentido, para alcançar aquela totalidade original e absoluta, anterior à cisão entre sujeito e objeto, deve-se ultrapassar a subjetividade em todas as

---

[2] Hölderlin se refere a Kant como "o Moisés de nossa nação", em carta ao irmão, de 31/12/1798 (CICERO, 2005, p. 232).

[3] Em *A educação estética do homem*, Schiller concebe, *em princípio*, uma cisão entre impulso formal e impulso sensível (cisão que recebe outros nomes: espírito/natureza, razão/sensibilidade, forma/matéria etc.). Ambos os impulsos não são contraditórios (Carta 13), e é por meio do cultivo de *ambos* que o homem se aproxima, infinitamente, de um ideal de humanidade, representado pelo impulso lúdico, que seria a plena reciprocidade entre os dois impulsos, mas que se mostra apenas como *ideal* (Carta 14).

[4] Haveria que se considerar também outros autores, como Reinhold, Schelling etc., bem como as nuanças no interior do pensamento de cada autor. Mas nossa pretensão, menor, é fazer um mero apontamento geral do cenário em que se encontra Hölderlin.

[5] Não nos interessa reconstruir o percurso por meio do qual Fichte chega a tal fundamento, mas sim acentuar o fato de que o autor parte de uma unidade de princípio.

[6] Sobre a datação do texto, ver *Entre Kant e Hegel*, de Beckenkamp, p. 103-106.

[7] Mas como Schelling (em *Do eu como princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano*) segue Fichte, priorizaremos este último para abordarmos a crítica de Hölderlin ao Eu absoluto.

suas formas de expressão: desde o sujeito kantiano entendido como suporte do "Eu penso", a partir do qual pode-se formular juízos, até o "Eu absoluto" de Fichte.

Para Kant, um juízo (um ato de julgar) significa a *união* de um predicado a um sujeito, a *unificação* entre duas coisas distintas, e a base desta *síntese*, o garante desta *unificação* é o sujeito. Hölderlin, ao contrário, não concebe o juízo a partir de uma perspectiva de unificação, mas sim como *separação*:

> *Juízo* (*Urteil*) é no sentido mais elevado e mais rigoroso, a originária separação do objeto e do sujeito intimamente unificados na intuição intelectual, aquela separação, somente através da qual objeto e sujeito se tornam possíveis, a proto-divisão [*Ur-Teilung*] (HÖLDERLIN, 1988, p. 9).

Por designar uma "originária separação"[8], o juízo, para Hölderlin, pressupõe uma unidade original, anterior à cisão. "No conceito de divisão estão contidos já o conceito da referência mútua de objeto e sujeito um ao outro e a necessária pressuposição de um todo, do qual objeto e sujeito são as partes (*Teile*) (HÖLDERLIN, 1988, p. 9)." Se sujeito e objeto são partes deste "todo", se este "todo" cinde-se no momento em que surgem sujeito e objeto, daí depreende-se que este "todo" encontra-se *para além da subjetividade*.

Assim, o plano do juízo e da consciência, justamente por ser o plano de uma cisão, não é o lugar adequado para se pensar o absoluto, o ser, que consiste em uma unidade original. Contudo, é preciso sublinhar o fato de que, embora a subjetividade deva ser *ultrapassada*, por não constituir a via adequada para se pensar o absoluto, Hölderlin não tenciona a *supressão*[9] de sujeito e objeto, mas apenas pensá-los *a partir de uma unidade primeira*. Basta nos atentarmos para a afirmação de que "*Ser* exprime a *ligação* de sujeito e objeto" (HÖLDERLIN, 1988, grifo nosso). Ora, asseverar que, no ser, sujeito e objeto encontram-se *ligados*, "intimamente unificados" (HÖLDERLIN, 1988, p. 9), não significa dizer que são *suprimidos*.

---

[8] Cicero (2005, p. 233-4) e Beckenkamp (2004, p. 108-9) mostram que Hölderlin recorre à etimologia da palavra *Urteil* para obter esta concepção de juízo como partição original. Grosso modo: o prefixo *ur* remete a algo original, primitivo; *Teil* significa parte; *Teilung*, partição, separação. Donde *Urteil* designar uma "originária separação".

[9] Beckenkamp (2004, p. 118, grifos nossos) mostra em diversas passagens que no Eu absoluto, no caso de Fichte e Schelling, há supressão da relação sujeito e objeto: "Coloca-se, assim, a exigência de um progresso infinito do eu condicionado ou sujeito em direção ao Eu absoluto ou identidade original do ser, com a *supressão* do não-eu ou do objeto. Hölderlin, ao contrário, concebe o ser originalmente como *ligação* do sujeito e do objeto, não podendo o retorno ao ser original passar pela supressão dos mesmos". Beckenkamp insiste nesta questão em diversos momentos de seu comentário. Ver, por exemplo, as páginas 115, 120, 121, 122.

Por outro lado, a *separação* de sujeito e objeto implica a destruição do ser puro e simples (BECKENKAMP, 2004, 123). Hölderlin é peremptório e preciso ao afirmar que só se pode conceber um "*ser puro e simples*" do seguinte modo:

> Ali onde sujeito e objeto estão pura e simplesmente, e não apenas em parte (*zum Teil*), unificados, conseqüentemente unificados de tal modo, que nenhuma divisão (*Teilung*) pode ser empreendida, sem ferir a essência daquilo que se pretende separar (HÖLDERLIN, 1988, p. 10).

Em vista do que expusemos até aqui, podemos perceber como já se manifesta, em *Juízo e Ser*, uma relação paradoxal e dialética entre o todo e a parte. *Enquanto* o ser *é* (sendo unidade original anterior à cisão que permite a relação entre sujeito e objeto), *não há cisão* entre sujeito e objeto. Se não há sujeito nem objeto, não há consciência, e *o ser não tem consciência de si*. No momento em que há consciência, há relação sujeito e objeto, e, portanto, trata-se de um plano de *cisão* em que já *não há mais um ser* como totalidade absoluta. Então, enquanto o ser é, ele não tem consciência de si. O ser só toma consciência de si pela parte (já que consciência exige objeto e, por conseguinte, cisão): pois se há parte, depreende-se que há também um todo, de modo que o ilimitado toma consciência de si pelo limitado, ou seja, quando não há mais unidade absoluta, ou, para ser claro, quando o ser já não é mais.

Mas voltemos à nossa questão. O que nos interessa pôr em relevo é que Hölderlin concebe uma totalidade absoluta *anterior* a qualquer cisão, unidade *a partir da qual* pode-se pensar a relação entre sujeito e objeto. É este todo, unidade absoluta primeira, que nos permite falar em um idealismo em Hölderlin. E mais: esta unidade original está para além da subjetividade, precede qualquer Eu, o que nos permite dizer que o pensamento de Hölderlin marca "uma passagem do idealismo subjetivo, fundamentalmente o de Fichte e seus seguidores, para um idealismo objetivo" (BECKENKAMP, 2004, p. 102).

Em *Juízo e Ser*, Hölderlin demonstra que o ser não deve ser confundido com identidade. Primeiramente, é preciso considerar que não se pode falar em "eu" sem autoconsciência, de modo que a identidade é reconhecida na afirmação de que "eu sou eu". Mas '"eu sou eu' é o exemplo adequado desse conceito da proto-divisão, como judicação (*Urteilung*) *teórica*, pois na judicação ele se opõe ao *não-eu*, não a *si mesmo*" (HÖLDERLIN, 1988, p. 10). Ou seja, na realidade, na prática, o eu precisa se contrapor

ao não-eu para que ele possa, por assim dizer, sair de si; a contraposição do eu a um não-eu, a um objeto, atesta uma limitação, e o absoluto não pode ser limitado. E mesmo se considerada apenas teoricamente, a afirmação "eu sou eu" já expressa uma *separação* entre o eu-sujeito e o eu-objeto, e "não uma *unificação* [de sujeito e objeto] que ocorresse pura e simplesmente" (HÖLDERLIN, 1988, p. 10), como exige a definição de ser. Isto aponta para o fato de que, definitivamente, o caminho de Hölderlin não é o de uma absolutização da subjetividade, em direção a um Eu absoluto[10].

O argumento de Hölderlin contra Fichte é claramente enunciado numa carta a Hegel, de 2 de janeiro de 1795:

> Seu Eu absoluto (= substância de Espinosa) contém toda realidade, ele é tudo e fora dele não há nada. Não há, portanto, para este Eu absoluto nenhum objeto, pois, do contrário, não estaria nele toda a realidade; mas uma consciência sem objeto não é pensável, e, se eu mesmo sou este objeto, então eu sou como tal necessariamente limitado, mesmo que fosse só no tempo, portanto não sou absoluto. Por conseguinte não é pensável no Eu absoluto nenhuma consciência, e, na medida em que não tenho consciência, nesta medida eu não sou nada (para mim), portanto o Eu absoluto é (para mim) nada (BECKENKAMP, 2004, p. 129).

Para se falar em Eu é preciso haver autoconsciência ("Como posso dizer: eu! sem autoconsciência?", pergunta Hölderlin (1988, p. 10), em *Juízo e Ser*). Mas, se há consciência, há relativização a um objeto – pois toda consciência é *consciência de* algo – e, por conseguinte, há limitação (mesmo no caso da identidade, da autoconsciência, do "eu sou eu" já há uma cisão e limitação entre um eu-sujeito e um eu-objeto). Pois bem: se há limitação, não há sentido em se falar em absoluto. Por outro lado, se se concebe um absoluto, não se pode falar em consciência, que remete à limitação; mas sem consciência, não há Eu. Ora, um absoluto sem consciência não é nada (para si próprio), e portanto não faz sentido. Assim: ou há absoluto e não há sentido em falar em Eu (em

[10] Poderiam ser abordados inúmeros aspectos acerca das diferentes concepções de absoluto em relação a Fichte e Hölderlin (por exemplo: o Eu absoluto de Fichte é alcançado pela *supressão* de sujeito e objeto, ao passo que Hölderlin pensa o absoluto como *ligação* entre sujeito e objeto (BECKENKAMP, 2004, p. 115); mais: para o primeiro, a unidade do absoluto é projetada em um progresso infinito, que portanto, nunca será efetivamente realizado, ao passo que Hölderlin caminha na direção da efetividade da unificação (BECKENKAMP, 2004, p. 105-06)). Estamos certos de que ficaremos aquém das nuances que a discussão comporta, até porque no interior do decurso do próprio pensamento de Hölderlin, assim como no de seus interlocutores, ocorrem modificações em relação a este "progresso" (se é infinito ou não) ou às formas de tratar do ser. Contudo, o que desejamos destacar é o fato de que, para Hölderlin, o ser encontra-se necessariamente numa esfera mais ampla que a da subjetividade.

consciência); ou há eu (consciência) e não há sentido em falar em absoluto, ou, mais precisamente, como quer demonstrar Hölderlin, em um "Eu absoluto".[11]

Mas, então, *como* devemos pensar o ser?

Até agora respondemos a esta questão de modo negativo. Já vimos que, embora Hölderlin não negue o plano da consciência, da subjetividade, do juízo, o autor o concebe já sob a marca de uma cisão, de modo que ele *não* constitui o domínio adequado para se pensar o ser absoluto. Ainda na linha de uma resposta negativa, acrescentemos agora que o ser também *não* é alcançado teoricamente, pelo discurso filosófico. Há uma questão que se coloca como central para Hölderlin e que constitui também uma "exigência que se deve impor, inexoravelmente, a todo sistema": a de reunir sujeito e objeto num absoluto (HÖLDERLIN, 1994, p. 111). "*Teoricamente*, porém, [isso] só é possível por meio de uma *aproximação infinita* como a aproximação do quadrado ao círculo [...] (HÖLDERLIN, 1994, p. 112, grifos nossos)." Neste sentido, embora toda filosofia e todo sistema exijam esta reunião entre sujeito e objeto em um ser absoluto, anterior à cisão, o conhecimento teórico (dentre os quais o filosófico), que é discursivo e se situa no plano do juízo (da cisão, portanto), não alcança este ser, esta unidade absoluta (CICERO, 2005, p. 238).

Agora já temos elementos para iniciarmos, por assim dizer, a parte positiva da resposta. Em primeiro lugar, destaquemos que a união entre sujeito e objeto se dá na *intuição intelectual*. Alguns escritos nos dão mostras disso. Por duas vezes em *Juízo e Ser*, Hölderlin indica que sujeito e objeto estão "intimamente unificados", "estão pura e simplesmente [...] unificados" na "intuição intelectual". Em carta a Schiller, de 4 de setembro de 1795, Hölderlin declara que a união entre sujeito e objeto num absoluto "só é possível [...] na intuição intelectual" (HÖLDERLIN, 1994, p. 111-12), assim como em carta a Niethammer, de 24 de fevereiro de 1796, afirma que busca "o desaparecimento do antagonismo entre sujeito e objeto, entre o nosso si mesmo e o mundo [...] na intuição intelectual" (HÖLDERLIN, 1994, p. 113). Já em *Sobre a diferença dos modos poéticos*, caracteriza a intuição intelectual como "unidade com tudo o que vive" (HÖLDERLIN, 1994, p. 57).

Longe de procurar estabelecer os contextos em que a noção de "intuição intelectual" é mencionada nas passagens acima, bem como de apresentar como os

[11] Sobre este argumento, ver CICERO (2005, p. 238) e Beckenkamp (2004, p. 129-30).

diversos autores com os quais Hölderlin tem contato concebem a intuição intelectual[12], gostaríamos apenas de sublinhar que a intuição intelectual é, por assim dizer, o lugar da unidade absoluta, do todo que precede a cisão entre sujeito e objeto.

Agora podemos dar o segundo passo da parte positiva de nossa resposta, momento que, segundo o nosso tema, nos interessa mais: esta intuição intelectual só é possível esteticamente, e não teoricamente. "Para tanto, necessitamos de sentido estético [...]", escreve Hölderlin, para justificar seu percurso, enunciado em seguida: "Pretendo [...] partir da filosofia para chegar à poesia e à religião (HÖLDERLIN, 1994, p. 113)". Numa palavra: se a união entre sujeito e objeto num absoluto "só é possível, esteticamente, na intuição intelectual" (HÖLDERLIN, 1994, p. 111-12), daí Hölderlin ser levado a recorrer à poesia[13]. "Como se viu em 'Juízo e Ser', a teoria e o conceito não são capazes de apreender o ser, só a intuição estética, que se dá como beleza, pode fazê-lo (CICERO, 2005, p. 256)."

Mas incorreríamos em medíocre simplismo se disséssemos que há uma mera "passagem" da filosofia à poesia, ao campo da arte, à estética. Com efeito, não há um abandono da filosofia, porque temas nela pensados também são operados no campo estético; mas, por outro lado, a arte não é mera ilustração ou aplicação de concepções teóricas. Na versão final de *Os artistas*, que influencia Hölderlin, Schiller defende que "a arte não deveria ficar limitada a ser um mero instrumento a serviço de um propósito superior" (BECKENKAMP, 2004, p. 230), ou, talvez seja melhor dizer, *supostamente* superior. Isto é fundamental para Hölderlin, que não vê a poesia como simples meio, lugar de exposição de questões filosóficas, supostamente "superiores". O autor recorre ao campo artístico, ao estético, para buscar expressar aquilo que escapa à possibilidade de expressão por meio do discurso filosófico ou por um tipo de pensamento adstrito ao entendimento, às tabelas ou às teias conceituais.

Já apontamos que a filosofia, no campo do juízo e da cisão, é insuficiente para resolver uma das exigências fundamentais que ela própria se impõe: a de reunir (ou expressar a união de) sujeito e objeto em um absoluto anterior à cisão[14]. Ademais, a

[12] A título de apontamento: para Kant, por exemplo, a intuição intelectual é impossível ao homem, cuja intuição é passiva e se dá pela sensibilidade. Já Fichte reconsidera a noção de intuição intelectual na teoria. Mas não aprofundaremos esta questão.
[13] Aqui não trataremos da religião, "esse nexo mais elevado". Ver *Sobre a religião*, in *Reflexões* (HÖLDERLIN, 1994, p. 65-70).
[14] Hölderlin (1994, p. 111-12), em carta a Schiller, de 4/9/1795.

própria recorrência ao estético já se mostra, por si só, como uma crítica ao estreitamento da visão iluminista que restringe a concepção de esclarecimento como se se tratasse do desenvolvimento apenas do entendimento, crítica que se apresenta em diversos momentos do *Hipérion*[15], e na qual podemos notar a influência de Schiller[16].

Mas não é apenas em função desta crítica que o domínio estético se mostra como o mais adequado para expressar aquela natureza unificada, que no *Hipérion* aparece sob o nome de beleza. Basta lembrarmos que "o primeiro filho da beleza humana e divina é a arte" (HÖLDERLIN, 2003, p. 83).

N'*O "Programa Sistemático"*[17], a poesia já é tomada como dotada de "dignidade superior": "torna-se outra vez o que era no começo – *mestra da humanidade*" (SCHELLING, 1984, p. 43). No *Hipérion*, Hölderlin dá mostras do estatuto da poesia ao afirmar que "sem a poesia [...] eles [os atenienses] jamais teriam sido um povo filosófico", e que, ao final, tudo deve "confluir novamente para ela, para a fonte misteriosa da poesia" (HÖLDERLIN, 2003, p. 85). A poesia é começo (fundamento) e fim[18].

É preciso notar que o recurso ao campo estético se dá de diferentes maneiras em Hölderlin (no romance epistolar *Hipérion*, na tragédia *A morte de Empédocles*, bem como nos poemas e hinos), de modo que devemos delimitar nossa proposta. Em nosso texto, tencionamos mostrar como Hölderlin expressa, no *Hipérion*, sob a noção de beleza, a aspiração de reconciliação, de superação das cisões que caracterizam a

---

[15] Doravante, ao nos referirmos ao livro, *Hipérion* será grafado em itálico; ao nos referirmos à personagem, Hipérion será grafado normalmente.

[16] Isto aparece em muitos momentos das *Cartas*. Schiller critica a exclusividade do entendimento em detrimento da sensibilidade, e vice-versa – ver, por exemplo, Carta 5 (SCHILLER, 1989, p. 36) –: é preciso a reciprocidade entre ambos. Na época moderna, contudo, prioriza-se o entendimento: "A necessidade mais urgente de nossa época parece-me ser o enobrecimento dos sentimentos e a perfeição ética da vontade, pois já se fez muito pela Ilustração do entendimento. [...] Não falta tanta *luz*, mas *calor*, nem tanta cultura filosófica, mas cultura estética" (trecho das *Cartas a Augustenburg* citado por Márcio Suzuki na nota 32) (SCHILLER, 1989, p. 152). Na Carta 6, Schiller contrapõe a crítica à modernidade ao elogio aos gregos, que "nos humilham" (SCHILLER, 1989, p. 39). O indivíduo grego era capaz de representar o seu tempo, porque ele "recebia as forças da natureza, que tudo une" (SCHILLER, 1989, p. 40); o homem moderno não o é, porque "as recebe do entendimento, que tudo separa" (SCHILLER, 1989, p. 40).

[17] Interessa-nos aqui o que o texto nos possibilita pensar sobre Hölderlin e, mais especificamente, sobre o tema de nosso texto. A discussão sobre a autoria d'*O "Programa Sistemático"* pode ser vista em *Nota do tradutor* Rubens Rodrigues Torres Filho (SCHELLING, 1984, p. 41) e em Beckenkamp (2004, p. 199-204), que indicam, por sua vez, outras fontes sobre o assunto.

[18] "E, no entanto, apenas os poetas criam / O que vai ficar." Poema *Lembrança* (HÖLDERLIN, 1994, p. 143).

modernidade, em direção a uma unificação absoluta, a uma natureza que é unidade absoluta.

N*'O "Programa Sistemático"* "a Idéia da *beleza*, tomada a palavra em seu sentido superior, platônico" já era tida como "a Idéia que unifica tudo" (SCHELLING, 1984, p. 42). No prefácio à penúltima edição do *Hipérion*, a aspiração de reconciliação é claramente apontada por Hölderlin:

> Não teríamos nenhuma noção daquela paz infinita, daquele ser no único sentido da palavra, nem sequer tentaríamos reunir a natureza a nós, não pensaríamos e não agiríamos, não haveria absolutamente nada [para nós], nós mesmos não seríamos nada [para nós] se não fosse dada aquela unidade infinita, aquele ser no único sentido da palavra. Ele é dado: como beleza. Ele aguarda, para falar como Hipérion, um novo reino em nós, em que a beleza é rainha[19].

Esta aspiração encontra-se presente também em inúmeras passagens no interior do romance. Um exemplo são as últimas palavras de Hipérion no primeiro volume, no qual ainda imperava um forte otimismo do protagonista: "Eles virão, os seus homens, natureza! Um povo rejuvenescido vai rejuvenescê-la [...]. Haverá apenas *uma beleza* e a *humanidade e a natureza se unirão*, formando uma única divindade universal" (HÖLDERLIN, 2003, p. 94, grifos nossos).

O trecho do prefácio à penúltima edição do Hipérion citado mais acima deixa claro também que esta aspiração de reconciliação só é possível porque um dia nos foi dada aquela "unidade infinita", aquele "ser" que no *Hipérion* aparece sob a expressão "beleza". Podemos dizer que esta unidade original é aquela que se refere ao "Ser" de *Juízo e Ser*, isto é, que expressa a ligação entre sujeito e objeto (CICERO, 2005, p. 243), unidade primeira, anterior a qualquer cisão. Em diversas passagens do *Hipérion* pode-se notar nitidamente que a época da beleza é a dos gregos antigos[20]. Dentre essas passagens, encontra-se aquela em que Hölderlin (2003, p. 85-6) afirma:

---

[19] A tradução é de Antonio Cicero (2005, p. 254).

[20] Na nota 15, acima, indicamos que Schiller critica a modernidade e tem como referência os gregos, no que influencia Hölderlin. Podemos lembrar também Schelling (na personagem Lodoviko), no *Discurso sobre a mitologia*: "Afirmo que falta a nossa poesia um centro, como a mitologia o foi para os antigos, e tudo de essencial em que a arte poética moderna fica a dever à antiga reside nestas palavras: nós não temos uma mitologia" (SCHLEGEL, 1994, p. 51). Ou seja, mais uma vez os antigos são referência. No Posfácio de *Hipérion*, intitulado *Hölderlin e a invenção de uma antigüidade contemporânea*, Honold (2003, p. 169 e seguintes) mostra como, para os autores alemães do entorno dos anos 1800, a modernidade e a Antigüidade constituem uma polaridade não apenas geográfica, mas também histórico-cultural.

> A grandiosa frase de Heráclito, *hèn diaphéron heautôi* [o uno diferente em si mesmo], só poderia ser encontrada por um *grego*, pois é a *essência da beleza* e, antes de ter sido encontrada, não havia filosofia alguma. A partir daí pode-se definir [determinar], o todo estava lá [aí]. Anunciou-se, então, o momento da beleza entre os homens. Estava ali em vida e espírito, o uno infinito.

O texto é explícito: a beleza se encontra entre os gregos, e é aquilo que unifica infinitamente[21]. A natureza unificada a que se faz apelo em *Hipérion* é mais do que objeto, porque a natureza como objeto, a natureza-objeto, só se dá no momento em que já houve a cisão que possibilita a separação de sujeito (homem) e objeto (natureza). Trata-se, antes, de uma natureza unificada, isto é, de uma natureza que equivale ao "Ser" de *Juízo e Ser* (CICERO, 2005, p. 243-44)[22]. No mundo dos gregos antigos, o homem não se opõe à natureza, como um sujeito ao objeto. O povo grego vive em harmonia com a natureza, "vivencia a beleza eterna" (HÖLDERLIN, 2003, p. 86) [23].

À época da natureza unificada dos gregos, do *Sein*, sucede um período de cisão, do *Urteil*, que encontra na modernidade sua figuração mais significativa. As cisões que ocorrem entre homem e natureza, sujeito e objeto, entendimento e sensibilidade são algumas das expressões de uma cisão que, em verdade, é tão profunda que encontra ecos em todos os domínios. Assim como, conforme mostramos na nota 22, a beleza unificante tomada como fundamento traz implicações práticas (Estado livre, liberdade etc.), a cisão também as traz, mas, neste caso, em outra direção.

> O mundo moderno consiste "numa monstruosa multiplicidade de contradições e contrastes", como diz Hölderlin, em carta a Johann Gottfriend Ebel: "Velho e novo! Cultura e brutalidade! Maldade e paixão! Egoísmo em pele de cordeiro, egoísmo em pele de lobo! Superstição e descrença! Escravidão e despotismo! Inteligência irracional, racionalidade sem inteligência! Sentimento sem espírito, espírito sem sentimento! História,

[21] Mas trata-se de unificação que traz em si a diferença, e não a identidade, como pode-se depreender não apenas pela frase, mas da própria recorrência a Heráclito. E a própria trajetória de Hipérion mostra isso, pois não se trata de afirmar, no decorrer de suas peregrinações, uma identidade que se dá de partida.

[22] Cicero (2005, p. 244) mostra como, por influência de Jacobi, Hölderlin relaciona o "Ser" (*Sein*, ou *Seyn*, pela grafia do século 18) à *substantia* de Espinosa, bem como à natureza. "*Deus sive substantia sive natura*".

[23] Hipérion declara (HÖLDERLIN, 2003, p. 84) que sem amor pela beleza, Estado, pensamento e ação não teriam vida nem espírito, e que é "da beleza espiritual dos atenienses" que adveio a liberdade; e "sem liberdade", dirá Hipérion mais à frente, "tudo está morto" (HÖLDERLIN, 2003, p. 148). Aqui Hölderlin deixa claro, primeiro, que beleza não é mera noção formal e abstrata: ela tem implicações práticas: o modo de vida poético dos atenienses não suporta, por exemplo, despotismo, mas sim exige um Estado livre, o qual também é aspirado por Hipérion (ver páginas 84, 100 e 117). Deixa claro também a hierarquia que opera: a beleza deve ser o fundamento primeiro de tudo: do Estado, da razão e do pensamento (na p. 85, diz que o homem que não vivenciou "a beleza plena e pura" não experimentará "a dúvida filosófica") etc. Parodiando Kant, poderíamos dizer que Hölderlin mostra o "que significa orientar-se na beleza".

> experiência, tradição sem filosofia, filosofia sem experiência! Energia sem princípios, princípios sem energia! Força desumana, humanidade sem força! Gentileza hipócrita, impudência desavergonhada! Jovens precoces, homens tolos! Poder-se-ia continuar a ladainha do nascer do sol até a meia-noite sem nomear nem um milésimo do caos humano". [24]

A situação torna-se ainda mais drástica em função da maneira como o homem moderno lida com essas cisões, como aponta o prefácio à penúltima edição do *Hipérion*: "Desintegramo-nos da natureza e aquilo que uma vez, como se pode crer, foi um, opõe-se agora a si, e senhoria e escravidão alternam-se em ambos os lados. Muitas vezes para nós *é como se o mundo fosse tudo e nós, nada; e, outras vezes, como se fôssemos tudo e o mundo, nada*"[25].

E embora seja um "sacerdote da natureza divina" (HÖLDERLIN, 2003, p. 155), embora deseje "tirar o bom povo de sua ignomínia e reconduzi-lo à beleza materna [...]" (HÖLDERLIN, 2003, p. 114), embora queira "terminar essa oposição entre o nosso eu e o mundo, restaurar a paz de todas as pazes, mais alta do que toda razão, reunir-nos com a natureza numa totalidade infinita"[26], por outro lado, Hipérion, na condição de um *eremita*, ainda representa essa oscilação entre harmonia e caos, entre plenitude e vazio. "É característico de Hipérion o oscilar entre estados de plenitude jubilosa e de vazio aniquilador (ROSENFELD, 1993, p.34)."

No *Hipérion*, a unidade original do Um e Tudo é identificado ao amor do protagonista por Diotima[27], "em que o ser absoluto é dado como beleza" (BECKENKAMP, 2004, 125). Na primeira vez em que aparece o nome de Diotima no romance, Hipérion já a equipara a um "ser celestial" (HÖLDERLIN, 2003, p. 57), ou seja, a um ser divino, deus. E, na mesma carta, aparecem as noções de plenitude, supremo, Um, Tudo, beleza (HÖLDERLIN, 2003, p. 56-7), o que nos possibilita relacionar tais noções a Diotima, *ao amor por Diotima*. Escreve Hipérion:

---

[24] Tradução de Cicero (2005, p. 250).
[25] Tradução de Cicero (2005, p. 241, grifos nossos).
[26] Prefácio da penúltima edição do *Hipérion*. Tradução de Cicero (2005, p. 241).
[27] Os adjetivos e sentenças com os quais Hipérion se refere a Diotima dão mostras do que o amor por ela e do que ela própria representam: "Sua presença tornava tudo sagrado e belo" (p. 57), "belo espírito divino" (p. 58), "inocente e bela" (p. 60), o que parece remeter à inocência da criança ("a criança é um ser divino enquanto não submerge na cor de camaleão dos homens", p. 15) e à infância da humanidade, os gregos, que viviam sob a beleza; "Oh! Vida do amor!" (p. 75); "Diotima! Tornei-me igual a você e o divino brinca agora com o divino, como crianças brincando entre si..." (p. 77); "beleza ardente", "ser celestial" (p. 78); e assim por diante. Todas essas passagens são do romance *Hipérion* (HÖLDERLIN, 2003).

> [...] A plenitude [...], eu a senti presente. Estava aqui, o supremo, aqui nesse círculo da natureza humana e das coisas! [...] Estava no mundo, pode a ele retornar. Está nele agora, só que bem escondido. Não pergunto mais o que é; eu o vi, eu o conheci. Oh! Vocês que buscam o supremo e o melhor nas profundezas do saber, no tumulto da ação, na escuridão do passado, no labirinto do futuro, nas sepulturas ou nas estrelas! Sabem o seu nome? O nome do que é Um e é Tudo? Seu nome é beleza. [...] Pressinto o novo reino da nova divindade [...]. Oh! Diotima! Diotima, ser celestial! (HÖLDERLIN, 2003, p. 56-7).

Beckenkamp (2004, p. 126), ao comentar esta passagem, afirma:

> Na beleza, é sentida a unidade original do espírito e da natureza, constituindo este sentimento uma intuição intelectual do ser absoluto como unidade original. Nesta intuição intelectual, já não é o eu ou o espírito que se apreende puramente a si mesmo, como em Reinhold e Fichte, mas é apreendido algo que ultrapassa desde logo o mero eu, sendo dado como união infinita entre o eu e seu objeto, como unidade original entre espírito e natureza.

O amor por Diotima representa, pois, a unificação[28] e a plenitude. "Na vida, no sentimento do belo e no amor, tem-se a experiência imediata deste ser, em que sujeito e objeto, espírito e natureza constituem uma unidade inseparável (BECKENKAMP, 2004, p. 121-122)."

Mas devemos nos atentar para o fato de que Hipérion já havia procurado "um mundo mais *belo*" (HÖLDERLIN, 2003, p. 70, grifo nosso) nas *amizades* de Adamas e Alabanda, como a própria Diotima lhe diz:

> É esse mundo que abraçou em seus amigos, com eles você era esse mundo. Com Adamas, ele irrompeu em você e também se foi com ele. Com Alabanda, a luz dele lhe apareceu pela segunda vez, mas mais ardente e calorosa e, por isso, quando ele o deixou foi, também, uma meia-noite para sua alma (HÖLDERLIN, 2003, p. 71).

Ora, seguindo este crescente em intensidade, podemos dar continuidade a esta seqüência dizendo que com Diotima isto ocorre em grau ainda mais forte – e aniquilador.

Parece-nos que a própria Diotima indica, nas palavras acima, que Hipérion busca uma *personificação* daquela unidade, daquela beleza, daquele mundo unificado. – E neste ponto gostaríamos de dizer algo mais como uma questão que se nos apresenta do

[28] A própria Diotima diz, metaforicamente: "[...] a floração de maio, a chama do verão, a maturidade do outono, a claridade do dia e a seriedade da noite, e a terra e o céu *estão unidos em mim neste ser único*! *É assim que amo*!" (HÖLDERLIN, 2003, p. 80, grifos nossos).

que propriamente do que como uma afirmação categórica e unilateral, que não admite outras perspectivas de análise. O que vamos dizer caminha, de certo modo, na contramão das palavras das duas últimas citações de Beckenkamp. É certo que a beleza que constitui a unidade é dada no amor por Diotima, assim como é certo que esta unidade não é dada numa subjetivação totalizante da ordem do "Eu absoluto" de Fichte. Contudo, nos parece que, em *Hipérion*, Hölderlin ainda não consegue ultrapassar *completamente* a subjetividade para obter uma intuição intelectual daquela natureza unificada, pois ela está demasiadamente presa ao amor – sentimento que sugere traços de *subjetividade* – , e mais especificamente ao amor por uma pessoa: Diotima. A ligação da beleza ao amor, ao amor por uma pessoa, por um *sujeito*, parece-nos que possibilita, sim, um ponto de contato com uma esfera mais ampla, para além da subjetividade, mas que, em contrapartida, ainda não se desprende totalmente dessa esfera da subjetividade. Parece-nos um ponto de contato ainda de certo modo tênue e frágil, atrelado a uma pessoa, a um sujeito, a uma subjetividade.

"No Hipérion [...], esta experiência da unidade original do Um e Tudo é apresentada na forma concreta do amor de Hipérion por Diotima, em que o ser absoluto está dado como beleza" (BECKENKAMP, 2004, p. 126). Este trecho do próprio Beckenkamp parece nos autorizar a perguntar se, como a própria Diotima aponta, Hipérion personifica o "mundo belo", a unidade e o infinito, e atrela a beleza a algo que é ainda marcado por traços de subjetividade, ao amor por uma pessoa.

E parece que a amizade e o amor em que Hipérion procurou encarnar a beleza são, no fundo, sentimentos finitos, ligados a seres finitos, a *partes*, que, embora possam dar mostras do *todo*, possam ser meios para se sentir a totalidade una, não são amplos o suficiente para encarnarem o infinito, o imortal, o absoluto senão de modo ainda tênue e frágil, ainda vulnerável àquele tipo de oscilação em que "muitas vezes para nós é como se o mundo fosse tudo e nós, nada; e, outras vezes, como se fôssemos tudo e o mundo, nada"[29]. Mesmo Diotima, comparada a um ser celestial e em cujo amor são representadas a beleza unificadora, a unidade absoluta.... mesmo Diotima, ao fim e ao cabo, dá mostras dessa insuficiência: "E é em mim [...], em mim que pretende se apoiar, Hipérion? Sim, desejo agora pela primeira vez, desejo ser mais que uma mera menina mortal. *Mas sou sua naquilo que posso ser*" (HÖLDERLIN, 2003, p. 72, grifos nossos).

[29] Prefácio à penúltima edição do Hipérion, na tradução de Cicero (2005, p. 241)

Hipérion parece ter se frustrado na sua tentativa de encontrar de modo definitivo, sólido e permanente a unidade absoluta tanto em suas amizades por Adamas e Alabanda quanto em seu amor por Diotima[30], de modo a superar aquele tipo de relação com as cisões em que ora parecemos tudo, e o mundo nada, ora o contrário. Hipérion parece, pois, no decorrer do romance ainda estar em alguma medida contaminado por esse modo moderno de lidar com as cisões.

Diotima lembra que a menor dúvida sobre Alabanda levava Hipérion ao desespero.

> Será que o rejeitou por ele não ser um deus? Você não queria uma pessoa, queria o mundo, creia-me. Sentiu a perda de todos os séculos dourados [...] condensados num único momento feliz. O espírito de todos os espíritos de tempos melhores, a força de todas as forças dos heróis, tudo isso deveria substituir para você um indivíduo, uma pessoa! (HÖLDERLIN, 2003, p. 71)

É por isso que Hipérion é pobre e rico, orgulhoso e deprimido, alegre e sofredor, tem tudo e nada, é um deus nos belos sonhos mas acorda em solo grego atual, tudo se alternando "de modo tão assustador" (HÖLDERLIN, 2003, p. 71) – E estas cisões, bem como esta alternância assustadora, conforme apontamos, não têm um mero caráter individual: elas são sintomas de uma época, a modernidade. – "Temo por você, pois tem dificuldade de suportar o destino de sua época", diz Diotima (HÖLDERLIN, 2003, p. 71).

A frustração que se apresenta de forma avassaladora em função do infortúnio das *amizades* de Hipérion com Adamas e Alabanda, bem como as conseqüências disso (dentre elas a oscilação assustadora entre extremos), apresentar-se-ão de forma ainda mais intensa e pungente em face do infortúnio de que é vítima *o amor por Diotima*, "em que o ser absoluto é dado como beleza" (BECKENKAMP, 2004, p. 125).

***

Para concluir, devemos começar por dizer que, em vista do que expusemos até aqui, parece que a ausência de um *happy end* se apresenta não apenas à personagem

[30] Amor e amizade têm, em muitos momentos, um estatuto parecido, como atesta esta afirmação de Hipérion: "O amor gerou os homens cheios de vida; a amizade vai gerá-los também" (HÖLDERLIN, 2003, p. 67), e esta semelhante de Diotima: "O amor gerou o mundo, a amizade vai gerá-lo de novo" (HÖLDERLIN, 2003, p. 68). É claro que não pretendemos dar à amizade de Hipérion por Adamas e Alabanda a importância que porta o amor por Diotima no que concerne àquela aspiração pela unidade, pela beleza etc. Mas, como mostra a própria Diotima, parece que Hipérion já procurava isso naquelas amizades.

Hipérion, mas também, de certo modo, a Hölderlin, já que, no romance, não se alcança uma unidade absoluta totalmente desvinculada da subjetividade. Mas antes de dar crédito a um juízo tão simplista, a um juízo de *fracasso*, convém retomarmos o que dissemos na introdução, assim como o próprio título de nosso texto: *Hölderlin para além da subjetividade: o clamor do ser*.

Acreditamos ter evidenciado suficientemente no decorrer de nosso texto, sobretudo ao tratarmos de *Juízo e Ser*, que, embora Hölderlin não negue a subjetividade, ela não é o plano adequado para se alcançar o ser como unidade absoluta, o qual está, sem dúvida, *para além da subjetividade*. No *Hipérion*, a unificação, o "ser um com o todo", o "ser um com tudo o que vive" (HÖLDERLIN, 2003, p. 13) é dado naquilo que Hölderlin designa por beleza. Contudo, diversas passagens parecem indicar que esta beleza é *personificada* em Diotima, apresentada de modo demasiadamente interligado ao *amor* por Diotima, a um *sentimento subjetivo*: numa palavra, esta beleza parece ainda guardar um apelo ao subjetivo[31]. O que nos levou inevitavelmente à pergunta: se a natureza unificada *deve* ser dada para além da subjetividade, em *Hipérion*, o ser é dado, de fato, *para além da subjetividade*? Parece-nos que ainda não, como procuramos indicar.

Mas então donde vem o "*clamor do ser*" que consta do título de nosso texto? Independentemente do fato de ter sido alcançado ou não no *Hipérion*, devemos dizer que permanece constante e inabalável o *clamor* de um ser para além da subjetividade. Ora, *clamor* indica justamente este *aspirar a*, e se este ser não se encontra efetivamente dado para além da subjetividade em *Hipérion*, isso não invalida nem reduz o valor da *tentativa*. O *clamor do ser* se mantém, permanece.

Lembremos que no início de nosso texto dissemos que uma experiência intelectual consiste mais em formular bem uma questão – em torno da qual obviamente giram muitas outras – do que propriamente em respondê-la, menos ainda em respondê-la definitivamente. Acreditamos que uma das chaves mais interessantes de leitura de Hölderlin (autor de diversos textos fragmentários e inacabados, que chegou a se reconhecer expressamente como "espírito que [...] se viu abalado e enfraquecido por tantos esforços infrutíferos" (HÖLDERLIN, 1994, p. 113)) é não tomá-lo por seus resultados, não esperar encontrar no interior de seu pensamento respostas definitivas. Se

[31] E aqui não estamos a falar da subjetividade da produção genial que, por meio de uma imaginação ativa e criadora, possibilita, na estética, a intuição intelectual do ser absoluto.

há uma questão central que move seu pensamento (a busca pela reconciliação de uma unidade absoluta que foi perdida na época moderna, marcada por cisões), as respostas, ou as *tentativas* de respostas, se dão de múltiplas maneiras. Por isso, ao adentrarmos o pensamento de Hölderlin, faz-se mais profícuo considerarmos a expressão "*tentativas de respostas*" não como insuficiência ou fracasso, no sentido pejorativo em que é tomada no uso cotidiano, mas sim num sentido positivo e rico, como fonte de uma profusão de faces[32] em que uma questão é trabalhada, pensada, lapidada e levada às suas últimas conseqüências.

Em *Hipérion*, apesar do tom de frustração da segunda parte (a derrota na guerra e o fracasso dos ideais nela implicados, as amizades interrompidas, o retorno ao meio alemão, que representa ali toda uma época moderna, e sobretudo a desafortunada sina do amor por Diotima, que encarnava a beleza e a unificação), há ainda a esperança da reconciliação. Dá testemunho disso a própria Diotima, por meio de um pensamento fortemente dialético, ao dizer que, ao "sentir a vida da natureza, que é mais elevada que todos os pensamentos", não receia "a liberdade divina que a morte nos dá": "Na aliança da natureza, [...] separamo-nos apenas para estarmos mais intimamente unidos, mais divinamente em paz com tudo, conosco. Morremos para viver (HÖLDERLIN, 2003, p. 154)". Como diz Blanchot (1987, p. 270): "Diotima morre pelo próprio impulso que a faz viver em familiaridade com tudo".

A esperança de reconciliação das cisões e da retomada da unidade encontra, por fim, um testemunho veemente nas últimas – e também dialéticas – palavras do próprio Hipérion: "As dissonâncias do mundo são como as discórdias dos amantes. A reconciliação está latente na disputa e tudo o que se separou volta a se encontrar. As artérias se separam e retornam ao coração, e a vida una, eterna e fervorosa é tudo (HÖLDERLIN, 2003, p. 166)".

Estas palavras permitem dizer que, mesmo sob o trágico desfecho de *Hipérion*, *a questão central de Hölderlin permanece*, e o *clamor do ser* continua a pulsar. E Hölderlin trará à luz novas respostas (a referência a Empédocles ao final do *Hipérion* (2003, p. 157) não é fortuita)... – ou *tentativas de respostas*, no sentido mais rico da expressão.

[32] Lembremos, rapidamente, como a unidade totalizante aparece de inúmeras maneiras em Hölderlin: Ser em *Juízo e Ser*; mitologia e beleza n'*O "Programa Sistemático"*; beleza em *Hipérion*; religião em a *Sobre religião*, e assim por diante.

**Abstract:** The text aims to show how Hölderlin, faced with philosophy's insufficiency, to turn to the aesthetic domain to think about one of the fundamentals questions of his work: the being as totality. For this, we will analyse how this theme is treated philosophically in Judgement and Being and poetically in the romance Hyperion or the Hermit in Greece.

**Key-Words**: Being; judgement; unity; crack; subjectivity.

## Bibliografia

BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: Edipucs, 2004.

BLANCHOT, M. *O itinierário de Hölderlin*. In: *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

CICERO, A. *O destino do homem*. In: *Os poetas que pensaram o mundo*: Novaes, A., Organizador. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HÖLDERLIN, F. *Canto do destino e outros cantos*. Trad. Antonio Medina Rodrigues. São Paulo: 1994.

_____. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Trad. Erlon José Pascoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

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

_____. *Reflexões*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

HONOLD, A. *Hölderlin e a invenção de uma Antigüidade contemporânea*. In: *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Trad. Erlon José Pascoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

ROSENFELD, A. *Notas sobre* Hyperion *e* Empédocles. In: *Texto/Contexto II*. São Paulo: Perspectiva, Editora da Universidade de São Paulo; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.

SCHELLING, F. *O "Programa Sistemático*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

SCHILLER, F. *A educação estética do homem numa série de cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1989.

SCHLEGEL, F. *Conversa sobre a poesia e outros fragmentos*. Trad. Victor-Pierre Stirnimann. São Paulo: Iluminuras, 1994.

Recebido para em 31/07/09
Aceito para publicação em 22/09/2009