

# O NASCIMENTO DA FILOSOFIA NO ESPÍRITO DA POESIA: HÖLDERLIN LEITOR DE PLATÃO

## THE BIRTH OF PHILOSOPHY FROM THE SPIRIT OF POETRY: HÖLDERLIN PLATO'S READER

ULISSES RAZZANTE VACCARI\*

**Resumo:** O presente artigo procura mostrar como o pensamento de Platão influencia profundamente a produção poético-literária e teórica de Hölderlin entre os anos 1793-1798, período em que o poeta se ocupa da produção de seu romance *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Por meio de uma incursão breve por alguns textos, nos quais Platão faz referência ao papel do poeta e da poesia (*Íon*, *Fedro*, *O Banquete* e *A República*), procurar-se-á mostrar que Hölderlin busca no pensamento de Platão o momento histórico do nascimento da filosofia a partir do espírito da poesia.

**Palavras-chave:** educação estética, poesia, filosofia, sentido estético.

**Abstract:** This article aims at showing how the thought of Plato profoundly influences Hölderlin's poetic-literary and theoretical production in the period comprehending the years 1793-1798, a period in which the poet is concerned with the production of his novel *Hyperion or the hermit in Greece*. By means of a brief incursion into some texts in which Plato makes reference to the role of the poet and poetry (*Ion*, *Phaedrus*, *The Symposium* and *The Republic*), we intend to show that Hölderlin searches in Plato's thought the historic moment of the birth of philosophy from the spirit of poetry.

**Keywords:** aesthetic education, poetry, philosophy, aesthetical sense.

“... acredito que, no fim, todos diremos: perdoe! sagrado Platão, pecamos gravemente contra ti” (Hölderlin).

De 1793 a 1798, Hölderlin escreveu inúmeras versões preparatórias de seu romance *Hipérion ou o eremita na Grécia* e, em todas elas, nota-se uma forte influência do pensamento de Platão, que é mencionado nominalmente, por exemplo, na passagem em que o personagem conhece seu amigo Alabanda: “Fomos juntos ao campo, sentamo-nos familiarmente envoltos pela escuridão

---

\* Ulisses Razzante Vaccari é professor da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. E-mail: ulisses\_vaccari@hotmail.com

do loureiro sempre verde e lemos juntos nosso Platão, o trecho onde ele fala de maneira tão maravilhosamente sublime do envelhecimento e do rejuvenescimento...<sup>1</sup>. Trata-se de uma alusão clara à passagem do *Mênôn*<sup>2</sup>, em que Platão menciona sua teoria da imortalidade da alma<sup>3</sup>. Mais adiante, no mesmo *Hipérion*, o leitor se depara também com uma clara alusão à alegoria da caverna:

Como os homens às vezes gostariam de dizer que se alegraram! Oh! Creiam-me, ainda não perceberam nada da alegria! Para vocês, a sombra de sua sombra ainda não apareceu! Oh! Continuem seu caminho e não falem do éter azul, seus cegos!<sup>4</sup>

O romance segue todo ele assim, repleto de referências ao filósofo grego. Mas, dentre essas muitas referências, talvez a mais enigmática seja o final da chamada “Penúltima Versão”, passagem utilizada como epígrafe deste artigo, em que se lê: “...acredito que, no fim, todos diremos: perdoe! sagrado Platão, pecamos gravemente contra ti”<sup>5</sup>. É evidente que, afastada de seu contexto, a afirmação pode soar ainda mais enigmática do que é. Por que, afinal, pensa de imediato o leitor, deveremos pedir perdão ao filósofo grego? O estranhamento dessa frase se deve sobretudo ao fato de ela provir de Hölderlin, um poeta de fé e de profissão, que ocupava-se intensamente, ao menos nesses anos de 1793-1798, em fundamentar teoricamente a poesia. Platão, por seu turno, ao menos na *República*, não foi suficientemente claro no que se refere ao papel do poeta na cidade ideal? Não deveria o poeta ser banido da República platônica, tal como se deduz das cristalinas palavras do próprio Platão? Como afirma o filósofo na *República*, afinal, ao poeta:

<sup>1</sup> HÖLDERLIN, F. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. São Paulo: Nova Alexandria, 2003, p. 31-2.

<sup>2</sup> Além dessa referência do *Hipérion*, encontra-se entre os poemas de Hölderlin a elegia *Mênons Klagen um Diotima* [As súplicas de Mênôn por Diotima] (in: SW II, p.267-72), que termina justamente com a ideia platônica da palingênese.

<sup>3</sup> Como diz Platão no diálogo citado: “a alma do homem é imortal, e que ora chega ao fim e eis aí o que se chama morrer, e ora nasce de novo, mas que ela não é jamais aniquilada” (81 b). As referências às obras de Platão serão fornecidas de acordo com a paginação original, entre parênteses no corpo do texto. As traduções utilizadas se encontram listadas na bibliografia.

<sup>4</sup> HÖLDERLIN, F. *Hipérion*, *op. cit.*, p.55.

<sup>5</sup> HÖLDERLIN, F. *Die vorletzte Fassung*. In: *Sämtliche Werke und Briefe*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992, vol. I, p. 256-7; doravante apenas SW, seguido do número do volume e da página. Todas as traduções das obras completas são de minha autoria.

... nós lhe diríamos que não há em nossa cidade homem como ele, nem nos é permitido que haja e o mandaríamos para outra cidade, depois de perfumar-lhe a cabeça e coroá-la com fios de lã (398 a).

Diante disso, qual interesse poderia ter Hölderlin por esse filósofo, ainda mais ele que era um poeta? Para respondê-lo de um modo minimamente suficiente, o presente artigo recorrerá a outros textos em que Platão faz menção à poesia, tais como o *Íon*, *O Banquete* e *Fedro*, procurando nesses diálogos alguma pista que permita chegar a uma conclusão acerca do porquê de Hölderlin nutrir tanto apreço pelo filósofo grego, dada a crítica deste último à poesia. Como ficará claro ao longo do texto, a escolha desses diálogos em detrimento de outros se baseia em algumas pistas fornecidas pelo próprio Hölderlin, sobretudo em suas cartas, que revelam sua predileção precisamente por esses textos de Platão, com exceção do *Íon*, sobre o qual não se encontra nenhuma referência explícita. Como, em todo caso, o *Íon* é o único diálogo de Platão, dito de juventude, exclusivamente dedicado a um exame do papel do poeta e da poesia, julgou-se necessário realizar uma incursão ainda que breve por esse diálogo, numa tentativa de observar em que consiste seu argumento. Segundo se deseja mostrar, o argumento do *Íon* é de extrema importância para se compreender o argumento definitivo da *República*, bem como a interpretação de Hölderlin acerca dessa “antiga briga entre filosofia e poética”<sup>6</sup>, nas palavras do próprio Platão.

## I. POESIA E FILOSOFIA NOS DIÁLOGOS DE PLATÃO:

### O *ÍON*, O *FEDRO* E O *BANQUETE*

Um leitor um pouco mais atento das obras de Platão não teria dificuldades em reconhecer que o *Íon* lança as bases, embora de uma forma ainda um tanto tímida, daquele argumento que pode ser lido na *República*: a expulsão do poeta da cidade ideal. Embora não seja possível mostrá-lo em toda sua complexidade, segue aqui a indicação de que, segundo essa maneira de ler as duas obras de Platão mencionadas, o *Íon* e a *República*, não haveria contradição entre uma e outra no que se refere ao seu argumento acerca da poesia, mas, pelo contrário, o desenvolvimento de uma e mesma ideia<sup>7</sup>. No

<sup>6</sup> *República*, 607b.

<sup>7</sup> Cf., por exemplo, a semelhança do argumento que Sócrates desenvolve no *Íon* acerca da pedra magnética ou pedra de Hércules (cf. *Íon*, 533 d) com a ideia da imitação na *República* (cf. 597 e), sobretudo no livro X, quando Sócrates critica o poeta por estar três pontos afastado

*Íon*, afinal, é claro o interesse de Platão em determinar o que seja a poesia, mas não por que ele próprio desejasse fazer um elogio à arte das Musas, e sim porque tem em vista, já nesse diálogo, determinar em que a filosofia, essa forma ainda incipiente de conhecimento naquele momento, se diferencia da primeira. Desde o início do diálogo, Sócrates deixa claro onde residiria essa diferença. Ao interrogar Íon acerca de sua preferência por Homero, “o melhor e mais divino dos poetas”<sup>8</sup>, em detrimento de outros, diz Sócrates:

[...] é evidente a todos que és incapaz de falar acerca de Homero em virtude de uma técnica e de uma ciência; pois, se fosses tal em virtude de uma técnica, também acerca de todos os outros poetas serias capaz de falar; pois, suponho, uma técnica poética leva em consideração o todo.<sup>9</sup>

O fato de que Íon apenas é capaz de cantar os versos de Homero, e não os dos outros poetas, indica justamente que a rapsódia não consiste no domínio de uma técnica, pois, fosse assim, dominando essa técnica, ele seria capaz de cantar todos os poemas de todos os poetas. Platão insere, pois, a essa altura do diálogo, uma digressão, que indica justamente de que trata a arte de Íon. Sócrates pergunta ao seu interlocutor: “Queres ouvir de mim, Íon, em que sentido eu falo isso?”, ao que Íon responde: “Sim, mas, por Zeus, Sócrates, é claro que eu quero! Eu tenho grande prazer de ouvir-vos, os sábios”. E Sócrates trata logo de rebater essa denominação dada a ele por Íon e esclarecer a diferença que reside entre uma coisa e outra: “sábios, suponho, sois vós, os rapsodos e os atores e aqueles cujos poemas vós cantais, enquanto eu não falo nada além da verdade, como convém a um leigo”<sup>10</sup>. Disso provém a definição que Sócrates faz do poeta como um ser entusiasmado que, fora de seu juízo, totalmente inspirado pelos deuses, estabelece uma comunicação destes com os homens:

Pois todos os poetas de versos épicos, os bons, não em virtude da técnica, mas estando entusiasmados e possuídos, é que dizem todos aqueles belos poemas, e os poetas líricos, os bons, do mesmo modo. Assim como os cori-

---

da verdade. Segundo o argumento do *Íon*, o poeta seria tomado pelo entusiasmo divino, assim como a pedra de Hércules atrai os anéis e estes, outros anéis e assim sucessivamente. Se assim é, diz Sócrates (cf. 535 a), então o poeta é o intérprete dos deuses e os rapsodos, na medida em que interpretam os poetas, seriam os “intérpretes de intérpretes”. Platão, assim, utilizaria o mesmo argumento do *Íon* na *República*, embora deslocando a crítica do rapsodo para o próprio poeta por meio do argumento do marceneiro e da cama.

<sup>8</sup> *Íon*, 530b-c.

<sup>9</sup> *Id.*, 532c.

<sup>10</sup> *Id.*, 532d-e.

bantes não dançam freneticamente estando em seu juízo, assim também os poetas líricos não fazem aquelas belas melodias estando em seu juízo, mas, quando eles embarcam na harmonia e no ritmo, eles se tornam bacantes e possuídos. [...] Pois coisa leve é o poeta, e alada e sacra, e incapaz de fazer poemas antes que se tenha tornado entusiasmado e ficado fora de seu juízo e o senso não esteja mais nele. Enquanto mantiver esse bem, o senso, todo homem é incapaz de fazer poemas e de cantar oráculos. [...] o deus retira deles o senso e se serve deles como servidores, e também dos cantores de oráculos e dos adivinhos divinos, para que nós, os ouvintes, saibamos que não são eles [...] os que falam essas coisas assim dignas de tanto valor, mas o próprio deus é quem fala, e através deles se faz ouvir por nós.<sup>11</sup>

O diálogo continua, mas a passagem citada acima é suficiente para observar que, aqui, Platão procura definir a poesia como proveniente de uma inspiração direta das Musas, tal como se vê nos inícios dos poemas de Homero e Hesíodo, por exemplo. Na medida em que são inspirados pelo próprio deus, os poetas perdem completamente o juízo e por isso não têm “ciência” daquilo que falam. O deus “retira deles o senso e se serve deles como servidores”, motivo pelo qual eles estariam no mesmo nível dos cantadores de oráculos e dos adivinhos divinos. Enquanto tiverem senso, pelo contrário, os poetas não serão capazes de sintonizar a linguagem poética, a língua dos deuses, pois senso (ou razão) e entusiasmo se excluem mutuamente. O motivo pelo qual Íon se entusiasma por Homero e não pelos outros poetas reside, portanto, no fato de que, não sendo o dom da poesia uma técnica e nem ciência ou conhecimento, mas um entusiasmo que é transmitido aos poetas tal como a pedra de Hércules aos seus anéis, “o deus [...] arrasta a alma dos homens para onde quiser” e “enquanto um poeta depende de uma Musa, outro depende de outra”.<sup>12</sup>

Como se disse, não há, na obra de Hölderlin, uma referência explícita a este diálogo específico de Platão, o que não significa que ele não tenha tido contato com essa definição platônica de poesia. Pois o *Íon* não é o único diálogo em que Platão define o poeta como aquele que é possuído pelos deuses. Também no *Fedro*, como se sabe, está presente essa mesma definição, diálogo que Hölderlin, numa carta ao seu amigo e confidente Neuffer, mostra conhecer de uma maneira particularmente íntima. Nessa

<sup>11</sup> *Íon*, 533e - 534d.

<sup>12</sup> *Id.*, 536a.

carta, o poeta menciona ao amigo um projeto de escrever um texto sobre “ideias estéticas” que, curiosamente, teria uma ligação com Platão: “talvez eu possa te enviar um texto sobre *as ideias estéticas*, pois ele pode valer como comentário sobre o *Fedro* de Platão”<sup>13</sup>. Essas ideias estéticas a que se refere Hölderlin aqui deveriam, a princípio, ser entendidas no sentido em que Kant as entende em sua *Crítica da Faculdade do Juízo*, em especial no parágrafo 49, quando o filósofo alemão diz que “é propriamente na poesia que a faculdade de ideias estéticas pode mostrar-se na sua inteira medida”<sup>14</sup>. A despeito dessa referência, que não poderá ser examinada aqui, observa-se pela outra, ao *Fedro*, que o projeto estético de Hölderlin deveria levar em conta igualmente a teoria platônica sobre a poesia. Também no *Fedro*, afinal, Platão lança mão de uma investigação filosófica sobre a poesia como inspiração divina, num sentido muito próximo ao modo como esse mesmo tema havia sido tratado no *Íon*.

A certa altura desse diálogo, depois de ouvir de Fedro o discurso proferido por Lísias segundo o qual “é preferível alguém ceder às instâncias de quem não lhe dedica amor a entregar-se a quem o ama de verdade” (227 a), pois aquele que ama de verdade é “um tipo sem fé, mal-humorado, ciumento, repulsivo e [...] prejudicial à saúde” (241 c), Sócrates, mostrando a Fedro em que sentido esse argumento consiste numa injúria a Eros, propõe realizar um discurso de sua autoria. Nesse seu discurso, de caráter palinódico<sup>15</sup>, Sócrates defenderá o argumento contrário àquele de Lísias segundo o qual quem ama é doente por sofrer de um estado delirante. Ora, diz Sócrates, o delírio, ao contrário do que se costuma pensar, não é uma coisa feia ou desonrosa. Fosse o delírio *mania* desonroso, os antigos “não teriam entrelaçado esse nome com a mais nobre das artes, a que permite predizer o futuro, como denominá-la *mantikê*”<sup>16</sup>. Pelo contrário, “foi por a considerarem algo belo, sempre que se manifesta por dispensação divina, que a designaram desse modo”<sup>17</sup>. E da mesma forma que a arte da adivinhação ultrapassa a arte dos augúrios, “em nobreza ultrapassa o delírio à ponderação, um dom divino *versus* um talento puramente humano”<sup>18</sup>. De modo que, ainda segundo Sócrates, foi

<sup>13</sup> HÖLDERLIN, F. Carta a Neuffer de 10 de outubro de 1794. In: SW III, p.157.

<sup>14</sup> KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998, p.220; B 194.

<sup>15</sup> É curioso notar que Hölderlin, numa outra referência a Platão, escreveria um hino intitulado justamente *Palinódia*. Cf. SW I, p.376.

<sup>16</sup> *Fedro*, 244c.

<sup>17</sup> *Id.*, 244c.

<sup>18</sup> *Id.*, 244d.

“graças à invenção das purificações e das expiações [que] o delírio” ensinou “ao homem verdadeiramente inspirado e possuído a maneira de libertar-se dos males do momento”. Entre os diversos tipos de *manikê*, completa o filósofo, há um tipo específico de “manifestação de possessão e de delírio [que] provém das Musas”, e essa manifestação, “quando se apodera de uma alma delicada e sem mácula, desperta-a, deixa-a delirante e lhe inspira odes e outras modalidades de poesia que, celebrando os numerosos feitos dos antepassados, servem de educar seus descendentes”<sup>19</sup>.

Se o delírio ultrapassa a ponderação no que se refere à nobreza é porque é um dom proveniente diretamente dos deuses, “um dom divino *versus* um talento puramente humano”, nas palavras de Sócrates. E exatamente por esse motivo é que o delírio, em uma de suas muitas manifestações, a poética, constituiu a forma corrente da educação dos cidadãos desde os tempos homéricos. Por ser considerada um dom divino, com o qual nenhum outro dom meramente humano poderia concorrer, a poesia, vista assim como a mais nobre manifestação do delírio, desempenhava a função paidêutica suprema. Ao ser tomado por ela, o poeta era capaz de se lembrar de todos os feitos dos antepassados (aquilo que remonta à origem mnemônica das Musas), o que o permitia narrá-los como modelos a serem seguidos pelas gerações presentes e futuras. Tanto no *Íon* como no *Fedro*, assim, Platão, talvez pela primeira vez na história, procura definir a poesia filosoficamente<sup>20</sup>, e isso na medida em que, seguindo a tradição, ele a circunscreve ao âmbito das artes dos sábios, a arte divinatória e dos augúrios, e se lhe opõe sempre a ponderação e o senso.

Na *República*, Platão não deixa dúvidas quanto a esse potencial educativo da poesia e, mesmo quando põe em questão essa capacidade em Homero, o que está em jogo é justamente delimitar o campo desta em relação ao da filosofia. No livro X dessa obra, diz Sócrates a Gláucon: “... se Homero realmente fosse capaz de educar os homens e torná-los melhores porque, nesses assuntos, seria capaz não de imitar, ‘mas de conhecer’, não teria feito muitos discípulos...”<sup>21</sup>. Ora, o objetivo de Platão aqui não seria tanto denegrir a figura de Homero, mas antes mostrar que, no seu campo de atuação, o da poesia, não é possível “conhecer” no mesmo sentido que é permitido ao filósofo,

<sup>19</sup> *Id.*, 245a.

<sup>20</sup> Motivo pelo qual Pierre-Maxime Schuhl (Cf. *Platão e a arte de seu tempo*. São Paulo: Barcarolla, 2010, p.11), afirma que, com sua crítica à poesia, Platão teria lançado pela primeira vez na história as bases para “uma crítica de arte fundada na filosofia”.

<sup>21</sup> *República*, 600c. Grifo meu.

o que mostra uma grande semelhança deste diálogo com o *Íon*<sup>22</sup> e com o *Fedro*. A crítica que Platão faz a Homero na *República* não é dirigida tanto ao próprio Homero; sua virulência, antes, parece fazer parte do gigantesco esforço que o filósofo grego elegeu como um dos principais objetivos de seu pensamento: a fundação da filosofia como “ciência”, como busca consciente pela verdade. Mas como poderia Platão fazê-lo a não ser criticando tenazmente a forma institucional de educação do homem grego? Desse modo, tal como no *Íon* e no *Fedro*, também na *República* trata-se de mostrar que, enquanto o poeta não tem “ciência” daquilo que imita, o filósofo define-se contrariamente pelo conhecimento daquilo sobre o que fala, embate esse que explicaria por que, ao final da *República*, Sócrates menciona “uma antiga briga entre filosofia e poética” (607 b). Apesar de Platão temer ser acusado pela poesia de ser demasiado rígido e rude com ela, tal como ele próprio afirma, o filósofo sabe que precisa não obstante sê-lo, pois somente criticando incisivamente a linguagem paidêutica dominante tornar-se-ia possível fundar a filosofia e colocá-la no lugar da poesia no que se refere ao discurso educador dominante. No final do livro X da *República*, Platão retoma o antigo embate entre poesia e filosofia justamente numa tentativa de delimitar o nascimento desta última em toda a oposição que ela representa em relação à primeira: enquanto a poesia é um discurso divino e exclui completamente o senso e a ciência, a filosofia é um discurso essencialmente humano que se utiliza de um “método” para conhecer a verdade.

Que o nascimento da filosofia seja um dos principais temas do pensamento de Platão pode-se ver em *O Banquete*, diálogo pelo qual Hölderlin nutria especial admiração, como se verá a seguir. O ponto alto deste diálogo, como se sabe, consiste no momento em que Platão define o termo “filosofia” ao longo do discurso socrático em homenagem ao Amor, o que conecta o diálogo com o *Fedro* (nome aliás de um dos personagens presentes em *O Banquete*). Mas esse clímax é precedido por um prelúdio de Sócrates, no qual o filósofo faz uma distinção bastante significativa daquilo que pretende dizer em relação a todos os discursos que o antecederam. Em suas palavras, ao ouvir o discurso de Agatão, que cobriu o Amor de honrarias e beleza, o filósofo pensou em retirar-se, pois percebeu que o seu discurso se diferenciaria dos demais, não sendo propriamente um “elogio” ao amor, mas uma

<sup>22</sup> Já o argumento de que se Homero pudesse realmente educar os homens ele teria feito muitos discípulos e seria “honrado e amado por eles” é inteiramente discutível. O próprio Íon contradiria Sócrates nisso, já que ele é um dos mais ardorosos discípulos de Homero.

reflexão cujo objetivo era a verdade: “Pois eu achava, por ingenuidade, que se devia dizer a verdade sobre tudo que está sendo elogiado, e que isso era fundamental, da própria verdade se escolhendo as mais belas manifestações para dispô-las o mais decentemente possível”<sup>23</sup>. Os discursos proferidos anteriormente em um tom panegírico ao Amor, nesse sentido, seriam comparáveis a um poema, já que, tal como ocorre neste, “quanto a ser falso, não tinha nenhuma importância”<sup>24</sup>, afirma Sócrates. A única coisa que importava nesses discursos, segundo o filósofo, era “acrescentar o máximo à coisa, e o mais belamente possível” e não preocupar-se com a verdade daquilo que está sendo dito. Afinal, completa, o objetivo desses discursos havia sido o de “aparecer ele [o Amor] como o mais belo e o melhor possível, evidentemente aos que o não conhecem – pois não é aos que o conhecem – e eis que fica belo, sim, e nobre o elogio”<sup>25</sup>.

Feita essa advertência, Sócrates passa ao seu discurso, em que desenvolverá sua famosa definição de filosofia como amor pelo conhecimento. Mas, tal como ele havia salientado no prelúdio, no próprio discurso Sócrates deixará clara mais uma vez a diferença que separa o campo (humano) da filosofia do (divino) da poesia. Segundo a clássica definição do Amor, que Sócrates pronuncia lembrando sua conversa com Diotima, a “mulher de Mantinéia”<sup>26</sup>, aquele não deve ser entendido no sentido como o havia definido Agatão: o Amor é belo. Pois, diz Sócrates, se o Amor é amor pelo que não se tem<sup>27</sup>, e o que é bom é belo, então o Amor é carente do bom e do belo<sup>28</sup>. Isso, entretanto, não significa que o Amor seja feio, tal como desejaria concluir o apressado e jovem Sócrates em sua antiga conversa com Diotima. Com efeito, diz esta a ele, não é porque não é belo que algo será necessariamente feio. Entre a sabedoria e a ignorância existe o opinar certo, que “nem é saber nem é ignorância”<sup>29</sup>. Daí que “todos os que não sabem”<sup>30</sup> afirmarem que o Amor é um deus, incorrendo num erro que o filósofo, diferentemente do poeta, terá necessariamente de evitar. O Amor não é um deus porque nenhum deus carece do que é belo e bom. Isso, porém, tampouco significa que ele

<sup>23</sup> *O Banquete*, 198d.

<sup>24</sup> *Id.*, 198 e

<sup>25</sup> *Id.*, 199a.

<sup>26</sup> *Id.*, 201d.

<sup>27</sup> *Id.*, 200a.

<sup>28</sup> *Id.*, 201c.

<sup>29</sup> *Id.*, 202a.

<sup>30</sup> *Id.*, 202b.

seja um mortal. Antes, o Amor é “algo entre mortal e imortal”<sup>31</sup>, isto é, um “grande gênio”. Pois todo gênio, ainda segundo Diotima, tem o poder de “interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses” e “por seu intermédio é que procede não só toda arte divinatória, como também a dos sacerdotes que se ocupam dos sacrifícios, das iniciações e dos encantamentos, e enfim de toda adivinhação e magia”<sup>32</sup>. O Amor, entretanto, não é “o gênio” absoluto, mas apenas um tipo de gênio, aquilo que se deduz da seguinte afirmação: “E esses gênios, é certo, são muitos e diversos, e um deles é justamente o Amor”<sup>33</sup>.

Tendo o Amor nascido de Recurso e de Pobreza<sup>34</sup>, segundo a fábula que Diotima conta a Sócrates, não é por meio dele que provém a arte divinatória e dos sábios. Como é apenas um dos muitos tipos de gênio, filho de Recurso e de Pobreza, o Amor é a fonte de outro tipo de dom, mais humano que divino. O Amor, na definição de Sócrates, é responsável por aquilo de que nenhum deus é capaz: filosofar. Por um lado, “nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio – pois já é –, assim como se alguém mais é sábio, não filosofa”<sup>35</sup>. Por outro, tampouco “os ignorantes filosofam ou desejam ser sábios”, pois ao ignorante basta ser ignorante, não imaginando ele ser deficiente em algo. Assim, se “uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo”, então “é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante”<sup>36</sup>. Tal como no *Íon* e na *República*, também no *Banquete* trata-se de atingir uma definição do filósofo em oposição ao poeta e ao sábio, embora numa chave levemente nova: o filósofo, não sendo o detentor da sabedoria tal como o poeta e o adivinho, é aquele que busca por ela. Essa busca, como se deduz do diálogo entre Sócrates e Diotima, deve ser realizada tendo em vista a ideia do belo (e, conseqüentemente, do bom), mesmo que, mais adiante, a própria Diotima afirme que o Amor não é apenas pelo belo, mas também pela imortalidade<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> *O Banquete*, 202e.

<sup>32</sup> *Id.*, 202e.

<sup>33</sup> *Id.*, 203a.

<sup>34</sup> *Id.*, 203b.

<sup>35</sup> *Id.*, 204a.

<sup>36</sup> *Id.*, 204b.

<sup>37</sup> Cf. *O Banquete*, 206a- 207a.

Assim como se viu em relação ao *Fedro*, também *O Banquete* constituía um dos diálogos platônicos preferidos de Hölderlin, como se deduz de outra carta do poeta a seu amigo e confidente Neuffer. Nesta, Hölderlin menciona momentos em que se vê “ébrio da caneca socrática”, em que ele espreitava “a sociável amizade socrática, os banquetes da juventude entusiasmada”, e observava “como ela louva o amor sagrado com doces discursos apaixonados”, e como “o brincalhão Aristófanes graceja entre eles e, finalmente, o mestre, o divino Sócrates, com sua sabedoria celestial, a todos ensina o que é o Amor...”<sup>38</sup>. Ao lado do próprio *Hipérion*, essa carta é uma prova cabal de que o poeta se ocupou intensamente com o diálogo de Platão sobre o Amor. Como se vê ao longo das páginas do romance, o Amor, num sentido muito próximo ao de Platão, é a sua figura talvez mais essencial, aquela que dá o tom e define sua ideia central, como se pode ler na passagem a seguir, de caráter programático, retirada da versão intitulada *A Juventude de Hipérion*, de 1795:

Quando nosso espírito [...] despreendeu-se das livres asas do celeste, e se inclinou do éter para a terra, quando a abundância desposou a miséria, lá estava o Amor. Isso aconteceu no dia em que nasceu Afrodite. No dia em que o belo mundo começou para nós, começou para nós a escassez da vida. Se éramos outrora plenos e livres de todos os limites, então não perdemos a plenitude por nada, o privilégio do puro espírito. Trocamos a calma livre de sofrimento dos deuses pelo sentimento de vida, pela clara consciência. Pense, se for possível, o espírito puro! Ele não lida com a matéria; por isso não vive para ele nenhum mundo; para ele nenhum sol se levanta ou se põe; ele é tudo e por isso ele é nada para si. Ele não prescinde, porque ele não pode desejar; ele não sofre, pois ele não vive<sup>39</sup>.

Numa referência explícita a *O Banquete*, Hölderlin procura descrever aqui aquele mesmo momento que o filósofo grego narrou em seus diálogos, na qualidade de um espectador privilegiado: o nascimento da filosofia a partir do espírito da poesia. Segundo se depreende da passagem acima, esse momento foi aquele em que o pensamento se desgarrou pela primeira vez “das livres asas do celeste, e se inclinou do éter para a terra”, isto é, em que o âmbito do conhecimento humano se delineou pela primeira vez em oposição ao

<sup>38</sup> Carta a Neuffer, de fevereiro de 1793. In: SW III, p. 196.

<sup>39</sup> HÖLDERLIN, F. *Hyperions Jugend*. In: SW I, p.219-20.

mundo divino. Seguindo à risca a mitologia contada pelo próprio Platão, esse dia, na passagem citada, coincide com o dia em que nasceu Afrodite. Pois, assim como a beleza, também o Amor só é possível quando começa “para nós a escassez da vida”. No espírito puro – no plano do próprio deus – não é possível sequer pensar o Amor e a beleza, pois nele não há carência; nele, tudo é pleno e absoluto; logo, a própria filosofia não tem lugar nele. É por isso, conclui, que “trocamos a calma livre de sofrimento dos deuses pelo sentimento de vida, pela clara consciência”. Pois é por meio dessa troca, em que o homem deixa de ser infinito e põe-se pela primeira vez dentro de limites precisos, que ele passa a ser filósofo, isto é, que passa a carecer da sabedoria e, portanto, a amá-la.

Como mostra a passagem acima, o tema que ditará o tom de todo o romance sobre o personagem Hipérion é essa travessia do pensamento mítico para o pensamento filosófico, passagem que Hölderlin acompanhou ao longo dos textos de Platão. O personagem principal do romance vive na pele as contradições dessa passagem, embora na qualidade de um homem moderno. Constituindo um romance de formação, o próprio Hipérion é quem narra ao longo de suas cartas a seu amigo Belarmino o caminho percorrido por ele desde sua infância até a maturidade, o que pode ser lido como uma metáfora do caminho percorrido por toda e qualquer civilização que se lança para fora de seu estado de natureza em direção à cultura. Ao longo do seu percurso, o personagem perde aos poucos o sentimento do infinito e adquire paulatinamente o claro sentimento do limite e da finidade. Na medida em que amadurece, Hipérion toma consciência de que sua época, tendo deixado para trás o mundo natural, é fortemente marcada pela dominação do espírito e do ideal em detrimento do simples e do natural. Tendo abandonado este último, a filosofia e o pensamento reflexivo ganharam uma força excessiva e imperam sobre a poesia e a religião. Mas, exclama Hipérion, afixando sua clara consciência:

A ciência que segui até o fundo do poço, da qual esperei, jovem tolo, a confirmação de minha alegria pura, ela arruinou tudo em mim. Com vocês, tornei-me tão sensato, aprendi a me distinguir fundamentalmente daquilo que me cerca e eis que vivo, então, isolado neste belo mundo, fui expulso do jardim da natureza onde cresci e floresci, ressecando ao sol do meio-dia<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> HÖRDERLIN. *Hipérion*, op. cit., p.14.

Esse claro momento de consciência de si, em que Hipérion desabafa sobre o estado atual de sua cultura, não aponta, ao contrário do que se poderia pensar, para uma condenação da passagem do estado de natureza para o estado da cultura. Pelo contrário, o processo de idealização da natureza, a passagem para o âmbito do espírito, faz parte do processo de constituição de toda civilização e, enquanto tal, é perfeitamente natural. A própria cultura grega realizou, de forma certamente grandiosa, essa passagem do mito (poesia) para a verdade (filosofia). Nesse processo, entretanto, constata-se que mesmo a cultura grega não foi capaz de se manter no cume atingido e sucumbiu à ação do tempo. Já nos tempos modernos, Hipérion se ressentia diante das ruínas de seus antepassados gregos. Quando Hölderlin, tendo diante de si o exemplo grego, volta os olhos para sua própria época, é no sentido de procurar saber se seria possível evitar, num plano geral, a derrocada da cultura em barbárie, isto é, se o movimento de saída do estado de natureza realizado poderia ser de algum modo educado, visando à sua conservação. Esse pensamento pode ser lido em *O ponto de vista a partir do qual devemos enxergar a antiguidade*, texto de caráter teórico, mas em grande sintonia com o *Hipérion*. Segundo Hölderlin:

Há nomeadamente uma diferença se esse impulso para a cultura [*Bildungstrieb*] age cegamente ou se com consciência, se ele sabe de onde foi produzido e para onde anseia, pois este é o único erro do homem, que seu impulso para a cultura se perca, que tome uma direção indigna, em geral errada, ou que lhe escape o seu ponto peculiar ou, caso ele o tenha encontrado, se detenha a meio do caminho nos meios que deviam conduzi-lo até o seu fim<sup>41</sup>.

Como evitar que o impulso para a cultura, o *Bildungstrieb*, tome uma direção indigna, errada, e que lhe escape o seu ponto peculiar? Sem dúvida, é preciso retornar ao momento mais elevado da cultura grega e procurar aprender com ele. Afinal, que a possibilidade de o impulso para a cultura se perder “aconteça menos em graus elevados é certificado no fato de que sabemos de onde e para onde parte esse impulso para a cultura”<sup>42</sup>. Viria então daí o enorme interesse de Hölderlin por Platão? Para o poeta, é significativo que o filósofo grego se situasse nesse momento da cultura grega, a seu ver o mais elevado de sua história, em que é possível observar a filosofia nascendo

<sup>41</sup> HÖLDERLIN, F. *Der Gesichtspunkt aus dem wir das Altertum anzusehen haben*. In: SW I, p.507.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p.507.

do espírito da poesia, “como Minerva da cabeça de Júpiter”<sup>43</sup>, num longo processo de oposição. Caso se deseje manter-se grande e evitar que esse impulso pereça, que ele perca sua força e desapareça no meio do caminho sem atingir seu fim, a cultura moderna deve compreender profundamente esse período da Grécia, o período de Atenas, bem como as causas pelas quais ele sucumbiu ao tempo e veio a desaparecer. Afinal, talvez o exemplo grego possa ensinar aos modernos que a causa do enfraquecimento do impulso pela cultura esteja no desejo do espírito, experimentado ao longo de seu processo de positivação, de dominar inteiramente a relação com a natureza e reinar soberanamente sobre ela. Não por acaso, é esse o tom de outra versão preliminar do romance, igualmente programática, em que Hipérion reconhece em si mesmo esse desejo tirânico de dominar a natureza:

Inocentemente, a escola do destino e dos sábios me fez injusto e tirânico contra a natureza. A descrença total que ergui contra tudo aquilo que recebi de suas mãos não deixou brotar em mim nenhum amor. Acreditava que o espírito livre e puro jamais poderia se conciliar com os sentidos e seu mundo e que não havia nenhuma alegria, a não ser aquela da vitória; furioso, exigia muitas vezes de volta do destino a liberdade originária de nosso ser, alegrava-me muitas vezes com a luta empreendida pela razão contra o irracional, pois para mim tinha mais sentido atingir o sentimento de superioridade na vitória do que comunicar às forças destituídas de leis a bela harmonia que move o peito humano. Não prestei atenção à ajuda que a natureza concedeu aos grandes negócios da cultura, pois queria trabalhar sozinho, não aceitei a prontidão com a qual a natureza estendeu as mãos para a razão, pois queria dominá-la.<sup>44</sup>

O que se pode deduzir disso é que a cultura, para não perecer, precisa evitar que essa passagem da poesia para a filosofia, a passagem da natureza para a cultura, se transforme num desejo de dominação da natureza; que o espírito se torne um tirano em relação a ela. É preciso aprender com Platão o verdadeiro significado do Amor; que ele se situa no ponto intermediário entre o divino e o mortal, entre a natureza e o espírito, a saber, porque ele não possui nem um nem outro, nem a natureza e nem o espírito de modo puro<sup>45</sup>. A lição platônica sobre o Amor ensina que o despontar do espírito

<sup>43</sup> HÖLDERLIN, F. *Hipérion*, *op.cit.*, p.85.

<sup>44</sup> HÖLDERLIN, F. *Prosa-Entwurf zur metrischen Fassung*. In: SW I, p.205.

<sup>45</sup> É, portanto, de Platão que Hölderlin chega à concepção que perpassará o seu pensamento filosófico como um todo, que ele próprio resume numa carta de 24 de dezembro de 1798 a Isaak von Sinclair (In: SW III, p.327): “É uma boa coisa e mesmo a condição primeira de toda

jamais significa que ele deve dispensar a “ajuda que a natureza concedeu aos grandes negócios da cultura”, pois, como se viu pelo argumento de *O Banquete*, o Amor só é filósofo porque ele não possui aquilo que ele deseja. Mas, como aquilo que ele não possui é a sabedoria e a sabedoria é bela, então é preciso que o Amor pela sabedoria seja acompanhado pelo “sentido estético”, sem o qual, não sendo capaz de amar o elemento mais belo de todos, a sabedoria, o filósofo não pode ser filósofo. Por esse motivo é que, em muitas de suas cartas, Hölderlin afirma que a intuição intelectual do filósofo – que Fichte e Schelling procuravam reabilitar a despeito da interdição realizada por Kant a esse conceito nesse final do século XVIII – precisa se tornar uma intuição estética<sup>46</sup>. Pois, enquanto o filósofo se fechar para o belo num entendimento estéril, ele jamais será filósofo no sentido originário do termo, propriamente platônico, e a unidade arquetípica do mundo jamais se revelará para ele. Afinal, como afirma Hipérion, “do mero intelecto jamais surgiu algo inteligível e da mera razão jamais surgiu algo razoável”<sup>47</sup>.

Hölderlin reserva toda uma parte do *Hipérion*, o chamado discurso de Atenas, para mostrar a necessidade do sentido estético para o filósofo, à maneira de Platão. Nesse discurso, feito pelo próprio Hipérion diante das ruínas daquela cidade, o personagem toma consciência daquilo que ele denomina “a essência da beleza”. Em suas palavras: “a grandiosa frase de Heráclito, *hên diaphéron beautôi* [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”<sup>48</sup>. Citada não a partir do original de Heráclito, mas tal como ela aparece em *O Banquete*<sup>49</sup>, essa frase de Heráclito

---

vida e de toda organização, que não haja nenhuma força monárquica no céu nem na terra. A monarquia absoluta anula-se, ela mesma, em toda parte, pois não tem objeto; ela na verdade nunca existiu no sentido estrito do termo. Uma coisa agarra-se à outra e sofre do mesmo modo que age, assim também é o pensamento mais puro do homem e, levado ao extremo, uma filosofia *a priori*, completamente independente de toda experiência, como você mesmo sabe, é uma não coisa [*Unding*]...”.

<sup>46</sup> Cf., por exemplo, a carta a Schiller de 4 de setembro de 1795, em que Hölderlin escreve que seu projeto estético consistiria em “desenvolver a ideia de um progresso infinito da filosofia e mostrar que a exigência que se deve invariavelmente impor a todo sistema de reunir sujeito e objeto num eu absoluto, ou como se queira chamar, só é possível, ‘esteticamente’, na intuição intelectual”. (In: SW III, p.203, grifo meu).

<sup>47</sup> HÖLDERLIN, F. *Hipérion*, *op.cit.*, p.87.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p.85.

<sup>49</sup> Como mostra o editor alemão das obras completas de Hölderlin, Jochen Schmidt (In: SW I, p.1037-8), o poeta cita a frase de Heráclito em grego sem acentos e sem espírito, o que evidencia a proveniência da citação do discurso que Erixímaco pronuncia em *O Banquete*.

representa um dos ápices da cultura grega antiga justamente por que traz à tona a ligação originária da filosofia com a ideia da beleza, “a palavra tomada no sentido platônico mais elevado”<sup>50</sup>. Expressando a essência da beleza, essa frase só poderia ter sido encontrada por um grego. Antes dela, não havia filosofia alguma, pois esta, completa Hipérion, “se origina da poesia de um ser divino infinito, como Minerva da cabeça de Júpiter”<sup>51</sup>. De modo que:

O homem [...] que não sentiu dentro de si, ao menos uma vez na vida, a beleza plena e pura [...] não vai nem sequer experimentar a dúvida filosófica. [...] Pois, creiam-me, quem duvida só vê contradição e deficiência em tudo o que pensaram porque conhece a harmonia da beleza sem deficiências que nunca será pensada. O pão seco que a razão humana bem-intencionada lhe oferece, ele desdenha apenas porque se regala secretamente à mesa dos deuses<sup>52</sup>.

Se é peculiar ao filósofo duvidar e ver contradição nas coisas, é somente porque ele conheceu alguma vez na vida a harmonia da beleza, o uno diferente em si mesmo de Heráclito. Esse momento, entretanto, parece estar agora, nos tempos modernos, demasiado distante para o filósofo dar a ele o valor que possui. Como afirma Hipérion, “... a beleza fugiu da vida dos homens subindo em direção ao espírito”<sup>53</sup> e agora, em sua ânsia por dominar a natureza, a filosofia afugentou a beleza. Em seu lugar, reinam apenas abstrações, os produtos da reflexão e do entendimento. A tarefa do filósofo moderno, por isso, é readquirir para a filosofia o sentido estético que ela perdeu no seu caminho de idealização. Na esteira do projeto idealizado por Schiller nessa mesma época, uma das tarefas do filósofo moderno é reeducar esteticamente a humanidade e a própria filosofia, de modo que “o filósofo [...] possua [*sic*] força estética na mesma medida que o poeta”<sup>54</sup>. O próprio Hölderlin revela, numa carta a Immanuel Niethammer, a intenção de realizar essa tarefa, quando menciona ao amigo um projeto que, em forma de “cartas filosóficas”, procuraria pelo “princípio esclarecedor das separações pelas quais pensamos e existimos”. Para isso, acrescenta: “precisamos de sentido estético e pretendo chamar minhas cartas filosóficas de ‘Novas cartas sobre

---

Diz o personagem no seu discurso: “O um, diz ele [Heráclito] com efeito, ‘discordando em si mesmo, consigo mesmo concorda, como numa harmonia de arco e lira’” (187 a).

<sup>50</sup> HÖLDERLIN, F. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. In: SW I, p.576.

<sup>51</sup> HÖLDERLIN, F. *Hipérion*, *op.cit.*, p.85.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p.85.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p.67.

<sup>54</sup> HÖLDERLIN, F. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. In: SW I, p.576.

a educação estética da humanidade”, que, de modo resumido, partiriam “da filosofia para chegar à poesia e à religião”<sup>55</sup>. Segundo se deduz desse projeto, readquirir o sentido estético perdido significaria reconduzir a filosofia para sua origem, concluindo assim o ciclo do espírito e evitando que o movimento de saída do estado de natureza se desviasse em seu caminho. Partindo originariamente da poesia e da religião em direção à filosofia, o pensamento deveria então voltar desta para a poesia e para a religião e assim ao infinito, tal como se lê na carta a Schiller citada acima, na qual Hölderlin diz que seu projeto estético constituiria na exposição da “ideia de um progresso infinito da filosofia”<sup>56</sup>.

Ao final, Hölderlin não executou as *Novas cartas sobre a educação estética do homem*, tal como havia anunciado, ao menos não com este título. O máximo que se pode supor é que o próprio *Hipérion*, dado que foi escrito em forma de cartas, é a realização desse projeto anunciado a Niethammer em 1796. Nele, como se disse, o personagem toma consciência de sua finitude moderna, isto é, ele próprio realiza essa passagem para o espírito e, ao fim e ao cabo, sua trajetória o leva à descoberta de sua vocação poética, coincidentemente ou não, por meio de Diotima, a encarnação do Amor no romance, numa outra referência a *O Banquete*: “...vai ser sacerdote da natureza divina”, diz ela a Hipérion a uma certa altura do livro, “em você já germinaram os dias poéticos”<sup>57</sup>. “Será o educador de nosso povo, será um grande homem”<sup>58</sup>, atesta, numa outra passagem. Por meio de Diotima, por meio do Amor, Hipérion toma aos poucos consciência de sua finitude e aprende a encontrar a certa medida entre a natureza e a cultura. Por um lado, ele aprende que a passagem para o espírito não deve se transformar em dominação pura e simples do entendimento; por outro, ele aprende que tampouco é possível para o homem permanecer apenas no nível da natureza. Como atesta o pensamento de Santo Inácio de Loyola, que serve de epígrafe ao romance, divino é saber encontrar a medida entre o grande e o pequeno: *Non coerceri maximo, contineri minimo, divinum est* (não ser coagido pelo maior, saber se manter no menor, é divino).

Por isso é que, no fim, todos diremos: “perdoe, sagrado Platão! Pecamos gravemente contra ti”. Pois os modernos compreenderam erroneamente sua

<sup>55</sup> HÖLDERLIN, F. Carta de 24 de fevereiro de 1796. In: SW III, p.225.

<sup>56</sup> HÖLDERLIN, F. Carta de 4 de setembro de 1795. In: SW III, p.203.

<sup>57</sup> HÖLDERLIN, F. *Hipérion*, *op. cit.*, p.155.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p.93.

filosofia, acusando-o de ter sido demasiado duro com os poetas de seu tempo, quando, na verdade, o seu pensamento atingiu justamente essa medida, o cume sagrado da cultura, em que ela se encontrava de mãos dadas com o espírito.

Recebido em fevereiro 2013

Aceito em julho 2013

## BIBLIOGRAFIA

HÖLDERLIN, F. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke und Briefe*. Herausgegeben von Jochen Schmidt. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992.

KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. António Marques e Valério Rohden. Lisboa: Calouste Goulbenkian, 1998.

PLATÃO. *O Banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1983.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. In: *Diálogos*. Belém: Editora Universitária da UFPA, 2007.

\_\_\_\_\_. *Íon*. Trad. Cláudio Oliveira. São Paulo: Autêntica, 2011.

\_\_\_\_\_. *Mênon*. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. *A República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado (revisão técnica de Roberto Bolzani Filho). São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SCHUHL, P.-M. *Platão e a arte de seu tempo*. Trad. Adriano Machado Ribeiro. São Paulo: Barcarolla, 2010.