
HEIDEGGER, HÖLDERLIN E A FUNDAÇÃO POÉTICA: SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA E PLATONISMO

Maicon Reus Engler

Resumo:

A partir do horizonte hermenêutico das *Explicações da poesia de Hölderlin*, o artigo visa elucidar a figura do poeta na obra hölderliniana. Para tanto, enfatizam-se três de seus contornos: o poeta como fundador da pátria invisível, responsável por revelar o pertencimento de um povo ao seu destino historial; o poeta como receptáculo do sagrado, capaz de transmitir aos mortais o fogo dos deuses em intensidade abrandada; e, por fim, o poeta como extemporâneo errante, uma condição advinda das duas tarefas acima. O artigo insiste criticamente em mostrar algo que ficou oculto na interpretação heideggeriana, a saber, que tais imagens do poeta relacionam-se com a situação histórica que Hölderlin vivia e, mais do que isso, com a filosofia platônica. Heidegger não parece ter percebido o primeiro fato em virtude de seus princípios hermenêuticos, os quais buscam afastar a poesia de Hölderlin de toda a concretude histórica, uma vez que, se ela estivesse sujeita à epigonalidade, não poderia realizar a sua missão primordial de ultrapassar a tradição. Quanto ao segundo ponto – que possui ainda maior importância – o artigo argumenta que Heidegger não pôde ver as ressonâncias de Platão em Hölderlin em razão da má-vontade ineludivelmente nietzschiana com que leu o Ateniense, algo admitido de há muito por outros estudiosos. Assim, da análise da figura do poeta e de suas ressonâncias platônicas, o artigo defende que o platonismo de Hölderlin constitui um entrave para o projeto heideggeriano de superação da metafísica.

Palavras-chave: Hölderlin; Heidegger; Platão; poeta; poesia.

HEIDEGGER, HÖLDERLIN AND THE POETIC FOUNDATION: OVERCOMING OF METAPHYSICS AND PLATONISM

Abstract:

*Taking as hermeneutical horizon the reflections that Heidegger put forward in *Elucidations of Hölderlin's poetry*, this article aims to clarify the figure of the poet in Hölderlin's works. I emphasize three traces of this figure: the poet who, as a founder of the invisible country, reveals the belonging of some people to their historical destiny; the poet who, as a receptacle of the Sacred, conveys to other mortals the fire of the gods in a less powerful intensity; and finally the poet as an untimely wanderer, a condition derived from the earlier traces. I also show how these images are related to Hölderlin's historical situation and, more than that, to the philosophy of Plato, a point that gives basis to a critique of Heidegger's ideas. It seems that Heidegger did not realized the first fact because of his hermeneutical principles that try to remove from Hölderlin's poetry every historical concreteness, since it could not carry out its mission of overcoming tradition if it were still bound to epigonality. As to the second point, which is much more important, the article claims that Heidegger could not see the platonic resonances in Hölderlin because of the undeniably Nietzschean spirit with which he read the Athenian, as it has been admitted by other scholars. This being so, from the analysis of the poet and his platonic resonances, the article claims that Hölderlin's Platonism is an obstacle to Heidegger's project of superseding Metaphysics.*

Keywords: Hölderlin; Heidegger; Plato; Poet; Poetry.

Leve coisa, pois, é o poeta, e também alada e sacra, e não tem meios de poetar antes de ter se tornado cheio do divino e perdido sua apreensão pragmática da realidade, de maneira que já não atue nele nem a sua razão costumeira.

Íon, 534b3-6 (tradução minha).

1. Introdução: o poeta e sua existência

Nas páginas que se seguem, delinheio os principais contornos da figura do poeta na obra de Hölderlin. Para tanto, restrinjo-me à maneira como tal figura se esboça no horizonte hermenêutico criado por Heidegger, o qual exerceu e ainda exerce enorme influência sobre a fortuna crítica desse poeta-filósofo. São três os contornos que enfatizo: o primeiro lida com o pertencimento de um povo ao seu destino historial e vê o poeta como o fundador de uma pátria invisível; o segundo trata das considerações de Hölderlin sobre a manifestação do sagrado, sobre o modo como o poeta o recebe em seu canto e depois o transmite aos outros mortais; e o terceiro, surgido dos anteriores, versa sobre a sua condição de extemporâneo errante. Ao expor tais características, pretendo mostrar também que elas não são criação absolutamente original de Hölderlin, senão a retomada criativa de elementos quer do pensamento grego, quer da miscelânea de concepções sobre a poesia que existia entre os seus coevos. No que se refere ao tempo histórico, penso nas concepções estéticas, filosóficas, religiosas e políticas do Idealismo Alemão, movimento de cujo prolífico solo se ramifica a obra de Hölderlin. No que toca ao pensamento grego, refiro-me mormente a Platão, pensador que quase em nenhum momento aparece nas interpretações de Heidegger, não obstante a inegável importância que Hölderlin lhe atribuía. Em cada uma das seções argumento que, em razão de suas teses nietzschianas sobre Platão – a quem aparta radicalmente dos poetas-filósofos que lhe são anteriores – Heidegger não pôde ver o platonismo latente de Hölderlin, que pode ser descortinado, *inter alia*, através da figura do poeta. A existência desse platonismo constitui verdadeira pedra no caminho do projeto heideggeriano de superação da Metafísica (*Überwindung der Metaphysik*), pois parece ensejar duas conclusões que lhe são igualmente funestas: ou Hölderlin não pode ser o poeta que nos permite superar a Metafísica, dado que ainda se escore no mais alto representante dessa tradição; ou Platão não pode ser o filósofo que define por antonomásia a essência do metafísico. No primeiro caso, a epigonalidade de Hölderlin demonstraria que ele nada tem de diferente

da tradição para oferecer e minaria de antemão a passagem para outro começo; no segundo, a retificação da compreensão do platonismo sugeriria que a proposta de união da poesia com filosofia aproxima Platão de Hölderlin e o exime de algumas críticas comumente dirigidas ao seu pensamento. Como Hölderlin ainda parecer ser um poeta original e capaz de abrir uma senda para uma nova forma de pensamento, apesar das similaridades que mantém com pensadores do seu tempo, a conclusão consiste em dizer que a visão que Heidegger tem de Platão está equivocada. Dito de outro modo, a figura do poeta hölderliniano revela a mesma conclusão que outros eruditos já tiraram: que Heidegger, por alguma razão, não sustentou um diálogo genuíno com Platão, vendo nele apenas um adversário que devia ser combatido a todo o custo.

Essa pretensão historicista já foi defendida por outros estudiosos e sustenta os pontos em que este artigo abandona criticamente o horizonte de Heidegger, para quem o lugar de Hölderlin na história do pensamento se reveste de singularidade incondicional, que invalida toda a possível comparação ou sintoma de epigonalidade. No entanto, ela não vem por acaso e encontra sua justificativa na própria obra de Hölderlin. De fato, toda a reflexão sobre o poeta na obra hölderliniana deve levar em conta dois fatores: o seu caráter metadiscursivo e a sua conexão com a vida fática de Hölderlin. Quanto ao primeiro ponto, Heidegger percebeu que uma das preocupações fulcrais desse poeta-filósofo é a própria poesia, sendo que tal temática metalinguística faz dele “o poeta do poeta” (*Dichter des Dichters*) (HEIDEGGER, 1981b, p. 31) ¹. Se esta assertiva é verdadeira, então parece que toda a reflexão sobre o poeta de Hölderlin deve discorrer também sobre a essência da poesia hölderliniana e, em última instância, sobre a essência da poesia em si mesma. Por outro lado, se toda a poesia de Hölderlin não passa de variações sobre o mesmo tema, então qualquer coisa que se diga sobre ela há de atingir o seu âmago. Enquanto que a primeira exigência pressupõe o tratamento global de uma variada gama de textos – a maioria deles diferente em termos de gênero literário, de contexto de composição, de extensão etc. – a segunda libera o intérprete para seguir sua investigação de modo mais idiossincrásico, sem se deter naqueles poemas e ensaios cuja metadiscursividade seja evidente. Ao discorrer sobre *Hölderlin e a essência da poesia*, o próprio Heidegger chamou a atenção para essa dificuldade, que ele resolveu através da meditação deliberadamente ensaística sobre cinco sentenças norteadoras que Hölderlin

¹ São minhas todas as traduções da obra *Explicações da poesia de Hölderlin*.

escreveu sobre a poesia (HEIDEGGER, 1981b, p. 31). Do mesmo modo, este artigo não busca atingir definição cabal do poeta, mas elaborar seus traços mais salientes a partir da leitura de Heidegger a fim de que, tal como uma *épura*, a sua figura se mostre com maior clareza. Tal metadiscursividade parece tão instintiva em Hölderlin porque, como alguns de seus contemporâneos, ele tencionava salvar a poesia do limbo a que fora condenada pelos excessos do Iluminismo, no interior de cujo racionalismo cientificista tal atividade era um bibelô alimentado pelos sonhos do poeta e seus leitores. Noutras palavras, a atribuição de uma função sagrada à poesia e de uma importância política, religiosa e epistemológica é a maneira que Hölderlin encontra para defender a mesma *Schwärmerei* que vários intelectuais já tinham conjurado contra a *Aufklärung* desde o tempo de Hamann (BEISER, 1987, p. 37; DAHLSTROM, 2005, p. 81). Outrossim, ela é um retorno a concepções originalmente gregas, que por longo tempo viram na poesia a mais alta forma de sabedoria humana.

Além disso, o outro fator parece tornar impossível tratar do poeta hölderliniano sem que se leve em conta a biografia de Hölderlin, intelectual que, como Schopenhauer, Nietzsche ou Kierkegaard, mesclou sua criação artístico-filosófica com sua existência fática de modo que ambas se pressupõem e esclarecem. Semelhante exigência encontra sua razão de ser nas reflexões que Hölderlin elaborou para embasar a sua tentativa de tragédia moderna. No *Fundamento para Empédocles*, com efeito, ele diz com todas as letras que a base (*Grund*) de um poema dramático deve ser encontrada na experiência íntima do próprio poeta, que se vale de uma matéria externa e simbolicamente estranha a ele mesmo, porém composta de estrutura análoga, para expressar a sua mais profunda intimidade/intensidade (*Innigkeit*) (HÖLDERLIN, 1994, p.80-1; Idem, 1954, p. 718). Noutras palavras, o poema é a expressão de um sentimento de totalidade (*Gefühl der Vollendung*) pelo qual o homem artístico exprime o florescer (*blühen*) da natureza aórgica. A explicação das vivências mais íntimas/intensas de Hölderlin, portanto, poderia lançar alguma luz sobre a sua obra no que concerne à escolha de temas, de gêneros, de personagens etc., com tal que se franqueasse a cortina de transmutação simbólica lançada sobre o sentimento total que ela expressa (DASTUR, 1994, p. 170-1). Esse fato não põe nenhuma dificuldade a mais para o intérprete, porém insinua que a loucura e a errância de Hölderlin são frutos do desenvolvimento interno de seu pensamento. E, com efeito, é difícil afastar a ideia de que as suas considerações sobre a

tarefa do poeta são algo mais do que reformulações simbólicas de experiências que ele viveu na própria pele, assim como a sua concepção do amor, por exemplo, recorda a aventura com Susette Gontard. Neste ponto a presente interpretação também se afasta de Heidegger e se aproxima de eruditos como E. M. Butler, uma vez que não deseja eliminar esse vínculo fático com a biografia de Hölderlin ². Ao que tudo indica, é o modo de pensar heideggeriano – para quem os aspectos ónticos só interessam como indicações do aspecto ontológico – que o leva a alijar-se tão meticulosamente de toda a concretude histórica ³. A obra de Hölderlin antes sugere uma dinâmica criativa entre os dois pólos, dinâmica que é prolífico manter quando se discorre sobre o poeta, dado que, afinal, trata-se de uma figura de carne e osso em quem se encarnam as idealizações da poesia.

2. A fundação da pátria invisível: o reino do Céu da poesia

A temática da fundação de uma pátria espiritual, secundada pelo sentimento lutooso de apatridade (*Heimatlosigkeit*), perpassa o conjunto das *Explicações da poesia de Hölderlin* e, no interior da obra de Heidegger, liga-se a livros importantes como as *Contribuições à filosofia* e outros textos da década de trinta e de cinquenta, pertencentes à famosa viravolta (*Kehre*) por que passou o seu pensamento. Sensível a uma série de preocupações históricas advindas do engajamento com nazismo e da interpretação dos primórdios da filosofia, bem como à ideia de superação da metafísica que colhera em Nietzsche, Heidegger esforça-se nesse período por encontrar não apenas uma missão histórica para o povo alemão, mas também uma maneira de desfraldar novo começo da tradição filosófica que possa responder a eventos como a derrocada da metafísica e do cristianismo – noutras palavras, ao fim da tradição ocidental. Para esse propósito a obra de Hölderlin vem-lhe a calhar como nenhuma outra, haja vista que, em sua inflexão

² Cristoph Jamme possui posição que julgo ponderada e correta. Comentando o poema *Recordação*, ele diz: “(...) vor allem erwächst es aus einer Einheit von autobiographischem und dichtungstheoretischem Diskurs“ (JAMME, 1988, p. 645).

³ Por um lado, o método de Heidegger possui sua justificativa filosófica intrínseca, que o aparta de toda a intenção política. Por outro, pode-se sair do âmbito da filosofia e vê-lo como mais uma das estratégias usadas por Heidegger para falar de modo elevado e mistificador sobre temas bem concretos, como a ascensão do Nazismo. Esta é a estratégia de autores como Pöggeler (2001), Bordieu (1989) e Caputo (1993), para citar apenas os mais famosos; é também a habilidade que deixou Löwith tão perplexo ao ouvir o *Discurso de Reitorado*, em que considerações profundas sobre a filosofia mesclavam-se encantadoramente com a política rasa do dia-a-dia (BOURDIEU, 1989, p. 16).

simultaneamente elegíaca e futurista, ela tematize a perda da unidade originária que os gregos desfrutavam ao pé da Natureza, ao mesmo tempo em que agoura o surgimento de novos deuses e de um renovado berço espiritual para o povo alemão. Em Hölderlin, com efeito, a ânsia por uma pátria espiritual que lhe sirva de casa é algo que remonta ao seu tempo de seminarista em Tubinga, quando esperava com seus amigos a chegada de um reino vindouro e de um deus peregrino, evento esse que, com a emergência da Revolução Francesa, parecia-lhes cada vez mais iminente (SAFRANSKI, 2010, p. 33; 152). Para compor fielmente o tom musical de sua obra, porém, é preciso unir a melodia dessa ânsia pelo divino com outro motivo que Hölderlin partilha com seus conterrâneos e com Heidegger: a busca pela identidade da Alemanha. Todos parecem concordar em que tal identidade só poderá ser alcançada através de uma filosofia, de uma religião ou mitologia da razão – como se diz no famoso texto *O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão* (BECKENKAMP, 2004, p. 206) – que cimente num todo harmônico o povo e seus mentores intelectuais e assegure assim a fundação ideal ou simbólica da vida do país. De modo geral, sente-se a necessidade de dar feições alemãs a esse iminente *Morgenrot* que parece se anunciar com a Revolução Francesa ou, no caso de Heidegger, com a subida do nazismo ao poder (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 212; STURMA, 2005, p. 219)⁴. Alguns intelectuais julgam que devem lecionar em seu idioma materno para que a filosofia se enraíze de vez em sua língua e seja absorvida pela população (DUPUY, 1987, p. 34); o *Sturm und Drang*, Herder e os mitólogos de Heidelberg despertam o interesse pelo passado gótico e pelas origens arianas de seu povo, com o intuito de compreender o que lhe é próprio através de seus primórdios; e Fichte alcança em seus patrióticos *Discursos à Nação Alemã* (1807-8), no contexto das guerras napoleônicas, a consciência de uma unificação espiritual que, no plano do concreto, só muito mais tarde será realizada por Bismarck. A pergunta pelo sentido de ser alemão é colocada nessa época e, tal como no tempo de Heidegger, faz nascer um alude de doutrinas que se propõem a realizar historicamente essa essência.

Nesse contexto, a posição de Hölderlin é marcada pelo valor descomunal que atribui à poesia como forma de instituir a morada dos homens. De acordo com a brilhante interpretação de Heidegger, para Hölderlin a poesia enseja a habitação do

⁴ Na mente de Hölderlin, esse *páthos* de uma nova era da humanidade provavelmente se juntava à atmosfera milenarista que, no seu tempo, grassava na Suábia (HAMBURGER, 1998, p. 18).

homem ao fazer com que ele estabeleça uma relação com os deuses e seu ambiente circundante e deixe cada coisa (*Ding*) ser o que é na proximidade (*Nähe*) de sua essência. Contra todo o progressismo tecnológico da visão comum, Hölderlin pensa que, muito antes dos artefatos técnicos e empreendimentos que o homem usa para viabilizar sua morada, há um fazer poético (*poeieîn*) que, em sua forma de demorar-se junto às coisas, já nos fez habitar no mundo e tornou possível a sua transformação em artefato, casa, estrada etc. (HEIDEGGER, 2002c, p. 179). Embora a técnica pareça anterior à poesia, ela nada mais é do que um resultado desse prévio construir poético (*bauen*) que se confunde com o próprio ser (*bin*) (HEIDEGGER, 2002a, p. 127); em certo sentido, a técnica é um modo inautêntico de relação com o mundo, simplesmente porque elimina todas as distâncias e violenta os entes para que sejam algo contrário a sua essência (HEIDEGGER, 2002c, p. 143-4). Aqui o rousseunismo juvenil que Hölderlin partilhava com o Primeiro Romantismo (*Frühromantik*) usa da poesia para criticar a condição moderna e mostrar que o homem desse tempo possui relação obliterada como o poético que preside sua origem (STURMA, 2005, p. 220). A própria obliteração dessa relação, porém, serve como prova de que o homem habita poeticamente esta Terra: “Pois uma habitar só pode ser sem poesia porque, em sua essência, o habitar é poético. Um homem só pode ser cego porque, em sua essência, permanece um ser capaz de visão” (HEIDEGGER, 2002c, p. 179). Apesar de ser esse habitar uma característica geral do seres humanos, a poesia de Hölderlin dirige-se primordialmente aos alemães e, segundo Heidegger, seria responsável por fundar *na palavra* uma pátria espiritual capaz de domiciliar o povo alemão naquilo que lhe é mais próprio, isto é, na sua essência ou elemento nativo. Em suma, a poesia de Hölderlin pode levar os alemães a habitarem poeticamente sobre a sua Terra.

Esta fundação poética é talvez o principal encargo que o poeta hölderliniano assume e os outros contornos de sua figura como que derivam dessa tarefa primordial. Ela pode ser resumida em duas ideias amiúde comentadas por Heidegger: a ideia acima mencionada de que o homem habita poeticamente (*dichterisch*) sobre esta Terra, que aparece no poema *In lieblicher Bläue* e inspira a conferência de 1951, intitulada *Poeticamente o homem habita...*; e a ideia de que “aquilo que permanece, os poetas o fundam”, que encerra o importante poema *Recordação* (*Andenken*). Não obstante esteja presente em todos os textos que Heidegger dedica a Hölderlin, como dito, o ensaio

consagrado a esse poema evidencia bem tal temática ao evocar a “lei do canto poético” de Hölderlin, que mostra como o elemento nativo só é alcançado através da habitação prévia no elemento estranho; e ao definir a tarefa da poesia como um infindável retorno às origens, i.e., ao permanente fundado pelos poetas. Heidegger utiliza a carta a Böhlendorf em que Hölderlin narra sua ida ao sul da França para afirmar que o poeta pensa (*denken*) ali (*an*) na sua permanência no país dos Gregos, e que essa recordação (*andeken*), levando-o a habitar no que é estranho ao povo alemão, permite que ele compreenda e atinja a sua essência mais própria (HEIDEGGER, 1981d, p. 80). Por uma lei do Destino (*Geschick*) o poeta é levado a amar o não-familiar para ser capaz de fundar a História (*Geschichte*) de seu país natal e inaugurar então um lugar que, como a *pólis* grega, seja determinado pelo Sagrado e reúna em si os vários envios destinais (Idem, p. 77-8; 94). Este Sagrado que o poeta acolhe de modo privilegiado fomenta através da poesia um novo começo e uma nova história, como explicado na conferência *Assim como em dia santo...* (HEIDEGGER, 1981c, p. 76-7). Nos conceitos utilizados por Heidegger na década de trinta, esse pertencimento historial a um destino significava fazer com que o “aí” (*Da*) do ser-aí (*Dasein*) correspondesse ao apelo do Ser, que era a função autêntica daquela filosofia que se propunha remontar ao primeiro começo por meio da repetição pensante (*denkende Wiederholung*) (HEIDEGGER, 1961, p. 9; 168). Agora, porém, é o espírito poético que fundamenta o habitar do homem nesta Terra e historiciza sua essência (HEIDEGGER, 1981d, p. 88). Assim concebida, a poesia torna-se o verdadeiro solo que sustenta a História de uma nação, como Heidegger comenta na conferência *Hölderlin e a essência da poesia* (HEIDEGGER, 1981b, p. 47). Esse solo é, pois, uma constante permanência na origem e na nascente, isto é, no elemento nativo do alemão, que é para Hölderlin a clareza de apresentação (*Klarheit der Darstellung*): o seu inegável pendor para o cálculo, a ordem, a proporção, a medida etc. (HEIDEGGER, 1981b, 128-9; LACQUE-LABARTHE, 2000, p. 221).

Por tal motivo, é a fundação (*das Stiften*) aquilo que se mantém próximo da origem, aquilo que permanece, porque a fundação, como caminhada pudica/temerosa à nascente, apenas dificilmente pode abandonar o lugar da proximidade. O que este fundar funda enquanto permanecer que indica, pois, é ele mesmo. O permanecer é aqui o permanente. O poeta pode chamar o “fundado” de um permanente. Apenas este fundado é aquilo que ele pensa tal como é, a saber, “o que fica” (HEIDEGGER, 1981d, p. 147 grifos do autor).

Engana-se, no entanto, quem pensa que essa fundação já esteja pronta. Por um lado, ela passa a existir e a ressoar na língua alemã assim que Hölderlin lhe dá vida

mediante seus poemas, os quais se transformam num apelo para que os alemães realizem sua essência, mesmo que eles lhe não deem ouvidos de modo imediato (HEIDEGGER, 1981f, p. 191). Enquanto fundador, o poeta habita antecipadamente no tempo vindouro e na pátria espiritual que cristaliza em sua palavra, o que demonstra por si só que se trata de uma fundação não concreta, mas invisível ou espiritual. Por outro lado, ela não foi alcançada porque não representa um momento final que é atingido de uma vez por todas, mas um constante caminhar e chegar a casa (HEIDEGGER, 1981a, p. 15). Heidegger escreve que todos os poemas são uma tentativa de chegar a casa (HEIDEGGER, 1981g, p. 193); noutras palavras, o poeta é sempre um Ulisses em direção a uma Ítaca ainda mais distante. No ensaio que abre as *Explicações*, a habitação no estranho como forma de alcançar o próprio é também aludida, e ali se diz que a chegada a casa (*Heimkunft*) ainda não ocorreu e deve ser criada pelo poeta para si e para seus conterrâneos (HEIDEGGER, 1981a, p. 24). Como será visto abaixo, é o fato do poeta já habitar em parte essa casa que o torna um extemporâneo errante. Outrossim, o lado invisível dessa pátria manifesta-se na interpretação que Heidegger faz da dedicatória do poema que serve de mote ao ensaio. Aparentemente, o poema é dedicado aos parentes reais de Hölderlin; todavia, na interpretação de Heidegger, que sempre se põe acima dos dados biográficos, esses parentes não são aquelas pessoas que realmente possuem laços de sangue com o poeta, mas aquelas dispostas a se abrirem ao seu canto e junto com ele habitarem a pátria fiel a sua essência. Pelo contexto do ensaio, tais pessoas parecem ser os soldados que, embora distantes do solo físico da Alemanha, lutam por sua versão idealizada⁵.

Supondo, pois, que os simplesmente assentados sobre o solo da terra natal ainda não são aqueles que chegaram ao próprio da pátria; mas supondo, também, que pertence à essência poetizante da chegada à pátria superar as poses simples e casuais das coisas domésticas e da vida privada para abrir-se à origem da alegria; supondo assim ambas as coisas, são então os filhos da pátria aqueles que, distantes do solo da pátria, mas com o olhar na serenidade da pátria que lhes envia de volta a sua luz, usam sua vida para o tesouro ainda preservado e se consomem no caminho do sacrifício – acaso não são esses filhos da pátria, pois, os parentes mais próximos do poeta? (HEIDEGGER, 1981a, p. 29-30, grifos do autor).

⁵ Sobre as conotações políticas das ideias de Heidegger: “Heideggers Kunstphilosophie ist im Kern praktische philosophie, d.h. *politisch*“ (JAMME, 1988, p. 653). E mais adiante: “Wie für alle Bemühungen Heideggers um die Dichtung Hölderlins, so ist auch für diese Vorlesung [Andenken] charakteristisch, dass sie letztlich weniger ein philosophisches, schon gar kein philologisches, sonder vielmehr ein pädagogisch-politisches Ziel verfolgt“ (JAMME, 1988, p. 656).

Embora toda essa temática seja formulada por Hölderlin de maneira peculiar, é inegável que tal peculiaridade possa ser minorada por algumas ressonâncias visíveis em seus contemporâneos e em outros eventos históricos. Tome-se, por exemplo a maneira de conceber a poesia e suas tarefas. Friedrich Schiller, que em muitos sentidos pode ser considerado mestre de Hölderlin (BUTLER, 1958, p. 209; LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 216; TAMINIAUX, 1967, p. 128), é talvez o primeiro pensador a delegar à poesia e à arte a nobre tarefa de orientar a humanidade para a sua essência, assim como é um dos primeiros a perfilar a faceta desamparada e nostálgica da condição moderna, ao caracterizar sua poesia como sentimental. Ademais, tanto em Novalis e em Schlegel (LARMORE, 2005, p. 155; STURMA, 2005, p. 226-231) quanto *no O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão*, a poesia vem concebida como a suprema sabedoria, da qual se diz que “sobreviverá a todas as demais ciências e artes” (BECKENKAMP, 2004, p. 205). Ambos esses acordes são reconhecidamente audíveis na lira de Hölderlin e, quando inseridos em seu contexto histórico, desbotam a imagem de inaudita singularidade com que Heidegger costuma dotá-lo. O mesmo se dá com o papel que a poesia desempenha na fundação da pátria espiritual: trata-se de um fato histórico que se depreende da atuação de poetas como Homero, Virgílio e Camões, os quais cantaram em seus poemas um mito da fundação que se prestou para erigir a identidade nacional de seu povo. Em resumo, a fundação de uma pátria pela força e o entusiasmo da palavra poética, antes de ser algo inventado por Hölderlin, é função modelar que a poesia assume tanto em sociedades de cultura predominantemente oral, quanto nas primícias de muitas religiões.

Por fim, Hölderlin se aproxima ainda mais de seus contemporâneos quando anuncia a sua pátria invisível em total desprendimento das condições empíricas, ou seja, sem preocupar-se com reformas políticas ou educacionais que possam aligeirar a sua chegada. De fato, parece que depois de Kant haver dito que era possível viver em dois reinos, o sensível e o inteligível, os pensadores alemães passaram a predizer a vinda de um paraíso ao mesmo tempo em que desdenhava quaisquer mudanças mais efetivas para torná-lo real, com exceção talvez de Karl Marx. Em Hegel, o Espírito Absoluto realizou-se no momento em que foi elevado a conceito em sua *Fenomenologia do Espírito* (1807), e pouco importa se na história concreta o movimento das figuras da consciência seja mais lento e sofra maiores revezes para concretizar-se. Num futuro

longínquo, quem sabe ocorra a devida concordância entre a realidade do conceito e a efetividade das coisas, entre o percurso dialético e o histórico; mas a rigor isso não interessa ao filósofo e sim ao político (EAGLETON, 1993, p. 112). Do mesmo modo, Hölderlin funda na palavra a pátria invisível dos alemães e a projeta em seguida para um futuro distante que parece nunca chegar, e isso sem ao menos cuidar se eles terão ouvidos para o seu clamor.

Apesar de Kant e do Idealismo alemão serem as referências mais óbvias a que se poderia reduzir tal ideia, não se podem esquecer outras duas fontes onde se pensou de forma inaugural a habitação no suprassensível: Platão e Cristo, dois personagens que exerceram incomensurável influência nesse período da filosofia alemã e em especial sobre a problemática entre os dois reinos mencionados. Na *República*, Platão é o primeiro filósofo-poeta a assentar apenas na palavra (*en lógois*) uma habitação ideal em que os homens poderão viver conforme a sua essência (ALTMAN, 2012, p. 200; 359ss). Apesar de suas idas a Siracusa atestarem que de tempos em tempos ele anelava por realizar historicamente tal morada, não é difícil de ver o seu desdém para com toda a possibilidade de efetivar suas reformas: a *República* é fundamentalmente a pátria invisível onde o filósofo sempre há de habitar, ainda que seu corpo seja coagido a viver no mundo sensível, isto é, numa morada esquecida de sua essência, para dizê-lo em termos hölderlinianos ⁶. No texto platônico, a diferença entre esses dois lugares se mostra de maneira clara quando Platão fala que uma pessoa com entendimento – o filósofo, a rigor – viverá na sua cidade “ideal” (*pólis*), aquela edificada através na palavra ao longo da obra, o que não significa que viverá em sua pátria concreta (*patris*) (*Rep.*, 592). Esta é, ao menos, uma das interpretações possíveis da obra, ainda que a maioria de seus leitores a veja como um tratado político e utópico (cf. VEGETTI, 2010). Além disso, a ironia de Platão sobre o uso da poesia e do mito para criar tal habitação nas palavras atinge aqui seu ponto culminante, e o leitor que for capaz de perceber o fato simplório de que a *República* utiliza o mesmo estilo de narração imitativa que é criticada em seu interior – o que, espantosamente, nunca se percebe – será obrigado a admitir que o banimento da poesia acontece dentro de um universo ficcional, ou seja, que a crítica de Platão é no mínimo ambígua e se vale dos mesmos instrumentos que censura. Ademais, embora Sócrates chame a si e aos seus

⁶ “Dieser Staat is ein Staat in Gedanken, kein Staat auf der Erde”. GADAMER, 1999, p. 194.

interlocutores de “fundadores”, antes de começar a descrever como será a educação nesta *pólis* ele afirma que devem jogar ou brincar (*paídōmen*) com a linguagem, contando um mito (*mythologōûntes*) sobre essa cidade ideal (*Rep.*, 376d). Ora, esta é uma declaração inequívoca do caráter poético ou fabuloso da obra, que deve alertar o leitor para a ambiguidade mencionada acima. O jogo com as palavras é um tema importantíssimo em Platão e define a sua relação com a retórica e a poesia, como se pode ver a partir do *Fedro*. A sua conclusão a respeito desse tema, por fim, é também uma antecipação de algumas ideias hölderlinians comentadas por Heidegger, a saber: que fazer discursos é um jogo e, como tal, a mais inocente das ocupações; e que, no entanto, o uso da linguagem é também um perigosíssimo bem que o homem possui (HEIDEGGER, 1981b, p. 33). Em todo o caso, o que importa ressaltar aqui é que Platão usava da filosofia para pôr este mundo de cabeça para baixo (*Górg.*, 481c) e criar uma morada essencial para o homem aberto ao seu apelo. Além de ser um mito, a alegoria da caverna é uma experiência (*páthos*) que brinca com as palavras e insiste na metáfora da domiciliação para fazer como que os leitores admitam a indigência de sua residência atual e se predisponham a uma nova habitação, mais real e mais verdadeira.

Esta problemática é um dos vínculos mais fortes que o platonismo mantém com o Cristianismo, como Nietzsche notou perfeitamente. Dito de forma simples, Cristo também é alguém cujo reino não é deste mundo (*João*, XVIII, 36), motivo por que ele ignora as suas realidades mesquinamente cesáreas e só se importa com o lugar ideal em que habitará com seus fiéis. Se Hölderlin pensava explicitamente nisso quando escrevia, é algo que não se pode dizer; o certo, porém, é que tanto ele quanto os idealistas alemães viam Platão como o supremo mestre e a realização da essência grega (GADAMER, 1999, p. 187; WEINECK, 2002, p. 53)⁷, e, não obstante muitos fossem anticlericais, todos eram profundamente cristãos em seu apelo ao suprassensível⁸. Ora, o

⁷ “In German philosophy, from Leibniz through Kant, Schelling and Hegel, it is quite clear that the Platonic tradition had a much heavier influence, systematically and terminologically, than the skepticism of the British tradition” (AMERIKS, 2005, p. 8). Ora, qualquer leitor de Heidegger sabe que uma pesada influência sistemática e terminológica possui implicações metafísicas de primeiríssima ordem.

⁸ O cristianismo na obra de Hölderlin é questão delicada. Ele nunca conseguiu abandonar a piedade cristã que aprendera nas rígidas tradições de seu lar e em sua formação teológica, e tentava esconder de sua mãe o paganismo que nutria – seu amor instintivo pelos elementos, pela natureza, pelo êxtase etc. – porque ela o julgava censurável, uma atitude que pode ter pesado bastante na gestação de sua loucura (BUTLER, 1958, 233; 240). Depois do seu amor pela Grécia ter abafado por um tempo seu cristianismo, este retorna a partir de 1800, principalmente no poema que, a pedido de sua mãe, ele

idealismo alemão é precisamente uma tentativa de atingir o acabamento especulativo da verdade através da perfeição da ideia, algo que, segundo Kant, só nos era possível no mundo inteligível, mas cuja apresentação teórica fora realizada por Platão em sua *República* (KRV, 372-4B). Se isso é verdade, o idealismo alemão é então a tentativa de realizar, ao menos sob certos aspectos, a essência do platonismo.

Como dito, entretanto, algo da peculiaridade de Hölderlin se mantém mesmo diante de tais ressonâncias. Em primeiro lugar, ele continua a ser peculiar porque nenhum de seus contemporâneos parece levar esse esteticismo a tal extremo, tampouco aferrar-se teimosamente à poesia e desconsiderar outras formas artísticas que contribuam para a instauração da nova pátria. Enquanto Schiller usa da estética apenas como passagem para a educação moral (EAGLETON, 1993, p.79), Hegel trai *O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão* ao depor a poesia de sua posição régia para dar lugar à filosofia e ao saber absoluto; para ele a arte nada mais é que um estágio inferior de fenomenalização do Absoluto, que nesse momento ainda está preso à sua apresentação sensível e não foi capaz de galgar os cumes magnânimos do conceito (MACHADO, 2006, p. 111; EAGLETON, 1993, p. 108). Em Hölderlin, ao contrário, a poesia possui prioridade diante da filosofia, que é incapaz de captar toda a realidade por conta das múltiplas divisões do entendimento judicante (HÖLDERLIN, 2004b). Para ele a única maneira de atingir o do Uno-*Todo* não é por via a intuição intelectual, cuja natureza ele considera assintótica, mas por meio daquela Beleza suprema que leva a cabo a síntese absoluta impossível ao saber e à ação (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 216; TAMINIAUX, 1967, p. 162)⁹. Ora, essa Beleza unificante acende a verve dos

escreve para o aniversário de sua avó. Daí em diante Hölderlin tenta cada vez mais atingir espécie de sincretismo e pôr Jesus do lado dos outros deuses gregos, como também fará Ricardo Reis (BRION, 1983, p. 3; 6). Em todo o caso, o que se pode dizer com certeza é que ele permanece cristão em sua espera pela nova *parousía*.

⁹ “Hölderlin sonha com uma fusão entre o helenismo e o germanismo, pela qual seria instaurado o reino do Um-*Todo*, a unidade indivisível do nosso ser e o acordo com o universo. ‘Não ser senão um com o *Todo* é vida de Deus, o céu do homem’. A filosofia e a poesia contribuem para o advento deste reino ou de certo modo dão-lhe já forma, sobretudo a poesia: ‘Aquilo que é, filosoficamente falando, incompatível, une-se afinal na fonte misteriosa da poesia’” (DUPUY, 1987, p. 58). Essa posição de Hölderlin é a sua maneira de participar da batalha intelectual batizada de *Pantheismusstreit*, cujo ápice ocorreu em seu tempo de seminarista, mas cujas consequências alcançaram toda a filosofia madura do Idealismo (Cf. BEISER, 1987). Como o Schelling das *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*, ele busca uma solução para o problema do sujeito-objeto que fique entre o Deus de Espinosa e o Eu de Fichte, as duas opções prontamente disponíveis em seu tempo. (LARMORE, 2005, p. 154). Por outro lado, a sua fixação pela Grécia marca sua participação tardia na Querela dos Antigos e Modernos, em cujo contexto ele possui a ideia bastante peculiar de que não devemos imitar servilmente a Grécia, mas aprender com o seu fracasso, uma vez que ela também não soube fazer o

cantos da sua juventude – no *Hipérion*, ela é a resposta final para a ação (Alabanda) e para a nostalgia pela Grécia (Adamas, Schiller) (LARMORE, 2005, p. 150; BUTLER, 1958, p. 216) – e permanece como palavra sagrada nos hinos da maturidade, onde muitas vezes parece se confundir com outra palavra de suma importância: Natureza (HEIDEGGER, 1981c, p. 54). Em segundo lugar, a sua fundação poética é diferente daquelas que ocorreram historicamente ao menos por duas razões: em termos literários, pelo curioso fato de que não se efetiva através da épica, mas sim da lírica, da hínica e da elegia, algo que não encontra paralelo nenhum na história; e em termos de glorificação – isto é, daquilo que ela traz à luz (HEIDEGGER, 1981f, p. 191) – porque não canta as glórias de um passado para justificar o brilho do presente, mas parte de uma situação de abandono e luto, volta-se para o passado para inspirar-se e aprender com ele e depois deposita todas as suas esperanças no porvir. De fato, além de tratar de temas menores e constantemente da própria poesia, longe de toda a grandiosidade épica (BLANCHOT, 1997, p. 115), a obra de Hölderlin é transpassada do início ao fim por aquilo que Taminiaux alcunhou de “dure alternance d’effusion enchantée et de douloureuse dérélition” (TAMINIAUX, 1967, p. 131), um sentimento bipolar que, à primeira vista, também não se vê em nenhum de seus contemporâneos.

Por conseguinte, num contexto histórico em que a poesia e arte retornavam como possibilidades de suplantar a inautenticidade da condição moderna, Hölderlin faz de seu poeta o fundador de uma pátria invisível. Como será visto doravante, tal tarefa implica que o poeta entre em contato direto com os deuses.

3. Receptáculo do sagrado: o poeta como intermediário e o cotidiano sacralizado

A fundação da pátria invisível é a criação de um espaço historial diretamente adstrito ao Sagrado ou, como Heidegger dizia na década de trinta, o estabelecimento de uma correspondência entre um *Dasein* histórico e o Ser. Como sublinhado, tal fundação se dá através do canto poético que remete um povo histórico à essência de seu elemento nativo. Para que isso se efetive, o poeta precisa atuar como mensageiro e intermediário entre o Sagrado e os homens, assumindo o segundo de seus contornos principais. Na

livre uso do seu elemento próprio. Os gregos só podem ensinar aos modernos como não sucumbir ao elemento que lhes é estranho, a saber, o *páthos* sagrado (DASTUR, 1994, p. 155; LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 223).

conferência intitulada *Assim como em dia santo...*, Heidegger trata explicitamente dessa relação que o poeta mantém com o Sagrado. Em primeiro lugar, ele afirma que o poeta possui o raro privilégio de ser educado pela própria Natureza (HEIDEGGER, 1981c, p. 51); logo em seguida ajunta a ressalva, porém, de que Hölderlin não se vale dessa palavra fundamental conforme o sentido corriqueiro do seu tempo – como todas as correntes inspiradas por Rousseau – mas conforme a experiência original dos gregos. Natureza é a clareira desabrochante em que o Sagrado se desvela e permite a vigência do Real; ela é a própria possibilidade do Real (HEIDEGGER, 1981c, p. 52). O Sagrado é visto de modo comparativo com o Ser e o Caos, uma vez que não pode ser nomeado e apreendido do mesmo modo que os entes; sendo a essência da Natureza, ele está acima dos deuses e dos entes naturais – nuvens, brisas etc. – que são vistos por Hölderlin sob perspectiva divina. Eles servem de emissários do Sagrado (HEIDEGGER, 1981c, p. 60-3). Impossível de se doar de modo imediato aos homens, por conta de sua intensidade mortífera, ele precisa de uma mediação através dos deuses e da poesia, que é capaz de retê-lo de forma abrandada em seu canto (HEIDEGGER, 1981c, p. 73). O poeta pode ficar junto do desabrochar do Sagrado mediado como Natureza, com tal que o seu coração seja puro o bastante para recebê-lo; se o for, o seu canto será diretamente inspirado por ele.

Assim como o elevado projeto do homem pensativo reflete-se em sua mirada, assim relampeja na “alma dos poetas” uma luz, quando o sagrado que vem se encobre. Alarga-se uma claridade nas almas isoladas de cada poeta que, cingidos pelo Sagrado, a ele pertencem. Porque eles vivem o luto em companhia da natureza que pressente, devem também vir à luz quando a natureza acorda e ser também uma claridade. Cada poeta permanece então por si mesmo aberto dentro do aberto, que se ilumina do “alto Éter até o fundo do abismo”. A abertura do aberto conforma-se àquilo que chamamos de “um mundo”. Apenas por isso, conforme esses poetas, os sinais e as ações do mundo entram na luz; pois os poetas não são carentes de mundo. Conquanto os poetas, segundo a sua essência, pertençam ao sagrado, e sejam inspirados ao pensarem o espírito, isto é, a realidade de todo o real, devem eles ao mesmo tempo ser admitidos ao real e ali ficar presos (HEIDEGGER, 1981c, p. 64, aspas do autor).

Outra forma de se conceber essa função do poeta consiste em pensá-lo como semideus ou sinalizador do Sagrado, alguém que, enquanto mortal, possui acesso ao Sagrado a ponto de poder celebrar as bodas entre os deuses e os homens e preparar o caminho para a vigência de um novo espaço histórico. Ao comentar a menção dos dias festivos que Hölderlin presenciou no sul da França – como se sabe, para Heidegger os dias festivos são a possibilidade de vinda do Sagrado, já que liberam o homem de seus

afazeres comuns – Heidegger diz que os poetas nascem das bodas entre os deuses e os homens e as celebram em seu canto (HEIDEGGER, 1981d, p. 104). Conquanto possa se sentir tentado a ultrapassar sua medida e a querer igualar-se aos divinos, pois é saudado de modo originário pelo Sagrado, o poeta mantém distintas as esferas dos mortais e imortais e se torna assim guardião do quaternário (HEIDEGGER, 1981d, p. 104-5). Ele já é um privilegiado pelo simples fato de os deuses se lhe apresentarem a fim de que sejam nomeados e então conhecidos pelos outros mortais (HEIDEGGER, 1981f, p. 190). De fato, a capacidade de inspirar-se diretamente na fonte do Sagrado confere-lhe o poder de certa vidência. Não é a vidência, contudo, no sentido judaico-cristão, de acordo com o qual ele poderia predizer eventos futuros já prefigurados pela Providência divina, mas no sentido de dizer de forma antecipada o Real que está por vir. “O Sagrado que é poeticamente dito de antemão apenas abre o espaço de tempo do aparecer dos deuses e aponta para localidade do habitar do homem histórico sobre esta Terra” (HEIDEGGER, 1981d, p. 114). Assim, é de sua posição de intermediário que o poeta pode antecipar a fundação da pátria vindoura, como se os próprios deuses, ao invés de lhe segredarem de antemão quais são propósitos, se sentissem convidados pelo seu canto a habitar novamente a Terra dos homens.

Não são apenas bênçãos, porém, que resultam desse acesso ao Sagrado. Há uma grande dificuldade em ser poeta e estar em contato íntimo com os deuses, como será discutido na próxima seção. Por ora, basta dizer que essa dificuldade se compõe de dois aspectos: o fato de que o poeta tem de suportar solitariamente a apresentação do numinoso que lhe advém de forma pura e original, com toda a sua força e exuberância inumana; e o fato de que isso pode roubar-lhe a realidade mais chã que compartilha com os outros mortais, apesar de não torná-lo completamente desprovido de mundo. Numa clara referência ao mito de Sêmele, que morreu por não ser capaz de aguentar a intensidade da teofania de Zeus, Hölderlin acredita que, para que os filhos da terra possam “beber o fogo celeste sem nenhum perigo”, o poeta deve expor-se ao perigo extremo de descobrir sua cabeça e acolher o raio e as trovoadas dos deuses. Ao passo que os mortais encontram seu caminho já calcetado até a Igreja, que lhes entrega o Sagrado dentro das correntes protetoras do dogma e da tradição, o poeta precisa descobrir o seu próprio caminho solitário numa experiência que lhe pode ser fatal (HEIDEGGER, 1981e, p. 165). Aqui se expõe de modo inequívoco a sua função

prometeica de mediador, tão bem simbolizada pela figura de Empédocles. No entanto, ao contrário desse herói trágico, cuja ambição de suplantar a diferença entre os deuses e os homens o levou a sucumbir (DASTUR, 1994, p. 161; MACHADO, 2006, p. 140), o poeta de Hölderlin precisa manter “o coração puro”, sabendo tranquilamente que pertence ao Sagrado. É difícil dizer até que ponto o próprio Hölderlin foi capaz disso. A carta que ele escreve a Böhlendorf prova que ele mesmo se concebia como um herói que foi atingido (*geschlagen*) por Apolo, o deus do *fogo celeste*. (HÖLDERLIN, 1954, p. 963) Numa das poucas alusões biográficas de seus ensaios, em *Hölderlin e a essência da poesia*, Heidegger comenta essa passagem junto com o trecho do poema mencionado acima e como que oferece uma explicação da loucura de Hölderlin:

E um ano mais tarde, depois que Hölderlin, como alguém tomado pela loucura, voltou para casa da mãe, escreve ele ao mesmo amigo, a partir das recordações da estadia na França: “O elemento violento, o fogo do céu e a calma/silêncio dos homens, sua vida na natureza, e seu comedimento e contentamento, impressionaram-me continuamente e, como se conta dos heróis, talvez possa eu dizer que Apolo me atingiu”. A claridade descomunal arremessou o poeta na escuridão. Há necessidade de outros testemunhos para a elevada periculosidade de sua “ocupação”? O destino mais próprio do poeta diz tudo. (HEIDEGGER, 1981b, p. 44, aspas do autor).

Essa explicação é justa porque já compreende em si o outro fato citado acima, a saber: que o poeta pode perder a sua realidade mais cotidiana ao viver sua situação de intermediário, sem que seja alçado de maneira integral a uma nova realidade, porquanto a plenitude divina seja interdita aos homens o tempo todo, como Hölderlin sabia pelo exemplo de Faetonte (BRION, 1983, p. 5). Essa foi a loucura de Hölderlin entendida no sentido espiritual dado por sua própria obra. De acordo com o simplório diagnóstico do carpinteiro Zimmer, não menos verdadeiro por sua simplicidade, o seu hóspede perdera o siso porque não conseguia esquecer “sua empolgação pelo paganismo” – o mesmo perigo que rondava a sanidade de Hipérion – que o fazia girar e girar sobre o mesmo ponto (SAFRANSKI, 2010, p. 158; HAMBURGER, 1998, p. 28). Dito de outra maneira, a perfeição inatingível da Grécia/Todo provocou-lhe um trauma do qual ele jamais se recuperou, e a partir de 1824 nem sequer se podia pronunciar o nome desse país em sua frente, tão grande era o tormento a que estava associado em sua mente (BUTLER, 1958, p.237-9; HÖLDERLIN, 1993, p. 37). No comentário a *Andenken*, Heidegger cita um trecho do tratado *O devir em dissolução* e elucida como a realidade se torna onírica para o poeta que, predizendo o futuro através da imitação artística, está

mais voltado para o possível do que para o real, de modo que acaba vivendo um sonho ao mesmo tempo divino e pavoroso.

O tornar-se real do possível, enquanto tornar-se ideal do real, apresenta, no domínio do livre imaginar da poesia, o formato de um sonho. Esse sonho é amedrontador, porque ele arremessa para fora de sua estadia despreocupada junto do real seguro aqueles a quem se mostra e os lança para dentro do pavor do irreal. Porém, este sonho amedrontador é um sonho divino, porque o possível que chega ao real é santificado, em sua chegada, através do vir do Sagrado. Este sonho extraordinário deixa que o possível seja mais ente (*seiender*) e que aquilo que até agora era considerado real, menos. Esse sonho se mostra ao poeta, porque o sonho, enquanto irreal amedrontadoramente divino, é o poema daquele sagrado que não pode ser poetizado antes disso. Os poetas devem poetizar este poema. Ao ouvirem tal poema, sonham eles o sonho. Apenas quando são “sonhadores”, são eles os frutos maduros da celebração (Heidegger, 1981d, p. 113-4, aspas do autor).

Juntamente com o vigoroso sentido para o Sagrado e para a experiência luterana do deus vivo que abundava na *Goethezeit* (BEISNER, 1987, p. 61), esse é o ponto em que mais se evidencia o que Hölderlin compartilhava com os românticos, contrariando outra vez a singularidade incondicional que Heidegger lhe atribui. Segundo a definição de Novalis, o romantismo era uma vontade de “dar ao comum um sentido elevado, dar ao usual uma aparência misteriosa, ao fugaz a aparência do eterno” (SAFRANSKI, 2010, p. 17). Em resumo, era uma vontade de usar da literatura e dos belos pensamentos para heroicizar ou mitologicizar a realidade trivial que enfrentamos no dia-a-dia (STURMA, 2005, p. 227). Dado a múltiplas influências humorais (HAMBURGER, 1998, p. 17), Hölderlin abundava de sentimentos como todos os jovens românticos, donde as suas constantes menções do Todo e a sua vontade de a ele integrar-se (SAFRANSKI, 2010, p.78-9). Mais do que isso, porém, como alguém que sentia verdadeira ojeriza pelo mais banal – “Ich scheue das Gemeine und das Gewöhnliche in wirklichen Leben so sehr” (DASTUR, 1994, p. 164; HÖLDERLIN, 1954, p. 934) – ele levou esse projeto romântico ao extremo de perder a realidade fática que comungava com seus iguais e passar a viver num mundo de sonhos e fantasias. Na obra de Heidegger, esse romantismo pode ser visto como uma característica própria da sua segunda fase, que também santifica aspectos antes considerados humanos. Embora Hölderlin fale dos mortais e de seus afazeres, parece que o cotidiano simples e sem graça nunca se lhe apresenta no que tem de mesquinho, de banal, de tedioso e *Allzumenschliche*; em sua lira vibra sempre um cotidiano fantasiado pela vigorosa imaginação poética que o recheia de deuses e maravilhas. No Heidegger inspirado por Aristóteles, Lask e Husserl, o cotidiano pragmático serviu numa primeira fase como

trincheira a partir da qual ele podia disparar contra toda a metafísica que, em seu afã de escalar o suprassensível, havia descurado do mais simples e imediato para cair em abstrações fantasmagóricas e visões de mundo. Se Kant já desferira um duro golpe na metafísica clássica ao recuar do mundo para as categorias com que o sujeito o apreende, inibindo o voo da pomba platônica, Heidegger radicaliza tal recuo ao mostrar que, antes mesmo de tais categorias ainda abstratas, o *Dasein* já possui um modo-de-ser fático (não teórico e pré-lógico) que enseja a sua habitação no mundo. *Ser e Tempo* é metodologicamente ateu ao tratar do cotidiano e se detém com meticulosidade em todos os aspectos prosaicos que o compõem. Apesar disso, também abre caminho para o heroico e para a romântica dramatização da vida (SAFRANSKI, 2010, p. 50) através das noções de ser-para-a-morte e de autenticidade (*Eigentlichkeit*). Aqui, o *Dasein* imerso na banalidade de seu dia-a-dia decaído, tagarela e curioso, decide dar um sentido para esse dia-a-dia e escolhê-lo repetidamente através da antecipação da possibilidade de sua própria morte, que o singulariza frente a tudo o mais. Ele ancora-se na angústia nascida da intransferibilidade de sua morte para romantizar/estetizar a sua existência e torná-la uma missão que só pode ser levada a cabo por ele mesmo, o herói de seu destino. O *Dasein* adquire assim a singularidade que sóia atribuir-se às obras de arte (EAGLETON, 1993, p. 215-6). Nos comentários a Hölderlin e em outros textos coevos, esse decisionismo heroico e militarizado – cujo cotidiano é tão somente a reunião de utensílios dispostos quase teleologicamente para um *wozu* primordial que é o *Dasein* – cede lugar a uma existência fática que é repleta de céu e imortalidade; o mais banal do cotidiano é romantizado e uma simples jarra, antes mero utensílio, torna-se algo que compreende em si o quaternário (HEIDEGGER, 2002b, p.151). A angústia que impelia o *Dasein* a uma errância e a um estranhamento que nunca permitiam que ele se sentisse em casa é substituída por espécie de simbiose inquebrantável entre o homem e o Ser (EAGLETON, 1993, p. 219). Trata-se de verdadeira passagem do prosaico para o poético, de uma romantização ou mitologicização do cotidiano.

Não obstante Hölderlin seja indubitavelmente romântico ao conferir ao seu poeta a habilidade de divinizar o cotidiano, a influência mais clara nesse segundo contorno é a de Platão, cujos diálogos *Íon*, *Lísis*, *Banquete* e *Fedro* são como que repetidos com a importante menção do intermediário (cf. ENGLER, 2011, cap. 3). Silke-Maria Weineck notou que os poucos comentários de Hölderlin sobre a inspiração e o entusiasmo, bem

como a sua obra de modo geral, são vazados dentro da problemática platônica entre *téchnē* e *manía*. Se a sua vida serve de prova a favor da predominância da loucura no verdadeiro talento poético, porém, a sua obra também abre espaço para a sobriedade (*Nüchternheit*) que o poeta deve manter sob pena de sucumbir ao fogo celeste. Nesta postura Hölderlin abandonaria a visão de Platão, que em vários diálogos se posicionou contra a *téchnē* e a *sōphrosýnē* na poesia (WEINECK, 2002, p. 53; 56-7). A observação da autora é sem dúvida pertinente e pode que haja, de fato, alguma divergência nesse aspecto específico. Entretanto, quando se trata da relação do poeta com os deuses e os outros mortais, a concordância salta aos olhos. Como Hölderlin, Platão menciona um acesso ao Sagrado que gera entusiasmo (*éntheos*) na alma do poeta (*Íon*, 533-35). Ele acredita que o poema conserve em si tal entusiasmo que é captado pelos outros mortais de maneira indireta e mais distante, como acontecia nas recitações dos rapsodos. Disso resulta que o poeta seja para os homens comuns um caminho ou anel intermediário (*dáktylos*) na corrente (*ormathós*) de entusiasmo que os leva aos deuses. Como o Sócrates do *Fedro* (243b6), ele é alguém que pode nomear os deuses e recebê-los com a cabeça descoberta (*gymnê tê kephalê*) e o coração puro. De resto, no momento de composição o poeta perde a sua realidade mais cotidiana (*ékphōn*) e acredita viver em meio às cenas heroicas que descreve, donde a impressão de loucura que o aureola (*Íon*, 535b-e). Ele se sente em absoluta passividade diante da inspiração que toma conta de seu ser e lhe dita os poemas como pérolas que vieram prontas e à revelia de sua vontade, da mesma maneira que o poeta hölderliniano apenas transcreve um poema que lhe é dado por deuses que fazem uso dele a fim de aparecerem para os outros seres humanos (HEIDEGGER, 1981f, p. 183; 190-1). Ora, tal passividade é o signo mais claro da inspiração poética no sentido costumeiro, estando já presente em Homero e Hesíodo e rompendo as barreiras do texto de Platão para ir viver na tradição imemorial do *vates sacer* (HAMBURGER, 1998, p. 18).

Ademais, parte desses aspectos citados também se faz visível no filósofo platônico, mormente no que diz respeito à questão do acesso ao divino. Como o *Banquete* (204a) e o *Fedro* (278d) ensinam, o filósofo é espécie de herói ou semideus que possui contato com o reino divino, ao mesmo tempo em que se vê coagido a habitar o mundo sensível dos mortais. Ao dirigir a palavra a estes, porém, a sua origem se revela e faz com que eles entrem em delírio báquico e sejam apresentados a coisas

divinas e maravilhosas que os recordam dos deuses (*Banq.*, 215ss). Acima foi visto que isso acontece, em parte, porque o filósofo também vive conforme a sua essência, isto é, mais próximo do mundo inteligível que é representada pela saída da caverna; como o poeta de Hölderlin, ele já habita aquela pátria tocada pelo Sagrado (*Das Heilige*), ainda que a sua natureza mortal o obrigue a viver o mais das vezes num estado de penúria (*áporos*) que, perto da realidade contemplada no puro ideal, se parece mais com uma caverna cheia de sombras. Com o poder filosófico presente na sua fala, entretanto, ele é capaz de mostrar que cada um destes entes do cotidiano trivial e sombrio possui aspecto divino que lhe confere uma essência, uma capacidade que nada mais é do que um movimento teórico de sacralização do singular.

Com esta menção da filosofia, porém, convém fazer um comentário importante, que servirá de fim a esta seção. Uma diferença essencial entre Hölderlin e Platão está em que o primeiro diz dos poetas e da poesia o que o segundo diz da filosofia e dos filósofos. À primeira vista, isso desautoriza as ressonâncias que têm sido apresentadas até agora, ainda mais que Hölderlin afirmava sentir-se sufocado pela filosofia. Contudo, é preciso notar que a filosofia responsável por oprimi-lo não é a de Platão, a quem ele julga ter sido injustiçado ao longo da história, mas provavelmente o criticismo vigente em sua época, incapaz de suplantar a separação moderna entre sujeito e objeto. De resto, o Primeiro Romantismo (*Frühromantik*) a que ele pertence não opunha a filosofia à estética ou à literatura, senão que visava realizar espécie de síntese entre elas, como Platão fizera de maneira invejável (AMERIKS, 2005, p. 12); para esses escritores ambas as atividades eram necessárias e a poesia deveria dizer aquilo que escapava à filosofia dentro de uma dinâmica de complementação (STURMA, 2005, p. 224; TAMINIAUX, 1967, p. 172). Se o mais das vezes se passa por cima desse fato, é porque não se reconhece a importância filosófica de autores como Herder, Hölderlin ou Novalis (LARMORE, 2005, p. 158). No entanto, é um erro atribuir a Hölderlin a mesma visão pejorativa que Nietzsche e Heidegger tinham de Platão e da filosofia. Na segunda carta a Böhlendorf, ele fala positivamente de uma “luz filosófica” que nimba sua janela. Heidegger diz que se trata da filosofia grega porque ali o Ser se iluminou pela primeira vez de forma inaugural; todavia, não diz sequer uma palavra sobre Platão, o qual não apenas foi o provável criador da palavra “filosofia”, como *o primeiro e talvez único filósofo grego* a conceber o Ser como Beleza, essa palavra que, tomada “em sentido

superior e platônico”, devia realizar o acabamento sistemático do Idealismo Alemão, pelo menos conforme os desejos dos seminaristas de Tübinga (BECKENKAMP, 2004, p. 205; HEIDEGGER, 1981e, p. 157-8). Em outros textos em que busca superar a filosofia ocidental magnanimamente representada pelo ateniense, como na *Carta sobre o Humanismo*, ele se pronuncia contra essa palavra que nunca foi usada pelos pré-socráticos, em clara contradição com o comentário referido acima (HEIDEGGER, 1979, p. 150). De fato, Heidegger não pode escapar ao fato de que Hölderlin não considerava Platão a decadência da Grécia e sim, como outros românticos, o seu apogeu; e para sustentar suas teses precisa manter silêncio obstinado contra paralelos e influências perturbadoramente óbvias, como é o caso da citação sobre o Uno-*Todo* extraída do *Banquete* ou do quaternário já antevisto no *Górgias* (507e-508a)¹⁰. Tal como Hölderlin é o poeta dos poetas, Platão é o filósofo dos filósofos, pois é o seu pensamento inaugural que instaura o novo começo da filosofia. Nele a aparente dicotomia entre poesia e filosofia, entre imitação e reflexão, é continuamente desfeita por uma obra em cujo interior ocorre o matrimônio de ambas essas artes (ALTMAN, 2012, p. 381). É assim que se pode entender a afirmação quase enigmática de Sócrates, no *Fédon* (59e-61c), de acordo com a qual nunca se dedicou a outra coisa diferente da filosofia porque julgava que esta era a suprema arte poética (*megístē mousikē*). Na sua função essencial, Platão aproxima o poeta do filósofo e, apesar da argumentação de Heidegger, essa aproximação entre filosofia poética ou poesia filosófica retorna em Hölderlin.

4. O intervalo entre bênção e maldição: o poeta e a indigência

Como dito na introdução, este último contorno do poeta hölderliniano é espécie de consequência das outras características já apresentadas. A sua errância e seu estatuto de completo extemporâneo parecem decorrer de sua prévia habitação na pátria que evoca em seus cantos, habitação que tem por resultado a perda da realidade mais imediata e a vivência no estado de sonho e fantasia. Nos termos poéticos da pátria vindoura, ninguém pode ser mais importante que o seu poeta fundador, o qual não

¹⁰ Jean Beaufret foi um dos únicos intelectuais a perguntar diretamente a Heidegger o porquê desse esquecimento da origem platônica e filosófica do conceito de Quaternário. Segundo Heidegger, a estrutura do Quaternário já estaria presente no fragmento de Hölderlin intitulado “O Vaticano”. Para a discussão desse ponto: DRUCKER, 2013, p. 125-6.

apenas convoca o Destino de seu povo, como também avisa da iminente chegada dos deuses (HEIDEGGER, 1981f, p. 184). Entretanto, nos termos concretos de sua atual morada entre os homens, ninguém pode ser mais indigente e humilde: ensandecido e errante, o poeta perambula entre homens que não estão abertos ao ardor com que a sua língua celebra os deuses; homens que carecem daquelas disposições fundamentais que, já nas *Contribuições à filosofia*, eram necessárias para se presentir (*Ahnung*) pudica e temerosamente (*Scheu*) o acontecimento (*Ereignis*) da nova aurora, enquanto se retinha (*Verhaltenheit*) o espanto (*Erschrecken*) diante da indigência e do abismo prestes a abrir-se (HEIDEGGER, 2006, p. 30). A sua errância e extemporaneidade também se patenteiam porque ele não pode viver plenamente a realidade humana e tampouco a divina. A sua condição de intermediário e guardião das diferenças do quaternidade faz como que se ponha acima das realidades demasiado humanas que preenchem o sentido de tantas vidas, não podendo comportar-se da mesma forma os outros homens e nem experimentar os mesmos sentimentos diante do dinheiro, dos artefatos eletrônicos, da honra pública e coisas que tais. O seu acesso antecipado ao reino vindouro de seu canto torna tudo isso desprovido de valor e interesse, dando-lhe talvez aquele ar *blasé* que era típico dos românticos. Por outro lado, tampouco pode ele evadir-se deste mundo e viver continuamente com os deuses, dada sua condição de mortalidade. É a consciência deste intervalo entre bênção e maldição que caracteriza a errância e extemporaneidade do poeta de Hölderlin. “Ele é um excluído – arremessado para fora, naquele intervalo (*Zwischen*) entre os deuses e os homens. Porém, unicamente e acima de tudo neste intervalo se decide quem o homem é e onde o seu ser-aí estabelece seu domicílio” (HEIDEGGER, 1981b, p. 47). Na mesma conferência, Heidegger afirma que a essência da poesia de Hölderlin refere-se a nossa época em específico: a época indigente que exige espera e retenção, porque os antigos deuses fugiram e os vindouros ainda não chegaram (HEIDEGGER, 1981b, p. 47).

Numa anedota reproduzida por E M. Butler, e cujo protagonista teria sido ninguém menos do que Hölderlin, toda essa problemática vem à baila de modo límpido e inequívoco. Segundo a autora, logo no início do século XIX um estrangeiro teria sido visto pervagando no parque de um castelo, numa região próxima de Blois, França. Ao deparar-se com as estátuas de deuses gregos que cingiam a fonte do parque, ele teria se encaminhado até elas e lhes dirigido entusiasticamente a palavra, prostrando-se em sinal

de oração com as mãos voltadas para o céu. Intrigado com o comportamento daquele homem, o castelão em pessoa teria ido ver do que se tratava. O estrangeiro ter-lhe-ia dito em referência à água escura da fonte: “Não é justo que os claros deuses sejam refletidos num espelho escuro”. Depois de uma conversa que trata da diferença entre os gregos e os diversos povos modernos – continua a anedota – o melancólico estrangeiro aceita pouso e alimentação para atenuar seu visível estado de exaustão e penúria. À noite ele discute ainda os deuses da Grécia com uma das senhoras da casa e, depois de um rompante de insanidade, deixa o castelo ao romper da aurora em profunda depressão (BUTLER, 1958, p. 203-4). Embora não haja evidências cabais de que Hölderlin fosse o estrangeiro em questão, o conforto do castelo, sua vida calma e regrada e as motivações meramente estéticas que puseram as estátuas gregas ao redor da fonte, em contraste com a figura do mendigo errante e de olhares lutuosamente sonhadores, porém cheio de deus e entusiasmo pela Grécia, provam um dos aspectos fulcrais da concepção de poesia e da tarefa do poeta que têm sido apresentadas neste artigo. A anedota simboliza de modo simples a bênção que o poeta recebe por entrar em contato direto com os deuses e a maldição que, em virtude de sua condição mortal, segue-se disso. Como Hölderlin se expressava no famoso prefácio ao *Hipérion*, a impossibilidade de unir-se em um acordo feliz com o Ser obriga os modernos – e sobretudo os poetas que são dolorosamente conscientes disso – a seguir uma via excêntrica (*exzentrische Bahn*) (HÖLDERLIN, 1954, p. 582; TAMINIAUX, 1967, p. 158).

Nos ensaios de Heidegger, esses aspectos do poeta são diretamente relacionados com a lei de domiciliação no próprio, a qual, como visto acima, requeria que se vivesse no estrangeiro antes de se atingir a casa. Na conferência sobre *Recordação*, Heidegger utiliza o rico simbolismo da navegação para interpretar os poetas como nautas que precisam lançar-se ao mar antes de atingir o porto seguro de sua casa, sujeitando-se assim a todos os ventos e tempestades possíveis. Ao contrário do simples aventureiro, cujas novidades da viagem são saboreadas como se fossem um narcótico, a viagem desses navegantes é nobre e sóbria, inteiramente voltada a apoderar-se através da peregrinação (*Wanderschaft*) da localidade da sua essência (HEIDEGGER, 1981d, p. 136). Contudo, diante da nascente de sua origem, tendo aprendido o livre uso do próprio em atitude de pudica reserva, o poeta se sente solitário e distante “daqui”, como se já habitasse sua pátria vindoura (HEIDEGGER, 1981d, p. 137). É na solidão desta árdua

tarefa que ele se abre ao Sagrado a fim de fundar a pátria para seus futuros conterrâneos, sem deixar de manter-se no intervalo entre os deuses e os homens:

O poeta mora junto da origem enquanto indica o distante que se aproxima na vinda do Sagrado. O poeta só pode avistar isto que vem, sendo aquele que indica e poetiza, quando ele a um só tempo pensa no fogo do céu e conduz de volta o que experimentou à necessidade de uma apresentação, a qual, por sua vez, pensa na apropriação da própria capacidade. Portanto, apenas porque, ao recordar-se pensando do já acontecido da peregrinação e do que deve ser aprendido da localidade nativa, ele está aberto para a divindade e para a humanidade, ele dispõe do olhar indicante para o Aberto, onde os deuses tornam-se hóspedes pela primeira vez e os homens podem construir uma habitação no interior da qual está o verdadeiro, sobre o qual eles podem firmar-se. O poeta indica o aberto deste intervalo, que ele deve habitar por primeiro, de modo que o seu dizer indicante segue a origem e assim é um permanecer, o qual se firma no sagrado que deve vir em sua palavra. Apenas quando este permanente permanece, está fundado o habitar perto da origem. O fundar está agora “em casa” na sua essência. O habitar fundante é o habitar originário dos filhos da Terra, que são simultaneamente os filhos do céu. Tais são os poetas (HEIDEGGER, 1981d, p. 148).

Neste sentido, o poeta é o primeiro sacrificado à pátria vindoura, porque abdica de uma “vida normal” no elemento estranho ao seu povo para que, com sua poesia, desperte um novo começo voltado ao Sagrado (HEIDEGGER, 1981d, p. 150). Embora concedam-lhe os deuses como espécie de consolo a possibilidade de conhecê-los, de nomeá-los e de ser saudado por eles de maneira originária, para que não seja alguém completamente indigente e tenha, ao contrário, a sua posse (HEIDEGGER, 1981f, p. 185ss), é indubitável que a sua tarefa pode ser muito penosa. Mais do que todos, ele é profundamente consciente da falta de Deus e da indigência de sua época, sendo incapaz de mascará-las com a invocação de um Deus a que já estivesse habituado ou de fabricar fraudulentamente deuses postiços. Ele espera pelo advento futuro e cada um de seus poemas é uma tentativa de acabar com as penas da peregrinação e chegar finalmente a casa. Por isso não raro ele se ajunta aos outros homens a fim de dividir o fardo de sua função (HEIDEGGER, 1981a, p. 28-31). Como salientado, Hölderlin é um poeta do luto e da nostalgia, que usa de formas elegíacas e hínicas para enfrentar sem escusas o fato de que o velho Deus está morto, ao mesmo tempo em que anseia pelo divino.

Na descrição do poeta como um peregrino consciente de sua errância, ele se aproxima de novo de uma das caracterizações que Platão oferece do filósofo, embora seja preciso dizer que o tom do último nem de longe atinge os píncaros da tristeza que são próprios à poesia de Hölderlin. Em mais de uma ocasião o filósofo platônico é chamado de *átopos* – aquele que não apenas é absurdo e incomparável, mas que também não possui lugar entre os homens normais (ENGLER, 2011, p. 146ss). A sua

condição mundana é feita de penúria e de uma espantosa inabilidade em viver a normalidade e satisfazer-se com os valores e a vida das pessoas comuns (ENGLER, 2011, p. 214ss). A posse consoladora que os deuses lhe concedem também está em sua proximidade do divino e sua habitação antecipada do reino ideal a que será conduzido depois da morte. Como o poeta, porém, ele precisa peregrinar teoricamente e fazer incontáveis esforços para que, de vez em quando, possa sair de sua morada mortal e atingir a divina; esse esforço e essa peregrinação são a própria filosofia. O maior paralelo, por fim, está em que o filósofo platônico habita no mesmo intervalo (*tò metaxy*) entre humanidade e divindade e usa de suas palavras para lembrar às outras pessoas da presença dos deuses. Ele não pode viver de maneira plena em nenhum dos reinos e só pode ser considerado bem-aventurado quando os valores desta pátria daqui são revirados de cabeça para baixo, como também acontece para o cristão que, no reino dos céus, deixará de ser o último para ser o primeiro. Já tendo se abeirado de Platão nas duas características anteriores, era natural supor que Hölderlin também se aproximasse dele agora, dentro das restrições e explicações que foram feitas acima.

Em toda a sua descrição da errância e extemporaneidade do poeta, portanto, manifesta-se a dor de saber que ele precisa trilhar sozinho sua “via excêntrica”, como o próprio Hölderlin fez, e que a situação moderna é caracterizada por uma separação em relação ao Uno-*Todo*. Se bem que por razões diversas, esse último contorno lembra a imagem geral de excentricidade e solidão que, dos andarilhos gregos a Thomas Mann, passando pelos goliardos, tem sido associada aos poetas na tradição ocidental. Como o albatroz do poema homônimo de Baudelaire ou o poeta assinalado de Cruz e Souza, a pátria que Hölderlin sonha e a união com o *Todo* são as imensas asas que o impedem de voar e ter, como queria Tônio Kröeger, os olhos azuis de quem nunca foi flechado pela maldição abençoada da poesia.

5. Conclusão

No interior do horizonte hermenêutico das *Explicações da poesia de Hölderlin*, esses são os principais contornos que determinam a sina do poeta. Como visto, embora Heidegger mostre a originalidade com que Hölderlin relaciona esses assuntos em sua poesia, similaridades e ressonâncias inconfundíveis podem ser encontradas nos seus

contemporâneos e na filosofia platônica. Isso não deve contar para o demérito dessa obra sugestivamente rica e oracular, e Hölderlin pode continuar a ser compreendido com um poeta peculiar, no meio dos românticos e idealistas alemães, pela maneira hábil e criativa com que compõe um todo harmônico a partir de acordes que se encontravam esparsos no bulício ideológico de seu tempo. No momento em que eles os purga dos modismos e maneirismos – tão costumeiros numa época que, conforme o juízo de Goethe, abundava de talentos forçados (SAFRANSKI, 2010, p. 82) – e atinge o seu âmago primordial, ele passa a falar a mesma linguagem que já estava “na origem” da tradição a que pertence. Nesse sentido, e não no sentido de um epigonismo meramente literário, ele continua a ser original.

O maior problema é ainda, como enfatizei, a questão do platonismo, assunto de que Heidegger se esquiva com boas razões. De fato, Hölderlin possui ligação com Platão não apenas no nível de sua biografia, mas também em suas intuições mais profundas. Biograficamente, a sua ligação é atestada por vários fatores: a sua vontade de escrever um comentário aos diálogos (TAMINIAUX, 1967, p. 140-145); o seu uso literário de motivos platônicos, como é o caso da personagem Diotima; o seu amor geral pela Grécia; a sua constatação de que, consoante *O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão*, o filósofo-poeta deveria ver a Beleza como o *nec plus ultra*; a sua dependência da estrutura platônica na concepção dos traços fulcrais do poeta, como explicado; o seu romance profundamente ascensional que usa da Beleza e do Amor para atingir “reinos superiores”; e, por fim, a sua relevante conclusão – no fragmento do prefácio a *Hipérion* publicado na revista *Thalia* – de que “no fim todos nós diremos: santo Platão, perdoai-nos! Tem-se pecado gravemente contra o teu nome!” (HEIDEGGER, 1981d, p. 134; TAMINIAUX, 1967, p. 158). Observada em seu contexto, é possível ver que essa exclamação é exigida como conclusão lógica de uma digressão duplamente platônica: primeiro, Hölderlin menciona a impossibilidade de viver completamente no seio do Ser, um tema que se conecta de modo explícito ao intermediário (*tò metaxy*) em Platão; depois apela para aquela Beleza que pode por vezes nos facultar a bem-aventurança de penetrar em seu novo reino, como Platão já renunciara em seus diálogos. Conquanto essa temática possa ser reconduzida ao problema do Uno-Todo (dogmatismo) e sua relação com o sujeito (criticismo), como nas *Cartas* de Schelling, a exclamação posta no fim sugere fortemente que, para

Hölderlin, Platão não apenas parece ter vislumbrado o mesmo problema que ele agora enfrenta, como também oferecido uma solução elegantemente estética com sua concepção ontológica da Beleza. O comentário de Heidegger a esta passagem soa bastante elusivo: numa espécie de hegelianismo, ele acredita que Hölderlin mencione Platão porque, para que tal Beleza superior adquira um aspecto visível (*idéa*), é necessário que o poeta no-la apresente sensivelmente, pondo-nos então na imediata presença do Ser (HEIDEGGER, 1981d, p. 134-5).

Isso simplesmente ignora o segundo fator referido acima, isto é, que a ligação de Hölderlin com Platão está também no âmbito de suas intuições mais profundas e não apenas em sua biografia ou num fervor helenizante de superfície. Heidegger só poderia ver o platonismo de Hölderlin se admitisse uma dessas conclusões, ambas as quais são funestas para a sua argumentação, a saber: que a sua compreensão de Platão está equivocada e este filósofo não é o fundamento daquela Metafísica que desde Kant se pretende superar; ou que o próprio Hölderlin não é o poeta inaugural que abre espaço para tal superação, porquanto seu pensamento dependa do suposto representante mais combatido da tradição metafísica. Ao que me parece, Heidegger está enganado ao julgar que Platão é um filósofo que reúne todos os vícios metafísicos denunciados pelo pensamento moderno. Junto com Karl Albert (ALBERT, 1995, p. 97), penso que um entendimento certo da filosofia platônica desvincula-a da tradição metafísica que tem seu verdadeiro fundamento em Aristóteles. Senão, como não notar que a habitação numa pátria suprassensível, como resposta para a fragmentação da condição terrena ou moderna, é uma possibilidade ensejada pela filosofia platônica e depois seguida pelo cristianismo? Unificando o apelo ao universal de Parmênides ao desdém heraclítico pelo mundo sensível, Platão é o primeiro pensador a levar a ideia de transcendência ao extremo de fundar uma cidadela interior onde o filósofo, em conformidade com a essência das coisas, pode estabelecer sua morada. No horizonte das *Explicações*, foi a falta de uma compreensão de aspectos como esse – provavelmente motivada por posturas nietzschianas¹¹ – que impediu Heidegger de perceber a estrutura platônica que subjaz aos contornos do poeta de Hölderlin.¹²

¹¹ Como se sabe, Heidegger foi se afastando progressivamente de Nietzsche e afirmou em um contexto familiar que Nietzsche o havia estragado, sem explicar em que sentido. Há mais de uma maneira de entender essa afirmação; segundo Cláudia Drucker, ela poderia sugerir uma alusão ao modo como Heidegger leu Platão através de Nietzsche, a saber, como o pensador metafísico que deveria ser

6. Referências bibliográficas

- ALBERT, Karl. *Sul concetto di filosofia in Platone*. 1. ed. Traduzione italiana: Paola Traverso. Milano: Vita e Pensiero, 1991.
- ALTMAN, William H. F. *Plato the teacher. The Crisis of Republic*. Lanham: Lexington Books, 2012.
- AMERIKS, Karl. *Introduction: interpreting German Idealism*. In: AMERIKS, Karl (ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- BEISER, Frederick C. *The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte*. Massachusetts: Harvard University Press, 1987.
- _____. *The Enlightenment and Idealism*. In: AMERIKS, Karl (ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 18-37.
- BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. *A Ontologia Política de Martin Heidegger*. Campinas - São Paulo: Papirus, 1989.
- BRION, Marcel. *Hölderlin et ses dieux. Les Études Philosophiques*, N. 1, Romantisme Allemand (Janvier-Mars, 1983), p. 1-10.
- BUTLER, E. M. *The tyranny of Greece over Germany*. Boston: Beacon Press, 1958.
- CAPUTO, John. *Desmitificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- DAHLSTROM, Daniel O. *The aesthetic holism of Hamann, Herder, and Schiller*. In: AMERIKS, Karl (ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 76-95.
- DASTUR, Françoise. *Hölderlin: tragédia e modernidade*. In: HÖLDERLIN, Friedrich. *Reflexões*. Trad. Márcia C. de Sá Cavalcante; Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DRUCKER, Claudia. *Heidegger e o esquecimento de Platão (genitivo objetivo)*. Rio de Janeiro, *Ekstasis: revista de fenomenologia e hermenêutica*, v.1, n. 2 (2013).
- DUPUY, Maurice. *A filosofia alemã*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

superado a todo o custo. Tal influência teria estragado sua apreciação do Ateniense. Embora a autora não sustente tal interpretação até o fim e ajunte argumentos contrários a ela, o presente artigo caminha na mesma direção. DRUCKER, 2013, p. 127.

¹² Gostaria de agradecer à professora Cláudia Drucker pelos comentários a este artigo e pelas discussões sobre o tema. Agradeço outrossim ao meu colega e amigo, Pedro Baratieri, pelas ponderações gentilmente oferecidas.

- ENGLER, M. R. *Tò thaumázein: a experiência de maravilhamento e o princípio psíquico da filosofia em Platão*. Dissertação (mestrado), Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2011.
- GADAMER, H. G. *Plato und die Dichter*. In: GADAMER, H. G. *Griechische Philosophie I*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1999.
- HAMBURGER, Michael. *Introduction*. In: HÖLDERLIN, Friedrich. *Selected Poems and Fragments*. Transl. Michael Hamburger. Penguin Books: 1998.
- HEGEL, Friedrich; HÖLDERLIN, Friedrich; SCHELLING, Friedrich. *O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão*. BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. 14ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- _____. *Sobre o humanismo*. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural (os Pensadores), 1979, p. 149-175.
- _____. *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*. Buenos Aires: Ed. Biblos, 2006.
- _____. *Construir, habitar, pensar*. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 2002a, p. 125-143.
- _____. *A coisa*. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 2002b, p. 143-165.
- _____. *“... poeticamente o homem habita...”*. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 2002c, p. 165-183.
- _____. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1981.
- _____. *Heimkunft / An die Verwandte*. In: HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1981a.
- _____. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. In: HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1981b.
- _____. *“Wie wenn am Feiertage...”*. In: HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1981c.
- _____. *Andenken*. In: HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1981d.
- _____. *Hölderlins Erde und Himmel*. In: HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1981e.

- _____. _____. *Das Gedicht*. In: HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1981f.
- _____. _____. *Anhang*. In: HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1981g.
- _____. _____. *An Introduction to Metaphysics*. Translated by Ralph Manheim. New York: Doubleday Anchor Book, 1961.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Hölderlins Werke in einem Band*. Salzburg: das Bergland-Buch, 1954.
- _____. _____. *Hipérion*. Trad. Márcia C. de Sá Cavalcante. Petrópolis- Rio de Janeiro: Vozes, 1993.
- _____. _____. *Fundamento para Empédocles*. In: HÖLDERLIN, Friedrich. *Reflexões*. Trad. Márcia C. de Sá Cavalcante; Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. _____. *Selected Poems and Fragments*. Transl. Michael Hamburger. Penguin Books: 1998.
- _____. _____. *Juízo e ser*. In: BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- JAMME, Cristoph. *Hölderlin und das Problem der Metaphysik. Zur Diskussion um „Andenken“*. Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 42, H. 4 (Oct. – Dec. 1988), p. 645-665.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *A imitação dos modernos*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- LARMORE, Charles. *Hölderlin and Novalis*. In: AMERIKS, Karl (ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2005, p.141-161.
- MACHADO, Roberto. *O Nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- NOVO TESTAMENTO GREGO. 4 ed. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2007.
- PLATÃO. *Platonis Opera. Tomus I (org. E. A. Duke et alli)*. New York: Oxford University Press, 1995.
- _____. _____. *Platonis Opera. Tomus II (org. John Burnet)* New York: Oxford University Press, First Published 1901.
- _____. _____. *Platonis Opera. Tomus III (org. John Burnet)* New York: Oxford University Press, First Published 1903.
- _____. _____. *Platonis Opera. Tomus IV (org. John Burnet)* New York: Oxford University Press, First Published 1902.

- PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Romantismo: uma questão alemã*. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.
- SCHELLING, Friedrich. *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1973.
- SCHILLER, Friedrich. *Sobre poesia ingênua e sentimental*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.
- STURMA, Dieter. *Politics and the new mythology: the turn to Late Romanticism*. In: AMERIKS, Karl (ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2005, 219-239.
- TAMINIAUX, Jacques. *La nostalgie de la Grece a l'aube de l'Idealisme Allemand*. LA HAYE: Martinus Nijhoff, 1967.
- VEGETTI, M. *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*. São Paulo: Anablume, 2010 (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental, 4).
- WEINECK, Silke-Maria. *The abyss above. Philosophy and poetic madness in Plato, Hölderlin and Nietzsche*. New York: State University of New York Press, 2002.