

Recebido em jun. 2014

Aprovado em ago. 2014

## HÖLDERLIN E A FILOSOFIA DA UNIFICAÇÃO \*

HERNANDEZ VIVAN EICHENBERGER \*\*

### RESUMO

O tema da unificação (*Vereinigung*) percorre a produção teórica e artística de Hölderlin em Frankfurt. O artigo pretende contextualizar a ideia de unificação e como Hölderlin busca operacionalizá-la tecnicamente em sua filosofia teórica, precisamente no texto *Juízo e Ser*, e como essa questão percorre o *Hipérion* e seus esboços preparatórios. Por fim, anunciamos um breve desdobramento do mesmo problema no jovem Hegel.

### PALAVRAS-CHAVE

Holderlin. Unificação. Juízo. Ser. *Hipérion*.

---

\* O artigo apresenta, parcialmente, os resultados obtidos na pesquisa de mestrado consubstanciados na dissertação “O conceito de unificação nos escritos hegelianos de Frankfurt” defendida em 2013.

\*\* Doutorando em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - UFPR com pesquisa ligada à economia e Filosofia do Direito de Hegel e professor do INSTITUTO FEDERAL CATARINENSE (IFC) – campus Luzerna.

**ABSTRACT**

The issue of unification (*Vereinigung*) travels the theoretical and artistic production of Hölderlin in Frankfurt. The article aims to contextualize the idea of unification and search as Hölderlin operationalize it technically in his theoretical philosophy, precisely the *Judgment and Being* text, and how this issue runs the Hyperion and his preparatory sketches. Finally, we announced a brief breakdown of the same problem in the young Hegel.

**KEYWORDS**

Holderlin. Unification. Judgment. Being. *Hyperion*.

A leitura atenta de diversas passagens de Hölderlin e Hegel durante o período que ambos permaneceram em intenso diálogo em Frankfurt (1797 até o início de 1801), e mesmo antes no caso de Hölderlin, assinala a emergência do tema da unificação (*Vereinigung*). O objetivo do presente artigo pretende tratar, em linhas gerais, do desenvolvimento da filosofia da unificação em Hölderlin aproximadamente durante o período no qual este esteve em contato direto com Hegel. Nosso propósito é mostrar em que consiste e como Hölderlin operacionaliza o conceito de unificação, bem como os meios capazes de realizarem esse ideal. Para tanto, iremos resumir e comentar as ideias presentes em alguns textos exemplares da filosofia e literatura de Hölderlin. Nesse sentido, sobressaem dois principais escritos: o texto filosófico *Juízo e Ser* e o romance *Hipérion* e seus textos preparatórios. Estabelecemos, desse modo, os seguintes objetivos para o presente artigo: 1) contextualizar o conceito de unificação; 2) mostrar como ele aparece a partir de um dos textos basilares do idealismo alemão, a saber, *Juízo e Ser*; e 3) como ele se reflete na produção propriamente artística de Hölderlin. Nosso objetivo mais geral reside em compreender a gênese da ideia de unificação em Hölderlin e inquirir, de modo completamente preliminar, qual significado mais geral da *Vereinigung* para o idealismo alemão. Como conclusão oferecemos um breve delineamento de como esse tema se anuncia no jovem Hegel.

### 1. CARACTERIZAÇÃO DA “FILOSOFIA DA UNIFICAÇÃO”

A história do conceito de unificação exige uma caracterização, antes de tudo, panorâmica. É sabido que Dieter Henrich foi o primeiro a chamar a atenção a sua importância nas obras de Hegel e Hölderlin (HENRICH, 2010). Como o nome do conceito sugere, a ideia de unificação visa encontrar um ponto de unidade entre elementos díspares os quais uma abordagem superficial tomaria como sumamente heterogêneos. Esses elementos foram modificados, ressignificados e compreendidos sob diversas perspectivas ao longo da história da *Vereinigungsphilosophie*, conforme a posição dos diferentes filósofos. Modernamente, no entanto, os elementos diferenciados foram encarados sob os pares antitéticos de indivíduo e sociedade, história e natureza e, sob a ascendência do kantismo por toda uma geração de pensadores, como sujeito e objeto. As estratégias de superação dessa espécie de dualismo foram tão variadas quanto às posições dos filósofos. A semelhança entre os representantes dessa corrente filosófica, em termos formais, reside no fato de todos reconhecerem determinadas oposições, circunstanciadas no interior de uma constelação conceitual, e possuírem o propósito comum de desfazê-las ou atenuá-las.

A fim de realizar o inventário do conceito, Dieter Henrich define a unificação como o “supremo anseio do homem” (HENRICH, 2010, p. 13). Esse anseio é incapaz de satisfazer-se seja no consumo de bens ou no gozo de poder ou reconhecimento. A assim chamada “filosofia da unificação”, segundo Henrich, constituiu-se em uma prolífica tradição cujos principais

representantes são Platão, Shaftesbury, Hemsterhuis, Herder e Schiller. O debate acerca desse problema encontra multifárias formulações nesses autores até sua apropriação por Hölderlin e Hegel, cujas respostas a essa questão filosófica tem como condição essas elaborações prévias.

O pressuposto da filosofia da unificação é a expressão da incompletude humana em algum âmbito significativo da vida. Para essa “falta” ou “anseio” cujo objeto de satisfação é equívoco foram dispostas as mais variadas experiências como paradigmáticas para sua superação. Resumindo de modo brusco o artigo de Henrich, Shaftesbury, no interior da tradição neoplatônica, pensou encontrar a completude humana na contemplação do belo. Hemsterhuis, no entanto, articulou a satisfação do anseio não em um poder exterior ao singular, numa beleza transcendente, mas na indiferença entre anseio e ansiado, portanto na experiência da “entrega” (*Hingabe*), na identificação completa do homem com o existente, encurtando absolutamente a distância que separa o sujeito do objeto. Herder, todavia, pensou que através desse expediente Hemsterhuis compromete de modo decisivo a experiência moderna da liberdade subjetiva, a saber, a autonomia do sujeito. Essa indistinção implica, antes, em confusão e perda dos referenciais característicos da liberdade na modernidade. O verdadeiro aprazimento do anseio deve conservar alguma diferença, a qual é índice da liberdade dos sujeitos envolvidos em quaisquer relações. Nesse

sentido, a amizade é vista como modelo de uma relação unificada: “Herder adere a Aristóteles quando diz que a amizade, que encontra sua plenitude na relação com um objetivo comum, que busca sempre e mantém a autonomia dos amigos, deve estar presente em todo amor” (HENRICH, 2010, p. 14).

De modo geral essas são as estruturações preliminares ao problema tal como Hölderlin o encontra. É necessário especificar, nesse sentido, o diagnóstico de época que contextualiza a recepção do conceito de unificação para Hölderlin. Tal como é característico no período do idealismo pós-kantiano, e que é compartilhado tanto por Hölderlin quanto por seus amigos de *Stiftung* Hegel e Schelling, a época moderna é vista como a época da cisão (*Entzweiung*) em contraste e oposição à sociedade unificada grega. Segundo essa avaliação, o indivíduo e o todo social não se encontravam separados na Grécia Antiga, de modo que a realização individual e pública se aproximavam por caminhos idênticos. Esse diagnóstico, o qual expressa a recepção propriamente alemã do problema das relações capitalistas através da projeção no passado de uma totalidade harmônica em vista da dilaceração social e política dos principados alemães (LUKÁCS, 1970), recebeu uma de suas formulações, com aproveitamento de Hölderlin, por Schiller: “Por que o indivíduo grego era capaz de representar seu tempo, e por que não pode ousá-lo o indivíduo moderno? Porque aquele recebia suas forças da natureza, que tudo une (*vereinende*), enquanto este as recebe do

entendimento, que tudo separa” (SCHILLER, 2013, p. 36)<sup>1</sup>. De resto, o tema da unificação é presente em Schiller, cujo projeto explícito é pensar um termo mediador, calcado na ideia de beleza, para ligar as faculdades heterogêneas que constituem o homem.

A diferenciação das faculdades que Schiller critica, por sua vez, não decorre de um mero processo intelectual. Há um conjunto de experiências sociais que marcam a distinção entre a época moderna e a antiga. A totalidade não consegue ser formalizada pelo indivíduo moderno muito em razão de uma divisão social do trabalho que cristaliza, por sua vez, profundas divisões sociais, a qual contribui apenas com a formação de algumas faculdades em detrimento de outras (SCHILLER, 2013, p. 36). Trata-se, desse modo, não apenas de uma cisão entre faculdades, mas sim de uma cisão política e social agravada por relações sociais efetivas, o que denota o alargamento que o conceito de cisão/unificação encerra.

---

<sup>1</sup> As citações originais foram retiradas do texto de SCHILLER, Friedrich. *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*, 1791-1793. Disponível em: <<http://gutenberg.spiegel.de/buch/3355/1>>. Acesso em 21 de junho de 2014. Sobre os gregos Schiller pensa sua existência espiritual e social como anterior à cisão: “Naqueles dias do belo despertar das forças espirituais, os sentidos e o espírito não tinham ainda domínios rigorosamente separados; a discórdia não havia incitado ainda a divisão belicosa e a demarcação das fronteiras” (SCHILLER, 2013, p. 35). A questão aqui, evidentemente, envolve a recepção e a crítica do kantismo, o qual padeceria de um estreitamento cognitivo ao privilegiar o entendimento em detrimento da razão. A esse tema, contudo, é impossível dispensar aqui um tratamento adequado. Para uma visão geral ver Beckenkamp (2004).

As experiências que marcam a recepção da noção de unificação em Hölderlin dizem respeito tanto à conservação da ipseidade (*Selbstheit*) quanto à experiência da entrega (*Hingabe*) – a primeira enfatizada por Herder e a segunda por Hemsterhuis – enquanto momentos constituintes e necessários da unificação. O primeiro aspecto pode ser traduzido no valor moderno da liberdade enquanto individualidade e afirmação da subjetividade e o segundo na ligação recíproca entre sujeitos ligados e que efetivamente se realiza no interior de uma estrutura social. Hölderlin pensará a ipseidade e a entrega como duas tendências vitais, conflitantes entre si, próprias de cada homem e passíveis de algum tipo de harmonização, características da tensão moderna entre individualidade e vivência comunitária. O amor é, então, precisamente o princípio de unificação dessas tendências:

Com respeito a esta oposição, o princípio da filosofia da unificação assume em Hölderlin uma função completamente nova: não se juntam já o homem e a bela força espiritual, ou uma pessoa a outra, mas sim tendências vitais, umas das quais é já união (*Einigung*). Com isso o amor se torna um metaprincípio de unificação das oposições no homem. O anseio saudoso (*sehnsüchtige Verlangen*) pelo infinito, a ilimitada disponibilidade da entrega, porém, sobretudo o impulso para obter a unidade entre estes opostos e para trazê-la à luz, tudo isto se encontra unicamente na palavra amor (HENRICH, 2010, pp. 16-17).

Vejamos como a filosofia da unificação, aqui apenas panoramicamente esboçada, aparece nos textos de Hölderlin.



## 2. JUÍZO E SER

O texto *Juízo e Ser* é, ao mesmo tempo, um acerto de contas de Hölderlin com Fichte e um manifesto que marca a aparição da filosofia da unificação no idealismo alemão. A datação provável do texto é 1795, portanto dois anos antes da publicação da primeira parte do importante romance filosófico *Hipérion*. O texto é composto de três partes bem demarcadas que tratam dos seguintes temas: juízo, possibilidade e efetividade e, por fim, ser. Como se trata de uma folha frente e verso manuscrita, na qual um lado é ocupado pela parte referente ao juízo e a outra lauda pela parte do ser e da possibilidade/efetividade, é passível de discussão a ordem de leitura do texto <sup>2</sup>. Iremos seguir a ordem que vai do juízo ao ser, não nos atendo à parte referente à possibilidade/efetividade.

*Juízo e Ser* dispensa um tratamento filosófico crítico à consideração do Eu como o ponto absoluto de toda filosofia, uma ideia de procedência fichteana. A argumentação central do texto guia-se pela ideia de que o absoluto não pode ser expresso por nenhuma modalidade do conceito de Eu, isto é, que o Eu é impróprio para ser tomado como o absoluto. Isso ocorre justamente porque o Eu opera no interior do registro da cisão, da contraposição originária que liga termos distintos pela cópula do juízo. A alternativa que Hölderlin delinea é a substituição do Eu enquanto

---

<sup>2</sup> Courtine, à título de exemplo, pensa que o breve texto ganha em legibilidade se lido da sequência de Ser a Juízo (COURTINE, 2006, pp. 60-61).

absoluto para o Ser. A vantagem, desse modo, consiste em que o ser abarca uma dimensão mais fundamental que o Eu, o qual é uma espécie de derivação do ser. Tomar o Eu como o absoluto, argumenta Hölderlin, é enredar-se em contradições insuperáveis, como a implicação necessária de um objeto para todo o Eu, o quê, por conseguinte, limita-o e o relativiza, desmanchando sua aparência de absoluto. Vejamos como isso ocorre <sup>3</sup>.

Na parte referente ao juízo, os conceitos com os quais Hölderlin trabalha são, fundamentalmente, dois: a ideia de separação (*Trennung*) e unificação. O juízo expressa precisamente a separação do sujeito e objeto então unificados na intuição intelectual. Segundo Hölderlin: “*Juízo*. É no sentido mais alto e rigoroso a separação original do objeto e do sujeito intimamente unidos (*vereinigten*) na intuição intelectual, aquela partição tão-somente pela qual objeto e sujeito se torna possível, a partição original” (HÖLDERLIN, 2004, p. 106) <sup>4</sup>.

A primeira parte do argumento de Hölderlin é operacionalizada por meio da etimologia da palavra juízo – *Urteil*. O prefixo *Ur* significa “primitivo”, “originário”, e o *Teil*, por sua vez, “parte”, de maneira

---

<sup>3</sup> Seguimos a sugestão de Antonio Cícero quanto a divisão do texto para a análise (CICERO, 2005, pp. 235-239).

<sup>4</sup> Para as menções ao idioma original, consultamos HÖLDERLIN, Friedrich. *Urteil und Sein*, (1795). In: *Sämtliche Werke*. 6 Bände, Band 4, Stuttgart 1962, S. 226-228. Disponível em: <<http://www.zeno.org/Literatur/M/H%C3%B6lderlin,+Friedrich/Theoretische+Schriften/Urteil+und+Sein>>. Acesso em 21 de junho de 2014.

que o juízo é a partição, a separação, originária. Em que pese essa etimologia ser contemporaneamente criticada, é desse modo que Hölderlin articula inicialmente sua crítica <sup>5</sup>. Desse modo, o juízo é o responsável por separar o que antes dele era unificado. Sujeito e objeto têm sua condição de possibilidade ligada à separação operada, primariamente, pelo juízo. Antes do juízo eles eram unificados na “intuição intelectual”, portanto unidos e intimamente relacionados. Intuição intelectual é, cabe explicar, um termo técnico que indica um tipo de conhecimento cuja diferenciação entre aquele que concebe e aquilo, o material, que é conhecido não está presente de modo absoluto, isto é, o conhecido é ligado, de algum modo, com aquele que conhece – há uma unidade que subjaz a ambos, ou unidade entre forma e matéria <sup>6</sup>. Hölderlin concebe a intuição intelectual como a “unidade com

<sup>5</sup> A falsa etimologia de Hölderlin, no entanto, permite que ele encaminhe sua crítica a Fichte. A verdadeira origem da palavra *Urteil* pode ser consultada em Cícero (2005, pp. 235-236).

<sup>6</sup> Sobre o assunto, Beckenkamp explica que “Kant negou categoricamente que o intelecto humano fosse capaz de intuir, do que resultaria a tal intuição intelectual. O intelecto humano limita-se a pensar, por meio de seus conceitos, aquilo que lhe é dado por intermédio de uma intuição sensível. Nos anos 1790, vários seguidores de Kant começaram a colocar em questão esta posição, considerando que, pelo menos quando o intelecto humano pensa a si mesmo, é capaz de uma intuição de si mesmo, a qual, não tendo nada de sensível, deveria, portanto, ser chamada de intuição intelectual. [...] Na intuição sensível, decerto, a faculdade da representação determinaria a forma, mas não a matéria, enquanto na intuição intelectual tanto a forma quanto a matéria seriam determinadas pela faculdade de representação” (2004, pp. 109-110).

tudo o que vive” (HÖLDERLIN, 1994, p. 57). Segundo Antonio Cícero “Intuição intelectual seria um conhecimento intuitivo, um conhecimento imediato, não-discursivo, não dianoético, mas noético” (2005, p. 236). Esclareceremos adiante como isso ocorre, no caso de Hölderlin, por meio do *medium* da arte.

Na sequência do texto argumenta Hölderlin: “No conceito da partição já se encontra o conceito da relação recíproca do objeto e do sujeito um ao outro e a pressuposição de um todo, de que objeto e sujeito são as partes” (HÖLDERLIN, 2004, p. 106). A noção de partição supõe, de modo necessário, aquilo que era unificado, mas agora é partido pelo juízo. As partes componentes daquilo que era uno antes de ser partido são sujeito e objeto, cuja ligação é dada pelo todo que sua relação pressupõe. A ideia aqui em questão é que toda e qualquer separação supõe algo uno que é partido. No caso, essa unidade, essa totalidade era formada pelo sujeito e pelo objeto, então intimamente ligados <sup>7</sup>. Em que pese o texto se constituir como uma crítica ao conceito de Eu absoluto de Fichte, Hölderlin não dispensa aquisições teóricas fichteanas como o conceito de “determinação recíproca”. Esse conceito permite a

---

<sup>7</sup> Segundo Pinkard (2001, p. 188) “La separación de ‘sujeto’ y ‘objeto’, concluía Hölderlin, era solo la expresión de una unidad mucho más profunda, que Hölderlin (siguiendo a Spinoza y a Jacobi) llamó ‘Ser’. La ‘conciencia’, en el tratamiento de Hölderlin, como una relación entre ‘sujeto’ y ‘objeto’, no podía ser básica; tenía que ser derivada de una unidad todavía más básica, de una aprehensión por nuestra parte de algo que, anterior a todas nuestras orientaciones particulares, servía para orientarnos en general”.

articulação de um fundamento para uma relação determinada, ou seja, a necessidade de se estabelecer a condição do condicionado. No caso de *Juízo e Ser* essa ideia implica na consideração de um termo comum, um fundo da relação entre sujeito e objeto:

Em uma única frase, Hölderlin traz à tona aquilo que está implícito nesse conceito de determinação recíproca: se há uma separação entre sujeito e objeto e se essa separação pressupõe que ambos se determinam reciprocamente, então esse conceito de separação indica que há um todo a partir do qual sujeito e objeto se separam e que permite toda e qualquer relação com o outro. Como se disse, o conceito de determinação recíproca permite a Hölderlin determinar um terceiro elemento, que surge da relação recíproca dos outros dois, o todo que o poeta define como o Ser (que constitui a segunda parte do fragmento) (VACCARI, 2012, p. 85).

Na sequência de *Juízo e Ser* Hölderlin considera a proposição “Eu sou eu” como um juízo representativo da cisão teórica: “‘Eu sou eu’ é o exemplo apropriado para este conceito da partição original como partição original *teórica*, pois na partição original prática ele se contrapõe ao *não-eu*, e não *a si mesmo*” (HÖLDERLIN, 2004, p. 106). O “eu sou eu”, a primeira proposição fichteana, é o melhor exemplo para se detectar a partição original teórica justamente porque o Eu, duplamente mencionado, encontra-se na posição de sujeito e objeto, internamente cindido em duas partes. Conforme Beckenkamp, “O ‘eu sou eu’ de Fichte só é possível a partir da contraposição do eu como sujeito e do eu como objeto. Na terminologia de Hölderlin, deve

ter se dado a partição original, já não estando a falar do ser absoluto” (BECKENKAMP, 2004, p. 115). Na parte prática da filosofia, a relativização e denúncia do absurdo de se postular o Eu como absoluto torna-se mais flagrante: ele não se opõe a si mesmo, mas a outro que não ele mesmo. Se há um outro do Eu, resulta evidente, ele não é nada absoluto. Em quaisquer dos juízos o Eu mostra sua deficiência incontornável em ser um princípio absoluto, embora no âmbito prático essa debilidade se torne mais patente.

A segunda parte que analisaremos é aquela referente ao Ser. O Ser é justamente a articulação plena, sem fissuras, entre sujeito e objeto: “Ser – expressa a ligação do sujeito e do objeto” (HÖLDERLIN, 2004, p. 107). O todo que a relação sujeito–objeto pressupõe é precisamente tomado como Ser. O Ser é o fundamento mesmo dessa relação.

Onde sujeito e objeto estão unidos (*vereiniget*) pura e simplesmente, e não apenas em parte, portanto unidos (*vereiniget*) de tal maneira que não se pode proceder a nenhuma partição sem lesar a essência daquilo que é para ser separado, ali e somente ali pode se falar de um *ser puro e simples*, como é o caso na intuição intelectual (HÖLDERLIN, 2004, p. 107).

O Ser puro tem de ser compreendido, portanto, como *unificação*<sup>8</sup>. Parcialmente a unidade pode ser

---

<sup>8</sup> Segundo Beckenkamp, nesse fragmento “Hölderlin procura formular uma instância da união precedente a toda separação, em um esforço de superação do pensamento fichtiano, que se esgotaria na articulação de uma reflexão infinita no âmbito da partição (*Teilung*) entre sujeito e objeto. [...] A reflexão fichtiana, em que se faz presente uma tendência **[CONTINUA]**

dada pelo juízo, todavia a unidade que Hölderlin tem aqui em vista não é alcançável discursivamente, mas sim apenas por meio de uma intuição intelectual. É por meio dela que se atinge a essência do ser puro, instância na qual sujeito e objeto não se encontram separados como no juízo.

É na última parte que se faz explícita menção e crítica à ideia do Eu como princípio absoluto <sup>9</sup>. A identidade postulada pelo “Eu sou eu” é criticada por ser incapaz de satisfazer os critérios do absoluto, na medida em que cinde o eu em um sujeito e um objeto, além de que o Eu é completamente impróprio à expressão do absoluto por ser um termo sempre relativo.

Mas não se deve confundir este ser com a identidade. Se digo ‘eu sou eu’, então o sujeito (eu) e o objeto (eu) não estão unidos (*vereiniget*) de tal maneira que não se possa proceder a uma partição sem lesar a essência daquilo que é para ser separado; pelo contrário, o eu só é possível através desta separação do eu e do eu. Como posso dizer ‘eu’ sem

---

**[CONTINUAÇÃO DA NOTA 8]** a perpetuar a separação, pressupõe, na verdade, uma união originária de sujeito e objeto, sem a qual não seria possível pensar a relação recíproca entre o sujeito e o objeto. Esta união ou ligação subjacente entre o sujeito e o objeto recebe de Hölderlin o nome de ‘ser’. [...] Com isso, Hölderlin lançou, já em 1795, os fundamentos de uma filosofia da união que marcaria uma etapa importante no desenvolvimento do idealismo alemão” (BECKENKAMP, 2009, p. 148). Pensar nos termos da separação é já, portanto, pressupor uma identidade originária da qual tudo o mais se deriva.

<sup>9</sup> “[...] o texto de Hölderlin se insurge contra a tendência reflexiva elementar do pensamento fichtiano”, (BECKENKAMP, 2004, p. 102).

autoconsciência? Mas como é possível autoconsciência? Por me contrapor a mim mesmo, por me separar de mim mesmo, e, apesar desta separação, reconhecer-me no contraposto como o mesmo. Mas em que medida como o mesmo? Eu pode, Eu tem de perguntar assim, pois em outra perspectiva ele é contraposto a si mesmo. Portanto a identidade não é uma união (*Vereinigung*) do objeto e do sujeito que se desse pura e simplesmente, portanto a identidade não é igual ao ser absoluto (HÖLDERLIN, 2004, p. 107).

Hölderlin trata de afastar quaisquer assimilações do Ser a que se refere com a identidade obtida por meio do “Eu sou eu”. A identidade assim alcançada preserva uma unidade relativa e uma separação relativa, mas não autenticamente uma unificação. Isso porque é próprio da autoconsciência separar-se, separar o Eu de si mesma reflexivamente. A autoconsciência tem, de maneira incontornável, a propriedade de implicar uma identidade e uma separação, de maneira que o Eu reflexivo é produto de uma cisão cujo resultado, por sua vez, é o próprio eu, mas agora na condição de contraposto, de objeto. A identidade a que se chega desse modo não alcança a ligação que o ser proporciona entre sujeito e objeto. Atuando no regime da contraposição, da autoconsciência que se cinde para encontrar-se a si mesma, perde-se de vista uma ligação mais originária que ocorre imediatamente por meio de intuição. Segundo Courtine, “Sem dúvida, para Fichte, o Eu é aquele que pode dizer de si mesmo indiferentemente: *Ich bin, Ich bin Ich, Ich = Ich*, mas essa passagem da egoidade ao ser, graças à identidade consigo mesmo, não dá acesso senão a um ser



puramente relacional fundado bem mais na cisão ou na separação entre o Eu e si mesmo no seio da consciência-de-si, do que numa ligação que seja uma verdadeira unificação” (COURTINE, 2006, p. 62). A falha é mesmo de natureza: o Eu é impróprio para promover a unificação, pois a sua forma mais elevada, a consciência de si, ainda é portadora de contradições insuperáveis do ponto de vista do absoluto. Segundo Cícero,

Quem diz ‘eu’ fala de si próprio: é um sujeito que se toma a si próprio como objeto. Ele se divide, portanto, em sujeito e objeto: opõe-se a si enquanto, de um lado, sujeito e, de outro lado, objeto. No entanto, ele se reconhece como idêntico ao seu oposto. De certo ponto de vista ele é, portanto, diferente de si; de outro, ele é idêntico a si. Que significa isso? Que ele é relativamente diferente de si e relativamente idêntico a si. Logo, sua identidade não é a unidade absoluta do ser [sem grifo no original]. O eu não somente pode como necessita separar-se de si: e tal coisa, longe de ferir a sua essência, é o que a realiza (CÍCERO, 2005, p. 238).

Dessa maneira, fica evidente o modo como o Eu não pode ser considerado expressão do absoluto: expressar o absoluto como Eu é uma ideia contraditória. Isso significa que o Ser ao qual Hölderlin alude, acessível por meio da intuição intelectual, não pode ser compreendido como uma instância ou modalidade do Eu, mas, antes, o contrário, o Eu tem de ser compreendido a partir do ser originário.

Resta assinalar ainda que o que aqui é chamado “intuição intelectual” seria melhor dito como “intuição

estética”. Como veremos, o Ser se apresenta ou se pressente por meio da arte, maneira privilegiada de acessá-lo. O discurso teórico propriamente não abarca a dimensão do ser, pois se estabelece apenas por juízos, e só o alcança “por meio de uma aproximação infinita como a aproximação do quadrado ao círculo” (HÖLDERLIN, 1994, p. 112). Em fragmento preparatório ao *Hipérion*, o Ser será tomado como a condição de toda ação e justificação da ânsia em unificar-se com a natureza. O Ser, como condição da ação, tem de existir e apresenta-se como beleza:

Não teríamos nenhuma *ideia* dessa paz infinita, desse Ser, no único sentido da palavra, não nos esforçaríamos em unificar-nos com a natureza, não pensaríamos, não agiríamos, não haveria nada (para nós), nós próprios não seríamos nada (para nós), se essa unificação infinita, esse Ser, no único sentido da palavra, não existisse. Ele existe – como beleza; espera por nós, para falar com Hipérion, um novo reino onde a beleza é rainha (HÖLDERLIN, 2012, pp. 150-151).

Além disso, não faltam comentários no próprio *Hipérion* que indicam que a arte – e a religião também – tem prioridade sobre o discurso teórico. Para nos resumirmos apenas aos comentários mais conhecidos, basta lembrar o discurso de Hipérion sobre o porquê do florescimento da cultura grega, especialmente quando ele afirma que “O primeiro filho da beleza divina é a arte” (HÖLDERLIN, 2003, p. 83). Isso ocorre em detrimento da teoria, a ponto de a filosofia ser considerada como derivada do princípio artístico:

– Está bem! – interrompeu-me um deles. – Isso eu entendi, mas não compreendo como esse povo religioso e poético acaba se tornando também um povo filosófico.

– Sem a poesia – respondi – eles jamais teriam sido um povo filosófico!

– O que a filosofia – replicou ele –, o que a superioridade fria dessa ciência tem a ver com a poesia?

– A poesia – respondi seguro de minha opinião – é o começo e o fim dessa ciência. Ela se origina da poesia de um ser divino infinito, como Minerva da cabeça de Júpiter. E desse modo, afinal, o incompatível conflui novamente para ela, para a fonte misteriosa da poesia.

– Isso é um paradoxo, homem – exclamou Diotima –; contudo, posso imaginá-lo (HÖLDERLIN, 2003, pp. 84-85).

### **3. HIPÉRIÓN**

Qual o sentido mais geral da crítica à noção de um Eu absoluto? O projeto de Hölderlin passa por conservar a especificidade da finitude e a correta expressão do ser em um princípio não contraditório:

Nesse sentido, é permitido dizer que, quando Hölderlin revela a contradição existente em pôr um Eu absoluto ou identificar o Eu com o ser puro, ele está pensando tanto em preservar a absolutez do ser – *das Seyn schlechthin* – da mediação implícita decorrente de toda posição da egoidade, quanto em

salvaguardar os direitos e a suficiência do *Daseyn* ou, de maneira mais geral, da finitude, entendida em sua originalidade e especificidade como *propriedade* do ser-af humano ou ainda como manifestação do ‘Deus em nós’ (COURTINE, 2006, p. 56).

Dessa maneira, a contraparte da crítica à compreensão do Eu como um absoluto consiste na fundação de um âmbito do Eu propriamente finito. É a partir da tensão entre esses dois pólos que será construída a imagem da “via excêntrica”. No *Fragmento de Hipérion* Hölderlin propõe a ideia segundo a qual a existência consiste em dois ideais. Um deles é aquele estado que permanece na máxima simplicidade, no qual há plena concordância com aquilo com o quê se está ligado por meio da organização da natureza. Trata-se de um estágio de simplicidade natural, no qual homem e natureza encontram-se em perfeita sintonia. O outro estágio consiste na máxima complexidade cultural: há infinitas necessidades criadas pelas forças multiplicadas dos próprios homens. A via excêntrica consiste precisamente no caminho que o homem continuamente trilha, de modo alternado, da simplicidade à cultura e da cultura à simplicidade: “A via excêntrica, que o homem percorre de um ponto (de simplicidade mais ou menos pura) a outro (de cultura mais ou menos completa), parece, *segundo suas direções essenciais*, ser sempre igual a si” (HÖLDERLIN, 2012, p. 138).

A noção de via excêntrica comparece também no texto conhecido como *Penúltima versão [de Hipérion]*. Nessa menção ficam mais evidentes os vínculos com o texto *Juízo e Ser*. Segundo Hölderlin, a

via excêntrica é o caminho necessariamente trilhado por todo homem: “Todos nós percorremos uma via excêntrica e não há outro caminho possível desde a infância até a maturidade” (HÖLDERLIN, 2012, p. 150). Essa via é, então, explicada como a perda do ser, perda da unidade com a natureza, e, a partir disso, a ânsia pela unidade perdida. Essa separação da natureza é compreendida como necessária. Da perda, então, passa-se à ânsia pelo Ser na forma de sua reconstrução, ou seja, de uma nova unidade:

A bem-aventurada unidade, o Ser, no único sentido da palavra, está perdido para nós, e precisávamos perdê-lo se devemos ansiá-lo, aspirá-lo. Arrancamos do pacífico *En Kai Pan* do mundo para produzi-lo por meio de nós mesmos. Estamos dissociados da natureza e o que outrora, como se pode crer, era Um agora está em conflito e dominador e dominado alternam-se. Para nós, é como se, por vezes, o mundo fosse tudo e nós nada, mas também, por vezes, como se fôssemos tudo e o mundo nada. Também Hipérion se divide entre esses dois extremos”(HÖLDERLIN, 2012, p. 150).

É possível dizer que nesse trecho se encontra uma formulação especificamente moderna da *Vereinigungsphilosophie*. A tendência do homem em tomar-se como senhor do mundo, como indivíduo superior à sociedade, é contraposta, de maneira alternada, à tendência oposta, isto é, do indivíduo esmagado pelo organismo social. A cisão representada aqui esboça aquela indicada pelo par antitético indivíduo e sociedade.

Hölderlin indica que a meta do homem lançado na via excêntrica é a unificação com a natureza em

um todo infinito, cuja consecução jamais chega a termo, mas ocorre apenas assintoticamente:

Quer nos entendamos sobre isso ou não, é meta de todo o nosso esforço pôr fim a esse eterno conflito entre nós mesmos e o mundo, trazer de volta a paz de todas as pazes, que é mais elevada do que toda razão e unificar-nos novamente com a natureza num todo infinito.

Mas nem nosso saber, nem nossa ação, em nenhum período da existência, conseguiu chegar até o ponto em que cessa todo conflito, onde tudo é um; a linha determinada se unifica com a indeterminada apenas em aproximação infinita (HÖLDERLIN, 2012, p. 150).

A história do *Hipérion* consiste em mostrar a *formação* de Hipérion frente a esses dois pólos. A dominação que Hölderlin menciona significa a não harmonia entre o princípio cultural e o princípio natural. Em *A Juventude de Hipérion* o sábio com o qual Hipérion se encontra rebate a afirmação deste segundo a qual o homem seria mais animal que homem. Esse tipo de ideia já está viciada, de partida, por tomar partido de uma das tendências constitutivas da existência – a cultura, em total oposição com a natureza. A luta pela formalização da natureza segundo uma unidade pode ter duas conseqüências, ambas desarmônicas e que rompem com o ideal de unificação: diante das dificuldades da tarefa pode-se cair no cansaço e à entrega aos sentidos, na negação da razão; ou então na mais pura e total negação da natureza. O sábio diz:

É verdade, começou ele então, a medida é ilimitada, devemos manter puro e sagrado o lugar em que o

espírito do homem sente falta das coisas, e assim deve ser! Formar o ideal de tudo que aparece, o impulso em nós, o informe em nós, de acordo com o que é divino, e subjugar a resistente natureza ao espírito que domina em nós; nunca ele deve satisfazer-se a meio do caminho; mas se a luta é muito fatigante, tanto mais se deverá temer que o lutador sanguinário não jogue as divinas armas na desgraça, torne-se prisioneiro do destino, negue a razão, e se torne um animal, ou então, amargurado pelas resistências, devaste lá onde ele deveria poupar, extermine o pacífico com a inimizade, combata a natureza pelo puro prazer da luta, sem ter em vista a paz, negue sua humanidade, destrua toda inocente necessidade que o unifica com outros espíritos, ah! Que o mundo ao seu redor se torne um deserto e ele por isso acabe em sua tenebrosa solidão (HÖLDERLIN, 2012, p. 144).

Nenhum princípio, abstratamente posto, que domine sobre o outro, representa a justa medida da unificação que Hölderlin tem em vista. Tomar partido da cultura é submeter a natureza a um jugo intolerável, à sua destruição; tomar partido sem mais pela natureza é regredir ao mais profundo animalismo. A noção de unificação procura articular essas duas dimensões.

A relação dessas passagens com *Juízo e Ser* é que o esquema traçado nesse texto permanece, sendo sofisticado e encontrando um novo nível de elaboração. A cisão do Ser originário passa a ser considerada como necessária – o juízo é necessário. A partir da cisão, constituem-se os dois princípios da existência: a finitude e a infinitude, o apego à finitude e à consciência e, ao mesmo tempo, o anelo pelo infinito:

Agora nós sentimos os limites de nosso ser, e a força aprisionada opõe-se impaciente contra seus grilhões, e o espírito anseia retornar ao puro éter. Mas também há em nós novamente algo que gosta de usar os grilhões; pois se o espírito não fosse limitado por nenhuma resistência, não sentiríamos nem a nós nem aos outros. Não sentir nada, porém, é a morte. A miséria da finitude está inseparavelmente unificada em nós com a abundância da divindade (HÖLDERLIN, 2012, p. 145).

A tarefa consiste então na reconstrução da unidade perdida, mas que não se confunde com um retorno a ela, pois não abdica da nova dimensão da multiplicidade, da cultura, da finitude, mas tenta afirmá-la ao mesmo tempo em que a dimensão da simplicidade natural. Essa meta não chega a sua conclusão e só se aproxima dela sem jamais arrematá-la. À luz dessa consideração a respeito do desenvolvimento progressivo de uma unidade que se cinde, multiplica-se e retorna a si é possível entender o significado de se dizer que com esse esquema geral é possível constituir um princípio da história como argumenta Dieter Henrich (2010, p. 17).

A articulação desses dois ideais da existência é operacionalizada pela noção de “amor”. É inclusive no entrecruzamento da riqueza do ser e a da miséria da finitude que ocorre sua menção na obra de Hölderlin:

Não podemos negar o impulso que temos de nos libertar, enobrecer, progredir no infinito. Isso seria animalesco. Por outro lado, também não podemos negar o impulso de ser determinado, de sentir, pois isso não seria humano. Pederíamos na luta entre esses dois impulsos conflitantes. *Mas o amor os*



*unifica*. [Sem grifo no original] Ele aspira infinitamente pelo supremo e melhor, pois seu pai é a abundância, mas ele tampouco nega sua mãe, a escassez; ele deseja o acordo. Amar assim é humano. Essa necessidade suprema de nosso ser que nos leva a atribuir à natureza um parentesco com o imortal e a acreditar num espírito na matéria, isso é esse amor (HÖLDERLIN, 2012, pp. 141-142).

O amor teve sua gênese com a limitação do ser originário, com a consciência, com a finitude e se encontra no ponto médio da via excêntrica, tanto resultado da riqueza como da penúria. O amor, portanto, é um *medium* que permite a unificação dos dois pólos e é o que constitui o âmbito genuinamente humano.

No *Hipérion* é possível observar várias das ideias aqui delineadas. Todavia, não temos a menor pretensão de sermos exaustivos nessa abordagem tampouco sugerir que o *Hipérion* seja uma espécie de “exemplificação” do *Juízo e Ser*, mas sim, quando muito, ilustrar e esquematizar as ideias até agora desenvolvidas e avaliar se há alguma correspondência entre elas e o romance, sem jamais esgotá-lo.

A noção de ânsia pelo infinito é presente e constante por todo o *Hipérion*. Ela é a meta frequente com a qual Hipérion se vê confrontado:

Ser um com o todo, essa é a vida da divindade, esse é o céu do ser humano (*Eines zu sein mit Allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen*).

Ser um com tudo o que vive e assim retornar numa bem-aventurada abnegação para o todo da natureza, este é o ápice do pensamento e da alegria, o cume sagrado da montanha, o lugar do descanso eterno

onde o meio-dia perde o ar abafado e o trovão, a sua voz e o mar fervente se assemelham às ondas do trigal.

Ser um com tudo o que vive! (HÖLDERLIN, 2003, p. 13 (9))<sup>10</sup>.

Esse ideal de Hipérion, de ligação plena com o Ser, é sempre contrabalanceado pela finitude humana, expressa pelo juízo ou, mais apropriadamente, pela reflexão. A reflexão é considerada enquanto separadora do todo ao qual o homem se liga, como índice da sua condição de finitude, como cisão:

É nessas alturas que me encontro, meu Belarmino! Um momento de reflexão (*Besinnens*), porém, me joga para baixo. Penso (*denke nach*) e vejo como era antes, sozinho, com todas as dores da mortalidade e o refúgio de meu coração, o eterno mundo uno se desvanece: a natureza fecha seus braços e fico parado diante dela como um estranho (*wie ein Fremdling*), sem compreendê-la (HÖLDERLIN, 2003, p. 14 (9)).

Ou ainda na célebre passagem que compara aquele que reflete ao mendigo, aquele que ao refletir necessariamente se desliga e perde a totalidade: “Oh, o homem quando sonha é um deus, mas quando reflete (*nachdenkt*) é um mendigo; e quando o entusiasmo (*Begeisterung*) acaba, ele fica ali parado, como um filho que não deu certo (*missratener*), expulso da casa paterna, observando o miserável centavo que a

---

<sup>10</sup> As referências ao idioma original da obra foram retiradas de HÖLDERLIN (1993) e são assinaladas após a primeira paginação que indica a edição brasileira.

compaixão jogou em seu caminho” (HÖLDERLIN, 2003, p. 14 (9-10))<sup>11</sup>.

Na sequência do romance, após a decepção com Alabanda, Hipérion ensaia uma reconciliação forçada com o finito por meio da desilusão de seu projeto revolucionário: “ ‘O que faz o homem querer tanto?’, perguntava com frequência. O que significa o infinito em seu peito? Infinito? Onde ele está? Quem o percebeu? Ele quer mais do que pode!” (HÖLDERLIN, 2003, p. 45). A tônica dessa passagem, uma certa resignação, contrasta com os outros tantos momentos de entusiasmo e corresponde, por sua vez, aos momentos nos quais o homem cansado de tentar impor seu domínio à natureza rende-se a ela<sup>12</sup>.

No contexto de sua aproximação com Diotima, após o fracasso inicial de seu projeto político, Hipérion assim enuncia o primeiro encontro entre ambos:

Oh! Vocês que buscam o supremo e o melhor nas profundezas do saber, no tumulto da ação, na escuridão do passado, no labirinto do futuro, nas sepulturas ou nas estrelas! Sabem o seu nome? O nome do que é Um e é Tudo (*den Namen des, das Eins ist und Alles*)?

Seu nome é beleza (HÖLDERLIN, 2003, pp. 56-57).

A unidade alcançada por meio da contemplação da beleza não é a mesma que é reconstruída conforme

---

<sup>11</sup> Anatol Rosenfeld (1993, p. 36) nos lembra do significado do termo *Begeisterung*: “termo usado no sentido original de ‘tomado por deus’, ‘estar unido com ele’, ‘animado por ele’”.

<sup>12</sup> Por exemplo, em *Projeto e prosa para a versão métrica e A Juventude de Hipérion*.

uma distância infinita; é antes um pressentimento do Ser. O próprio Hipérion indica que a via que o conduz ao ser pela beleza não é aquela da reconstrução infinita da unidade perdida: “Geralmente dizem que a luta se extingue além das estrelas e prometem-nos para o futuro, somente depois de nossa levedura ter descido, que o fermento da vida irá se transformar no vinho nobre da alegria; caso contrário, a quietude do coração dos bem-aventurados não será encontrada em lugar algum desta terra. Aprendi de outro modo. Cheguei pelo caminho mais curto. Estava diante dela, ouvindo e vendo a paz do céu e, em meios aos suspiros do caos, Urânia me apareceu” (HÖLDERLIN, 2003, p. 67). Desse modo, o ideal político cede lugar à unificação com a natureza na forma da beleza representada por Diotima. Do ponto de vista dramático, a unidade com o ser via beleza toma a forma do relacionamento amoroso de Hipérion e Diotima. Porém, a própria Diotima trata de fazer ressalva ao amor individualizado e reempurra Hipérion ao ideal político, segundo a figura de um educador da humanidade:

Oh! Então você tudo para mim! – exclamei [Hipérion – HVE].

– Tudo? Hipócrito malvado! E a humanidade que, afinal, você ama unicamente? (HÖLDERLIN, 2003, p. 72).

O projeto político de Hipérion é reavivado, então, pelas exigências da própria Diotima. A unificação não pode se dar apenas pela harmonia com a natureza, mas tem que se ligar ao finito, de modo que a perspectiva política se funda na unificação interior: “Natureza sagrada! É a mesma dentro e fora de mim.

Não deve ser tão difícil unir (*vereinen*) o que está fora com o divino dentro de mim. Se as abelhas se saem bem com seu pequeno reino, por que eu não iria conseguir plantar e construir o que é necessário?” (HÖLDERLIN, 2003, p. 93 (99)). Esse reavivamento calha com o reencontro com Alabanda e a perspectiva da guerra de libertação na Grécia. A ruptura com Diotima é traumática, na medida em que ela encarna uma figura infensa à guerra<sup>13</sup>. A separação de Diotima e Hipérion é como uma figura da separação do homem frente ao Ser:

Havia anoitecido e as estrelas despontavam no céu. Ficamos quietos junto à casa. O eterno estava em nós e sobre nós. Meiga como o éter, Diotima me envolveu.

– Seu tolo, o que é a separação (*Trennung*)? – sussurrou-me misteriosamente com o sorriso de uma imortal.

– Agora também sinto diferente – disse eu – e não sei qual das duas coisas é um sonho, meu sofrimento ou minha alegria.

---

<sup>13</sup> Em um artigo polêmico em face da apropriação nazista da figura de Hölderlin, Lukács (1968, p. 220) interpreta o significado geral de Alabanda e Diotima como personagens muito bem demarcados historicamente: “A ação interior do romance é a luta ideológica entre duas tendências da realização da utopia revolucionária. O herói Alabanda, apresentado com traços fichteanos, representa a tendência à sublevação armada. A heroína do romance, Diotima, encarna a tendência da Ilustração pacífica, religiosa e ideológica; ela quer fazer de Hipérion um educador do povo. O conflito termina rapidamente com a vitória do princípio bélico”.

– As duas – respondeu ela – e as duas são boas.

– Ser completo (*Vollendete*)! – exclamei. – Falo como você. Vamos nos reconhecer no céu estrelado. Que ele seja o sinal entre mim e você, enquanto os lábios se mantiverem calados.

– Assim seja! – disse ela num tom lento jamais ouvido... E foi o último. Sua imagem se desvaneceu na luz do crepúsculo e não sei se foi realmente ela que vi, ao voltar-me pela última vez. Aquela forma difusa tremeu ainda por um instante diante de meus olhos e, em seguida, desapareceu na noite (HÖLDERLIN, 2003, p. 106 (113-114)).

Por fim, como é sabido, o projeto de libertação falha miseravelmente. Alabanda se entrega a morte nas mãos de seu pequeno grupo conspiratório e Diotima suicida-se. O projeto de unificar-se com o finito é novamente abandonado em favor da reunificação com a natureza. Esse tema pode ser pensado a partir de duas diferentes passagens. A primeira diz respeito ao sentimento da vida de Diotima na própria contemplação da natureza:

“– Diotima! – gritei. – Onde está você? Oh, onde está você? – e me pareceu ouvir a voz de Diotima, a voz que outrora me animou nos dias de alegria.../ – Estou com os meus! – respondeu ela. – Estou com os seus, com os que desconhecem o errante espírito humano!” (HÖLDERLIN, 2003, p. 165).

O assim chamado “errante espírito humano” é justamente aquele que percorre a via excêntrica, de modo que Diotima haveria se libertado dessa condição. A segunda passagem, absolutamente célebre e que

encerra o romance, é aquela que projeta a reconciliação no futuro, como retorno a um estado primário numa aposta de reconciliação cósmica<sup>14</sup>:

As dissonâncias do mundo são como a discórdia dos amantes. A reconciliação está latente na disputa e tudo o que se separou volta a se encontrar.

As artérias se separam e retornam ao coração, e a vida una, eterna e fervorosa é tudo.

Assim pensei a seguir (HÖLDERLIN, 2003, p. 166).

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com essas considerações gerais pensamos ter desenvolvido, ainda que em linhas esquemáticas, o

<sup>14</sup> A avaliação de Lukács a respeito da ideia de reunificação com a natureza, consiste em considerá-la como uma saída mística em razão da impossibilidade de uma modificação real nas condições socioeconômicas da Alemanha. A esse respeito diz Lukács (1968, p. 222): “Para Hölderlin não havia nem na Alemanha nem fora dela pátria alguma. Não surpreende que o caminho de Hipérion se perca, após o fracasso da revolução, em uma mística desesperada, nem que Alabanda e Diotima sucumbam também pelo fracasso de Hipérion”. Após aproximar a concepção de natureza de Hölderlin com a de Robespierre (isto é, natureza como sacerdote do Ser Supremo), argumenta Lukács (p. 230): “É certo que a mística de Hölderlin ultrapassa amplamente a inevitável ilusão heróica de Robespierre. E que é, além disso, uma fuga à mística e uma mística da fuga: uma mística da nostalgia da morte, do sacrifício, da morte como meio de unificação com a natureza. Porém, tampouco, esta mística hölderliana da natureza é inequivocamente reacionária. [...] O ponto de partida imediato dessa fuga à mística, consiste, com efeito, para Hölderlin, no fato de que, como idealista, teve por força que sublimar a tragédia *social* necessária e desesperada de seus esforços em uma tragédia *cósmica*”.

significado da unificação para Hölderlin. A partir da perda necessária do ser unificado a condição da finitude é estabelecida, de maneira que o engendramento do estado finito resulta na ânsia pelo ser perdido. O amor, como termo médio das tendências vitais que compõem a existência, permite, parcialmente, a unificação entre o finito e o infinito.

É possível concordar com Lukács e estabelecer como problemática, em sentido bem específico, a abordagem de Hölderlin nos textos citados. A principal razão é que o projeto de Hölderlin em sua apresentação mais concreta, o romance *Hipérion* em contraste com a exposição geral delineada em *Juízo e Ser* e nos textos preparatórios, se define por uma unificação “natural” em oposição à política. No romance a perspectiva de unificação encontra resolução apenas na solução, conforme Lukács, “mística”, unificação cósmica por meio do retorno à natureza. A motivação de *Hipérion* (e nesse caso é possível identificá-lo a Hölderlin) reside no fracasso do projeto político revolucionário, o qual expressaria a dimensão social do conceito de unificação<sup>15</sup>. Ao contrário, em Hölderlin o que predomina é o aspecto natural sobre o social, aspecto dominante na medida em que a realidade é abstratamente negada em razão da permanência dos ideais revolucionários de Hölderlin. Nesse sentido, é possível recontextualizar a avaliação de Lukács a fim de mostrar, senão a vantagem, a diferença da posição de Hegel em relação a Hölderlin:

---

<sup>15</sup> Sobre as posições políticas de Hölderlin, obstinadamente fiel aos princípios basilares da Revolução Francesa, consultar Pinkard (2001, pp. 118-125).



Por tudo isso podemos assentar aqui uma afirmação que pode soar paradoxal, porém expressa as contradições vivas da atividade filosófica de Hegel: quanto mais resolutamente se aparta de seus ideias juvenis revolucionários, quanto mais e mais resolutamente se ‘reconcilia’ com o domínio da sociedade burguesa, quanto menos ultrapassa seu pensamento os limites da sociedade, tanto mais robusta e conscientemente aparece em Hegel o dialético (LUKÁCS, 1970, p. 243).

Como Hegel operacionaliza o seu projeto de unificação, necessariamente político e, preliminarmente, com viés religioso nos assim chamados escritos de Frankfurt é, no entanto, objeto de outro artigo. É possível antecipar, contudo, que esse projeto passa pelo reconhecimento da racionalidade do real, na existência atual, no mundo presente. Essa atitude foi mediada pelo encontro de Hegel com a Economia Política e teve como consequência um projeto de unificação que pensa em efetivar-se na sociedade e não em uma instância cósmica ou apartada do mundo social.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BECKENKAMP, Joãosinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.
- BECKENKAMP, Joãosinho. *O Jovem Hegel – formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009.
- CÍCERO, Antonio. *O destino do homem*, in: NOVAES, Adauto (Org.). *Poetas que pensaram o mundo*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.
- CORBANEZI, Eder Ricardo. Hölderlin para além da subjetividade: o clamor do Ser. *Baleia na rede – Revista online do Grupo Pesquisa em Cinema e Literatura*, v. 1, n. 6, pp. 271-287, 2009.
- COURTINE, Jean-François. *A tragédia e o tempo da história*. Tradução de Heloisa B. S. Rocha, São Paulo: 34, 2006.
- HENRICH, Dieter. Hegel y Hölderlin. In: \_\_\_\_\_. *Hegel en su contexto*. Tradução de Jorge Aurelio Díaz. Venezuela: Monte Vila Editores, 1990.
- HENRICH, Dieter. Hegel und Hölderlin. In: \_\_\_\_\_. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Surkhamp, 2010.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Hyperion*. Stuttgart: Reclam, 1993.
- HÖLDERLIN, Friedrich. Juízo e Ser. In: BECKENKAMP, Joãosinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Reflexões*. Tradução de Marcia Sá e Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

HÖLDERLIN, Friedrich. Fragmento de Hipérion. In: VACCARI, Ulisses Razzante. *A via excêntrica: Hölderlin e o projeto de uma nova estética*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari, tese de doutorado, USP, p. 138, 2012.

HÖLDERLIN, Friedrich. Projeto em prosa para a versão métrica. In: VACCARI, Ulisses Razzante. *A via excêntrica: Hölderlin e o projeto de uma nova estética*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari, tese de doutorado, USP, pp. 139-142, 2012.

HÖLDERLIN, Friedrich. A Juventude de Hipérion. In: VACCARI, Ulisses Razzante. *A via excêntrica: Hölderlin e o projeto de uma nova estética*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari, tese de doutorado, USP, pp. 143-148, 2012.

HÖLDERLIN, Friedrich. Penúltima versão [de Hipérion]. In: VACCARI, Ulisses Razzante. *A via excêntrica: Hölderlin e o projeto de uma nova estética*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari, tese de doutorado, USP, pp. 149-151, 2012.

HÖLDERLIN, Friedrich. Urteil und Sein (1795). In: *Sämtliche Werke*. 6 Bände, Band 4, Stuttgart 1962, S. 226-228. Disponível em: <<http://www.zeno.org/Literatur/M/H%C3%B6lderlin,+Friedrich/Theoretische+Schriften/Urteil+und+Sein>>. Acesso em 21 jun. 2014.

LUKÁCS, El Hyperion de Hölderlin, in: \_\_\_\_\_. *Goethe y su época*. Tradução de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1968, pp. 213-238.

LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel – y los problemas de la sociedad capitalista*, trad.: Manuel Sacristán. 2. ed. Barcelona-México: Grijalbo, 1970.

PINKARD, Terry. *Hegel*. Tradução de Carmen García-Trevijano Forte. Madrid: Acento, 2001.

ROSENFELD, Anatol. Notas sobre Hyperion e Empédocles. in: \_\_\_\_\_. *Texto e Contexto II*. São Paulo: Perspectiva-USP-Unicamp, pp. 29-44, 1993.

SCHILLER, Friedrich. *A educação Estética do homem – numa série de cartas*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2013.

SCHILLER, Friedrich. *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen, 1791-1793*. Disponível em: <<http://gutenberg.spiegel.de/buch/3355/1>>. Acesso em 21 jun. 2014.

VACCARI, Ulisses Razzante. *A via excêntrica: Hölderlin e o projeto de uma nova estética*, tese de doutorado, USP, 2012.