

Iena-Frankfurt-Iena: Hegel, Hölderlin e o nascimento do Idealismo alemão*

Theo Machado Fellows

Universidade Federal do Amazonas

ABSTRACT: This article pretends to summarize the philosophical trajectories of two German thinkers of the end of the 18th century: Georg Friedrich Hegel and Friedrich Hölderlin. Having this goal in mind, we want to focus on their reciprocal influence and their contributions to the formation of the German Idealism. Special attention will be given to the period between 1795 and 1806, starting with Hölderlin's move to Jena, passing through the period when both friends lived in the same city, Frankfurt am Main, and finishing with Hegel's years in Jena. The idea behind this trajectory is to expose the development of their philosophical thoughts: the critical views on Fichte's *Wissenschaftslehre*, the influence of the *Vereinigungsphilosophie* of authors such as Herder and Shaftesbury, and, finally, the first traces of Hegel's system. We also pretend to emphasize Hölderlin's significant – and often ignored – contribution to Hegel's development as a thinker and the strength of his philosophical views.

KEYWORDS: German Idealism; Hegel; Hölderlin; Metaphysics; Aesthetics

Foi no seminário da pequena cidade de Tübingen que se iniciou a relação de intensa amizade entre dois dos mais importantes nomes do Idealismo Alemão: Friedrich Hölderlin e Georg Friedrich Hegel. Nascidos no mesmo ano (1770) em cidades próximas a Tübingen – Hegel em Stuttgart, Hölderlin em Lauffen am Neckar –, esses dois suábios teriam, além de Tübingen, duas outras cidades em comum nas suas futuras trajetórias: Iena, que despontava como grande centro do pensamento alemão na virada do século XVII para o XVIII, e Frankfurt am Main, desde então um dos principais centros financeiros do que viria a ser a república alemã. A convivência em Frankfurt, que se inicia nos primeiros meses de 1797 e se encerra com a súbita mudança de Hölderlin para Homburg von der Höhe no fim de 1798, representa, na história da amizade entre esses dois pensadores, o ponto de maior convergência após os anos de estudo no Instituto de Tübingen. Iena, por sua vez, aparece em momentos distintos de suas trajetórias: Enquanto Hölderlin se estabelece em definitivo em Iena no início de 1795, Hegel

* Artigo recebido em 31 de julho de 2020 e aceito para publicação em 16 de dezembro de 2020.



só se mudará para a Turíngia no início de 1801, após deixar Frankfurt. Compreender este itinerário Iena-Frankfurt-Iena é, portanto, compreender o intercâmbio entre estes dois jovens amigos, sem o qual o caráter revolucionário de suas obras seria absolutamente impensável. Em sua passagem por Iena, era Hölderlin quem se encontrava mais próximo das grandes discussões filosóficas de sua época, enquanto Hegel, trabalhando como preceptor em Berna, se dedicava à tentativa de conciliar a moral kantiana e a doutrina cristã. Embora a poesia já surgisse para Hölderlin como vocação, ele se muda para Iena com o claro intuito de perseguir uma carreira acadêmica. No reencontro com Hegel em Frankfurt, a maior familiaridade de Hölderlin com os debates filosóficos de sua época será bem clara. O desenvolvimento do pensamento hegeliano em seus escritos frankfurtianos vai, contudo, aos poucos trilhando seu próprio caminho. Ao mudar-se para Iena, onde começará a escrever em definitivo seu nome no panteão filosófico do século XIX, Hegel já começa a se afastar de alguns princípios compartilhados com seu amigo, cujos problemas de saúde, além das dificuldades de ordem financeira, rapidamente silenciarão sua pena. Apesar da diferença abissal entre estes dois destinos, o presente artigo não pretende em nenhum momento postular uma superioridade do pensamento hegeliano sobre as convicções filosóficas de Hölderlin. As dissonâncias entre as ideias desenvolvidas por Hegel em Iena e os últimos suspiros de uma filosofia hölderliniana serão antes tratados, ao longo desta investigação, como alternativas: respostas distintas para problemas formulados conjuntamente.

É necessário salientar, antes de passarmos ao primeiro ponto de nosso itinerário, que o convívio entre os adolescentes Hegel e Hölderlin, que por três anos compartilharam o mesmo aposento no seminário evangélico de Tübingen, não chega a produzir nenhuma tese filosófica original, como aponta Panajotis Kondylis.¹ É evidente que esses anos serão fundamentais para suas futuras produções filosóficas; porém, a originalidade que marca seus pensamentos ainda não se revela nos poucos escritos – tanto de Hölderlin, quanto de Hegel – remanescentes dessa época. A produção filosófica de Hegel durante seus anos em Berna também não será aqui investigada de forma mais aprofundada. Embora imensamente mais relevantes do que os fragmentos de Tübingen, esses escritos ainda são um prelúdio do tema que serve de guia para este estudo: o surgimento de uma filosofia pós-kantiana, cuja ambição máxima será a de

¹ KONDYLLIS, P. *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1792*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979, p. 50.

conciliar a guinada proposta por Kant na Metafísica com os anseios especulativos da tradição filosófica ocidental. Em outras palavras, trata-se do nascimento do que se convencionou chamar de Idealismo Alemão. O local deste nascimento é Iena, e a época é a última década do século XVIII.

Ainda em 1793, nos seus últimos meses em Tübingen, Hölderlin já comunica a sua mãe o desejo de se estabelecer em Iena: “Encontrando, contudo, meu sustento em Iena, então fico de preferência por lá, como preceptor ou o que mais puder fazer, para, a partir desse momento, querida mamãe, não lhe causar mais aborrecimento” (StA 6.1, 94).² O que atrai Hölderlin e tantos outros jovens de sua geração é, sobretudo, a possibilidade de convivência com grandes pensadores como Schiller e Goethe, que àquela época residiam na Turíngia. No plano filosófico, porém, é sobretudo a figura do filósofo Johann Gottlieb Fichte que se destaca aos olhos de Hölderlin: “Fichte é, neste momento, a alma de Iena” (StA 6.1, 139), escreve o poeta ao seu amigo Christian Ludwig Neuffer em novembro de 1794. Além das visitas a Schiller, Hölderlin frequenta durante seu período de residência em Iena – que se resume ao primeiro semestre de 1795 – de forma assídua as aulas de Fichte, que naquele ano publicara sua *Fundação de toda a Doutrina da Ciência*.

Para toda uma geração de filósofos, que àquela época buscava oferecer respostas para o questionamento da metafísica clássica apresentado na obra de Kant, Fichte era visto como aquele que mais perto chegara de superar o impasse kantiano: à separação entre eu empírico e eu transcendental, exposta na *Crítica da razão pura*, responde Fichte em sua doutrina da ciência com a posição [*Setzung*] do Eu por si mesmo: “O Eu põe a si mesmo e ele é em virtude deste pôr por si mesmo; e vice-versa: o Eu é, e ele põe o seu Ser, em virtude de seu mero Ser” (GA I/2, 262).³ A possibilidade de uma síntese entre o eu empírico e o eu transcendental, que para Kant deveriam necessariamente estar separados, é o fundamento que permite a Fichte pensar na absolutização da subjetividade em um Eu absoluto para o qual a distinção kantiana entre nûmeno e fenômeno perde qualquer função. As divergentes posições de Hölderlin e Hegel, que

² HÖLDERLIN, F. **Sämtliche Werke, Band 6,1. Briefe, Text**. Stuttgart: Kohlhammer, 1954, p. 94. As citações da *Stuttgarter Ausgabe* serão indicadas ao longo do texto por meio da sigla StA, volume, página. As traduções são de responsabilidade do autor deste artigo.

³ FICHTE, J. G., **Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Reihe I, Band 2**. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann, 1965, p. 262. As citações desta edição das obras completas de Fichte serão indicadas ao longo do texto através da sigla GA, volume, página. As traduções são de responsabilidade do autor deste artigo.

serão discutidas neste trabalho, só podem ser compreendidas tendo em vista as relações – críticas, em sua grande maioria – que elas estabelecem com a doutrina da ciência de Fichte.

A crítica hölderliniana é exposta primordialmente em dois documentos. Um deles é uma carta escrita pelo poeta a Hegel em janeiro de 1795, pouco após sua chegada a Iena. Após atualizar o amigo sobre os últimos acontecimentos de sua vida, Hölderlin recomenda a Hegel a leitura das últimas obras de seu professor Fichte, a *Fundação de toda a Doutrina da Ciência* e as *Lições sobre a destinação do sábio*, e expõe as suas interpretações do pensamento fichteano. Infelizmente, uma página desta carta foi perdida, o que nos impede de reconstruir por completo as considerações do jovem Hölderlin sobre a doutrina da ciência de seu professor. As partes preservadas da carta permitem, contudo, confirmar as objeções presentes nas primeiras leituras das obras de Fichte por Hölderlin:

Inicialmente tive muitas suspeitas de dogmatismo em relação a ele; ele parecia, se me é permitido conjecturar, também estar realmente em uma encruzilhada, ou ainda estar – ele quer ir além do fato [*Factum*] da consciência na teoria, muitos de seus comentários mostram isto, e isto é precisamente tão evidente, e, de forma ainda mais marcante, tão transcendente quanto o desejo dos antigos metafísicos de ir além da existência [*Daseyn*] do mundo – seu Eu absoluto (= a substância de Espinosa) contém toda a realidade; ele é tudo e fora dele não há nada; não há, para este eu absoluto, nenhum objeto, pois senão não estaria toda realidade nele; uma consciência sem objeto não é, contudo, pensável, e quando eu mesmo sou este objeto, logo eu sou como tal necessariamente limitado, esta [consciência] deveria estar somente no tempo, portanto não [ser] absoluta; portanto, nenhuma consciência pode ser pensada no Eu absoluto, como Eu absoluto eu não tenho nenhuma consciência e, na medida em que eu não tenho consciência, na medida em que eu não sou (para mim) nada, logo o Eu absoluto não é (para mim) Nada. (StA 6.1, 155)

Essa interpretação, esclarece Hölderlin logo em seguida, corresponde às suas leituras realizadas ainda em Waltershausen, onde Hölderlin trabalhava como preceptor para a família von Kalb até o início de 1795. Hölderlin ainda acrescenta que estas ideias foram escritas “imediatamente após a leitura de Espinoza” (StA 6.1, 156), o que claramente influenciou o resultado de suas reflexões. Em um trecho remanescente da parte final de sua carta a Hegel, na qual ele supostamente conclui suas novas observações sobre Fichte, Hölderlin faz o seguinte comentário: “O seu conflito das determinações recíprocas do Eu e Não-Eu (de acordo com sua

linguagem) é certamente notável” (StA 6.1, 156).⁴ O que Hölderlin elogia é o esforço, por parte de Fichte, de evitar o solipsismo de um Eu autodeterminado através da determinação recíproca entre o sujeito e aquilo que se opõe a ele. Essa ideia terá, como pode se observar nas versões preliminares do romance *Hipérion ou o eremita da Grécia*, cujos primeiros esboços remontam aos meses que antecedem a mudança de Hölderlin para Iena, um enorme impacto na produção poética de Hölderlin. Como filósofo, contudo, o jovem Hölderlin parece não estar disposto a abrir mão da determinação de um fundamento ontológico para a dicotomia sujeito-objeto. O que nos leva ao segundo documento fundamental para compreender sua discordância em relação a Fichte.

O fragmento *Juízo e Ser* é, considerando as últimas décadas, um dos textos hölderlinianos que maior atenção tem recebido nas pesquisas sobre a obra do poeta e pensador alemão. Graças sobretudo à pesquisa de Dieter Henrich, que com base em uma sólida argumentação atribui esse fragmento ao período de estudos em Iena no início de 1795,⁵ *Juízo e Ser* não somente transformou-se em uma evidência da independência intelectual do filósofo Hölderlin, mas também prova a contribuição decisiva de Hölderlin para o debate filosófico de sua época e para a constituição do Idealismo Alemão. Em seus dois parágrafos – escritos em versos opostos de uma mesma folha – Hölderlin sintetiza uma reflexão sobre os dois termos que compõem o título, na qual deixam-se novamente entrever a crítica à filosofia fichteana e a influência espinosistas. A respeito do juízo, Hölderlin afirma, apoiando-se numa etimologia equivocada, que o juízo (*Urtheil*) equivale a uma partição original, uma *Ur-Teilung*: “Juízo. é no mais alto e mais estrito sentido a separação original do sujeito e objeto unidos da forma mais íntima na intuição intelectual, aquela partição, através da qual sujeito e objeto se tornam possíveis pela primeira vez, a partição original” (StA 4.1, 216).⁶ A ideia da partição original pressupõe, no entanto, uma dimensão superior que englobe sujeito e objeto. Este é, para Hölderlin, o Ser:

⁴ O emprego do adjetivo *merkwürdig*, que Hölderlin ainda utiliza mais uma vez para caracterizar a interpretação fichteana das antinomias kantianas, parece ter, apesar do seu sentido comumente depreciativo no alemão contemporâneo, um caráter positivo. O dicionário dos irmãos Grimm, elaborado em meados do século XIX, confirma este caráter positivo do adjetivo.

⁵ cf. HENRICH, D. Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus. **Hölderlin-Jahrbuch**, n. 14, 1965/6.

⁶ Violetta Waibel mostra como este equívoco etimológico muito provavelmente tem sua origem em Fichte. Em suas lições sobre os *Aforismos filosóficos* de Ernst Platner, ministradas no inverno de 1794/95 e presumivelmente frequentadas por Hölderlin, Fichte faz a mesma aproximação entre os termos. Ver WAIBEL, V. Kant, Fichte, Schelling, p. 98

“Onde sujeito e objeto não estão unidos somente de forma parcial, mas ilimitadamente, portanto tão unidos que nenhuma partição pode ser realizada sem ferir a essência daquilo que deve ser partido, aí e em nenhum outro lugar pode-se falar de um Ser ilimitado, como é o caso na intuição intelectual” (StA 4.1, 216).

A suposição fichteana de Eu absoluto, que serviria de fonte para toda realidade, perde sua validade na argumentação hölderliniana. Hölderlin, porém, vai mais além e refuta diretamente os princípios da doutrina da ciência, mesmo que o nome de Fichte não seja mencionado:

Mas este Ser não pode ser confundido com a identidade. Quando eu digo: Eu sou Eu, logo o sujeito (Eu) e o objeto (Eu) não estão tão unidos, que nenhuma partição possa ser possível sem ferir a essência daquilo que deve ser partido; pelo contrário, o Eu só é possível através desta partição. Como posso dizer: Eu! sem autoconsciência? Como é, porém, possível a autoconsciência? Ao me contrapor a mim mesmo, me separar de mim mesmo, mas, a despeito desta partição, me reconhecer como mesmo no que é contraposto. Porém, em que medida como o mesmo? Eu posso, eu preciso me perguntar; posto que em outra perspectiva ele contrapõe-se a si. Portanto, a identidade não é união de objeto e sujeito, que aconteceria de forma ilimitada, portanto a identidade não é = o Ser absoluto. (StA 4.1, 216-7)

À primeira vista, pode parecer que Hölderlin apenas opera uma mudança de terminologia, na qual o Eu absoluto de Fichte é substituído pelo Ser. Contudo, essa mudança traz consigo, como observa Henrich, a refutação de um postulado filosófico bastante arraigado em sua época, segundo o qual os fundamentos de qualquer sistema filosófico deveriam ser ancorados nos princípios do conhecimento humano.⁷ Mesmo o sistema espinosista, que tem a ideia de uma substância infinita como seu pressuposto, só é realizável como ética, i.e., o ponto de partida do sistema é a compreensão e transformação das faculdades subjetivas. Em outras palavras, o Ser absoluto, tal como formulado por Hölderlin, é um retorno ao paradigma pré-cartesiano da filosofia. Esse Ser, que é anterior à divisão entre sujeito e objeto, pode também, no entanto, ser comparado ao conceito de Espírito, que se tornará um dos elementos centrais do pensamento hegeliano a partir da publicação de sua *Fenomenologia do Espírito* em 1807. Dez anos após a publicação da *Fenomenologia*, Hegel oferece a seguinte definição do Espírito em sua *Enciclopédia das ciências filosóficas*:

⁷ HENRICH, D. *Der Grund im Bewusstsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*. Stuttgart: Klein-Cotta, 1992, p. 46.

O Absoluto é o Espírito; esta é a mais alta definição do Absoluto. – Encontrar esta definição e conceber seu sentido e conteúdo, isto, pode-se dizer, era a tendência absoluta de toda formação e de toda filosofia, todas as religiões e ciências insistiram nesse ponto; desta insistência deve se conceber a história do mundo.⁸

Ao contrário do jovem Hölderlin, Hegel descartará já em sua *Fenomenologia do Espírito* a possibilidade de conceber o Espírito absoluto através de uma intuição intelectual. O que, no entanto, une essas duas reflexões é o anseio compartilhado de pensar uma superação dos limites impostos por Kant ao conhecimento humano. No espaço entre estas duas definições, a de Ser exposta em 1795 no fragmento *Juízo e Ser* e a de Espírito exposta em 1817 na *Enciclopédia*, desenrola-se a história do Idealismo alemão.

Voltemos, contudo, às reflexões do jovem Hölderlin em Iena. Sem contar com a extensa fundamentação histórica desenvolvida nas obras tardias de Hegel, Hölderlin vê-se obrigado a retornar a Platão para por em prática suas ambições especulativas esboçadas em *Juízo e Ser*. Em uma carta escrita em julho de 1794, Hölderlin confessa a Hegel: “Minha ocupação, no momento, está bastante concentrada. Kant e os gregos são praticamente minhas únicas leituras” (StA 6.1, 128). Poucos meses depois, Hölderlin oferece em uma carta a Neuffer um artigo sobre “as ideias estéticas”, que “pode servir como comentário sobre o *Fedro* de Platão”. Esse artigo, segundo o poeta, conteria uma “análise do Sublime e do Belo”, cujo modelo seria o ensaio schilleriano *Sobre Graça e Dignidade*. Na opinião de Hölderlin, Schiller não teria, contudo, ousado dar um passo além da “fronteira kantiana” (StA 6.1, 137). O recurso a Platão parece ser, portanto, precisamente o apoio que Hölderlin necessita para cruzar esta linha. Não é, contudo, na teoria das Ideias que o poeta encontrará a resposta para seus questionamentos, mas sim nos ideais platônicos do amor e da beleza, como sugere a referência ao *Fedro*. Na beleza, Hölderlin encontra, seguindo os passos de Schiller, a comunhão entre natureza e liberdade através da contemplação estética. No amor, por sua vez, o poeta traduz a antagonista origem do amor descrita por Sócrates no *Banquete* na forma da união entre o Eu e o Outro, que a filosofia de Fichte, a seu ver, não fora capaz de sistematizar.

O ensaio mencionado na carta a Neuffer, no entanto, provavelmente nunca foi escrito. O desenvolvimento das ideias aí expostas, assim como o profundo estudo que Hölderlin, antes e

⁸ HEGEL, G. F. W. *Werke X. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Dritter Teil*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 29, tradução nossa.

durante sua estadia em Iena, faz de autores como Herder e Shaftesbury, terá sua concretização nas sucessivas versões do *Hiperion*, cujo primeiro volume será publicado em 1797. De fato, acompanhar a evolução dos diversos esboços deste que é o único romance escrito pelo poeta suábio nos permite compreender a articulação das múltiplas influências que atuaram em seu pensamento. No fragmento da primeira versão, publicado por Schiller em sua revista *Thalia* em 1794, o herói, narrando sua história em retrospectiva, ilustra a sua própria trajetória de formação com a metáfora da via excêntrica, a *exzentrische Bahn*, que conecta o estado da mais alta simplicidade (*Einfalt*), no qual o homem encontra-se em harmonia com a natureza, com o estado da mais alta formação (*Bildung*), no qual o homem determina-se a si mesmo. O tema da via excêntrica, que ocupa um lugar central nos estudos hölderlinianos, delineia-se claramente como reflexo das primeiras leituras de Fichte. Neste sentido, pode-se ser lida a menção à epígrafe de Ignacio de Loyola: “*non coerceri maximo, contineri tamen a minimo*” (StA 3, 163). Hölderlin parece transpor para as aventuras de seu herói o ideal de uma subjetividade que busca estender sua consciência sobre o mundo, sem reduzir, contudo, este mundo à posição fichteana de um objeto que se opõe à consciência. No prefácio de uma versão posterior, escrito no fim de 1795, vemos como a imagem da via excêntrica se coaduna as críticas a Fichte expostas em *Juízo e Ser*:

Nós todos atravessamos uma via excêntrica e não há nenhum outro caminho possível da infância para a completude.

A unidade bem-aventurada, o Ser no sentido único da palavra, está perdido para nós e precisávamos perdê-lo, se devemos ambicioná-lo, alcançá-lo. Nós nos desprendemos do pacífico *Ev και Παν* do mundo para produzi-lo por nós mesmos. (StA 3, 236)

Pouco mais adiante, o autor afirma que este “Ser no sentido único da palavra” nos é dado como beleza. Em mais uma clara alusão a Platão, Hölderlin batiza a personagem que encarna o ideal da beleza com o nome de Diotima. “Nela”, sintetiza Lawrence Ryan, “o ‘Inominável’ é presentificado”.⁹ O amor que o herói lhe devota não é, porém, mera carência pela plenitude como o amor platônico, mas sim desejo de síntese com a amada sem o abandono de si. O amor

⁹ RYAN, L. *Hölderlins ‘Hyperion’. Exzentrische Bahn und dichterischer Beruf*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1965, p. 111, tradução nossa.

para Hölderlin é, como bem define Gerhard Kurz, “o Todo, que enquanto unidade e origem somente é conquistado através da mediação de suas diferenças, [é] um constante movimento dialético-hermenêutico, a identidade da identidade e da diferença”.¹⁰

As últimas versões do *Hipérion* já não são mais escritas em Iena: menos de um semestre depois de chegar à cidade, Hölderlin retorna subitamente à casa materna, deixando para trás suas aspirações acadêmicas e encerrando um período de intenso contato com o universo filosófico. Ainda em 1795 ele será contratado para trabalhar como preceptor em Frankfurt. Este será, graças ao romance secreto com Susette Gontard, mãe de seu pupilo, o momento mais feliz de sua vida. A amizade com Hegel, que à esta época ainda trabalhava como preceptor em Berna, parece não apenas manter-se viva, como até mesmo intensificar-se. Em agosto de 1796, Hegel escreve o poema *Eleusis* e dedica-o ao amigo. O título é uma alusão à cidade onde eram realizados, na Grécia Antiga, os ritos de iniciação ligados à deusa grega Deméter. No poema, contudo, a evocação destas cerimônias ocultas se confunde com as lembranças dos tempos de Tübingen: “Tua imagem, amado, vem diante de mim, / E o prazer dos dias que se foram; porém, ele logo cede lugar às doces esperanças do reencontro”.¹¹ Apenas dois meses depois de escrever este poema, do qual Hölderlin, por motivos desconhecidos, jamais tomou conhecimento, Hegel recebe do amigo um convite para trabalhar como preceptor junto à família do negociante de vinhos Noë Gogel, também sediado em Frankfurt. Para ambos, trata-se não somente do reencontro entre grandes amigos, como também do restabelecimento de um intenso intercâmbio intelectual, que se enfraquecera após os anos compartilhados em Tübingen.

Enquanto Hölderlin participava das discussões em torno da filosofia de Fichte em Iena, Hegel encontra, durante seu período na Suíça, enormes dificuldades para manter-se a par das novidades do universo intelectual de sua época. No Natal de 1794, ele confia a Friedrich Schelling, amigo em comum dos tempos de Tübingen, que “somente minha distância em relação aos palcos da atividade literária me impedem de eventualmente receber notícias sobre uma coisa [Hegel refere-se a um artigo sobre teologia publicado um ano antes por Schelling] que me interessa tanto”.¹² Somente em abril de 1795, quando Hölderlin já começava a

¹⁰ KURZ, G. *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1975, p. 48, tradução nossa.

¹¹ HEGEL, G. F. W. *Werke I. Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 230, tradução nossa.

¹² HOFFMEISTER, J (org.). *Briefe von und an Hegel. Band I: 1785-1812*. Hamburg: Felix Meiner, 1969 p. 11, tradução nossa.

questionar os postulados da doutrina da ciência e Schelling já se consolidava como um respeitado discípulo de Fichte, Hegel demonstra, em uma carta ao último, interesse em estudar a *Fundação de toda a Doutrina da Ciência*. Walter Jaeschke ressalta, porém, que a distância em relação às principais discussões filosóficas de sua época não tem no relativo isolamento do jovem Hegel em Berna seu único motivo: as especulações de seus amigos em torno de Fichte e Espinosa lhe parecem atender somente às demandas da razão teórica.¹³ Para Hegel, contudo, as investigações em torno da razão prática nos moldes kantianos ainda parecem ter maior apelo. A estas investigações soma-se um profundo interesse pela teologia e pela exegese bíblica, que o jovem Hegel busca, no entanto, enquadrar nos limites da razão iluminista, dando continuidade e, em alguns momentos, até mesmo aprofundando os parâmetros estabelecidos por Kant. Os fragmentos conservados de seus anos na Suíça dão eloquente testemunho deste propósito. Em um trecho dos Fragmentos sobre *Religião popular e cristianismo*, escritos entre 1793 e 1794, pode-se ler definições como esta: “A religião dá, portanto, um sublime impulso à moralidade e às suas motivações, ela oferece uma nova e reforçada barragem contra a violência dos impulsos sensíveis”.¹⁴ A intensa ocupação de Hegel com problemas morais e teológicos acaba por criar um ruído em sua comunicação com Schelling, que, após terminar seus estudos em 1795, assume uma postura cada vez mais crítica em relação às posições de seus antigos professores de teologia em Tübingen. Por outro lado, Hölderlin parece mais receptivo ao interesse do amigo pela religião. Na mesma carta em que expõe suas leituras de Fichte, ele escreve: “Eu tenho lidado há algum tempo com o ideal de uma educação cívica [*Volkserziehung*] e, como você tem se ocupado com uma de suas partes, a religião, logo poderia escolher tua imagem e tua amizade como condutores dos pensamentos sobre o mundo sensível externo[...]” (StA 6.1, 156).

A mudança para Frankfurt e o consequente reencontro com Hölderlin causarão, contudo, uma enorme transformação no pensamento do jovem Hegel. Ao contrário do que se poderia supor, tendo em vista a imagem que a posteridade construiu em torno destes dois personagens, é Hölderlin, neste momento, quem conduz Hegel no universo filosófico de sua época. As reflexões em torno de um fundamento originário, expostas por Hölderlin na carta escrita ainda

¹³ JAESCHKE, W. **Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule**. Stuttgart; Weimer: J.B. Metzler, 2010, p. 26. cf. também a carta de Hegel a Schelling de janeiro de 1795.

¹⁴ HEGEL. **Werke I**, p. 12, tradução nossa.

em Iena, levam Hegel a abandonar definitivamente o kantismo dos tempos de Berna e alcançar uma posição filosófica que, como aponta Henrich, ultrapassa Fichte usando os meios da própria filosofia fichteana.¹⁵ Em outras palavras, o primeiro contato mais intenso de Hegel com a filosofia de Fichte já traz consigo as críticas feitas não somente por Hölderlin, mas também pelos seus amigos Isaac von Sinclair e Immanuel Niethammer. Hegel enxerga nessa crítica a Fichte e na proposição de um fundamento ontológico anterior ao sujeito transcendental a resposta para seus próprios questionamentos em torno da possibilidade de se conciliar a doutrina cristã e a filosofia moral de Kant. A busca por um princípio anterior à divisão entre sujeito e objeto realiza-se, contudo, sob uma nova e muitas vezes desvalorizada influência: a *Vereinigungsphilosophie*, filosofia da unificação formulada por autores como Herder, Hemsterhuis e Shaftesbury, que, em uma inspiração assumidamente platônica, consagra o amor como união entre homem, Deus e Natureza. Em Eros, portanto, as diferenças se reconhecem em sua identidade originária.

A substituição da moralidade pelo amor como força motriz de suas reflexões sobre a religião marca uma virada decisiva na obra hegeliana. Em um fragmento de seus primeiros meses em Frankfurt, Hegel escreve:

Não podemos pôr o ideal fora de nós, pois senão este seria um objeto, – tampouco apenas em nós, pois senão não seria um ideal.

A religião é uma com o amor [grifo nosso]. O amado não se opõe a nós, ele é uno com nossa essência; nós vemos somente a nós nele e, contudo, ele não é, por sua vez, nós – um milagre que não somos capazes de compreender.¹⁶

Há nestas palavras uma clara alusão ao *Fedro* de Platão, confirmada com uma citação do diálogo platônico logo em seguida. Hölderlin, que anos antes se propusera a escrita de um ensaio inspirado na mesma obra de Platão, encontra-se, nesta época, em perfeita sintonia com seu amigo. Além do prefácio à penúltima versão do *Hipérion* citado acima, cuja relação com as novas ideias de Hegel é evidente, encontramos no primeiro tomo da versão final do romance reflexões como esta: “Religião é o amor à beleza. O sábio a ama por si mesma, a infinita, a universal; o povo ama seus filhos, os deuses, que em diversas formas se mostram a ele” (StA 3, 79-80). O ponto de maior aproximação entre as trajetórias de Hölderlin e Hegel encontra-se,

¹⁵ HENRICH, D. **Hegel im Kontext**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, p. 66.

¹⁶ HEGEL. **Werke I**, p. 244, tradução nossa.

entretanto, em outro fragmento, intitulado por Franz Rosenzweig, responsável por descobri-lo em 1913 na Biblioteca Real de Berlim, como *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*. Embora a caligrafia desse fragmento de apenas duas páginas seja hoje unanimemente atribuída a Hegel, a discussão sobre a sua autoria se estende por mais de um século sem alcançar consenso.¹⁷ Disto pode-se concluir que o “programa sistemático” é composto em um momento de intenso intercâmbio intelectual entre os três antigos colegas de Tübingen, o que, se não torna a questão da autoria irrelevante, ao menos reduz sua importância.

Nas duas páginas conservadas desse manifesto misturam-se os mais variados temas: ética, física, estética, política, mitologia, entre outros. Jaeschke não exagera ao afirmar, em contraponto ao título dado por Rosenzweig, que o fragmento não contém sistema algum, mas sim um inflamado anúncio de intenções, cujos meios para realização o autor – seja ele quem for – parece ainda não ter desenvolvido.¹⁸ Apesar disso, é possível identificar em meio às palavras inflamadas desse fragmento algumas conexões com os escritos contemporâneos de Hegel e Hölderlin. Para isso, nos concentraremos na segunda metade do fragmento, no qual filosofia, poesia e religião são postas em conexão. O autor do manifesto afirma “estar convencido, de que o ato mais elevado da razão, aquele, no qual ela abarca todas as ideias, é um ato estético e que *somente na beleza a verdade e o bem encontram-se irmanados*”.¹⁹ Considerando o que já foi exposto, é indiscutível que a autoria dessa frase poderia ser atribuída tanto a Hegel quanto a Hölderlin. Reforçando uma posição de Hölderlin durante sua estadia em Iena, o autor do “programa sistemático” opõe o conceito platônico de beleza ao caráter subjetivo e subordinado à ética da beleza em Kant e Schiller. Enquanto Kant expôs no parágrafo 59 de sua *Crítica do Juízo* a possibilidade de se pensar o belo como símbolo da moralidade, sem abrir mão de uma separação entre o ético e o estético, Schiller dedica-se a fundir estes dois domínios: “A beleza”, escreve Schiller na vigésima-quinta de suas *Cartas sobre a educação estética do homem*, “é certamente obra da livre contemplação, e com ela penetramos o mundo das Ideias – mas sem deixar, note-se bem, o mundo sensível, como ocorre no conhecimento da verdade”.²⁰

¹⁷ Para maiores detalhes sobre a querela em torno da autoria deste fragmento, cf. BECKENKAMP, **Entre Kant e Hegel**, pp. 199-204

¹⁸ JAESCHKE. **Hegel-Handbuch**, p. 78.

¹⁹ HEGEL. **Werke I**, p. 235, tradução nossa.

²⁰ SCHILLER, F. **A educação estética do homem numa série de cartas**. Tradução de Roberto Schwarz e Marcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002, p. 127.

O que o “programa sistemático” aspira é, no entanto, precisamente ir além do mundo sensível, alcançando através da beleza o conhecimento da verdade. A arte, com isto, deixa de ser apenas a expressão sensível da liberdade, como queria Schiller, para recuperar o estatuto que possuía na Antiguidade: “A poesia recebe desta forma uma honra mais elevada, e se torna, no fim, novamente o que era no começo – *mestra da humanidade*”.²¹ Mesmo que se queira atribuir esse manuscrito exclusivamente a Hegel, não é difícil encontrar na correspondência de Hölderlin os reflexos de um anseio similar: em fevereiro de 1796, meses antes da redação desse fragmento, Hölderlin confia a Immanuel Niethammer o projeto de escrever as “novas cartas sobre a educação estética do homem”. Nelas, Hölderlin propõe-se percorrer um caminho cujo ponto de partida é a filosofia e cuja direção aponta para a poesia e para a religião (StA 6.1, 203). Precisamente o mesmo trajeto proposto pelo “programa sistemático”: após celebrar a poesia como mestre da humanidade, os idealistas propõem uma “religião sensível”, cuja máxima realização haveria de ser uma “mitologia da razão”. Não se trata aqui, contudo, de uma revolta contra o esclarecimento, como uma leitura superficial poderia concluir, mas sim de uma tentativa radical de pôr o esclarecimento ao alcance de todos. Para atingir esse propósito, é preciso que esses jovens pensadores suspendam a natural desconfiança iluminista em relação ao mito para propor, como expõe Christoph Jamme, “o programa paradoxal de um Esclarecimento *pela* mitologia”.²²

A ideia de uma mitologia da razão defendida no “programa sistemático” permite uma melhor compreensão do interesse de Hegel e Hölderlin pela poesia e, sobretudo, pela religião. O sentimento que alimenta o manifesto idealista não é, sob aspecto algum, reacionário: Hegel e Hölderlin se veem, acima de tudo, como defensores do legado de Kant e Fichte. O alvo das críticas destes jovens pensadores é antes uma apropriação indevida deste legado, com a qual Hegel, Hölderlin e Schelling tiveram contato em seus anos de estudo em Tübingen. Os teólogos ortodoxos do Instituto buscavam transformar o espírito crítico da filosofia kantiana em um inflexível dogmatismo subordinado aos cânones religiosos. Nesse sentido, Jamme tem razão ao identificar na revolta dos jovens Hegel e Hölderlin o primeiro sinal de uma compreensão

²¹ HEGEL. *Werke I*, p. 235, tradução nossa.

²² JAMME, C. ‘Jedes Lieblose ist Gewalt’. *Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung. Hölderlin-Jahrbuch*, n. 23, 1982/83, p. 200, tradução nossa.

dialética do Esclarecimento.²³ Muitos antes de Adorno e Horkheimer, já surgia nos primeiros escritos do idealismo alemão uma visão crítica à instrumentalização do legado iluminista. O recurso a Platão e Schiller é, portanto, uma tentativa de encontrar na arte a superação do racionalismo ortodoxo imposto por seus professores em Tübingen. Schiller, contudo, mantém-se sempre nos limites de uma abordagem antropológica: seu objetivo principal é compreender como a formação estética do indivíduo pode conduzi-lo à tão almejada concordância entre necessidade e liberdade. Para Hegel e Hölderlin, contudo, é preciso ir além, ultrapassar a fronteira kantiana que Schiller não ousou atravessar. É este o papel que cabe à religião. Isto não significa diminuir a importância concedida à poesia ou à estética: neste momento, não há, para os dois pensadores, uma fronteira clara entre arte e religião. Um fragmento escrito por Hölderlin no mesmo período da redação do “programa sistemático” resume de forma precisa esta indistinção: “Assim seria toda religião, segundo sua essência, poética.” (StA 4.1, 281).²⁴ É sob esse pano de fundo que deve ser compreendida não somente a carta de Hölderlin ao amigo, na qual ele destaca o envolvimento de Hegel com a religião, como também o tema do poema escrito por Hegel e dedicado a Hölderlin. Religião – e, sobretudo, uma religião sensível – não se limita à ortodoxia protestante na qual ambos foram educados: ela é, de um lado, via de acesso a um saber que transcende à razão, tal como os mistérios de Eleusis, e, por outro lado, ela é ferramenta de educação cívica. Em ambos os casos, sua função consiste em pôr o indivíduo em harmonia com seu mundo, seja ele a natureza ou a sociedade.²⁵ Para além das palavras de ordem do “programa sistemático”, esse propósito servirá de guia para os projetos de Hegel e Hölderlin nos anos seguintes à redação do manifesto: *O espírito do cristianismo e seu destino*, escrito por Hegel em seus últimos anos em Frankfurt, e *A morte de Empédocles*, tragédia inacabada de Hölderlin, cujos primeiros esboços datam dos últimos meses antes de abandonar o serviço junto à família Gontard.

O espírito do cristianismo e seu destino marca a ruptura de Hegel com a filosofia prática de Kant. Enquanto seus escritos anteriores sobre religião intentavam conciliar o rigorismo da

²³ JAMME. *Jedes Lieblose*, p. 191.

²⁴ A datação deste fragmento não é um consenso entre os comentadores. A aproximação com o “programa sistemático”, proposta pelos editores da *Frankfurter Ausgabe*, nos parece, no entanto, ser a mais verossímil.

²⁵ É preciso não perder de vista a enorme influência exercida pela Revolução Francesa sobre o pensamento do idealismo alemão. Embora críticos aos excessos promovidos por Robespierre, Hegel e Hölderlin jamais abandonarão por completo sua crença nos ideais defendidos pela Revolução.

moral kantiana com a doutrina cristã, os escritos de Frankfurt buscarão, sob a influência de Schiller e da *Vereinigungsphilosophie*, dar outro sentido ao cristianismo. Ao contrário de seu amigo Hölderlin, cuja obra poética apaga cada vez mais as fronteiras entre o paganismo grego e o universo bíblico,²⁶ Hegel parece decidido a encontrar no cristianismo o ideal de religião defendido no “programa sistemático”. A positividade antes atribuída à ortodoxia cristã é agora associada ao judaísmo. O mito de fundação do povo judaico é visto por Hegel como uma separação entre o homem e sua origem: “O primeiro ato, pelo qual Abraão se torna o patriarca de sua nação, é uma separação que rompe os laços da comunhão e do amor, a totalidade das relações nas quais ele até então vivera com os homens e a natureza”.²⁷ O Deus de Israel, por sua vez, é um déspota, que exerce sua dominação sobre homens alienados: Moisés, libertador e legislador do povo judeu, é aquele que, segundo Hegel, os livra de um jugo – o dos egípcios – para submetê-los a outro – o dos mandamentos.²⁸ Cristo, por sua vez, representa a ruptura com esta servidão e o estabelecimento da lei do amor: o que ele prega não é mais a submissão incondicional do indivíduo à divindade, ao Não-Eu, mas sim uma nova comunhão, na qual a liberdade humana é preservada. “Aos mandamentos, que exigem um mero serviço ao Senhor, uma servidão imediata, uma obediência sem alegria, sem prazer e amor, isto é, aos mandamentos divinos Jesus opõe aquilo que lhe é precisamente contrário, um impulso, até mesmo uma necessidade do ser humano”.²⁹

Hölderlin, por sua vez, dedica-se com afínco cada vez maior à sua produção literária, mesmo que isto não signifique o abandono de seus interesses filosóficos. Poucos meses após a publicação do primeiro tomo do *Hiperion*, na Páscoa de 1797, Hölderlin redige o primeiro plano para seu novo projeto: escrever uma tragédia moderna sobre a morte de Empédocles. Observando a correspondência do poeta, constata-se que Hölderlin nutria o desejo de escrever uma tragédia ao menos desde 1794: em uma carta a Neuffer de outubro daquele ano, ele revela seu intento de “tratar da morte de Sócrates segundo os ideais dos dramas gregos” (StA 6.1, 137).

²⁶ Um dos melhores exemplos desta síntese dos mundos cristão e grego encontra-se no hino *O único*, no qual Cristo é declarado irmão de Hércules e Dioniso. Ver HÖLDERLIN, Friedrich. **Sämtliche Werke, Band 2,1. Gedichte nach 1800, Text**. Stuttgart: Kohlhammer, 1951, p. 154.

²⁷ HEGEL. **Werke I**, p. 277, tradução nossa. Hegel refere-se a uma passagem do livro de Josué (Jos 24,3), que narra as origens do povo judaico. Há, inegavelmente, um forte teor antisemita em toda esta reflexão hegeliana, o que está longe de ser um caso isolado em sua época.

²⁸ HEGEL. **Werke I**, pp. 282-3, tradução nossa.

²⁹ HEGEL. **Werke I**, p. 318, tradução nossa.

Sem revelar os motivos da troca em sua correspondência, Hölderlin abandona o suicídio de Sócrates para adotar a lenda de Empédocles, que, segundo Diógenes Laércio, teria se atirado nas chamas do vulcão Etna. Theresa Birkenhauer aponta, contudo, para a muito provável influência de Hegel na mudança de planos por parte de Hölderlin. Desde seus anos em Berna, a comparação entre Sócrates e Jesus é um tema recorrente nos escritos hegelianos sobre religião. Na morte de Sócrates, o jovem Hegel reconhece a concordância com os ensinamentos do filósofo ateniense: sua morte representaria, portanto, a unidade entre vida e doutrina.³⁰ Contudo, Sócrates, embora admirável em seus ensinamentos e em sua conduta, permanece humano. Jesus, por sua vez, encarna, em seu aspecto divino, o abstrato tornado indivíduo:

Aqui [na figura de Jesus, T.M.F.] está, portanto, não mais um homem virtuoso, mas sim a aparição da própria virtude: naquele nos inclinamos sempre a pressupor sombras secretas ou um confronto passado, como em Sócrates somente em sua fisionomia, – aqui a fê tem a virtude imaculada, porém não incorpórea.³¹

É bastante plausível que as discussões com o amigo tenham convencido Hölderlin de que a morte de Sócrates era incompatível com “os ideais dos dramas gregos”. O suicídio de Sócrates se adequaria muito mais, como aponta Benjamin em sua *Origem do drama barroco alemão*, ao drama de martírio, uma paródia da tragédia que anuncia o fim de seu ciclo na Grécia Antiga.³² Mais familiar com o universo grego do que com o cristão, restava a Hölderlin encontrar, na Antiguidade, a figura que pudesse encarnar esse duplo pertencimento ao divino e ao humano. Nesse sentido, a escolha por Empédocles está longe de ser óbvia. A morte do poeta e pensador siciliano está longe de ser um tema recorrente no século XVIII, seja na filosofia, seja na literatura.³³ As lendas – muitas vezes conflitantes – sobre Empédocles eram de fato conhecidas no meio intelectual; contudo, os relatos em tom jocoso, que se encontram já em Diógenes Laércio, mas se popularizaram graças às menções por Horácio e Luciano, são os mais influentes na construção da imagem de Empédocles para a época de Hölderlin. Nas últimas páginas do segundo e último tomo do *Hipérion*, publicado em 1799, Hölderlin demonstra estar ciente dessa reputação negativa ao pôr na boca de seu herói um elogio ao sábio agrigentino: “Ontem estive

³⁰ BIRKENHAUER, T. Empedokles. In: KREUZER, J. **Hölderlin-Handbuch**. Stuttgart; Weimer: J.B. Metzler, 2011, p. 206.

³¹ HEGEL. **Werke I**, p. 83, tradução nossa.

³² BENJAMIN, W. **Gesammelte Schriften I**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972, p. 298.

³³ BIRKENHAUER. Empedokles, p. 208.

no topo do Etna. Lá me lembrei do grande siciliano, que, farto do contar das horas e íntimo da alma do mundo, em sua corajosa alegria de viver se jogou nas flamas magnânimas, pois o frio poeta precisava se aquecer no fogo, dizia a respeito um trocista” (StA 3, 151). O trocista em questão é, com grande probabilidade, Horácio, que, em sua *Epístola aos Pisões*, refere-se a Empédocles como o poeta que “desejoso de se passar por um deus imortal [...] saltou, de sangue frio, nas chamas do Etna”.³⁴

Seria, entretanto, exagero dizer que Hölderlin visa a uma reabilitação da figura histórica de Empédocles. O que o poeta busca para a realização do seu projeto é precisamente um herói trágico. Nesse sentido, o que exclui Sócrates não é tanto o seu caráter demasiado humano, mas sobretudo o caráter excessivamente voluntário de sua morte. No outro extremo, seria impossível, para Hölderlin, seguir seu amigo Hegel e voltar-se para a figura de Cristo, demasiadamente divina para um drama trágico. Empédocles, portanto, parece ideal para o propósito de Hölderlin: em torno dessa figura histórica, que supostamente morreu por não poder ser um deus, lhe é possível conceber esse personagem que, segundo plano formulado ainda em Frankfurt, é “inimigo mortal de toda existência unilateral” e sofre por estar preso à “lei da sucessão” (StA 4.1, 145).

Apesar do enorme esforço empreendido nesse projeto – Hölderlin esboça três versões do drama, sem completar nenhuma delas –, o objetivo de retratar o suicídio de Empédocles como símbolo de uma conciliação com o divino parece inalcançável para o poeta. O anseio de compor uma tragédia “segundo os ideais dos dramas gregos” apoia-se, nas diversas versões da peça, em uma concepção equivocada do que seja a natureza da tragédia grega. Sobretudo nas duas primeiras versões, o herói é retratado por Hölderlin como uma personalidade estoica, disposta a sacrificar sua vida em prol da chegada de uma nova era. Os agrigentinos, que, instigados num primeiro momento pelos inimigos de Empédocles, expulsam-no da cidade, espelham os fariseus descritos por Hegel em seus escritos contemporâneos: eles são o retrato de uma plebe inculta, que se agarra a convenções desgastadas e recusa a necessidade de fundação de um novo tempo. Nessas circunstâncias, porém, o sacrifício do herói só pode se realizar como martírio, o que anula qualquer centelha de tragicidade. Hölderlin não ignora este problema: ele não somente procura, de uma versão para outra, incutir na figura de Empédocles uma carga de culpabilidade

³⁴ HORÁCIO, *Arte poética*. In: ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. **A poética clássica**. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1990, p. 68.

que possa fundamentar, em termos dramáticos, o seu suicídio, como busca desenvolver em fragmentos teóricos, escritos entre a segunda e a terceira versão do drama, uma solução para seu impasse dramático. No que diz respeito ao problema da culpabilidade, a confusão entre culpa cristã e *hybris* grega parece reforçar mais do que solucionar o impasse. Em suas reflexões teóricas, o poeta parece, contudo, encontrar uma solução mais viável para a composição do drama. No fragmento intitulado *Fundamento para Empédocles*, Hölderlin sugere a adição de um antagonista que concorra com o herói em grandeza e mérito. “Nascido para ser herói, ele não se inclina tanto em unir os extremos, quanto em dominá-los” (StA 4.1, 162). Entre os fragmentos do que seria a terceira versão do drama, não é possível encontrar, contudo, um exemplo do que seria o confronto entre Empédocles e este novo antagonista. Entretanto, um trecho remanescente desta última versão mostra o embate do herói com o sacerdote egípcio Manes, este também um acréscimo do poeta em relação às versões anteriores.

Ao contrário do sacerdote Hermócrates, que representa, nas duas primeiras versões do drama, a religiosidade obsoleta contra a qual Empédocles se insurge, Manes representa um saber mais profundo, em nome do qual ele contesta o gesto do herói:

A morte repentina foi decretada
 Desde o início, bem o sabes, para os insensatos
 A ti semelhantes.
 Tu o queres, seja! No entanto não permitirei
 Que caias tão tenebrosamente, como agora estás
 Possuo uma palavra para ti, medita-a na tua embriaguez!
 Apenas um detém a justiça nestes tempos,
 Apenas um pode tirar nobreza do teu negro pecado,
 Alguém maior do que eu!³⁵

A continuação da fala de Manes indica a necessidade de um “novo Salvador”, capaz de conciliar “homens e deuses / Que voltam a viver juntos como outrora”. Embora não haja nenhuma referência cristã neste diálogo, parece-nos plausível identificar, como o faz, por exemplo, Gerhard Kurz,³⁶ este Salvador [*Retter*] com a figura do Cristo. Um reforço à tese que associa o Salvador mencionado por Manes ao Cristo pode ser encontrado em dois hinos tardios,

³⁵ HÖLDERLIN, F. **A morte de Empédocles**. Tradução de Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Relógio D’Água, 2001, p. 303.

³⁶ KURZ, G. **Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin**. Stuttgart: J.B. Metzler, 1975, p. 192.

Patmos e *O Único*, cujos primeiros esboços, de acordo com Friedrich Beissner e Norbert von Hellingrath (StA 2.2, 743) datam do outono de 1801. Na primeira versão do hino *Patmos*, cujo título remete à escatologia cristã,³⁷ surge nos primeiros versos novamente a figura do Salvador: “Perto / e difícil de apreender é o deus. / Onde, porém, há perigo, cresce / Também aquilo que salva [*das Rettende*].” O “único”, por sua vez, é um epíteto que o próprio Manes concede a este Salvador (StA 4.1, 136, v. 392) e que reaparece, no hino tardio com este nome, profundamente associado ao Cristo. Embora Hölderlin tenha planejado, nos esboços para a continuação da última versão do drama, uma nova cena entre Empédocles e Manes, na qual o “vidente admirado com os discursos de Empédocles e com o seu espírito diz que ele é o eleito para matar e dar a vida”,³⁸ é sintomático que essa cena nunca tenha sido escrita. Como bem afirma Birkenhauer, o resultado final do projeto hölderliniano de escrever um drama trágico é a “compreensão de que o significado da tragédia não se constitui a partir daquilo que o protagonista diz, mas sim através do que a representação torna visível pelas suas formas.”³⁹ Em outras palavras, a postura questionadora do sacerdote egípcio, em vez de legitimar o caráter redentor da morte de Empédocles, expõe a diferença entre o herói e o verdadeiro Salvador, que ainda está por vir. Retomando a distinção entre Sócrates e Cristo proposta por Hegel, pode-se dizer que o Empédocles de Hölderlin supera a morte voluntária de Sócrates, mas ainda não alcança a aliança com o deus representada pelo martírio de Cristo. O retorno à tragédia grega, do qual resultarão as traduções de duas tragédias de Sófocles, *Édipo Rei* e *Antígona*, se configura, portanto, como um prosseguimento natural da busca de Hölderlin pelo significado da tragédia. Este significado, como afirmará um fragmento escrito entre 1802 e 1803, “pode ser concebido mais facilmente no paradoxo. Pois tudo que é originário, dado que toda faculdade é partilhada de forma justa e igualitária, não aparece propriamente em sua força original, mas sim em sua fraqueza [...]”. (StA 4.1, 274) Contudo, é nas suas *Observações sobre Édipo*, publicadas em 1804, que aparecerá de forma madura a visão tardia de Hölderlin sobre a tragédia. Ela não é nem a entrega voluntária por uma causa, como em Sócrates, nem a unificação absoluta com

³⁷ Patmos é o nome da ilha no mar Egeu onde João, de acordo com a tradição cristã, escreveu o livro do Apocalipse. Cf. Ap 1: 9.

³⁸ HÖLDERLIN. *A morte de Empédocles*, p. 327

³⁹ BIRKENHAUER. *Empedokles*, p. 220.

o divino, como em Cristo, mas sim uma “unificação ilimitada que se purifica por meio da separação ilimitada”. (StA 5, 201)

Os últimos esboços pertencentes ao projeto do *Empédocles* já são escritos em Homburg, entre o fim 1799 e o início de 1800. Embora sua relação pessoal com Hegel se torne cada vez mais distante após abandonar Frankfurt, a influência do amigo sobre as reflexões de Hölderlin assume um papel considerável nos escritos produzidos em Homburg von der Höhe. A guinada operada por Hölderlin na última versão de *A morte de Empédocles* é possivelmente o melhor exemplo dessa influência hegeliana sobre sua obra. A afinidade entre as objeções de Manes ao sacrifício de Empedócles e as ideias de Hegel levaram alguns estudiosos, como Pierre Bertaux, a ver no sacerdote egípcio a corporificação dessa influência.⁴⁰ É evidente que a relação entre Hegel e Hölderlin claramente sofre uma inversão durante os anos passados em Frankfurt: Hegel, que chegara à cidade ainda buscando se inteirar das discussões filosóficas de sua época, passa, depois de alguns anos, a ser o agente de novas transformações do idealismo alemão, transformações estas que Hölderlin buscará incorporar em seu pensamento. Para ambos, a perspectiva histórica vai se tornando cada vez mais necessária para se pensar as questões herdadas da geração anterior: tanto a relação com a Antiguidade quanto os problemas relacionados ao limite do conhecimento humano passam a subordinar-se à sucessão das épocas históricas, sucessão que marca as etapas do desenvolvimento do que Hölderlin em Iena chamava de Ser e Hegel definirá como Espírito.

Em 1801, Hegel decide, com ajuda da herança deixada pelo pai após sua morte em 1799, largar a vida de preceptor em Frankfurt e perseguir o mesmo sonho que animara o amigo Hölderlin seis anos antes: mudar-se para Iena e fazer parte da intensa vida acadêmica que ainda se desenvolvia na cidade turíngia. A Iena de Hegel, no entanto, é significativamente diferente da cidade onde vivera Hölderlin, ao menos em um aspecto: Fichte, outrora a “alma de Iena”, fora obrigado, por conta de acusações de ateísmo, a deixar a Universidade de Iena e mudar-se para Berlim. Ao chegar a Iena, onde defenderá, no mesmo ano de sua chegada, sua tese de livre-docência, Hegel não apenas se depara com a ausência de Fichte como presença a ruptura do mais proeminente discípulo fichteano com seu mestre. Schelling, que após terminar seus estudos em Tübingen se consolidara como principal pupilo de Fichte, buscava nos primeiros

⁴⁰ BERTAUX, P. *Hölderlin und die Französische Revolution*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, p. 116.

anos do século XIX se desvencilhar dos princípios da *Wissenschaftslehre*. Nessa tarefa, ele terá o apoio inestimável do recém-chegado Hegel.

Ainda em 1801, Hegel publica sua primeira obra filosófica, intitulada *Diferença dos sistemas fichteano e schellingiano de filosofia*. A data da publicação induz à conclusão de que Hegel já começara a trabalhar nessa obra durante seus últimos anos em Frankfurt. Ao contrário da imparcialidade sugerida pelo o título da obra, trata-se antes de uma crítica ao sistema fichteano sob o ponto de vista de seu amigo Schelling. Nas críticas direcionadas ao antigo professor da Universidade de Iena podemos encontrar, contudo, o eco das críticas feitas por Hölderlin anos antes em *Juízo e Ser*: “Se a reflexão concebe Eu = Eu como identidade, então ela precisa, ao mesmo tempo, concebê-lo como dualidade; Eu = Eu é identidade e duplicidade ao mesmo tempo, é uma oposição no Eu = Eu”.⁴¹ Para Hegel, no entanto, os problemas da filosofia da identidade de Fichte não se deixam solucionar nem por uma intuição intelectual, nem pela suposição de um Ser anterior à partição entre sujeito e objeto. Em sintonia com Schelling, com quem já mantinha intensa correspondência em seus últimos anos em Frankfurt, Hegel vê antes num Absoluto pensado como síntese das oposições a possibilidade de superar os impasses filosóficos de sua época.

O passo decisivo para a consolidação do pensamento hegeliano só será, no entanto, dado a partir do fim de 1801, quando Hegel assume o posto de professor na Universidade de Iena e leciona seus primeiros cursos no semestre de inverno de 1801/1802. É nestes cursos, como indica Jaeschke, que começam a ser esboçados os princípios do seu próprio sistema filosófico, cuja primeira grande exposição se encontrará, em 1807, na *Fenomenologia do Espírito*.⁴² Esta, que continuará sendo, a despeito do desenvolvimento posterior do pensamento hegeliano, sua obra mais célebre, marca, sob vários aspectos, um ponto de inflexão: sua publicação, poucos meses após a ocupação de Iena pelas tropas napoleônicas, coincide com o fim do período áureo da cidade turíngia.

Cinco anos após a publicação da *Fenomenologia*, Hegel recebe de Isaac von Sinclair uma carta, na qual o amigo dos tempos de Frankfurt tece longos elogios à sua obra. Para Sinclair, a *Fenomenologia* o “fez pensar nos tempos da aliança de nossos espíritos, do meio da qual o

⁴¹ HEGEL, G. F. W. **Werke II. Jenaer Schriften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 55, tradução nossa.

⁴² JAESCHKE. **Hegel-Handbuch**, p. 150.

destino nos arrancou uns dos outros”.⁴³ Sinclair certamente refere-se ao próprio destino, sobretudo à sua prisão em 1805 sob a infundada suspeita de tentar assassinar o príncipe eleitor de Württemberg. Contudo, ele muito provavelmente também tem em mente o amigo Hölderlin, que em 1807 fora declarado como incurável de sua demência precoce e posto sob os cuidados da família do marceneiro Ernst Zimmer, em cuja casa ele viveria até sua morte, incríveis trinta e seis anos depois.

A posteridade refletirá a discrepância entre os destinos dos amigos e celebrará Hegel como grande herói da filosofia do século XIX. Nem mesmo as críticas ao idealismo hegeliano apresentadas por Marx na segunda metade do século foram capazes de abalar o prestígio deste filósofo. Em paralelo à glorificação de Hegel, o trabalho de redescoberta da obra de Hölderlin se desenrolará lentamente, consolidando a romântica imagem do poeta acossado pela loucura e pela perda do seu grande amor.⁴⁴ O século XX, contudo, se encarregará de revelar camadas mais profundas de sua obra. Wilhelm Dilthey, com sua obra *A vivência e a poesia*, publicada em 1907, será um dos primeiros a aprofundar-se no estudo das ressonâncias filosóficas da obra do poeta suábio. Poucos anos depois, Norbert von Hellmuth dará início à primeira edição das obras completas de Hölderlin, despertando a atenção de jovens filósofos como Walter Benjamin e Martin Heidegger para o caráter inovador e ainda pouco compreendido de sua obra. A descoberta do papel fundamental de Hölderlin para o debate sobre o nascimento do idealismo alemão, assim como o questionamento cada vez mais intenso a respeito do modelo teleológico sob o qual se apoia a filosofia hegeliana, desmontarão a tese de que Hegel teria, entre seus últimos anos em Frankfurt e sua mudança para Iena, superado – no sentido da *Aufhebung* hegeliana – as reflexões filosóficas de Hölderlin. Tendo sido traçado com maior precisão o percurso filosófico de Hölderlin, é mais justo falar de duas alternativas, cuja diferença Henrich esclarece através de suas abordagens distintas do ser como princípio da filosofia: para Hegel, o ser é o meramente imediato, incompleto, que progride através das sucessivas determinações para sua realização final no Absoluto; para Hölderlin, por sua vez, o Ser é a unidade perdida

⁴³ HOFFMEISTER. *Briefe*, p. 394-95, tradução nossa.

⁴⁴ Susette Gontard, amor secreto do poeta, morre em 1802. A morte de sua amada é apontada por muitos biógrafos como tendo contribuído de forma decisiva para a deterioração da saúde mental de Hölderlin.

que só pode ser recuperada, de forma fugidia, na alternância dos opostos e em sua rememoração poética.⁴⁵

Theo Machado Fellows
Universidade Federal do Amazonas
theo@ufam.edu.br

BIBLIOGRAFIA

Abreviatura

[StA]Friedrich Hölderlin. **Sämtliche Werke**. Ed. por Friedrich Beissner. Stuttgart: Cotta/Kohlhammer, 1948-1985.

BECKENKAMP, Joãozinho. **Entre Kant e Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004

BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften I**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.

BERTAUX, Pierre. **Hölderlin und die Französische Revolution**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

BIRKENHAUER, Theresia. Empedokles. In: KREUZER, J. **Hölderlin-Handbuch**. Stuttgart; Weimer: J.B. Metzler, 2011.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Reihe I, Band 2**. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann, 1965.

HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. **Werke I. Frühe Schriften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. **Werke II. Jenaer Schriften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. **Werke X. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002.

⁴⁵ Cf. HENRICH. **Hegel im Kontext**, p. 70-1.

- HENRICH, Dieter. Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus. **Hölderlin-Jahrbuch**, n. 14, 1965/6.
- _____. **Der Grund im Bewusstsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)**. Stuttgart: Klein-Cotta, 1992.
- _____. **Hegel im Kontext**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- HOFFMEISTER, Johannes (org.). **Briefe von und an Hegel. Band I: 1785-1812**. Hamburg: Felix Meiner, 1969.
- HÖLDERLIN, Friedrich. **Sämtliche Werke, Band 2,1. Gedichte nach 1800, Text**. Stuttgart: Kohlhammer, 1951.
- _____. **Sämtliche Werke, Band 2,2. Gedichte nach 1800, Lesarten**. Stuttgart: Kohlhammer, 1951.
- _____. **Sämtliche Werke, Band 3. Hyperion**. Stuttgart: Kohlhammer, 1954.
- _____. **Sämtliche Werke, Band 4,1. Empedokles, Aufsätze, Text**. Stuttgart: Kohlhammer, 1961.
- _____. **Sämtliche Werke, Band 5. Übersetzungen**. Stuttgart: Kohlhammer, 1952.
- _____. **Sämtliche Werke, Band 6,1. Briefe, Text**. Stuttgart: Kohlhammer, 1954.
- _____. **A morte de Empédocles**. Tradução de Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Relógio D'Água, 2001
- HORÁCIO, Arte poética. In: ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. **A poética clássica**. Tradução de Jaime Bruna. Sao Paulo: Cultrix, 1990.
- HYPOLITE, Jean. **Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel. Tome I**. Paris: Aubier, 1946.
- JAESCHKE, Walter. **Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule**. Stuttgart; Weimer: J.B. Metzler, 2010.
- KONDYLIS, Panajotis. **Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1792**. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979.
- KURZ, Gerhard. **Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin**. Stuttgart: J.B. Metzler, 1975.
- JAMME, Christoph. 'Jedes Lieblose ist Gewalt'. Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung. **Hölderlin-Jahrbuch**, n. 23, 1982/83.

RYAN, Lawrence. **Hölderlins ‘Hyperion’. Exzentrische Bahn und dichterischer Beruf.** Stuttgart: J.B. Metzler, 1965.

SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem numa série de cartas.** Tradução de Roberto Schwarz e Marcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SCHMIDLIN, Guido. Hölderlin und Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung. **Hölderlin-Jahrbuch**, n. 17, 1971-72.

WAIBEL, Violetta. Kant, Fichte, Schelling. In: KREUZER, Johann. **Hölderlin-Handbuch.** Stuttgart; Weimer: J.B. Metzler, 2011.