

## Hölderlin e Hegel: a afirmação trágica e filosófica do idealismo

### Resumo

*Pretende-se abordar como Hölderlin, em 'A morte de Empédocles', e Hegel, nos 'Cursos de história da filosofia', tratam de modo semelhante da afirmação do idealismo no plano da efetividade: um de modo trágico e outro de modo filosófico, embora tanto a tragédia quanto a filosofia estejam presentes em ambos, a partir do caso emblemático da morte de Sócrates.*

**Palavras-chave:** Idealismo; Hölderlin; Hegel; Tragédia; Estética.

### Abstract

*We intend to discuss how Hölderlin, in The death of Empedocles and Hegel, in Courses of the history of philosophy, treat similarly the statement of idealism in the plan of effectiveness: one in a tragic way and another in a philosophical way, although tragedy and philosophy are present in both, from the perspective of the emblematic case of Socrates' death.*

**Keywords:** Idealism; Hölderlin; Hegel; Tragedy; Aesthetics.

Hölderlin e Hegel, em sua juventude, possuíam interesses e atividades comuns, particularmente quando foram preceptores em Frankfurt am Main, o primeiro tendo permanecido nessa cidade em torno de 1795-1797 e o segundo entre 1797-1801: enquanto um estava saindo, o outro estava chegando a Frankfurt. Aliás, foi Hölderlin quem arrumou o posto de preceptor para Hegel na casa da família Gogel. O testemunho mais claro da relação intelectual

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP).

entre ambos é a correspondência do ano de 1795-96, na qual ainda esteve envolvido Schelling. Essa correspondência pode ser tomada como um dos documentos centrais do atestado de nascença do idealismo alemão, junto com o fragmento intitulado *Mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*.

Do ponto de vista estético, se de um lado Hölderlin sempre manifestou ser mais poeta que filósofo - o que não significa que não tenha sido grande filósofo - e sempre teve um pensamento marcado por reflexões poéticas e artísticas, Hegel, por seu lado, partindo de uma reinterpretação da filosofia prática de Kant, desde cedo manifestou interesse por política, religião e história, procurando constituir um pensamento estritamente filosófico, num quadro mais abrangente e diversificado. Apenas tardiamente elaborou um sistema estético, quando já não tinha mais nenhum contato intelectual com Hölderlin. Mas, o modo de pensar de ambos sempre foi marcado pelos desafios da afirmação do princípio do idealismo, embora desde cedo os caminhos de ambos tenham tomado direções distintas.

Essa situação aflora, por exemplo, no poema que Hegel dedicou a Hölderlin, intitulado *Elêusis*, enviado numa carta em agosto de 1796, no qual exprime expectativas em torno de uma “fidelidade à velha aliança” (alusão ao período em que estiveram juntos no seminário de Tübingen), algo como uma espécie de pacto de dedicação irrestrita ao pensamento infinito. No poema ele é simbolizado pela “constelação radiante da noite”:

*Dissolve-se se o que designei como sendo meu,  
Entrego-me ao incomensurável,  
Estou nele, sou tudo, sou apenas ele,  
Assusta o pensamento que retorna,  
Ele se horroriza diante do infinito e, pasmo,  
Não consegue apreender essa profundidade da visão.<sup>1</sup>*

Essas semelhanças entre Hölderlin e Hegel são surpreendentes, mesmo quando ambos tratam de assuntos diversos e operam discursos diferentes, em épocas diferentes. Para ilustrar isso, eu gostaria de fazer um pequeno exercício de análise: deter-me num caso particular, a saber, o modo como Hölderlin articula seu projeto de tragédia intitulado *A morte de Empédocles* e como nesse projeto se fazem notar questões que animavam a Hölderlin e Hegel, no que diz respeito ao modo de se apresentar do idealismo. Trata-se, obviamente,

---

1 Remeto à tradução que fiz desse poema no livro *A questão do fim da arte em Hegel*, p. 123.

de apenas um caso de aproximação, sendo que seria perfeitamente possível encontrar outros.

Antes de entrar nos detalhes da tragédia *A morte de Empédocles* (1798-1800), convém situar esse projeto de Hölderlin diante de seu empreendimento literário anterior, o romance *Hipérion ou o eremita na Grécia* (1795-1797). A proposta do *Hipérion* pode ser tida, em termos filosóficos, não literários apenas, como a tentativa de *afirmação positiva* do idealismo na realidade, na reedição do ideal de unificação e equilíbrio do mundo grego e no cultivo dos valores dele decorrentes na época moderna, a saber, da amizade (entre os personagens Hipérion, Alabama, Belarmino e Diotima) e do amor (Hipérion e Diotima). Um trecho marcante nessa direção é o chamado Discurso de Atenas, presente no final do primeiro tomo da obra, no qual se exalta a liberdade do povo grego, sua relação harmoniosa com a totalidade e o privilégio da poesia diante da religião e da filosofia: “sem poesia eles nunca teriam sido um povo filosófico” (Hölderlin, 1990, p. 384).

Certamente Hölderlin já aponta nesse romance para o caráter problemático dessa afirmação do “ideal”, mas o horizonte é otimista, principalmente no primeiro tomo. Aos poucos esse otimismo vai cedendo espaço a uma desilusão, que vai se afirmando cada vez mais no segundo tomo, principalmente nas últimas páginas do romance, com a alusão ao bárbaro mundo germânico que destrói a relação do homem com a natureza. “Não consigo imaginar um povo que seja mais dilacerado (*zerrissner*) do que o alemão” (Hölderlin, 1990, p. 451). Os alemães são, nesse caso, uma metáfora de toda a modernidade, ou melhor, do espírito técnico, científico e abstrato da época moderna. Hölderlin vai percebendo cada vez mais que na época moderna o ideal encontra-se em conflito com a realidade e, portanto, afirma-se essencialmente pela *via da negatividade* (se é que se pode dizer que se afirma, deixemos por enquanto esse ponto de lado), entendida como negação determinada, no sentido de uma tensão entre aquilo que nega e aquilo que é negado.

Nesse ponto, entra em cena o projeto dramático de *A morte de Empédocles*, como signo da expressão do conflito ou, como diz Hölderlin no *Fundamento para Empédocles*: “Empédocles é um filho das violentas oposições entre natureza e arte, segundo as quais o mundo apareceu diante de seus olhos” (Hölderlin, 1962, vol 4, p. 161). Aquilo que no *Fragmento de Hipérion* surgia como uma indicação de um campo no qual a excentricidade do homem poderia se mover, isto é, entre dois ideais que correspondem a dois estados da nossa existência – o estado da suprema simplicidade e o estado da máxima organização que damos a nós mesmos pela cultura – encontra-se agora em “violenta

oposição”. Parece que a excentricidade do homem, o fato de o homem não ter um centro estabelecido – não é nem sujeito nem objeto – acentuou-se na direção de um deslocamento interno cada vez maior, como uma impossibilidade de reconciliação dos extremos. A “originalidade”, referida no *Prefácio à penúltima versão do Hipérion*, torna-se cada vez mais uma “intimidade” (*Innigkeit*) oculta e, por isso mesmo, problemática. “A originalidade é para mim intimidade, profundidade do coração e do espírito” (Hölderlin, 1990, p. 312). É como se a origem humana estivesse situada num plano “transcendente”, mas ao mesmo tempo “imaneente”, operando numa espécie de camada subterrânea: “acabar com aquele eterno conflito entre o nosso si-mesmo (*Selbst*) e o mundo [...] nos unificar com a natureza em *um único* todo infinito, esse é o alvo de toda a nossa aspiração” (Hölderlin, 1990, p. 313). Valeria a pena, nesse contexto, verificar como Hölderlin desloca ou aprofunda o sentido do conceito de originalidade, que em Kant é o que “deve ser a primeira qualidade” (Kant, 1983, p. 406) do gênio. O movimento hölderliniano se aproxima do que faziam também naquele momento autores como Novalis e Friedrich Schlegel, quando propõem uma espécie de disseminação ou “popularização” do conceito de gênio junto a todos os homens. Muito embora, no caso de Hölderlin, trate-se antes de um retraimento do que de uma expansão tranquila e utópica<sup>2</sup>.

Para ilustrar, por contraste, esse percurso de pensamento de Hölderlin, lembremos que ele é parecido com a trajetória de Hegel na época (entre 1798-1801). Pois, também Hegel passa de um registro de exame da religião cristã como possibilidade de reedição de uma religião do povo, do amor como signo de unificação, para a percepção de que a idealidade na época moderna é a idealidade da razão: crítica da sociedade, economia política, papel central do entendimento e da reflexão etc., marcada pela categoria da cisão (*Entzweiung*), como lemos em *A diferença entre os sistemas de filosofia de Fichte e de Schelling*:

---

2 No artigo Hölderlin: intuição e intimidade procurei explorar, na própria obra de Hölderlin, essa transição entre o mais imediato ao mais oculto, representada por esses dois termos: intuição e intimidade, o que exprime, de certo modo, o percurso intelectual de Hölderlin. No começo de sua atividade poética, Hölderlin tinha em vista uma educação estética do homem (cujo mentor era Schiller), ou seja, uma teoria da sensibilidade e da intuição (que resulta no *Hipérion ou o eremita na Grécia*), mas aos poucos ele vai penetrando numa região obscura e nebulosa, quase que de abandono do ser humano (*A morte de Empédocles* está nesse caminho). O ápice desse pensamento da finitude, ou da “infidelidade” (para usar um termo caro a Maurice Blanchot) se apresentará, então, de modo pleno nos ciclos de hinos posteriores a 1800. Aliás, é interessante pensar esse percurso pelos gêneros poéticos praticados por Hölderlin, que começa com odes, passa para elegias e culmina em hinos.

*A reflexão não é capaz de exprimir a síntese absoluta em um enunciado, quando, a saber, esse enunciado deve valer como um enunciado autêntico para o entendimento; ela necessita separar o que está unificado na identidade absoluta e exprimir separadas a síntese e a antítese em dois enunciados, em um enunciado a identidade e noutro a cisão.* (Hegel, 1986, vol. 2, p. 37).

A idealidade, portanto, é essencialmente negativa, encontra-se apartada da sensibilidade e do indivíduo como totalidade harmoniosa. Essa mudança de enfoque ocorre entre as obras *O espírito do cristianismo e seu destino* e a *Introdução* ao escrito sobre *A diferença entre os sistemas de filosofia de Fichte e de Schelling*. Em outros termos, trata-se da mudança de pensamento que ocorre com Hegel entre o período de Frankfurt e de Jena<sup>3</sup>. Aquilo que na época de Jena, entre 1801-1806, culminará na obra *Fenomenologia do espírito*, pode ser visto como gestando-se no final dos anos de 1800, nas diferentes interpretações históricas, religiosas e políticas feitas da época moderna e antiga, com a importante diferença da incorporação do tópico da negatividade da consciência, a partir de 1801-02.

Voltando a Hölderlin, cabe fixar algumas características que marcam o projeto dramático *A morte de Empédocles*. Embora resulte de considerações de ordem poetológicas sobre o trágico como conflito entre arte e natureza, entre a história e o homem, a tragédia que, na verdade, não foi concluída, apresenta em sua base um dilema concernente ao destino do idealismo, quanto à própria legitimidade do saber filosófico ideal e da possibilidade de conseguir impor-se diante da existência e das exigências da finitude. Esse “drama” pode ser verificado na origem dos planos poéticos de Hölderlin, para o que viria a ser *A morte de Empédocles*, já esboçados em 1794, após a concepção inicial do *Hipérion*, na época ainda um fragmento.

Ao lado do *Hipérion*, tratava-se para Hölderlin de reelaborar um evento da Antigüidade, o tema da *Morte de Sócrates*, mencionado na carta a Neuffer, de 10 de outubro de 1794: “a morte de Sócrates, que tentarei elaborar segundo os ideais dos dramas gregos” (Hölderlin, 1962, vol. 6, p. 149). Ora, esse tema inicial, concernente à figura de Sócrates, não é casual e é altamente significativo; implica a retomada histórica do drama socrático, que é o drama da própria filosofia como saber ideal diante de um mundo “prosaico” (sofístico?) e ainda tomado pelas superstições religiosas. Ressalte-se que esse drama não é

3 Explorei esse tema no artigo *O acolhimento hegeliano do pensamento antinômico na época de Jena*.

o drama de *uma* filosofia, mas *da* filosofia, que justamente nasce como tal em Platão, tendo seu domicílio no suprassensível. Trata-se de um drama que dirá respeito, posteriormente, a toda a história da filosofia, sendo justamente por isso retomado por Hegel e Hölderlin, cada um a seu modo. Tal como seu amigo Hegel fará anos mais tarde, na *História da Filosofia* e na *Filosofia da História*, a morte de Sócrates, no mundo grego, põe em cheque a própria possibilidade do idealismo e de qualquer pensamento universal.

Cabe indagar, porém: por que Hölderlin passou de um projeto chamado *A morte de Sócrates* para outro chamado *A morte de Empédocles*? Parece-me que uma possível resposta a isso consiste em perceber que não se trata propriamente de um abandono de uma proposta em detrimento de outra, como se Hölderlin estivesse num momento preocupado mais com a “morte” da filosofia e noutra mais com a “morte” de um intelectual em sentido mais amplo, conectado mais à natureza, como é o caso do “pré-socrático” Empédocles. Embora se possa sem dúvida levantar hipóteses frutíferas nessa direção, por exemplo, numa linha de pensamento heideggeriano, de que haveria um “recuo” de Hölderlin às origens do pensamento ocidental e de que a “morte” da filosofia seria, na verdade, antecedida por uma morte anterior mais fundamental, a saber, a morte do saber originário da *physis*, lembrando do fragmento *Juízo e ser*, parece-me, no entanto, que se trata antes de uma integração dos dois momentos, ou mesmo de uma conservação e continuação. É nesse ponto que a interpretação de Hegel é instrutiva.

Detenhamo-nos por um instante na leitura hegeliana do caso Sócrates nos *Cursos de história da filosofia*, mais de 20 anos depois, na época de Berlim. É notável como a maneira segundo a qual Hölderlin enfrenta a questão tem algo em comum com a abordagem hegeliana, a começar por esse cruzamento entre filosofia e tragédia, presente em ambos. Para Hegel, Sócrates representa tanto o ápice da cultura grega quanto é o resultado da afirmação do conceito para si, do universal, e significa justamente por isso uma profunda *afronta* ao espírito grego tradicional, que não podia suportar a afirmação do universal separado da sensibilidade, embora os atenienses tenham reconhecido, depois da condenação de Sócrates, que aquilo que recriminaram em Sócrates era algo que provinha da cultura deles mesmos.

Esse princípio por eles condenado era *deles* mesmos: eles estavam condenando o outro de si mesmo e a si mesmos como outro, sem atentar para a relação de alteridade que os constituía, a saber, de que um momento é para o outro. Por isso, Sócrates teve que ser morto, inclusive para que o princípio que ele defendia pudesse ser purificado da contingência individual, para que

pudesse posteriormente valer como princípio. Sócrates encarna uma contradição: ele pretende ser em si e para si o conceito, o qual encontra-se, na verdade, essencialmente acima dessa relação e não pode ser individual. Sócrates não deixa de ter razão e, por isso, não voltou atrás, não reconheceu a culpa de infrator dos costumes, preferindo a morte. Dessa forma, o ocorrido com Sócrates é trágico, como diz Hegel, pois um direito opõe-se a outro direito e ambos têm legitimidade:

Seu destino não é meramente um destino pessoal, romântico individual, mas é a tragédia de Atenas, a tragédia da Grécia, que é encenada nesse caso e chega nele à representação. São duas potências que se apresentam uma diante da outra. Uma potência é o direito divino, o costume desenvolvido (...) podemos denominá-la, de modo abstrato, como a liberdade objetiva, a eticidade, a religiosidade – a própria essência do homem (...) mas, o outro princípio é, ao contrário, o direito igualmente divino da consciência, o direito de saber (da liberdade subjetiva)... são esses dois princípios que vemos entrarem em colisão na filosofia de Sócrates (Hegel, 1986, vol. 18, p. 447).

Hegel examina os vários momentos do “processo” de Sócrates, a saber, a acusação feita a ele, o seu comportamento e o do povo, e isso sempre sob a chave da tragédia, que é ao mesmo tempo a origem da filosofia. Se, de um lado, Sócrates é culpado, porque ofendeu a vida ética de seu povo, por outro lado ele é igualmente um herói, que “tem para si o direito, o direito absoluto do espírito que se sabe a si mesmo, da consciência que decide a partir de si mesma” (Hegel, 1986, vol. 18, p. 511-12). Na punição que se aplicou a Sócrates, a saber, sua sentença de morte, foi destruída a individualidade de Sócrates, mas não o princípio que nele emergiu e que posteriormente se instituiu:

*A injustiça que estava assim presente consistia no fato de que o princípio se apresentou apenas como a propriedade de um indivíduo. A verdade do princípio consiste em surgir como figura do espírito do mundo, como algo universal. Não é o seu mundo que é capaz de compreender Sócrates, mas apenas a posteridade, na medida em que está acima de ambos. (Hegel, 1986, vol. 18, p. 512)*

Hölderlin tenta tratar do tema de Empédocles de maneira análoga, pois Empédocles é tido como alguém que reflete seu tempo (aqui o tempo é a época moderna), que suporta e carrega as contradições de sua época e está numa espécie de confronto e sintonia ao mesmo tempo com seu povo. Ele afirma um

ponto de vista estranho, mas enquanto hipóstase dos conflitos de seu tempo e que também estão na base das aspirações do povo. É fundamental não pensar Empédocles como *o outro* apenas, tal como um herói romântico revoltado, por exemplo, semelhante a um Karl Moor, de *Os bandidos*, de Schiller. Ele é antes o outro do mesmo ou o mesmo como outro, daí justamente seu caráter idealista e absoluto. A questão da afirmação do idealismo passa justamente pelo fato de que os personagens, Sócrates na época antiga e Empédocles (embora antigo) na época moderna, são o próprio idealismo, em carne e osso. Não é a mensagem deles, suas “ideias”, que são idealistas, mas a sua atitude e constituição de caráter.

A diferença específica do pensamento de Hölderlin, em relação a Hegel, é que, ao invés de um filósofo, será colocado em cena um pensador poeta, uma figura excêntrica, como o considerou Horácio, no fim da *Arte Poética*: um misto de cientista natural, guru espiritual e místico (Horácio, 1993, p. 68). Neste ponto entra em cena um terceiro motivo do Empédocles, que é de ordem política: o sacrifício heróico do indivíduo pelos ideais mais elevados, no contexto de desdobramentos da Revolução Francesa. Essa proposta ainda se mantém no centro da terceira versão que Hölderlin tentou executar desse drama (Hölderlin, 1990, p. 841). Trata-se de uma posição *sui generis* de Hölderlin diante dos ideais da Revolução Francesa, bem distinta, diga-se de passagem, da que defendia Goethe, naquele mesmo período, em seu romance de formação *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*.

Mas, como se apresenta isso de fato no enredo e na trama dessa proposta de tragédia? A morte de Empédocles possui três versões, mais um plano da tragédia (*Plano de Frankfurt*) e observações sobre a motivação filosófico-histórica da tragédia, o chamado *Fundamento para o Empédocles*. A primeira versão é a mais longa, sendo a segunda mais abreviada, concentrada em torno do protagonista, quando são deixados de lado os elementos tidos agora como acidentais e que eram ainda fortes na primeira versão.

A peça é ambientada na Grécia, em torno de 500 a. C., e tem como protagonista Empédocles, o filósofo siciliano de Agrigento que se afasta do convívio humano e se dirige ao vulcão Etna, onde pretende lançar-se à lava, a fim de se unificar livremente com a natureza, ou melhor, com o fogo infinito. O amigo de Empédocles é Pausânias, a quem ele confia seus pensamentos na peça. Alusões ao panteísmo helenista aparecem em monólogos e diálogos com Pausânias e nos discursos ao povo de Agrigento. O povo de Agrigento assume na peça uma posição ambígua: ora apóia Empédocles, o quer junto a si, ora o reprova e o desterra, o que lembra muito o papel do coro nas

tragédias gregas, que em geral defende uma posição de equilíbrio. O opositor de Empédocles é Hermócrates, um sacerdote tido como hipócrita por Empédocles e que lembra certos filósofos da época que apenas privilegiam o entendimento vazio e árido. O sacerdote Hermócrates também é a expressão do bom senso do entendimento humano, da visão comum equilibrada, que acusa Empédocles de soberba, de incorrer na *húbris*, enfim, de ser sacrílego e pretender orgulhosamente se assemelhar aos deuses.

Aliás, essa figura do ponto de vista do senso comum sempre foi a antípoda do idealismo, basta lembrar os combates de Hegel na época de Jena, por exemplo, no texto *Como o senso comum compreende a filosofia* (1802), endereçado a um certo senhor Krug. Nesse ensaio Hegel defende a doutrina da ciência de Fichte e a filosofia de Schelling e ridiculariza as exigências colocadas pelo senhor Krug, que, falando a partir do senso comum, desafia o idealismo a provar, isto é, a deduzir a sua pena de escrever, para que ele em seguida possa, como diz Hegel ironicamente “assinar imediatamente, com sua pena de escrever, embaixo do sistema inteiro que a tivesse deduzido” (HEGEL, 1995, p. 54). No entanto, o grande equívoco do senhor Krug, e de todo pensamento incapaz de apreender o idealismo, é confundir a ideia com algo empírico, com uma mera representação (ideia de um gato ou de um cachorro, por exemplo), desconhecendo o carácter essencialmente mediador e infinito dela, como expressão da própria natureza da consciência. Aliás, desde as primeiras formulações da *Doutrina da ciência*, notamos já em Fichte protestos reiterados contra aqueles que são incapazes de se elevar ao plano propriamente especulativo, que não conseguem abrir mão da consciência empírica.

Voltando ao projeto dramático de Hölderlin, notamos que no *Plano de Frankfurt* (assim chamado porque foi concebido quando Hölderlin ainda estava na casa da família Gontard, antes de se dirigir para Bad Homburg, situada um pouco ao norte de Frankfurt am Main, em setembro de 1798, para a proximidade de seu amigo Sinclair) é traçado o percurso da ação e da trama em atos e cenas: de início é apresentada a figura de Empédocles como inimigo de tudo o que é unilateral na existência, de toda ocupação estreita, enfim, como alguém “disposto para um ódio contra a cultura (*zu Kulturhass gestimmt*)” (Hölderlin, 1990, p. 461) e que, por outro lado, procura viver como sábio, numa profunda sintonia com a natureza e com tudo o que é vivo. Convidado para uma festa dos agrigentinos, Empédocles fica incomodado por ser tratado de modo sarcástico e decide então sair da cidade e de sua casa. Ele se afasta e vive solitário nas redondezas do Etna, onde é visitado por seus discípulos, alunos e pupilos, bem como pela família. Os agrigentinos, sentindo

falta de um líder, erigem então uma estátua em homenagem a Empédocles, o que o convence a voltar a eles, mas não por causa da estátua, e sim, como diz Hölderlin, motivado pela “honra e pelo amor, o único elo que o liga à realidade” (Hölderlin, 1990, p. 464). No entanto, ocorre um novo incidente: seus inimigos invejosos (*seine Neider*) derrubam a estátua, de modo que ele novamente deixa a cidade e, assim, “nele amadurece a resolução, que já vinha cultivando, de se unificar com a natureza infinita por meio de uma morte voluntária” (Hölderlin, 1990, p. 464). No último ato dá-se então a cena terrível: Empédocles lança-se ao vulcão Etna.

Um detalhe importante dos apontamentos de Hölderlin sobre a motivação desse desenlace: “Empédocles se prepara para a sua morte. As motivações casuais para a sua resolução não lhe importam mais nem um pouco e ele observa a morte como uma necessidade que decorre de seu ser mais íntimo (*seinem innersten Wesen*)” (Hölderlin, 1990, p. 465). Essa observação indica que Empédocles inicialmente tem uma relação de liberdade com o povo e com os que o cercam, que procura, de alguma maneira, uma reconciliação com a existência, motivo esse que será mais forte na primeira versão, na qual o representante da oposição a Empédocles, que é Hermócrates, tem presença mais acentuada. Já a partir da segunda versão, na qual desaparecem os confrontos diretos entre as partes em conflito, o herói é o único alvo e foco das atenções, ou seja, prepara-se uma espécie de necessidade que leva ao idealismo, digamos assim, a uma autoaniquilação. Essa necessidade é mais interna que a anterior, que ainda dependia de elementos contingentes (povo, opositores etc.).

Com isso, Hölderlin acredita estar realizando de modo mais acabado a negação de tudo o que é acidental, enquanto um princípio trágico que anunciou na carta a Neuffer, de 3 de julho de 1799. Defendendo que a tragédia deva ser a forma mais rigorosa de todas, considera que “nessa orgulhosa recusa de tudo o que é acidental, ela exponha o ideal de um todo vivo de uma maneira a um só tempo concisa e tão completa e substancial quanto possível, portanto, de modo mais explícito, mas também mais sério do que qualquer outra forma poética conhecida ... os temas trágicos são feitos, então, para progredir unicamente em alternância de tons harmoniosos grandiosos e autônomos, a fim de expor um todo constituído de partes vigorosas e significativas, evitando ao máximo aquilo que é acidental” (Hölderlin, 1962, vol. 6, p. 364-365). Traduzindo essa exigência poética para o plano da determinação humana, tal como Fichte havia proposto por essa época a tarefa de uma determinação ideal do homem, tudo se passa como se houvesse já na origem de Empédocles

um destino, uma espécie de homem ideal e uma necessidade interna como a sua mais alta liberdade, de modo que Empédocles devesse a ela voltar em sua existência, o que lembra a epígrafe (extraída de Sófocles, Édipo em Colona) do segundo volume do *Hipérion* e, portanto, uma certa continuidade de pensamento em relação a esse romance: “Não ter nascido – eis o melhor de tudo! Mas, se o caminho conduziu à luz, retornar o mais rápido possível é, de longe, a segunda melhor coisa” (Hölderlin, 2003, p. 95)

Disso poderíamos então deduzir que Empédocles é mais “moderno” do que Hipérion e mesmo que Sócrates? Resta, ainda, saber: essa via traçada por Empédocles é realizável na poesia? Será que o inacabamento deste projeto, suas diferentes hipóteses e mesmo toda a carga reflexiva de *O fundamento de Empédocles* não indicam também justamente a impossibilidade de se trilhar na realidade o caminho da subjetividade pura na época moderna?

Seja como for, arrisco aqui uma resposta para o que Hölderlin teria tentado articular: parece-me que o resultado de seu empreendimento aponta basicamente para um limite inerente a uma certa concepção de idealismo, quando se trata de pensá-lo como passível de realizar-se na existência como pura reflexão, desconsiderando-se seu teor negativo ou substancial, isto é, o caráter de resistência da realidade. Pelo contrário, a verdadeira matriz do idealismo, portanto, da subjetividade examinada em sua gênese, quando é afirmada em sua plenitude, consiste no autoaniquilamento, no fim e na morte, e não na vida. Com efeito, nos primórdios do idealismo, em torno de 1795-97, tanto Hegel quanto Hölderlin e Schelling (este mais ainda, pelo viés de uma filosofia da natureza) procuravam a matriz do idealismo na vida e no conceito de organismo (herança da terceira crítica de Kant). Com os desdobramentos da Revolução Francesa, todavia, rumo ao desnudamento das aporias da modernidade e de suas relações sociais, torna-se cada vez mais clara a nova ordem mundial. Abre-se, enfim, a perspectiva da reflexão como um dado da própria cultura moderna e, principalmente, evidencia-se seu caráter irreduzível, destruidor, “estéril”, para lembrar de um termo da penúltima estrofe da elegia *O arquipélago*, de 1800, de Hölderlin: “como as Fúrias, é a labuta desses homens”<sup>4</sup>. O idealismo passa a flertar cada vez mais com a noção de um limite da reflexão como possibilidade livre de determinação humana. Entra em cena, assim, a concepção não de vida, mas de morte, com seus sinônimos, tais como o estranhamento, a alienação, a cisão, o limite e o fim. Não é a toa que Hegel explorará posteriormente vários “fins”, da história, da arte etc.

---

4 Citado em *A questão do fim da arte em Hegel*, p. 21.

Partindo justamente da morte de Sócrates, já na época antiga, Hegel vai considerar que na época moderna somente é possível uma mitologia da razão, mas não uma mitologia da poesia. Com efeito, os *Cursos de estética* são marcados pela intuição que Hegel já fixou desde a sua juventude, se concordarmos que a afirmação de que a expressão “precisamos [...] de uma mitologia da razão”, do *Mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, é de inspiração hegeliana. Aliás, para compreender esse ponto seria preciso percorrer os vários momentos do *Mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, para que se possa acompanhar os matizes da posição de ambos, de Hölderlin e de Hegel, desde uma perspectiva de realização de ideais kantianos e schillerianos de efetivação do conceito de “humanidade”. Há momentos desse programa em que se sente mais fortemente a presença de Hölderlin, no elogio à poesia, quando em outros surge o espírito de Hegel, embora o quadro de pensamento seja comum. É sempre a questão de saber como é possível que a plenitude da consciência humana, delimitada e problematizada em suas várias dimensões pela crítica kantiana e, a seguir, pelas *Cartas sobre a educação estética do homem*, de Schiller, possa efetivamente tornar-se real. Esse é, no fundo, um dos grandes legados da filosofia alemã clássica para a posteridade, a saber, o fato de recolocar, a partir dos antigos, a pergunta pela efetivação da totalidade humana, totalidade que é marcada, já em seu início, tanto pela tragédia quanto pela filosofia.

## Bibliografia

- Hegel, G. W. F. *Werke [in 20 Bänden]*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986
- \_\_\_\_\_. *Escritos de juventud*, trad. De Jose M. Ripalda, México, FCE, 1998, 3. Ed.
- \_\_\_\_\_. *Como o senso comum compreende a filosofia*, trad. de Eloísa Araújo Ribeiro, São Paulo, Paz e Terra, 1995
- Hölderlin, F. *Werke in einem Band*, München/Wien, Hanser, 1990
- \_\_\_\_\_. *A morte de Empédocles* (edição bilingüe), trad. de Maria Teresa Dias Furtado, Lisboa, Relógio D'Água, 2001
- \_\_\_\_\_. *Hipérion ou o Eremita na Grécia*, trad. de Erlon José Paschoal, São Paulo, Nova Alexandria, 2003
- \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke*. Kleine Stuttgarter Ausgabe, Bd. 1-6. Hrsg. Von Friedrich Beissner, Stuttgart: Cotta, 1946-1962
- Horácio. *Arte poética* (ed. bilingüe), introd., trad. e notas de Dante Tringali, São Paulo, Musa Editora, 1993

Kant, I. *Kritik der Urteilskraft*, Darmstadt, WBG, 1983, 5 ed.

*Mythologie der Vernunft. Hegels "ältestes Systemprogramm" des deutschen Idealismus*,  
hrsg. von Christoph Jamme und Helmut Schneider, Frankfurt am Main,  
Suhrkamp, 1984

Werle, M. A. *A questão do fim da arte em Hegel*, São Paulo, Hedra, 2011

\_\_\_\_\_. "O acolhimento hegeliano do pensamento antinômico na época de Jena", In:  
*Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, São Paulo, 2012, n. 19

\_\_\_\_\_. "Hölderlin: intuição e intimidade" In: *Ide*, São Paulo, 2011, vol. 34, n. 53