

O Sentido da “*Erinnerung*” em Hegel e Hölderlin

Ugo Maria Ugazio*

*Lang ist
Die Zeit, es ereignet sich aber
Das Wahre.
F. Hölderlin, Mnemosyne¹*

Resumo: O presente texto apresenta-se como a apresentação, estruturação de demarcação do contexto de formação dos conceitos de *Erinnerung* em oposição ao de *Gedächtnis* na filosofia de Hegel e de Hölderlin. Espera-se com o presente texto demonstrar o potencial de produtividade de tais conceitos para a elucidação histórica do presente, ao mesmo tempo, que aportar significativa contribuição aos estudos sobre o idealismo alemão.

Palavras Chaves: idealismo História filosofia Poesia

Abstract: This text presents itself as the presentation and structuring of demarcation of the training context of the concepts of *Erinnerung* in opposition to *Gedächtnis* in the philosophy of Hegel and Hölderlin. It is hoped that this text demonstrate the potential productivity of such concepts to the elucidation of the historical present, while they contribute significant contribution to studies of German idealism.

Key words: Idealism History Philosophy Poetry

1. *Consumação do passado e o vir-a-ser do espírito: o lugar da “Erinnerung”*

Existe certamente tanto em Hegel quanto em Hölderlin a exigência do compor-se necessário de um lugar, cuja problemática (des)continuidade com o presente consente ao início de todo pensamento. Este lugar ainda não começou a ser, nem já cessou de ser: este não é sem o outro no futuro, se o pensador, só pelo fato que o pensa, o invoca a memória, nem é no passado, se o pensador não o reconhece como origem do seu presente. O lugar é a alhures, a historia é um outro. Isto significa que a historia tem

* Professor da *Università di Torino*: email: ugomaria.ugazio@unito.it. Tradutores: Adriano Santos Almeida (*Università Regina Apostolorum*) e Danilo Vaz-Curado R. M. Costa (UFRGS). O presente texto apareceu pela primeira vez no livro: *Romanticismo, Esistenzialismo e ontologia della liberta*, ano de 1979, na coleção Biblioteca de filosofia da Editora Mursia, as pp. 60-77 sob o título de *Il senso della “Erinnerung” in Hegel e Hölderlin*.

¹ *StA* 2, 1, 195 . As obras de Hölderlin citadas no texto são retiradas da *Große Stuttgarter Ausgabe*

conduzido a *este* presente não tem no *seu* futuro o lugar que realiza inteiramente as premissas. O pensador percebe a crise do presente e ao mesmo tempo se recorda de um lugar diferente, onde o divino não é mais somente prometido, onde o princípio não é mais apenas a esperança. Assim, a exigência do compor-se deste lugar não é simplesmente o retorno de alguma transcorrida: o lugar exige de ser composto e não recomposto. O recordar-se de um lugar é a *Erinnerung*, a interiorização. A *Erinnerung* não evoca os fatos da história, de uma história que o presente endureceu para justificar sua gênese. Ao contrário, ela ignora tudo isto que o presente liquida como *histórico* e rediscute o presente. Ela não conhece mais nada de imóvel, porque com ela a história se recoloca em movimento.

Aquele lugar não é nem a Grécia, nem a infância, nem a utopia, porque aqui não se trata tanto de encontrar um nome, de definir o âmbito de um referimento para trás, quando que de acolher isto que é “específico” de um pensamento.² Ninguém, de fato, sabe desde o começo como estão as coisas: as ideias originárias, uma vez que tenha sentido dizer que existem, não concedem consigo também a história das suas aventuras *no mundo*. Que “saber” signifique somente “recordar” não indica alguma coisa de muito simples, como poderia parecer à primeira vista.³ «O “fundamento” (*Grund*) – diz Bloch a propósito de Hegel – se torna aqui mediante o afastar-se desta “fundada motivação” (*Begründung*): em si mesmo parece exatamente fechado à memória, e aqui existe a sua “luz primordial”. Deste ponto de vista seria esse mesmo um andar adiante como progresso no fundamento, como “reflexão” (*Reflexion*) mais radical – isto é, que coloca em evidência a raiz – que regressiva».⁴ Saber significa tomar posse de si mesmo: em Hegel significa o caminho do espírito em face de si mesmo, a consumação de todo início que tenha permanecido outro a respeito do espírito. «O pensamento – prossegue Bloch - entrega todos os acontecimentos ao seu recordar e encontra de novo a si mesmo

(abreviada em *StA*), sob os cuidados de F. Beißner, Stuttgart, Cotta, 1943 ss.

²G. Lukács, *Hölderlin Hyperion*, in AA. VV., *Der andere Hölderlin*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972, p. 19.

³ Para a posição de Hegel nos confrontos da doutrina platônica da reminiscência, cfr. J-L.VIEILLARD-BARON, *Les leçons de Hegel sur Platon dans son histoire de la philosophie* [As lições de Hegel sobre Platão em sua história da filosofia, em "Revue de Métaphysique et de Morale", LXXVIII, 1973, especialmente p. 407 e seg. e V. Verra, *Storia e memoria in Hegel* [História e Memória em Hegel], em AA.VV. *Incidenza di Hegel. Studi raccolti nel secondo centenario della nascita di Hegel* [Incidência de Hegel. Estudos Recolhidos no segundo centenário do nascimento de Hegel], Nápoles, Morano, 1970, pp. 357-61.

⁴ E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu hegel*, vol 8. da *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Suhrkamp, 1962, p. 476; trad. it. de R. Bodei, *Sujeito-Objeto*, Bolonha, Il mulino, 1975, p.498.

olhando para trás, como uma história que não se desenvolve mais enquanto vem-a-ser, mas que é jogada fora enquanto passada. Assim ao final da *Fenomenologia* este olhar retrospectivo se apresenta como uma meta do todo, aliás como a própria Mnemósine que foi devorada. De modo que a meta não é outro senão saber o sabido».⁵

Recordar não tem, portanto nada o que ver com a reprodução já havida no momento precedente. De fato não se trata de garantir ao espírito um passado, uma memória que contenha os episódios de qualquer modo decisivos do seu caminho, aqueles episódios que tem contribuído a história que o conduziu a *este* presente. O trabalho da *Erinnerung* é ao invés aquele de olvidar a história através da sua reelaboração: só na medida em que o passado deixa de ser alguma coisa de estranho para o espírito, algo que ficaria depois que o espírito foi alhures, se torna possível a passagem ao *saber absoluto*, o acontecer da história que aparece finalmente *consumada*.⁶ Com a *Erinnerung*, isto que transcorreu entra finalmente em posse do espírito, como o universal que se torna sempre menos abstrato. E é exatamente este possuir, que é no tempo, destruição do passado e constituir-se do espírito como gênero absoluto, que impulsiona para frente o espírito, que, nutrido assim do seu passado, se torna também o vingador: o espírito manifesta a si mesmo quando na história são mitigadas as circunstâncias que apenas consentiriam em um manifestar-se abstrato deste. A vingança do espírito não é, porém, aquela que abaixa tudo a um mesmo nível, que distribui igualmente, mas aquela dá razão à inveja. A resposta de Platão e Aristóteles à concessão antiga da *Nêmesis* é segundo Hegel, exatamente esta, que Deus não é invejoso.⁷ A revelação como tal, já é o fim de toda abstração. A experiência que o espírito realizou no passado não encontrou ainda o seu sentido, porque a justificação que os fatos fornecem à história permanece apenas abstrata, afim de que não alcance o espírito para dar a prova de si mesmo. Hölderlin diz que existe uma *Nêmesis* que ainda não renunciou em punir os mortos.⁸

⁵ *Ibid.*, trad. it. cit., p. 499.

⁶ Sobre o tema do escanteamento da história em nome da *Bildung* e para o trâmite da *Erinnerung*. Cfr. D. Jähnig, *Welt-Geschichte: Kunst-Geschichte. Zum Vergangenheitserkenninis und Veränderung*, Colonia, DuMont Schauberg, 1975, pp. 29-37.

⁷ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 564.

⁸ Na Poesia *Der Freunden* (*StA* 2, 1, p. 6; trad. it. de D. Vigolo, *Poesie*, Milão, Mondador, 1971, p.60) Nas teses de filosofia da história W. Benjamin se representa o presente, enquanto lugar da reconstrução da história, enquanto realização de todas as exigências do "passado oprimido" e atribui "o dom de ir ao passado à fâsca da esperança" a ninguém a não ser aquele histórico "que é penetrado da ideia que

Nenhuma época escolheu o seu início: a história já começou desde de sempre. O espírito não pretende reconhecer-se como alguma tradição: esse escanteia a história para construir-se, interiorizando para si mesmo cada um dos momentos que teve que viver para alcançar o *saber absoluto*. O perigo é aquela da positividade. O Hegel dos escritos teológicos de juventude tem em mente os acontecimentos enrijecidos da pregação de Cristo na doutrina de uma igreja, quando movido por Kant, pensa a religião nos limites da razão. O Empédocles de Hölderlin se joga nas chamas do Etna para fugir do mesmo perigo. Em direção ao reino da liberdade, que Hegel e Hölderlin sobre a onda das notícias provenientes da França acreditavam provavelmente eminentes, não se vai afim que se permaneça sob a guia da grande personalidade. A confiança incondicional no seu ditado não seria outro senão a restauração da autoridade. Aquilo que Cristo e Empédocles⁹ vieram pregar somente se pode “encontrar”: o sacrifício do portador de liberdade faz parte de seu dever. Mas levar a liberdade não tem o mesmo sentido que levar algo de positivo. Empédocles procura um novo acordo com a natureza, que consente em outro início, *depois* da dissolução da última positividade, precisamente aquela que requer um portador de liberdade. O reformador do qual fala Hölderlin, mediante o advento da liberdade, suprassume a aporia que o seu dever contém:¹⁰ mas isto acontece porque ele suprassume a si mesmo, a si mesmo enquanto outro em relação a aqueles que recebem em dom a liberdade. Então não se trata mais de um dom que vem de fora, mas, de acordo com o trabalho da *Erinnerung*, de alguma coisa que o tornou interior, por fato próprio. Empédocles é já o lugar do acontecer trágico, acontecer no qual ninguém está só, porque a espera do deus tem finalmente uma conclusão. O *aórgico* e o *orgânico* se encontram, mais nada é perdido, e a época se direciona a um

também os mortos não estarão seguros do inimigo, se ele vence” (tese VI, em *Gesammelte Schriften*, 1, 2, Frankfurt, Suhrkamp, 1974, p. 695; trad. it. Di R. Solmi em *Angelus Novus*, Turim, Einaudi, 1962, p.75). Nem mesmo para Benjamin o passado é algo de imóvel diante do presente: também na história, *no final*, existe uma revolução copernicana com o passado que se torna “o invólucro dialético, o sobrevir da consciência desta” (das *Passagen*, citado em R. Tiedemann, *Studien zur Philosophie W. Benjamins*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969, p.153).

⁹Sobre a possibilidade do Cristo hegeliano e do Empédocles holderliniano, crf J. Hoffmeister, *Hölderlin und Hegel*, Tübingen, Mohr (P. Siebeck), 1931, especialmente p. 41, onde é colocada as claras a identidade das duas figuras em relação ao significado de redenção que estas tendem a assumir; R. Guardini, *Holderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, Monaco, Kosel, 1955², que coloca em relevo a falta de um verdadeiro antagonista, fala que subtenderia a exclusividade da relação com o divino (p.504 e *passim*); R. Bode, *Politica e tragédia* em Holderlin, em “Revista de estética” XIV (1969), pp. 382-412, onde isto que tem de comum as duas figuras é o seu reconhecimento da *positividade* como do perigo mais grave (pp. 392-393).

¹⁰Por esta impositação do problema. Cfr. G. Kurz, *Mittelbarkeit und Vereinigung*, Stuttgart, Metzler,

fim. Assim fala Empédocles sobre o Etna, depois de ter escolhido morrer:

“Porque quando uma terra tem que perecer
 No ocaso o espírito se escolhe
 A única voz na qual ainda ressoa
 A última vida, o seu canto do cisne
 Eu o entendo, mas eu queria servi-lhe
 Agora aconteceu. E eu não pertença
 Aos mortais nunca mais. Oh fim do meu tempo!

 Esta boa terra verde deve
 não sem alegria o meu olho cansar-se
 E o meu passado quero recordar”¹¹

O encontro histórico do homem com deus, a imprevista a suspensão do tempo, coincide com o acontecimento que Hölderlin chama “a mais profunda interioridade” (*die tiefste Innigkeit*), na qual domina a “sacra loucura” (*der beilige Wahnsinn*) e a “desunião” (*Ungebundenheit*) entre os elementos. A força negativa que estas expressões contêm alude ao aprofundamento do espírito em direção de si mesmo, além de cada realidade positiva. J. Schimidt pensa as últimas composições de Hölderlin como uma resposta do poeta a si mesmo, insatisfeito das soluções propostas precedentemente: haveria no último Hölderlin consciente um momento anti-Empédocles, no sentido da escolha da *Spezifikation* goethiana.¹² Na realidade, como do resto também emerge do trabalho de J. Schimidt, as três diferentes escrituras do *Empédocles* já permitiriam colher na sua indecisão a indecisão do poeta em relação às motivações reais do suicídio de Empédocles: nos fragmentos da última escritura *Todessehnsucht* originariamente ditada somente pela renúncia individual à individualidade, viria a tona a consciência da responsabilidade história e ética. Hölderlin, como Hegel, termina por perceber que a

1975, p. 193 e ss.

¹¹StA 4 1, pp 138 3 140; trad. it. de F. Borio, *Empédocles*, Turim, Boringhieri, 1961, pp. 154 e 155.

¹² J. Schimidt no seu *Hölderlins später Widerruf in den Oden "Chiron", "Blödigkeit" und "Ganymed"*, Tübingen, Niemeyer, 1978, p. 163, se refere a um juízo expresso por Goethe em uma carta para Zelter sobre os românticos, onde é rebatido que na natureza e na arte, a mais alta e única operação é o dar forma (*Gestaltung*), e na forma, precisamente, a *Spezifikation*. Na ode *Ganymed* existe uma classificação de citações bíblicas que diz: “*Und jades, in sainer Art, / Blüht*”, e que segundo J. Schmidt esclareceria, enquanto transformação de uma precedente poesia, a nova orientação do poeta, assustado, por ser encarregado de sua tragédia pessoal, de sua perda de identidade (pp. 1-15).

infinitude dos românticos é uma derrota diante da insuficiência da realidade: é uma má infinitude.

A radical descida no íntimo, cuja negatividade das expressões aludidas acima, não é mais motivada pelo contraste entre o individual e o universal: ela remete ao final em uma relação do problema que o destino propõe, solução que ao indivíduo aparece como “*ilusória e temporânea*”¹³ porque o seu sentido reside exatamente no vir por menos do que aquele no qual o enigma da época aparece resolvido. O fim de Empédocles se torna necessário *porque* a época se individualiza nele: o “reformador” abre a possibilidade de um âmbito diferente, no qual o divino pode novamente aparecer depois da noite que a morte de Jesus Cristo havia inaugurado.¹⁴ A comunidade dos homens se predispõe a autoliberação de todo “positivo”, para uma superação do âmbito cognoscitivo sobre o qual até agora era construída. Hegel na *Fenomenologia* fala de um instinto da razão que impulsionaria o sujeito a sair do fechamento cujo mundo externo, positivo, o tinha constrangido¹⁵ “A razão – diz Hegel – se prepara para *saber* a verdade, essa “toma um *interesse* universal pelo mundo, já que tem a certeza que tem no mundo a sua própria presencialidade, ou é certa que a presencialidade é racional. A razão procura o seu Outro, sabendo que neste ela não possuirá nada mais que a si mesma: ela procura somente a sua própria infinitude”¹⁶.

A razão se prepara para coincidir com o mundo: quando isto acontece, e a razão coincide consigo mesma junto com o mundo, a razão já é espírito, e o é “desde que a certeza de ser toda realidade é elevada a uma verdade, e ela é consciente a si mesma de si como de seu mundo, e do mundo como de si mesma”.¹⁷ O espírito é a renovada concessão das partes com o todo, o recolher-se de novo depois da dispersão, a coragem do conhecer. O espírito constrói a si mesmo vencendo a resistência que a opacidade do mundo externo lhe opõe: nesta luta, portanto, o espírito renasce depois da dissociação de “natureza e arte”, no sentido que Hölderlin dá a estes termos e que tinha

¹³StA 4 I, p. 157; trad. it. G. Pasquinelli, *Escritos sobre a poesia e os fragmentos*, Turim, Boringhieri, 1958, p. 114.

¹⁴ Hölderlin, de fato, pensa a morte de Jesus como fechamento do tempo dos antigos: depois deste evento permaneceu a *dürftige Zeit*, a espera do divino que deve voltar, o cristianismo como *religiöses Negativum* (cfr. J. Schmidt, *Hölderlins Elegie “Brot und Wein”*. *Die Entwicklung des hymnischen Stils in der elegischen Dichtung*, Berlim, De Gruyter, 1968, p. 107 e ss.)

¹⁵ Sobre o destino da razão, no sentido que aqui interessa cfr. R. Bodei, *Sistema e época em Hegel*, Bolonha, Il Mulino, 1975, pp. 213-219.

¹⁶ G.W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, aos cuidados de J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1952, p. 183; trad. it. E. de Negri, *Fenomenologia do espírito*, Florência, A Nova Itália, 1960, I, p. 202

caracterizado a noite cristã. A experiência que o espírito acumulou no curso de seu caminho não lhe ensinou, porém, como salvar-se, mas, ao contrário lhe ensinou que apesar de tudo o pode ainda. Diz Adorno a respeito do idealismo absoluto de Hegel: “O impulso, mesmo que ainda seja sempre coberto de ilusão, ao erigir o espírito, retira sua força da resistência contra o saber morto: contra a consciência coisificada que desde Hegel fora, no conjunto, dissolvida da vinculação e garantida, contra o romanticismo na sua inelutabilidade. A experiência do idealismo alemão pós-kantiano reage contra a limitação pequeno burguês, contra o contentamento do estar zelando entre os preordenados comportamentos da vida e da consciência organizada.¹⁸ O idealismo, no fundo, não exprime senão a vontade do espírito de não deixar-se oprimir por um destino estranho: daqui a exigência de não esquecer-se de si, de sentir tudo como próprio, como interior. Que as coisas vão diversamente, que, por exemplo, o feitiço dos bens se encarregue de guiar o curso dos eventos, não desmente o idealismo que não cessou neste meio tempo de pensar a palingênese do espírito. Adorno ainda fez notar como “o idealismo é esquecido, aliás, por constrangimento e necessidade, reduzido pelo menos a mero bem cultural. Por limitação do constrangimento na consciência crítica, e sob a necessidade que impele na tendência do desenvolvimento de uma sociedade a qual mostrava sempre menos de realizar o prognóstico hegeliano; que esta seria espírito absoluto e seria racional.¹⁹ Mas é só no final que o espírito sabe inteiramente de si mesmo, porque só no final lhe aparece clara também a sua inelutabilidade. Agora o novo mundo sempre ainda pode não acontecer, e é por isso que o recordar-se do espírito

¹⁷ *Idem*, p. 312; trad. it., II, p.1.

¹⁸ T.W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt, Suhrkamp, 1963, p. 77; trad. it. F. Serra, *Tre studi su Hegel [Três estudos sobre Hegel]*, Bolonha, Il Mulino, 1971, p.101.

¹⁹ *Idem*, p. 71; trad. it. cit., p. 93. É por estas razões que Adorno se pergunta se não precisaria ainda se colocar a pergunta sobre o sentido de Hegel para o presente, perguntar-se qual seja o significado do presente diante de Hegel, “ se por acaso a racionalidade a qual se imagina de ser ter chegado, não seja na verdade recaída de um grande lugar para um estado inferior e se seja comodamente adaptado ao mero existente” (13; trad. it., p. 29). O intento de Hegel – e *portanto* também aquele de Marx – não seria nunca a justificação do presente colhido na sua urgência, o querer encontrar *neste* presente a racionalidade: este é sem mais a tentativa que rege o Iluminismo, a afirmação da completa integração de domínio e sociedade, a imposição incondicionada de um “práxis saudável”. A proposta dellavolpiana de uma “unificação e racionalização nunca definitiva porque, precisamente, sempre determinada ou histórica” (G. DELLA VOLPE, *Sobre a dialética*, em *Obras*, 6, Roma, Editora Runiti, p. 277) seria, malgrado a vontade de não ser ainda nunca definitiva, e talvez exatamente por isso, nada mais que um produto do Iluminismo. O referimento à abstração determinada não afasta a pressão do método lógico. Della Volpe se pergunta: como conciliar a *historicidade substancial* do método com a sua *não-cronologicidade* ou idealidade, ou seja, com o seu ser, todavia, método *lógico*? (*ivi*, p. 272). A proposta de uma unidade progressiva nunca alcançada é a mesma autojustificação de toda dialética iluminista: toda vez o presente encontra o seu sentido. O *exemplo* de Della Volpe queria somente servir aqui para mostrar, na prospectiva da *dialética*

não se realiza só “porque não se cancelamos traços do processo que tem levado ao constituir-se do “mundo novo”, como ao invés acredita Remo Bodei.²⁰

O salto decisivo, o espírito o realiza se consegue colher também no passado a si mesmo, e abolir, isto é, a história como distancia de si. Valério Verra falou a respeito de um “esforço de compreender a vida que pulsa no universo e no espírito”, onde a vida é para Hegel “um processo contínuo de ação e de influência recíproca entre as partes e o todo, processo incompreensível para toda de saber que detenha as determinações singulares, como se fossem últimas e não relativas”.²¹ O momento decisivo para o salto no mundo novo é assim o último do velho mundo: a negação dialética enquanto negação determinada,²² não está nunca colocada absolutamente. Existe assim um momento de virtual equilíbrio entre as duas condições: uma toda recolhida na *Erinnerung*, interiorizada e já assimilada para o nutrimento do espírito, outra que o espírito mesmo que consumiu *toda* a sua história e é bastante nutrido para repetir o seu experimento.

2. Dialética e descontinuidade

Torna-se fácil a esta altura ler as últimas páginas da *Fenomenologia* ao lado dos fragmentos de Hãmburg de Hölderlin. A perspectiva que se abre é aquela de um “mundo de todos os mundos” segundo a formulação hölderliniana,²³ que não é simplesmente a possibilidade da historiografia, como resulta determinada pelo exame da noção de *Erinnerung*. É aqui, de fato, que o reformador deixa de ser *um*, que os seus discípulos deixam de sentir ligados a ele para poder se referir a verdade: eles se preparam para saber. “Afim que viesse entre eles – diz Hegel nos escritos teológicos de juventude – eles permanecem somente crendo, porque não se fundaram sobre si mesmo; Jesus era o mestre e professor deles, um centro individual da qual dependiam, eles não tinham ainda uma vida própria, independente: era o espírito de Jesus que os guiava. Mas depois de sua partida também esta objetividade, este diafragma entre eles e Deus, cai e o

do Iluminismo, as dificuldades internas de um pensamento apenas positivo.

²⁰Remo BODEI, *Sistema e época em Hegel*, cit., p. 174 e ss.

²¹Valério VERRA, *Método dialético, sistema especulativo e desenvolvimento histórico da filosofia*, em AA.VV. *A obra e herança de Hegel*, Bari, Latenza, 1972, p. 111.

²²Cf. *Idem*, p. 112.

²³ StA 4 1, p. 282; trad. it. *Nos Escritos sobre poesia e fragmentos*, cit., p. 95.

espírito de Deus pode vivificar então a inteireza de suas essências”.²⁴ E Hölderlin no terceiro escrito do drama faz morrer Empédocles no dia precedente às saturnais: ele morre pela pátria *republicana*, para a qual se sacrificam poetas e heróis “do tempo antigo” para a qual o poeta mesmo sente dever sacrificar-se para não morrer de uma morte comum,²⁵ daquela mesma morte da qual morrem os inimigos da pátria. O suicídio de Empédocles seria, neste sentido, o contrário “de uma fuga romântica na morte” - como fez notar K. Pezold – aliás, esta deve provocar no ser social do povo aquilo que Hölderlin e o seu tempo conseguiram produzir. Trata-se da tentativa do poeta de dá forma a sua compreensão de época e à sua esperança para o futuro, senão no “momento real”, ao menos numa “representação figurada” (carta ao irmão de 01/01/1799).²⁶ A antiga intimidade com a natureza que com o suicídio de Empédocles tornaria a apresentar-se coincidiria assim com a possibilidade “de salvar-se da paralisia, em direção a uma nova juventude”.²⁷ O novo acordo com a natureza, com “as forças sobreviventes da natureza” - um dos dois princípios reais da mutação, o outro é a “sobrevivente geração”²⁸ - consente o novo início. Empédocles, como ele mesmo confia a Pausania, possui o saber excelso, tão grande que lhe concede proclamar que o mundo lhe pertence, que todas as forças lhe são sujeitas e servindo-lhe, que a mesma natureza se é tornada sua serva. Tudo isto porque é ele o único – não mais *um* diante dos outros, mas o acontecimento trágico do átimo de reflexão sobre todo o caminho do espírito, a única vez que isto tem um caráter ainda individual – o único que possa dar a quanto aparecer entre os homens “música, língua e alma”.²⁹ De fato diz Empédocles:

*Porque pleno do alto conceito
Pleno da força silenciosa, o ânimo
Presságio abraça, porque crês,
A grande Natureza.
Porque dele o espírito evidente,*

24 H. NOHL, *Hegels theologische Jugendschriften*, Frankfurt, Minerva, 1996 (reprodução da primeira edição de 1907), p. 314; trad. it. de N. Vaccaro e E. Mirri, *Escritos teológicos de juventude*, Nápoles, Guida, 1977, p.427

²⁵ StA 1 1, p. 299. Trata-se da poesia *Der Tod fürs Vaterland*.

²⁶ K. PEZOLD, *Zu Hölderlins "Empedokles"*, em AA.VV. *Der andere Hölderlin*, cit. P 65.

²⁷ *Ibid.*, p. 55.

²⁸ StA 4 1, p. 282; trad. it. in *Escritos sobre poesia e fragmentos*, cit., p. 95

*Nutre o cuidado no peito e a esperança
 O Homem. Da profundidade de suas raízes
 Se empurra ao céu o potente pulmão.
 E ele muito pode, e é esplêndida
 A sua palavra; ele transforma o mundo
 Sob as suas mãos.³⁰*

Os temas da *Vereinigungsphilosophie*³¹ encontram aqui um resultado todo particular: o amor reúne tendências da vida que já não tem o seu lugar nos indivíduos singulares ou na natureza. O amor é, segundo a formulação de Dieter Henrich, “metaprincípio” da unificação. A *Vereinigung* já é sempre em ato, e cada um dos contrários provêm eles mesmos de um movimento de unificação. Ora, que o amor seja “metaprincípio” da unificação significa que a vida mesma seja entendida no amor, a vida, cujas tendências são sempre em qualquer lugar contrárias. Mas o contentamento que aqui se realiza, é de gênero superior àquele da necessidade, “mais íntimo”, “uma pausa momentânea da vida real”: e esta pausa não sucede como no contentamento da necessidade, um movimento somente negativo, ao contrário, a nova vida desce no espírito, “e a força do homem repete no espírito a vida real que ele deu contentamento (até quando a maior ou menor perfeição específica de tal repetição espiritual o impulsiona de novo na vida real)”.³² O nexos mais infinito que consente a repetição da vida real no espírito alude a uma *esfera* cujas leis não podem resguardar somente o pensamento (*Gedanken*) ou a memória (*Gedächtnis*): se trata “daquelas leis divinas não escritas da qual fala Antígona, quando enterra o corpo do irmão não obstante a pública e severa proibição”.³³ A unificação que Hölderlin prospecta no fragmento do qual são mencionados as passagens citadas, aquele sobre a religião, toca o problema da conciliação do humano e do divino, dissociando tais conciliações de toda estrutura positiva: a época que se fez seguir à morte de Jesus Cristo, a noite cristã, agora “tem que morrer”. Aquilo que acontece agora é uma *esfera*, “onde cada um celebre miticamente

²⁹ *Idem*, p. 109; trad. it. in *Empédocles*, cit., p. 129.

³⁰ *Idem*, p. 110; trad. it. cit., p. 130.

³¹ Sobre *Vereinigungsphilosophie*, em relação aos dois autores dos quais aqui se trata, Cfr. Dieter Henrich, *Hegel und Hölderlin*, in *Hegel im Kontext*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, pp. 9-40.

³² StA 4 I, p. 276; trad. it. Em *Escritos sobre poesias e fragmentos*, cit., p. 46.

³³ *Ibid.*, trad. it. Cit., p. 47.

a sua vida superior e todos uma comum vida superior, a festa da vida".³⁴ É a *Spezifikation* mediada do espírito que se impulsiona em direção de si interiorizando a sua experiência.

Mas se tudo isso é passado ou representado longe do "desenvolver-se da vida" somente pensado ou representado, o nexos infinito do fragmento finito com a *esfera* e a repetição espiritual da vida real não são já possíveis e a nova vida não acontece. Para Hölderlin, como para Hegel, a religião deve ela mesma acontecer, entrar no processo, ser re-cordada, interiorizada. Hölderlin diz o fim do fragmento sobre a religião que "as relações religiosas nas suas *representações* não são nem intelectuais, nem históricos, mas intelectuais-históricas, isto é, *míticas* [...]".³⁵ A referência que segue ao *deus do mito* é o anúncio do ingresso no lugar próprio da *Erinnerung*. Hölderlin tem, porém, acrescentado uma nota, onde é dito que "quando é lírico-mítico é ainda a ser determinado".³⁶ O novo mundo está às portas, mas existe uma distância que não é ainda preenchida: Deus não deixou ainda de ver inteiramente os traços de sua fisionomia, a sua imagem não está ainda terminada. Certamente nos encontramos aqui diante de uma relação de natureza irracional, porém tal que não exclui, mas implica o proceder da religião: J. Hyppolite viu no imergir do problema do irracional a proximidade entre Hölderlin e Hegel, "antes de Nietzsche" ele diz, é de fato do destino que se está falando.³⁷ Somente o coincidir com o próprio destino deixa ver uma possibilidade de reconciliação. A coragem do poeta, do poeta que *sabe*, consiste exatamente no assumir o próprio destino, *sabendo* disto, para poder perecer como perece o deus do sol, como é dito na poesia *Dichtermuth*.³⁸ Do mesmo modo, no hino *Friedensfeier*, o deus do tempo que trabalha silencioso na sua oficina pode despedir-se: quando isto acontece se realiza

³⁴*Ibid*, p. 281; trad. it. Cit., p. 52.

³⁵ *Idem*, p. 280; trad. it. cit., p. 51.

³⁶ *Idem*, p. 281; trad. it. cit., p. 51.

³⁷Jean HYPOLITE, *Introdução à filosofia da história de Hegel*, Paris, Rivière, 1948, pp. 40-41, onde a passagem da vida finita para a vida infinita, já em Jena, se torna possível pela razão que se cria "conceitos inconcebíveis" se a realidade é inconcebível. *Hölderlin* não é o lado irracional do sistema hegeliano: o aparecer do saber é para os dois aquilo que rege o movimento dialético, que exatamente por isto tem um aspecto negativo. Neste sentido, parece dificilmente sustentável a tese de uma essencial inadequação da filosofia (hegeliana) para exprimir isto que exprimiria Hölderlin com a sua poesia "mítica": especialmente se este conteúdo mais consoante à poesia é a exigência mais íntima, o *Mehr*, da época pós-kantiana em relação a Kant (cfr. W. BROCKER, *Das was kommt gesehen von Nietzsche und Hölderlin*, Pfullingen, Neske, 1963, pp. 48-50).

³⁸W. Benjamin dedicou a esta composição a mais tarde reconstrução dessa *Blödigkeit* um comentário (*Schriften*, 2, Frankfurt, Suhrkamp, 1955, pp. 375-400) no qual coloca acento sobre o significado total do destino da morte cujo poeta vai conscientemente ao encontro.

também a imagem do deus que lhes aparece transfigurado. O prognóstico de Hölderliniano se articula assim em dois momentos principais: o afastar-se do deus que tem realizado o seu trabalho, destino que o deus partilha com o próprio poeta, e o acontecimento *em toda parte* da lei do amor entendida como aquele processo de unificação dialética que reconcilia as partes com o todo, a universalidade abstrata com a singular determinação concreta.

Também Hegel no fragmento sobre o amor, que remonta ao período dos Frankfurt, pensa o amor como o único que consente à vida ou ao processo de unificação interno desta. É no amor que a vida encontra a si mesma, “como duplicidade de si e com sua união; partindo da unidade não desenvolvida, a vida percorreu na sua formação o ciclo que conduz a uma unidade completa. Contrário a esta unidade não desenvolvida estavam as possibilidades da separação e o mundo; durante o desenvolvimento a reflexão produzia sempre mais oposição que eram unificadas no impulso satisfeito, afim que a reflexão oponha o homem o seu si mesmo todo, finalmente o amor, destruindo inteiramente a objetividade, suprassume a reflexão, subtrai aos opostos todo caráter de estranhamento, e a vida encontra a si mesma sem ulterior defeito! No amor permanece ainda o separado, mas não mais como separado, mas como unido; e o vivente ouve o vivente”.³⁹

Aqui existe como nos já citados passos de Hölderlin, a ideia de uma repetição que consentiria a unificação dos opostos: que *no final* não exista senão um único, na plena falta de todo objeto, e este único não seja senão o encontrar-se da vida *depois* do processo, vem agora significar que não existe senão o processo, que se impulsiona em direção ao verdadeiro na medida que sabe a si mesmo e levou tudo, exceto a *Erinnerung*, dentro de si. Se o tempo é longo, e por força do negativo, o qual, Hegel só o percebe completamente na época da *Fenomenologia*. O verdadeiro interesse do espírito vem continuamente afastado por causa do prevalecer das circunstâncias, por assim dizer, ambientais: é o esforço de dar uma forma estável e permanente à cultura. Assim o reconhecer-se do espírito não acontece imediatamente, já que o espírito nega o seu conceito de si, “se orgulha e goza deste estranhar-se de si mesmo”, e só com “uma

³⁹H. NOHL, Op. Cit., p. 379; trad. it. Cit., p. 529. J. Taubes pensa que neste fragmento já exista em embrião a dialética hegeliana, na identidade de significado de *Vereinigung e Sein*, no movimento das tendências da vida no amor, em geral no articular-se do separado que se unifica (J. TAUBES, *Abendländische Eschatologie*, Berna, Francke, 1947, pp. 149-163).

luta dura e infinita contra si mesmo” pode vir a ser o conceito de si.⁴⁰ A dialética procede negando toda imediatez: o verdadeiro acontece quando todo o real seja mediado. “O verdadeiro – diz Hegel – é o todo. Mas o todo é somente a essência que se completa mediante o seu desenvolvimento”.⁴¹ O absoluto é o resultado, ele está *no fim*. A dialética, negando todo “positivismo”, remonta ao todo, a isto que Hölderlin chama o “mundo de todos os mundos”: não um desenho que liga cada mundo histórico a cada um dos outros, mas a disposição mediatrix pelo vir de um último mundo capaz de englobar em si todas as exigências dos precedentes. A especulação ao lado da dialética.⁴²

Depois de 1789 esta é a única coisa que pode acontecer. Hegel e Hölderlin sabem muito bem que o “positivo” ainda resiste, que *existe* ainda alguma coisa de abstrato, de somente exterior, e ainda as suas tentativas é de modo sempre mais acentuado aquilo de anular aquele exterior, de fazer deste, sem abater ainda as próprias paredes domésticas, um interno que compreenda – e provavelmente de maneira não somente arqueológica – todos os lugares precedentes, sem reclamá-los ainda como representações da *Gedächtnis*, mas interiorizando-os no *unicum* da *Erinnerung* como inatuais.⁴³ Mas o espírito não entrou no seu presente em 1789, o tempo ainda se prolongou: a história começou a regredir. Mas nada aconteceu e *este* presente poderia de novo ser mais longe, não poderia nunca haver estado longe deste modo. Ainda a ideia de uma “catástrofe permanente”, que segundo Adorno definiria *o espírito do mundo* hegeliano, não pressupõe a renúncia à *Weltgeschichte*: se trataria de compreender em conjunto a história universal e a descontinuidade, já que “não existe uma história universal que conduza do selvagem a humanidade, mas certamente que conduz do estilingue à bomba atômica”.⁴⁴ A história não manteve as suas promessas: a

⁴⁰G.W.F. HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, a cura di J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1955, p. 152, trad. it. G. CALOGERO e C. FATTA, *A racionalidade na história*, Flôrência, A Nova Itália, 1967, p. 153.

⁴¹G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 21; trad. it. cit., I, p. 15.

⁴²Para a relação indissolúvel de dialética e especulação, cfr. V. VERRA, *Método dialético, sistema especulativo e desenvolvimento histórico da filosofia*, cit.

⁴³Em Hegel a *Gedächtnis*, para sua aproximação com o *Denken* (*Enzyklopädie*, § 464), já é um momento da vida consciente, mesmo se somente extrínseco: este funda os nomes e estabelece o nexos com o significado. A *Erinnerung*, ao contrário, desenvolve o seu trabalho antes de tudo isso e não conhece referimentos cronológicos: o seu trabalho acontece desde sempre. Assim, a diferença do *Gedächtnis* que é cultivado pela mnemônica, a *Erinnerung* não tem uma ciência que a cultive. Sob o significado dos dois termos em Hegel, cfr. H. SCHIMIZ, *Hegels Begriff der Erinnerung*, em “Archiv für Begriffsgeschichte”, 9, 1964, pp. 37-44, e V. VERRA, *História e memória em Hegel*, cit.

⁴⁴T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1966, p. 312; trad. it. C. A. DONOLO, *Dialética*

catástrofe pessoal de Hölderlin é a denúncia dolorosa deste fato.

3. Ideal e o real na dissolução

O Aspecto especulativo do pensamento (hegeliano?) consegue atingir conclusões diversas. Hegel, e também Hölderlin como veremos daqui a pouco, pensa o momento da transição no novo.

“Esse começo - se lê no prefácio à *Fenomenologia* - é o todo, que retornou a si mesmo de sua sucessão [no tempo] e de sua extensão [no espaço]; é o conceito que-veio-a-ser *conceito simples* do todo. Mas a efetividade desse todo simples consiste em que aquelas figuras, que se tornaram momentos, de novo se desenvolvem e se dão nova figuração; mas no seu novo elemento, e no sentido que resultou do processo. Embora a primeira aparição de um mundo novo seja somente o todo envolto em sua *simplicidade*, ou seu fundamento universal, no entanto, para a consciência, a riqueza do ser-aí anterior ainda está presente na rememoração [*Erinnerung*]”.⁴⁵ Todo passo que o espírito realiza é já sempre precedido de alguma coisa a recordar. Como não existe um início do pensamento e da história, assim não existe nem mesmo um novo que seja somente novo. A *Erinnerung* não é senão o já-estado que o pensamento encontra para poder começar, ou, dito em outras palavras, isto que encontra não é apenas começado: todas as vezes, visto que não existe *um* começo. “O conhecer – escreve Hegel na *Ciência da Lógica* – de modo geral não pode permanecer parado ao múltiplo ser-aí, nem mesmo porem ao ser, ao puro ser; se insinua imediatamente a reflexão que este *puro ser*, a negação de todo finito, pressupõe uma rememoração [*Erinnerung*] e um movimento que purificou o ser-aí imediato até fazê-lo ser tornar um ser puro”.⁴⁶ Assim a transfiguração do sofrimento histórico na positividade do absoluto não é “teologicamente o sofrimento absoluto” como pensa Adorno,⁴⁷ porque existe com a *Erinnerung* uma negligência que no momento do tornar-se-outro, “no novo elemento”, conserva precisamente a capacidade de transpassar, de ser a si mesmo *não obstante* a história. Adorno,

negativa, Turim, 1970, p. 287.

⁴⁵ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 16; trad. it. cit., I, p. 9-10. Trad. Br. de Paulo Meneses, Vozes, pp.27

⁴⁶ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, a cura di G. LASSON, Hämbug, Meiner, 1932, vol. 2, p. 3; trad. it. A. MONI, *Ciência da lógica*, Bari, Laterza, 1968, p. 433.

⁴⁷ T. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, cit., p. 312; trad. it. cit., p. 287.

certamente tem razão, quando fala de uma "totalidade do sofrimento histórico" que viria desde Hegel transfigurada na "positividade do absoluto": que esta transfiguração não seja o mesmo absoluto como sofrimento indica que permaneceu ainda a possibilidade de uma reversão final que poderia dá razão aos mortos e condenados, e aos triunfadores do momento na falta do seu mundo *apenas* finito.

O mesmo problema se apresenta para Hölderlin como diferença entre a dissolução real e aquela ideal: a primeira se opõe a situação existente como se essa já fosse o único obstáculo *real* para a mudança, se opõe somente ao último anel da corrente do desenvolvimento da historia, provocando uma mudança *somente* real, enquanto a segunda se encontra intimamente unida a todos os pontos da sucessão e age como um sentimento total. A dissolução ideal é mediada pela *Erinnerung* e acontece somente no lugar que a esta é apropriado. O seu momento vai do infinitamente presente ao finitamente velho, do velho que se veio-a-ser ideal, ao possível que se tornou real. É no momento da dissolução, quando o novo não está ainda solidificado, que emerge como *Erinnerung* um mundo que não é ainda nenhum dos mundos passados, nem um mundo futuro, mas que se apresenta como o lugar para o mundo que está surgindo: mundo de todos os mundos. Assim a dissolução "como necessidade, do ponto de vista da rememoração [*Erinnerung*] ideal, se torna como tal, o objeto ideal da nova vida desenvolvida, um olhar para trás ao caminho que se teve que percorrer, do início da dissolução até ao ponto no qual da nova vida pode derivar uma rememoração daquilo que se é dissolvido, e daqui, como explicação e conciliação [*Vereinigung*] da lacuna e do contraste que tem lugar entre o novo e o passado, a rememoração da dissolução".⁴⁸ A dissolução ideal, então, é "um ato reprodutivo, pelo o qual a vida percorre todos os seus pontos e, para ganhar a inteira soma, não para sob ninguém, se dissolve em cada um destes para reproduzir-se no seguinte; só que a dissolução vem-a-ser mais ideal na medida no qual se afasta do seu ponto inicial, enquanto na mesma medida a reprodução se torna mais real, afim que da soma destas sensações de morte e de nascimento percorre infinitamente em um momento, surge um sentimento total da vida e, daqui, isto que unicamente fora concluso, isto que no começo fora dissolvido na rememoração (para a necessidade de um objeto na condição mais realizada); depois que esta rememoração do dissolvido, individual, foi conciliado [*vereinigt*] com o infinito

48 StA 4 1, p. 283; trad. it. Em *Escritos sobre a poesia e fragmentos*, cit., p. 97.

sentimento da vida desde a rememoração da dissolução e foi preenchida a lacuna entre eles, por esta conciliação [*Vereinigung*] e confronto entre o passado singular e o infinito presente surge a condição verdadeiramente nova, o passo sucessivo que deve seguir a isto que é passado".⁴⁹

O presente aparece como infinito porque se põe em contato com o sentimento total da vida, que, no entanto, aparece reconciliado para a transição da *Erinnerung* com isto que no começo fora dissolvido; este sentimento total da vida, sempre longe do início, é, como a totalidade hegeliana, o resultado do processo: esse é o passo sucessivo que preencheu a lacuna entre o presente que é surgido e o passado que, como tal, é ainda individual, *somente* finito. Também o presente novo é finito, mas, ao mesmo tempo, é também infinito, disposto a mutações, em consonância com a natureza, sede do divino. Assim o movimento dialético que a *Erinnerung* medeia requer que cada vez menos seja dissolvido e, nesse meio tempo, que sempre mais seja reproduzido. A dissolução se torna sempre mais ideal, enquanto a reprodução sempre mais real. Neste movimento da reprodução entre o idealmente dissolvido e o realmente produzido acontece o deslocamento do espírito em direção ao mundo de todos os mundos, o realizar-se do espírito na dissolução ideal do finito.

Ao lado da história que leva a *este* presente, acontece outra, aquela exatamente no qual age a dissolução ideal que "vai do infinito ao finito, *depois que foi do finito ao infinito*"⁵⁰ uma história que recupera para si tudo aquilo que fora negado, que nega a negação. É a *Heimkunft*, um retorno à pátria que já se está fazendo encontro, e o divino que se divide "em todas as veias da vida"⁵¹, que "muito revela".⁵² É o deus do mito – Cristo, irmão de Hercules e Dionísio, aquele deus que quanto vem sabe o que deseja⁵³ – que volta a encontrar a história e a redime porque essa mesma lhe estava indo ao encontro. Mas o encontro com o divino acontece somente se, se mantém abertos a *este* presente ainda noturno para o presente infinito: rememorar coincide aqui com o esquecer, com a *Vergessenheit* dionisíaca que dissolve a língua e deixa fluir a palavra, contando *poeticamente* a diferença em relação a *este* presente.⁵⁴ Na carta a Böhlendorft

⁴⁹ *Ibid*, p. 284; trad. it. Cit.

⁵⁰ *Idem*, p. 285; trad. it. Cit. p. 100

⁵¹ *Heimkunft* (StA 2 1, p. 99; trad. it. Em *Poesias*, cit., p. 149).

⁵² *Die Titanen* (*idem*, p. 217; trad. it. cit., p. 259)

⁵³ *Der Einzige* (*idem*, p. 155; trad. it. cit., p. 217)

⁵⁴ Sobre o sentido da *Vergessenheit* nos Gregos e Hölderlin, sobretudo em referência ao dionisíaco, cfr.

de 4 de dezembro de 1801 Hölderlin fala da dificuldade de usar o próprio caráter nacional: no Ocidente a “sobriedade jônica” o pôr em ordem, a racionalidade, na Grécia o “fogo celeste”, o entusiasmo, o *pathos*. Assim o maior perigo para o Ocidente é o de esquecer a organicidade em favor do *pathos*, esquecendo assim o próprio caráter nacional. “Já que – escreve Hölderlin ao amigo – conosco o trágico é que vamos do reino dos vivos fechados em um conteúdo qualquer, que não descontamos no fogo a incapacidade de dominar o fogo”⁵⁵: isto que junto a nós é trágico, o excesso de racionalidade, deve ser posto em confronto com o elemento estranho, o entusiasmo, sem porém ser esquecido. Antígona, então, como portadora do fogo celeste, se junta no decorrer do conflito com Creonte, à ordem estática levado por ele: se junta no sentido que impulsiona um mundo já *definido* para compreender em si qualquer coisa de outro, a produzir novas formas racionais. Assim, como Empédocles nos confrontos dos Agrigentinos. O deus encontra a história. Em Édipo, ao contrário, o encontro do divino e do humano acontece, segundo a interpretação de Hölderlin, na recíproca infidelidade: o homem esqueceu a si e a deus, e vive apenas o momento, enquanto o fim e o começo não se assemelham mais, e o deus “não é nada mais que o tempo”. A memória se reduz a memória da infidelidade, “afim que o curso do mundo não conheça lacunas e a *memória (Gedächtnis) dos celestes não termine*”.⁵⁶ Também no Édipo, todavia, a comunicação entre o humano e o divino é conservada, seja também de um modo retorcido no extremo do sofrimento. A atitude de Édipo diante do curso dos eventos é aquilo que Hölderlin chama no fragmento *Das Werden im Vergehen* examinada mais acima, da dissolução real: a demente pesquisa de uma consciência⁵⁷, o excesso do elemento formal.⁵⁸

J.SCHMIDT, *Hölderlins Elegie “Brot und Wein”* cit., p. 49 e ss. Onde emerge também o problema da memória como capacidade de recordar um *outro* mundo.

⁵⁵ StA 6, 1 . p. 426

⁵⁶ StA 5 1, p. 102; trad. it. in *Escritos sobre poesias e fragmentos*, cit. pp. 133-134.

⁵⁷ *Idem*, p. 200; trad. it. Cit., p. 131.

⁵⁸ Seria aqui necessário um exame mais atento do significado total da tragédia no interior da obra de Hölderlin, de fato, tanto nos *Homburger Aufsätze*, quanto as notas das traduções de Sófocles, se movem terminologicamente no âmbito de uma teoria do trágico. É claro, entretanto, que em nenhum caso Hölderlin entende este fato como uma limitação: é a própria tragédia que tem, em qualquer maneira, interesses que a transcendem como ocasião particular. Hölderlin, segundo a interpretação de G. SCIMONELLO no seu grande livro *Hölderlin e a utopia*, Nápoles, Aion (Quaderni degli annali dell’Istituto Universitario), 1976, é um intelectual a procura da organicidade, em nome da comunidade que deve surgir quanto toda positividade é desaparecida: a tragédia, ou o *Trauerspiel*, são um momento da utopia da nova comunidade. Existe, porém, no trabalho de Scimonello uma atenção excessiva para as motivações imediatamente políticas da obra trágica de Hölderlin, escapando da intenção mais vastamente

4. Destruição do tempo e ingresso no presente

O mito não propõe uma solução: na realidade a sua rememoração repropõe um outro início. Isto a que se refere, o “puro brotar”⁵⁹, não é um evento da história, mas a criativa latência da historia: o mito como a trama secreta da historia. Os eventos da historia *permanecem* depois que o *progresso* os dissolveu, porque existe um lugar onde eles são possíveis: um presente infinito. Hölderlin pensa esta presencialidade continuamente inicial como natureza. E somente na natureza, assim entendida, pode acontecer o divino, como aquilo que impulsiona a levar a termo o natural: na vida genuína, de fato, *Natur e Kunst* se contrapõem de modo somente harmônico.⁶⁰ Existe uma historia diferente, que afasta a natureza da obra do homem: esta história coincide com o subtrair-se do divino e com trilhar seu percurso da técnica o sentido *atual* do termo. No sistema hegeliano [a natureza] é o ser-outro do ser da ideia, o seu ser externo a si:⁶¹ a separação de Deus e do homem, a alienação onde a natureza é um dos dois lados do fazer-se do espírito – o outro é a historia. Nem mesmo aqui existe uma real diferença entre a visão de Hölderlin e aquela hegeliana: *no final*, de fato, não existe mais [a natureza] como momento externo em relação ao processo. A natureza não tem uma meta diferente daquela do espírito que quer saber. J. Schmidt mostrou recentemente como também em Hölderlin é mantida a sucessão hegeliana entre arte – religião - filosofia.⁶² A conciliação acontece com o *saber*, quando a religião é verdadeiramente *revelada*.

Na consciência religiosa, de fato, também sempre existe, segundo diz-nos Hegel,

renovadora que certamente animara o poeta. Retorna aqui em mente a interpretação lukácsiana, suportada por noções vagas e, no final das contas, não pertinentes, como aquela de “heroísmo poético” que termina por condenar como ilusório todo esforço que não seja desde o começo “realístico”, mesmo inclinado diante da grandeza (perfeitamente “inútil”) de uma tentativa que não soube avaliar corretamente a realidade política do momento. O trabalho de Scimmonello termina quando para recorrer, seja também em chave “utópica”, ao caminho traçado por Lukács e por Bertaux, àquele de reduzir Hölderlin a um intelectual que faliu já no momento no qual não consegue propor com as sua tragédias nada de *interessante*, no sentido que permanece incapaz de passar do palco para vida real. No mesmo erro cai também M. Cacciari quando acredita que fugir do realismo lukácsiano (e também ao irrealismo de George) pensando a *Dichtung Hölderliniana* por *antecipação* em relação ao seu tempo: depois os deuses antigos e primeiro, aqueles novos. Sob este interpretação Cacciari cita, além de Heidegger, sobretudo Wittgenstein, segundo a qual toda vanguarda ficaria esperando de ser alcançada pelo seu tempo. (cfr. M. CACCIARI, *Por que poetas no tempo da miséria?* Em “Renascimento”, n. 38 de 29-09-1978, p. 40).

⁵⁹ *Der Rhein* (StA 2 1, p. 143; trad. It em *Poesias*, cit., p. 197).

⁶⁰ Assim é falado no *Grund zum Empedokles* (StA 4 1 , p. 152; trad. it. Em *Escritos sobre a poesia e fragmentos*. Cit., p. 107.)

⁶¹ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopadie*, § 247

“um que de longe, um que de longe no *acontecer*”; de *presente* existe somente isto, “que o mundo deve ainda esperar a sua transfiguração”.⁶³ O passo sucessivo é o saber, como já se falou: que o saber venha depois da consciência religiosa, significa que ele não põe mais nada no *acontecer*, que a história aparece no final realizada. No final da *Fenomenologia* Hegel fala da eliminação do tempo⁶⁴ como daquilo que impediria ao espírito, como seu destino, de colher o conceito de si. Isto significa que através do trabalho da *Erinnerung* e pela *Bildung*, como Hegel a descreve na *Vorrede* em 1807, é eliminado tudo aquilo que torna alguma coisa resistente ao nosso conhecer, por isso aquilo que em precedente idade agitava o espírito dos homens se tornou aquilo que se aprende na escola. Aquilo que o espírito eliminou com o seu progredir na história é a incerteza do êxito, a espera deste, portanto exatamente aquilo que é dramático em um evento, pode conservar a simples noção, o elemento cultural.

Mas é próprio *no final*, quando o tempo foi eliminado, que o espírito alcança o seu começo, e para ele é como se começasse do nada. É exatamente neste duplo aspecto da *Erinnerung*, pela qual por uma parte de todo o passado é levado sob um mesmo plano e as diferenças dramáticas *do tempo* parecem esvanecer, e por outro lado, porém o aspecto processual do espírito encontra o seu início e se dispõe a troca, que todos os aspectos do pensamento de Hegel e Hölderlin sobre a *Erinnerung* se encontram e tomam um sentido único. O caráter específico desta coincidência é aquele mesmo que assinala, por uma parte, a obra do último Hölderlin consciente em relação ao resto de sua obra, e por outro lado, o sentido da *Fenomenologia* hegeliana em relação ao sistema, quase de uma parada contemporânea na construção deste diante do caráter às vezes *biográfico* do movimento do espírito. A orientação é nitidamente antiromântica: o seu significado complessivo transcende o início polêmico. A este propósito, Adorno escreveu que “a dialética imanente do último Hölderlin, assim como aquela de Hegel que amadurecia em direção da *Fenomenologia*, é a crítica do sujeito e não menos também aquela do mundo endurecido, não por acaso que revolta contra aquele tipo de lírica subjetiva que desde os tempos de jovem Goethe se tornou norma e nesse meio tempo era ela mesma verificada”.⁶⁵

⁶² J. SCHMIDT, *Hölderlins spater Widerruf*, cit., p. 81 e ss.

⁶³ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 548; trad. it. cit., p. 285

⁶⁴ *Idem*, p. 558; trad. it. *Id.*, p. 298.

⁶⁵ T.W. ADORNO, *Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlin*, no terceiro volume das *Noten zur Literatur*, Frankfurt, Suhrkamp, 1965, p. 202; trad. it. de E. de Angelis, em *Notas para Literatura* (1961-68), Turim,

A esta altura, tirar conclusões que definam mais claramente quando até aqui fora desenvolvido criaria um dissídio insanável com o sentido de todo o discurso: a *Erinnerung* responde à *Entäußerung*, aquilo que esta *define*, alcançando o início, é o próprio começar, um entrar do fim no presente, *sem* espera.

Artigo recebido em janeiro de 2010

Artigo aceito para publicação em outubro de 2010

Einaudi, 1979, p. 164.