

NO MEIO DO CAMINHO TINHA DIOTIMA

Jovelina Maria Ramos de Souza *

SOUZA, J. M. R. (2014). No meio do caminho tinha Diotima. *Archai*, n. 13, jul - dez, p. 131-139
DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_13_14

RESUMO: *A presente exposição pretende retomar as representações de Diotima no discurso poético-filosófico de Platão e Hölderlin. Independente da época na qual a imagem de Diotima foi traçada por cada um dos dois autores, a ideia que ela representa, no contexto da obra do filósofo grego e do poeta alemão é marcada pela ambiguidade. A arquitetônica de Diotima, seja a de Platão ou a de Hölderlin, se sustenta na noção de alteridade, espécie de espelho através do qual as imagens de Safo de Lesbos e Susette Gontard parecem se fundir na figura da personagem platônica e hölderliana. Na caracterização da sacerdotisa/filósofa de Mantineia ou da amada de Hipérion/Hölderlin (fonte de inspiração para muitos de seus poemas) a alusão ao elemento mediador (daimon) é determinante, pois através da ficção envolvendo o nome de Diotima, ambos falam do amor e da beleza (visível ou humana, segundo a referência de um e outro) para sustentar a sua argumentação teórica acerca do amor e do belo, mediada pelas noções de carência e desejo, em um espaço comum tanto a Platão como a Hölderlin, a poesia e a filosofia.*

PALAVRAS-CHAVE: *Diotima; Platão; Hölderlin; amor; beleza.*

ABSTRACT: *The present exposition intends to resume the representation of Diotima in the poetic-philosophical discourse of Plato and Hölderlin. In despite of the time of the representation of the image of Diotima drew by each of the two authors, the idea it represents within the context of the works of the Greek philosopher and the German poet is marked by ambiguity. The*

* Universidade Federal do
Pará, e-mail: jovelina@ufpa.br

Amor e beleza entre poesia e filosofia

Retomarei as representações de Diotima no discurso poético-filosófico de Platão e Hölderlin, no sentido de mostrar o quanto a concepção da personagem, seja no contexto platônico ou hölderliano é acentuadamente marcada pela noção de ambiguidade. Originariamente, a figura enigmática e controversa da mulher de Mantineia é concebida por Platão, na encenação do elogio de Sócrates a éros, no *Banquete*. A estrutura discursiva do último dos encômios a éros constitui-se sob o formato de um duplo discurso, mesclando vozes que envolvem um passado mais recente e outro mais remoto, no diálogo entre os personagens Sócrates e Diotima. O elemento linguístico presente na fala da sacerdotisa comporta um discurso envolvendo três modos distintos de linguagem: a dos mistérios, a poética e a filosófica, para tratar da relação amor, beleza e bondade. Hölderlin por sua vez, ao retomar o nome “Diotima”, seja na caracterização da personagem do romance *Hipérion ou o Eremita na Grécia*, seja em vários de seus poemas, mantém o mesmo caráter ambíguo e a mesma temática que envolve a composição de um dos mais densos personagens de Platão.

architecture of Diotima, either of Plato's or Hölderlin's, is based upon the notion of otherness, a kind of mirror through the images of Sappho of Lesbos and Susette Gontard seem to merge in the figure of Plato's and Hölderlin's characters. In the characterization of the priestess/philosopher of Mantinea or in the Hölderlin/Hiperion's beloved one (source of inspiration of many of his poems) the allusion to the mediating element (daimon) is key. Through the fiction involving Diotima's name both of authors speak about the love and the beautiful (visible in Plato's case; human in Hölderlin's) to support their theoretical arguments about love and beauty, mediated by the notions of need and desire, in a commonplace for both Plato and Hölderlin, the poetry and the philosophy.

KEYWORDS: Diotima; Plato; Hölderlin; love; beauty.

A análise aqui pretendida envolve um olhar acerca do modo como a imagem de Diotima é elaborada pelos dois pensadores, observando como a recepção hölderliana conserva o fio condutor do debate platônico. Instaurado entre as dimensões poética e filosófica, como o de Platão, o discurso de Hölderlin acerca do amor e da beleza, à primeira vista parece se diferenciar da abordagem platônica, por se restringir a uma experiência íntima e pessoal, o amor dedicado a sua “Diotima”, na vida real Susette Gontard, esposa de um banqueiro de Frankfurt, a quem conheceu quando se tornou preceptor de seu filho. No entanto, a lembrança afetiva do autor, o impulsiona a pensar a beleza (*Schönheit*, palavra alemã originária do verbo *scheinen*, aparecer, parecer, brilhar) de modo similar a Platão, uma vez que seu projeto estético compreende a teoria platônica sobre a poesia, conforme sustenta Vaccari (2013, p. 272). Para Pfau (1988), a recepção de Platão em Hölderlin é notória, sobretudo no que diz respeito à relação amor e beleza, por ser nela que se efetua a experiência estética. Contudo, não se pode pensar a estética hölderliana associada à noção grega de *aisthesis*, sensibilidade. Diferenciando-se de Kant, o poeta-filósofo concebe a intuição como um elemento atrelado à intelecção e não a sensibilidade, com isso a experiência estética se dá por meio de uma “intuição intelectual”.¹

Para Ferreira (2009, p. 29), “Hölderlin pensa a intuição intelectual como estética porque ela

se manifesta de modo privilegiado no amor e na apreensão das coisas belas e sublimes”. Isto o leva a aproximar-se do Platão do *Fedro* e do *Banquete*, mas também da filosofia crítica de Kant, exposta na *Crítica da Faculdade do Juízo*, como ressaltam Pfau (1998, p. 7-11) e Beckenkamp (2004, p. 125-126):

Na ideia de beleza, Hölderlin funde elementos de Platão (a reminiscência entusiástica da ideia de Beleza, como apresentada no Fedro) e de Kant (a linguagem figurativa da natureza nas belas formas naturais, como apresentada no § 42 da Crítica da faculdade do juízo), para propô-la como lugar privilegiado da experiência do ser absoluto ou da unidade original.

Hölderlin encontra na noção de beleza, o modo mais adequado para realizar a união originária entre a natureza e o ser puro e simples. Teoricamente, a reconciliação entre o Um e Tudo (*En kai pan*), se dá por meio de uma matriz estrutural, a noção de “intuição intelectual”, elemento capaz de possibilitar a transição entre ordens distintas de apreciação da beleza. Na retomada e ressignificação do modelo platônico, o poeta alemão situa o movimento que compreende a visão e a ideia da beleza, como defende Renero (2006), na tríade *logos-eros-poiesis*. A convivência destes *daimones*, como os caracteriza Renero (2006, p. 4), “operam como potências ou instâncias hermenêuticas, pontes e vínculos entre o poeta e o leitor”. Na expressão de sua afecção por Diotima, Hipérion ou a *persona* dos poemas dedicados a ela, estabelecem a mescla entre reflexão, amor e poesia. No poema *Pranto de Ménon por Diotima*, encontra-se um movimento contínuo entre a busca e a recuperação da esperança perdida, representado por uma espécie de sistema pendular, que segundo Renero (2006, p. 5), envolve “recordação e esquecimento, sonho e vigília, vida e morte, movimento e repouso, luz e obscuridade, possibilidade e realidade”. O modo encontrado por Hölderlin para recuperar o amor de Diotima,² se dá por meio de um discurso erótico-poético, que a exemplo de Platão, comporta a reflexão sobre a beleza.

Se para os gregos, originariamente, a filosofia evolui da poesia, por sua vez, Hölderlin realiza um

1. Segundo Pfau (1988, p. 26) “a intuição intelectual do Ser, isto é, a intuição de uma unidade que antecede qualquer estrutura de síntese, identidade e consciência, deve ser estética”. No entanto, a intuição intelectual no domínio estético, não pode ocorrer de modo sistemático, por ela não possuir em si mesma, a capacidade de representar o absoluto, se revelando por meio de uma transgressão da unidade do Ser puro e simples.

2. Na estrofe 3 de *Pranto de Ménon por Diotima*, a *persona* do poema evoca: “Luz do Amor! Também envolve os mortos no ouro do teu brilho [...] Pois todos os dia e anos estelares, Diotima! / Estavam em nosso redor intimamente unidos para sempre” (Tradução de Maria Teresa Dias Furtado in *Elegias*, p. 21).

3. Para efeito de citação dos poemas utilizo a tradução de José Carlos Paes, editada pela Companhia das Letras (1991).

processo de inversão, no qual a poesia parece fluir da poesia. Na experiência estética, a apreensão do belo não ocorre por meio de um discurso teórico-reflexivo, mas de um discurso poético, que se torna um modo de representar o real, gerando um *élan* entre a dimensão teórica e a estética. Na estética hölderliana, a concepção de beleza se desvela por meio da linguagem poética e não da filosófica, como em Platão. No entanto, os dois pensadores concebem a mediação entre o discurso poético e o filosófico, na construção de suas teorias sobre o amor e o belo, daí o considerável apreço do poeta alemão pelo filósofo grego, além de ambos tentarem delimitar a linha tênue entre poesia e filosofia, a partir do tipo de produção praticada pelo poeta e pelo filósofo.

Rosenfield (1998, p. 158) aponta com precisão, como Hölderlin concebe o processo de “passagem” (*Übergang, Transport, Metapher*) da esfera teórica para a estética, do seguinte modo:

O sistema hölderliano previa um estatuto particular – teórico – para o sentido estético e concebia a poesia como passagem dos conceitos do entendimento para o vislumbre (Ahnung, adivinhação) de uma outra dimensão: “apanhado” momentaneamente, instável efêmero, de um modo de saber e de ser radicalmente diverso do entendimento, que opera com “divisões/distinções”.

A contextura da poesia hölderliana, seguindo a homologia estrutural do *Banquete* e do *Fedro*, comporta a mediação entre inteligibilidade e beleza. Hölderlin ameniza a tensão entre o domínio teórico e o estético, ao mesclar na sua escrita, intuição e intelecto, ordenando tais estruturas por meio da noção de “passagem” entre as distintas dimensões, para atingir a via excêntrica (*exzentrische Bahn*) que liga o discurso humano (filosófico) ao divino (poético), o estado de natureza à arte. Faz parte da condição humana, percorrer o caminho que se desloca entre a infância e a plenitude, o homem e o mundo, o tudo e o nada. Se para o autor do *Hipérion*, a imagem do impulso gera a contradição entre o homem e o mundo, todavia ela lhe permite colocar o poeta na função de formador da sociedade, conforme prevê Diótima a Hipérion: “Jovem triste!

Logo, logo, serás feliz. O teu loureiro ainda não está maduro, e tuas murtas florescem, pois serás sacerdote da natureza divina e em ti já germinam os dias poéticos” (2012, p. 188). O mesmo tom será encontrado em dois poemas da fase da maturidade (1798-1800):³

*Irmãos! talvez a nossa arte logo amadureça
Porque, como o jovem, de há muito fermenta para
Chegar logo à tranquila beleza;
Sede só piedosos, como o grego era!*

*Amai os deuses, pensai nos mortais com afeto!
Ebriez e frieza, lição e descrição: odiai-as
Todas, e, se o mestre vos der medo,
Pedi conselho à grande Natureza.
(HÖLDERLIN, Aos jovens poetas).*

*As margens do Ganges ouviram o triunfo
Do deus da alegria, o jovem Baco, quando
A tudo conquistando veio desde o Indo
Com o vinho sagrado despertar os povos.*

*Desperta, poetas, desperta os que ainda
Estão dormindo, dai-nos leis, dai-nos vida.
Triunfai, heróis, vós que como Baco sois
Os únicos com direito de conquista.
(HÖLDERLIN, Aos nossos grandes poetas).*

Ao dignificar a produção do poeta, Hölderlin reforça a ideia de que somente a partir de uma experiência estética se pode atingir a unidade primordial do ser. O entendimento não consegue completar a unidade pura e simples pretendida pelo poeta, pelo fato de o intelecto privilegiar a reflexão em detrimento da intuição. É justamente o processo contínuo de passagem entre a esfera do sensível e a do inteligível, que lhe permite elaborar a noção de “intuição intelectual”, como um elemento voltado não para a representação sensorial, mas para a própria ideia sem se confundir com ela. Percorrer a via excêntrica, para o poeta-filósofo, além de ser o melhor caminho possível, conforme defende no *Prefácio à Penúltima Versão do Hipérion* (2012, p. 26-27) possibilita:

Colocar um fim nessa eterna contradição entre nós mesmos e o mundo, restabelecer a paz de toda paz, essa que é mais elevada do que toda razão, nos reunindo com a natureza em um todo infinitamente uno, eis a meta de todo nosso empenho, quer o compreendamos ou não.

Restabelecer a paz significa para Hölderlin (2012, p. 26), amenizar a dor provocada pela perda do “uno aventurado, o ser, no único sentido da palavra”, e isto só se torna possível, por meio do amor, elemento capaz de sintetizar, na estrutura hölderliana, a relação razão e sensibilidade, pressuposto que ele vai buscar em Schiller, mas, sobretudo na ressignificação platônica da imagem de *eros* no *Banquete*, que passa a ser caracterizado, no elogio de Sócrates, não mais como um *megas theos*, mas um *daimon megas*, elemento mediador, por sua capacidade de interpretar e transmitir o *lógos* divino aos homens e o humano aos deuses. Tomando como paradigma, o mito originário de *Eros*, narrado por Diotima a Sócrates, o poeta alemão consolida o vínculo entre amor, beleza e carência, na versão de 1795 de *A juventude de Hipérion*:⁴

Quando nosso espírito, continuou ele então risonho, desprende-se das livres asas do celeste, e se inclinou do éter em direção à terra, quando a abundância desposou a miséria, lá estava o amor. Isso aconteceu no dia em que nasceu Afrodite. No dia em que o belo mundo começou para nós, começou para nós a escassez da vida. Se éramos outrora plenos e livres de todos os limites, então não perdemos a plenitude, o privilégio do puro espírito por nada. Trocamos a calma livre de sofrimento dos deuses pelo sentimento de vida, pela clara consciência. Pense, se for possível, o espírito puro! Ele não lida com a matéria; por isso não vive para ele nenhum mundo; para ele nenhum sol se levanta ou se põe; ele é tudo e por isso ele é nada para si. Ele não prescinde, porque ele não pode desejar; ele não sofre, pois ele não vive.

No *Banquete*, a estrutura que envolve amor, beleza e carência⁵ se consolida na imagem do *philosophos*, ser mediador como *eros*, cuja natureza comporta a ambiguidade. Sendo *eros* a representação do psiquismo se movendo entre as três dimensões do desejo e do prazer, de modo análogo, o iniciado nos

mistérios do amor, o filósofo, percorre os graus da ascese de Diotima em busca daquilo que não é próprio de sua natureza: bondade, beleza e sabedoria. Retomando o processo hölderliano de passagem, pode-se observar que ele se assemelha ao movimento das três dimensões do psiquismo, delimitados por Platão no livro IX da *República*.⁶ No entanto, a introdução da noção de “intuição intelectual”, talvez seja o reflexo do impacto causado pela leitura do *Fedro* em Hölderlin, conforme o registro da Carta a Neuffer datada de 10 de outubro de 1794, na qual o poeta alemão propõe desenvolver um estudo voltado para a abordagem estética: “Talvez eu possa te enviar um texto sobre *as ideias estéticas*, pois ele pode valer como um comentário sobre o *Fedro* de Platão” (*Sämtliche Werke* III, p. 157). A alusão ao diálogo platônico permite-lhe instaurar a experiência da beleza em duas vias distintas e afins entre si, a da sensibilidade e a da inteligibilidade, elementos que possibilitam a passagem da experiência para a ideia.

No contexto platônico, a apreensão do belo se dá por meio da mediação entre ordens distintas de beleza, nesse processo, a beleza invisível necessita da visão da beleza visível para realizar o processo ascensional, enquanto a estrutura hölderliana carece da dimensão estética para atingir a dimensão eidética. No conjunto de cartas fictícias que compõem o *Hipérion*, o poeta retoma a relação erótico-dialética presente na ascese amorosa da sacerdotisa de Manteneia, na qual Platão reúne desejos das mais variadas naturezas, no processo de elaboração da noção de belo. Através dos passos da ascese, o filósofo grego mostra que a natureza do amor é boa e não neutra, abstrata, assexuada ou insensível, pois no contexto platônico, éros é o impulso capaz de permitir ao psiquismo se libertar do belo restrito à ordem do contingente e redirecionar o seu desejo para a forma da beleza, o que não representa em nenhum momento a sublimação dos desejos ou das paixões de natureza instintiva, mas antes a sua potencialização.

Imagens de Diotima em Platão e Hölderlin

Na concepção platônica do *Banquete*,⁷ atingir o último estágio da ascese, significa redirecionar o

4. *Sämtliche Werke* I, p. 219-220. Para efeito de citação de *A juventude de Hipérion*, utilizo a tradução de Vaccari (2012, p. 145).

5. Sócrates ressalta este aspecto para Agaton, em *Banquete* 201c: “Se portanto o Amor é carente do que é belo, e o que é bom é belo, também do que é bom seria ele carente”.

6. No livro IV da *República*, Platão já apresenta a estrutura tripartite do psiquismo, contudo é no livro IX que ele se deterá mais atentamente sobre a questão: “Uma parte, afirmamos, é aquela pela qual o homem aprende (*manthanein*), a outra é aquela pela qual surge dentro dele a impetuosidade (*thymouthai*), e a terceira é aquela à qual, por ser multiforme, não podemos referir-nos com um nome que fosse único e próprio dela, mas a denominamos pelo que ela tem de maior e mais forte dentro de si e a chamamos de parte apetitiva (*epithymetikon*) por causa da veemência (*sphodroteta*) dos desejos relativos ao comer, ao beber e aos amores (*aphrodisia*) e todos os desejos que derivam daqueles; nós a dizemos também amiga do dinheiro, porque é mais com o dinheiro que tais desejos são satisfeitos” (580D-581A).

7. Para efeito de citação do diálogo *Banquete*, utilizarei a tradução de José Cavalcante de Souza, editada pela DIFEL, devidamente cotejada com a tradução de Luc Brisson, editada pela GF Flammarion.

olhar do iniciado nos mistérios do amor, o *philósophos*, para o

vasto oceano do belo e contemplando-o (theorôn), muitos discursos belos (kaloûs lógous) e magníficos ele produza, e reflexões, em inesgotável amor à sabedoria (philosophíai), até que aí robustecido e crescido contemple ele uma certa ciência, única, tal que seu objeto é o belo seguinte (210D-E).

Somente a visão do belo em si, propiciada pela mais bela ciência, a dialética, é capaz de impulsionar o desejo de conhecer as belas virtudes e os discursos verdadeiros, por ser o plano no qual já não existem imagens da beleza visível, mas unicamente a forma invisível do belo. Se na dinâmica da ascese de Sócrates/Diotima, o plano ontológico é marcado pelo predomínio da ideia, da pura abstração, por sua vez, o plano lógico carece da imagem para pensar e dizer o real. Na elaboração do éros dialético, o impulso voltado para a forma da beleza representa a necessidade de o desejo reconhecer o objeto próprio de seu desejo, o “belo na forma” (210D), como indica o processo culminante da ascese erótico-dialética, na qual o iniciado nas coisas relativas ao amor, a partir de degraus passa do amor dos belos corpos, aos belos discursos, aos belos ofícios, as belas leis, as belas ciências, a mais bela ciência, a dialética, para atingir a visão do belo que é invariável e uniforme. O reconhecimento, portanto, é a culminância da ascese dialética, que pode ser pensada como o processo no qual o psiquismo redireciona o olhar, restabelece valorações, prioridades, reordena o desejo, tal como encontramos no livro IX da *República*, para buscar a própria verdade do desejo.

Na dramatização do elogio de Sócrates, a inserção da sacerdotisa de Mantinea na trama do diálogo é marcada pelo tom de uma presença-ausência, elemento retomado por Hölderlin no processo de composição de sua Diotima. Se no *Banquete*, o mestre de Platão resgata para o cenário da casa de Agaton, um *palaiôs lógos* sobre os mistérios do amor, dito a ele por Diotima, quando era ainda muito jovem, que por sua vez remete ao canto erótico-amoroso de Safo, em que o personagem do Fr. 50 LP propõe: “é belo, na duração de um olhar quem é belo;/ o valoroso para sempre há de ser belo”; no

caso de Hölderlin, as cartas e poemas a Diotima são escritos e publicados após a morte de sua amada, resgatando os ecos do discurso erótico-dialético da sacerdotisa de Mantinea. Pode-se observar tanto no filósofo grego como no poeta alemão um processo de ressignificação e atualização do discurso em torno da personagem e do que ela representa para cada um deles, o discurso sobre a beleza e a ideia da beleza. Tal elemento pode ser observado ao final do Prefácio à Penúltima versão de *Hipérion*, na qual o autor defende a necessidade de se resgatar o vínculo com a natureza, para se “colocar um fim nessa eterna contradição entre nós mesmos e o mundo” (2012, p. 26). O restabelecimento da harmonia com a natureza exige que se possa reunir a ela “em um todo infinitamente uno” (*id.*, p. 27).

Com o reinado da razão, é praticamente impossível alcançar o “lugar onde tudo é um” (*id.*), para atingir tal intento é necessário voltar às origens e resgatar a noção de uno e todo (*hen kai pan*). No contexto platônico, o espaço privilegiado para se pensar o todo e a unidade, é a ideia de beleza, que precisa ser pensada a partir de um duplo registro, o da ordem moral e o do belo em si. Na estrutura hölderliana, a beleza não pode ser determinada apenas a partir de um prazer estético, pois isto significaria negar a própria possibilidade de ela ser pensada a partir de um registro ontológico, até porque na concepção de Hölderlin, o ser existe e se mostra sob a forma da beleza, como se estivesse anunciando “um novo reino onde a beleza seja rainha” (*id.*, *id.*). Ou como ele propõe na abertura do poema *Diotima* (1994, s/p):

*Morto há muito tempo, e a cismar sobre si mesmo,
O meu coração está a saudar a beleza do mundo
Com ramos que dão flor e dão botões,
E o viço de uma seiva nova.
Já estou a voltar à vida, oh!*

Na segunda versão do *Hino à beleza*,⁸ de 1792, o poeta reforça a mesma imagem propondo que “a beleza em sua forma original” reina para além do Órion, o que nos permite pensar que Hölderlin como Platão, situa a beleza entre a sensibilidade e o intelecto, no sentido de ressaltar que a dimensão

8. Para efeito de citação do *Hino à Beleza* utilizo a tradução de Vaccari (2012, p. 38-39).

estética, por si mesma, não é capaz de dar a ideia do todo, pelo fato de a experiência estética se instaurar no campo das representações e não no da formulação de ideias. A relação entre razão e sensibilidade encontrada no poema *Hino à beleza*, reúne em torno de si as noções de beleza, bondade e verdade, trazidas por Hölderlin da fonte originária que as gerou, o diálogo sobre o amor, no qual Platão tece a imagem de Diotima como a responsável pelo processo de iniciação do jovem Sócrates, mesclando na sua fala a linguagem dos mistérios e o discurso dialético, processo a ser observado nos passos da ascese cuja culminância conduz à revelação do espetáculo da verdadeira beleza, conforme a mulher de Mantineia aponta a seu jovem discípulo:

Aquele, pois, que até esse ponto tiver sido orientado para as coisas do amor (tã erotikà), contemplando seguida e corretamente o que é belo, já chegando ao ápice dos graus do amor, súbito perceberá algo de maravilhosamente belo em sua natureza (tèn phýsin kalón) (210E).

Na figura de Diotima traçada por Hölderlin, o poeta alemão parece retomar tanto a passagem acima citada como a sua continuidade, na qual a mestre de Sócrates Diotima define a verdadeira natureza do belo como algo que aparecerá para “ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, sendo sempre uniforme, enquanto tudo mais que é belo participa (*metékhonta*) de um modo tal, que, em nada ele fica maior ou menor, nem nada sofre” (211B). A caracterização da Diotima hölderliana abrange as duas dimensões que envolvem a composição da personagem platônica, a da ascese erótico-dialética como já foi mostrado e a do mito de *Eros*, o deus do Amor.

No mito da origem de éros (203a-204a), Sócrates redimensiona as noções de carência, saciedade e complementação presentes no elogio de Aristófanes, para quem o amor é “o desejo e a procura do todo” (193A), cada ser primordial anseia por encontrar sua metade e unir-se a ela, para reconstituir a antiga unidade perdida. Na fala de Diotima, a noção de carência é ressignificada, para ela “não é nem da metade o Amor, nem do todo” (205E), pois “é o Amor o amor de consigo ter sempre

o bem” (206A) e o belo. O éros dialético toma como objeto do desejo não mais o belo visível, no qual predomina a dimensão desejante, mas o belo invisível direcionado para a dimensão intelectual. Sob a nova perspectiva, éros não é nem belo nem feio, nem bom nem mau, nem sábio nem ignorante, nem mortal nem imortal, sua ambiguidade possibilita que ele venha a ser definido como um *daímon*, ser mediador, elemento resgatado de sua própria condição originária. Filho de Póros e Penía, representações da abundância (*pórimos*) e carência (*aporían*) de recursos, éros é naturalmente um amante do belo como reforça a definição de Diotima: “o amor é amor pelo belo” (204B), o que permite a associação de sua imagem com a do verdadeiro *erastés*, o filósofo (*philósophos*), em razão de seu desejo incondicional pelo belo e pelo bem.

Conforme observei anteriormente, a recepção direta do mito platônico de *Eros* em Hölderlin aparece na abertura de *A juventude de Hipérion*, versão do romance *Hipérion* escrita durante a estadia do poeta em Jena, em 1795, na qual o poeta ressalta:

A miséria da finitude está inseparavelmente unificada em nós com a abundância da divindade. Podemos libertar o impulso de nos propagar, mas nunca negá-lo; isso seria animalesco. Mas tampouco podemos ufanar-nos orgulhosos do impulso de nos tornar limitados, de sentir. Pois isso não seria humano e mataríamos a nós mesmos. À resistência do impulso que ninguém pode resistir, junta-se o amor, filho da abundância e da miséria. O amor luta infinitamente pelo melhor e pelo mais elevado, seu olhar segue para adiante e seu alvo é a plenitude, pois seu pai, a abundância, pertence ao gênero divino. Mas se ele colhe as amoras em meio aos espinhos e junta as heras do retolhal da vida, e se um ser amigável lhe estende um gole num dia jovial, ele não desdenha a caneca de barro, pois sua mãe é a escassez (2012, p. 145).

Na passagem em questão, Hölderlin procura reintegrar ao debate de sua época a noção de carência, elaborada por Platão na estrutura da sequência de elogios do *Banquete*, contudo revalorizada no de Sócrates, conforme ressaltei anteriormente, por encontrar-se diretamente associada ao desejo do

filósofo por algo que não é próprio de sua natureza e pelo qual anseia: a beleza, a bondade e a sabedoria. Tal como Platão, Hölderlin atribui que o movimento em direção à ideia do belo, se efetua por meio do impulso gerado por éros, que já traz nas suas origens a condição mediadora, como se pode observar nos seguintes versos do poema *Hino à beleza*:

*Não jurou minha alma para ti,
Fidelidade, musa encantadora!
[...]
Ah! Assim peregrino eu sem tremor,
Por meio do amor livre,
Em direção às alturas austeras,
Onde em vida eternamente jovem
Florescem coroas para o poeta.*

Nos versos supracitados, a imagem da ascese de Diotima é retomada pela *persona* do poema. Seu desejo de atingir a verdade da beleza, a leva a redirecionar seu olhar para a forma originária da beleza, aproximando-se dela e deixando-se enlevar pelo seu brilho. Contudo, a experiência estética, o momento originário da ligação entre a ordem do sensível e a do inteligível, não é encontrada no plano das ideias, mas no das sensações. No jogo linguístico do *Hino à beleza*, Hölderlin dota o poeta do mesmo dom dado ao filósofo por Platão, o tomar a beleza como objeto de sua apreciação, retomando o modelo platônico, o autor dá sinais de que somente por meio de um processo de descese, se conseguirá reconhecer na beleza sensível os reflexos da beleza originária, conforme é colocado na quarta estrofe do *Hino à beleza*: “Você desce então para a terra,/ Rainha em trajes resplandecentes!”, no entanto, para atingir a devida percepção desta visão é necessário “convalescer o olhar pelo amor”. A recepção da erótica platônica é gritante neste poema, como se o poeta estivesse a dizer que para associar Diotima à ideia da beleza, ele necessitou da visão de sua beleza natural, em um viés platônico, isto significa atribuir que o inteligível necessita da visão do sensível para dizer o que é uno e todo. A quinta estrofe do *Hino à beleza* reforça com clareza a noção hölderliana do prazer estético como um dom próprio do poeta:

*Já nas verdes proximidades da terra
Experimentei elevado pré-prazer;
Na boca divina, estremecendo,
Bebi antes da hora da colheita
[...]
Consciente da magia de seu amor.*

Sob o efeito da paixão, isto é, movido pelo impulso do amor, o poeta dedica a sua pseudo-Diotima, uma série de poemas e cartas nas quais mescla a imagem da personagem à ideia da beleza ou como ele acentua no poema *Diotima*:

*Então, do seio do Ideal da perfeição,
E, como caídos do céu, hão de voltar-se
a mim a força e a coragem.
E tu terás aparecido, brilhante,
Imagem do divino na minha noite.*

No *Hipérion*, o protagonista do romance parece sussurrar a seu interlocutor, “Ó Diotima, Diotima, essência celeste” (2012, p. 83). A passagem em questão é comumente associada a um vínculo de Hölderlin com o sagrado, no entanto considero tal interpretação um tanto quanto precipitada, por ela descartar um elemento extremamente precioso, o fato de o poeta alemão ter sido um leitor atento do filósofo grego, aspecto que transparece no discurso acerca da *persona* de Diotima, seja no *Hipérion* seja nos poemas envolvendo o seu nome.

A recepção do discurso erótico do diálogo *Banquete* no romance *Hipérion* é muito marcante, sobretudo na carta em questão, pelo fato de Hölderlin reunir na figura da heroína de seu romance, as noções de amor e beleza, elementos retomados do discurso da Diotima de Platão, no qual a sacerdotisa de Manteneia define o amor como o desejo “da geração e da parturição no belo” (*Banquete* 206E), por ser o amor, o desejo de imortalidade no que é, para sempre, o mesmo, o bem e o belo. Na construção dos elementos teóricos envolvendo a imagem de Diotima, Hölderlin a pensa insistentemente como a representação da ideia do belo, fato a ser observado na carta a Belarmino, em que Hipérion se dirige a seu interlocutor em tom confidencial: “Sabeis o seu nome? O nome do

que é tudo e um?” “Seu nome é beleza” (2013, p. 82) e sua presença “tornava tudo sagrado e belo” (*idem*) ou ainda: “Milhares de vezes disse a ela [Diotima] e a mim: o mais belo é também o mais sagrado. E assim era tudo nela. Como o seu canto, também a sua vida” (p. 87). A passagem em questão mostra um regresso do autor à noção de pré-prazer anunciada no *Hino à beleza*, no entanto concebo que a experiência estética no contexto hölderliano não representa apenas o ponto de confluência do sensível e do inteligível, mas ela parece se mostrar como o momento originário que impulsiona para o sensível ou para o inteligível, uma vez que ele concebe o poeta como sendo o mais indicado para vivenciar a experiência estética, porque nele se reúnem imaginação e gênio criador.

Para concluir, resalto que a perspectiva aqui apresentada permite mostrar o quanto a recepção de Platão ultrapassa a esfera do mundo grego, encontrando em Hölderlin um leitor disposto a se expor e contrapor as formulações teóricas de sua época ao resgatar as noções platônicas de amor e beleza, sensível e inteligível, consideradas “indigestas” ou até mesmo “deslocadas” no debate de seu tempo. O fechamento do Prefácio à penúltima versão do *Hipérion* (2012, p. 27) parece sinalizar para uma espécie de *mea culpa* da modernidade para com a tradição grega clássica: “Creio que ao final todos haveremos de dizer: Santo Platão, perdoa-nos! Contra ti pecou-se gravemente”. Ressalto ainda que o traço marcante de Diotima, seja a de Platão ou a de Hölderlin, diz respeito à mediação proposta por Billings (2010, p. 5) “entre ser e não-ser”, ou melhor, a ausência que se torna presença, no *Banquete* e no *Hipérion*, por meio das reflexões eróticas dos jovens Sócrates e Hipérion, personagens responsáveis pela ressignificação do discurso sobre o amor e a beleza.

Referências Bibliográficas

- BILLINGS, J. (2010). Hyperion's symposium: an erotics of reception. *Classical Receptions Journal*, v. 2, p. 4-24.
- FERREIRA, D. P. (2009). À procura da unidade primordial: ensaio sobre os primeiros escritos teóricos de Hölderlin. *Peri*, Rio Grande do Sul, v. 01, n. 01, p. 21-35.
- HÖLDERLIN, F. (1943). *Sämtliche Werke*. Stuttgart: Metzger & Poeschl. Hg. von Friedrich Beissner und Adolf Beck.
- STUTTGART.
- _____. (1992). *Sämtliche Werke und Briefe*. Hg. von Jochen Schmidt. Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker.
- _____. (2008). *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main, Fischer.
- _____. (1979). *Hyperion oder Der Eremit in Griechenland*. Frankfurt am Main, Insel.
- _____. (1988). *Essays and Letters on Theory*. Translated and Edited by Thomas Pfau. New York, State University of New York.
- _____. (1991). *Poemas*. Tradução e Introdução de José Paulo Paes. São Paulo, Companhia das Letras.
- _____. (1994). *Diotima*. Seleção e versão Maria Clara Salgueiro. Sintra, Colares.
- _____. (2000). *Elegias*. Trad. Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa, Assírio & Alvim.
- _____. (2004). *Juízo e Ser*. In BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Tradução e Comentário Joãozinho Beckenkamp. Porto Alegre, EDIPUCRS, p. 101-133.
- _____. (2003). *Hipérion ou o Eremita na Grécia*. Tradução de Erlon José Pascoal. São Paulo, Nova Alexandria.
- _____. (2012). *Hipérion ou o Eremita na Grécia*. Tradução, notas e apresentação de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- _____. (2012). Prefácio à Penúltima Versão do *Hipérion*. In HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion ou o Eremita na Grécia*. Tradução, notas e apresentação de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, p. 25-27.
- LESBOS, S. (2003). *Poemas e fragmentos*. Trad. Joaquim Brasil Fontes. São Paulo, Iluminuras.
- _____. (2009). *Três poemas*. Trad. Jaa Torrano. Rio de Janeiro, Ibis Libris.
- _____. (2011). *Hino a Afrodite e outros poemas*. Organização e tradução de Giuliana Ragusa. São Paulo, Hedra.
- PFAU, T. (1988). Critical Introduction. HÖLDERLIN, F. *Essays and Letters on Theory*. Translated and Edited by Thomas Pfau. New York, State University of New York, p. 1-29.
- PLATON. (1991). *Sämtliche Werke*. Bänden I-X. Übersetzungen von Franz Susemihl und anderen. Frankfurt am Main und Leipzig, Insel Verlag.
- _____. (1998). *Le Banquet*. Traduction par Luc Brisson. Paris, GF Flammarion.
- PLATÃO. (2002). *O Banquete ou Do Amor*. Trad. José Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro, DIFEL.
- QUINTELA, P. (1971). *Hölderlin*. 2. ed. Porto, Inova.
- RENERO, A. (2006). Eros, logos y poiésis: una interpretación sobre el poema *Quejas de Ménon por Diótima* de Friedrich Hölderlin. *Revista Digital Universitaria*, v. 7, n. 5, p. 2-12.
- ROSENFELD, K. H. (1988). O estatuto teórico do “sentido

estético" (A proposito de Hölderlin). *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 157-196.

VACCARI, U. R. (2012). *A via excêntrica: Hölderlin e o projeto de uma nova estética*. 2012. 186 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em <www.teses.usp.br/.../2012_UlissesRazzanteVaccari.pdf>. Consultado em 08/02/2013.

_____. (2013). O nascimento da filosofia no espírito da poesia: Hölderlin leitor de Platão. *Hypnos*, São Paulo, n. 31, 2º semestre, p. 267-284.

Recebido em meio de 2014,
aprovado em junho de 2014.

