

O ARCAICO EM TEMPOS DE INDIGÊNCIA (DAS ARCHAISCHE IN DÜRFTIGER ZEIT)

André Felipe Gonçalves Correia¹

RESUMO: Trata-se de um trajeto de pensamento. A fim de abordar a conjuntura de crise que a pandemia desencadeara, o texto ocupar-se-á em percorrer o humano de todas as épocas, sem o qual época alguma poderia se apresentar em seu elemento idiossincrático. A hermenêutica proposta toma por mote a destinação humana a partir das coordenadas empreendidas pela experiência arcaica dos gregos, a qual, no decurso do pensamento ocidental, volta à cena em seu vigor de constituição apenas nos debates e demandas à época do primeiro romantismo alemão. Tentar-se-á, assim, por intermédio desses dois pilares, apontar para o que apontaram, a saber: para a gênese do homem.

Palavras-chave: Grécia arcaica, primeiro romantismo alemão, princípio, formação, destino.

ZUSAMMENFASSUNG: Es geht um einen Weg des Denkens. Um die Krise der Konjunktur, die die Pandemie entfesselte, zu behandeln, befasst sich der Text mit dem Menschlichen aus allen Epochen, ohne dem keine Epoche in seiner Idiosynkrasie dargestellt werden könnte. Die Hermeneutik des Textes nimmt das menschliche Schicksal aus der griechischen archaischen Erfahrung auf, die, durch den Verlauf des westlichen Denkens, nur in der Zeit der deutschen Frühromantik seine Urkraft wiederaufnimmt. Also, durch diese beiden Stütze versucht der Text zeigen, worauf sie zeigten, d. h.: auf die Entstehung des Menschen.

Schlüsselwörter: archaisches Griechenland, deutsche Frühromantik, Anfang, Bildung, Schicksal.

1. Há exatos 220 anos, Hölderlin, na elegia intitulada *Pão e vinho*, trazia à tona uma questão desde há muito silenciada, qual seja: “Para que poetas em tempo de indigência [*Wozu Dichter in dürftiger Zeit*]?” (HÖLDERLIN, 1958, vol.2, p.94). Mas a que se deve e em que medida se dá tal silêncio? E mais, por que essa questão é relevante para a conjuntura atual de 2020, em meio a uma pandemia global?

De modo sucinto, poder-se-ia responder à primeira questão mediante a asserção de que o silêncio se deve a um ensurdecimento do homem hodierno para com a “medida” (*μέτρον*) da finitude, e que tal descaso e incapacidade se dá à medida que vigora uma subversão do papel originário do poeta e da destinação humana. De modo geral, o elemento poético é tratado e detratado como uma esfericidade à qual compete o lúdico e o sentimental, o recreativo e o meramente subjetivo. Desde já, contudo, advertimos que não é a partir desse *τόπος* corrente que se insere o questionamento acima. Não. Poesia, em sentido nascente, se refere ao núcleo duro da gênese do Ocidente na Grécia, de Homero a

¹ Doutorando em filosofia pela UFRJ. Bolsista CNPq. Mestre em filosofia pela UFPB. E-mail: felgorreia@hotmail.com

Platão. O poeta, destarte, é aquele que cumpre a partir da poesia aquilo que cabe outrossim ao sacerdote e ao filósofo, a saber: cultivar o comum e o próprio de um povo e de seus cidadãos, ou, em acepção mais vasta, o enlace entre universal e particular – de uma época e de todas as épocas – sob uma óptica de mútua inserção, tanto em acepção orgânica quanto em acepção ontológica, tal como veremos ao longo do texto. É o que corrobora o documento intitulado *O mais antigo programa-sistema do idealismo alemão*, elaborado simultaneamente por Hölderlin, Hegel e Schelling (ex-seminaristas de Tübingen), em 1797, no qual se erige a demanda de uma recondução à poesia arcaica no seio mesmo da Modernidade, porquanto apreendida como o núcleo exemplar do qual o homem pode produzir e operar a partir de um caráter reunidor e livre: “A poesia adquire, dessa maneira, uma dignidade superior ao, no fim, novamente se converter naquilo que fora no início – *mestra da humanidade*” (Id., 2019a, p.227).

Avancemos à segunda questão e tentemos fazer com que de seu desdobramento alguma luz seja lançada sobre a primeira. O documento supra se inicia com uma advertência: “[–] Uma ética [*Eine Ethik*]” (Id., Ibid., p.228). Ou seja, o poético, em última e primeiríssima instância, diz respeito a um primado ético. Ética aqui tampouco evoca o sentido corrente de tabelas e registros vigentes em um *πάθος* cultural, e muito menos em um códex qualquer. Ética diz propriamente a morada do humano, sua habitação – o *ἦθος* grego; de modo que a destinação do homem apenas se lhe advém mediante o exercício do habitar, isto é, no cultivo de um modo de ser, na produção e operação daquilo que lhe compete. Mas essa destinação não encontra-se de modo algum dada – embora já sempre em curso na trajetória de um indivíduo e de uma comunidade –, ela, no máximo, se nos insinua em meio a um leque de solicitações e acenos poéticos. Assim, escreve Hölderlin no hino tardio *Em ameno anil*, de 1823: “Pleno de méritos, mas é *poeticamente* que o homem *habita* esta terra” (Id., 1958, vol. 2, p. 372).

Do grego *ποίησις*, em que “o radical *poi* é o radical do fazer” (GOBRY, 2007, p.119), poesia comporta o sentido do fazer criativo em meio às indicações de possibilidades históricas que acometem o homem, de modo que toda e qualquer realização humana já é sempre um tipo de habitação poética, exprime, por conseguinte, uma junta produtiva da qual e com a qual o homem emerge como estrutura de sentido, como um destino – conforme nos diz o fr.119 (DK) de Heráclito, rudimento da *παιδεία* poético-arcaica: “O *êthos* do homem: o *daímon*” (HERÁCLITO, 2012, p.117). Entendamos o grego *δαίμων*, tal

como observa Charles Kahn na tradução do mesmo fragmento², a partir da riqueza semântica do termo, o qual reúne as acepções de “guia”, “divindade” e “fortuna” (para os louros ou para a ruína), ou seja, de instância da qual brota o atuar humano – sua poética. A morada adequada é aquela que atende ao *καίρως* (tempo certo, momento oportuno) de seu *μέτρον*. É o que nos diz Hesíodo, em *Trabalhos e dias* (v.694): “Atenta às medidas [*μέτρα*]: e oportunidade [*καίρως*] é o melhor em tudo” (HESÍODO, 2013, p.77)³. Sentença da qual Píndaro, mais de dois séculos depois, se utiliza em sua *Ode Olímpica 13* (vv.47-8), valendo-se, contudo, de uma acréscimo decisivo: “Mas existe *em cada coisa* uma medida [*μέτρον*]: observar o oportuno [*καίρως*] é melhor” (PÍNDARO, 2018, p.148). A atenção para com o específico de cada momento – o qual sempre está posto como que em uma encruzilhada, da qual variadas indicações e relações são divisadas – é decisivo para o exercício do habitar poético.

2. Ora, poder-se-ia perguntar, mas onde se insere a relevância disso tudo em meio à crise atual, da qual o leque da indignação cresce sem cessar? E por que se nos afiguraria como necessário uma retomada do pensamento e do modo de vida da Grécia arcaica? A rigor, uma tal recondução seria impossível e indecorosa. O retorno em pauta evoca o retorno ao qual também os gregos se lançaram, de modo que neles se encontra o modelo histórico de um *ἦθος* que extrapola a história enquanto momento específico, ou seja, enquanto data, de modo que não se trata de uma espécie de nostalgia da poesia e da filosofia, ou mesmo da religião e da política, que lá vigoraram, mas sim de uma postura originária para com a própria vida e finitude. É o que nos diz Winckelmann, ao afirmar que “o único caminho para nos tornarmos grandes e, se possível, inimitáveis, é a imitação dos antigos” (WINCKELMANN, 2013, p.29). Originalidade e imitação cumprem aqui uma identidade, ou seja, aquilo que os gregos têm de grandioso, especialmente em sua gênese arcaica, concerne à mimese que se verifica em seu “impulso de formação” (*Bildungstrieb*), o qual, de todo apartado de uma razão analítica (de cisão e corte), imita em sua forma o sem-forma da formação. Com isso se está a dizer que o homem só pode se formar adequadamente mediante o empenho que atende ao chamado do sem-forma, o qual sempre se lhe entreatre em sua conjuntura própria, tanto em sentido coletivo quanto particular, assim como na mútua imbricação de ambos. Daí é que pode advir um “destino

² Cf. KAHN, 2009, p. 408-9.

³ Essa sentença comporta a mais antiga aparição da qual se tem notícia do termo *καίρως*.

adequado”, porquanto realiza uma conformidade ao *μέτρον* que cabe ao horizonte em pauta. Entretanto, a despeito do tom obscuro que assume todo discurso empenhado em acolher e expor o que é radical na experiência de constituição humana, é possível avançar até um certo clareamento, se a paciência for nosso guia. E isso também se aplica à própria destinação do homem. Conforme nos diz Hölderlin, no texto *O ponto de vista a partir do qual temos de enxergar a Antiguidade*, de 1799:

De fato, há uma diferença se aquele impulso de formação [*Bildungstrieb*] opera *cegamente*, ou, *com consciência*, se ele sabe *de onde provém e para onde se volta*, pois este é o único erro dos homens: que seu impulso de formação se perca, sobretudo que tome uma direção enganosa, ou que malogre no *torrão que lhe é próprio*, ou ainda, caso ele tenha achado esse, que permaneça parado na metade do caminho, no meio daquilo que deveria conduzi-lo à *sua meta* (HÖLDERLIN, 2018b, pp.202-3).

O texto está a tratar do lugar do moderno e das possibilidades de sua gênese, os quais só se deixam contemplar a partir daquilo que fora herdado dos helenos. O impulso de formação em pauta refere-se ao elã histórico-ontológico que lhe compete, o qual precisa, simultaneamente, voltar-se à formação dos antigos e dela desvencilhar-se. A forma dos antigos, assim, tem de ser acolhida em sua nascividade, isto é, no sem-forma do qual emerge e floresce. Em um primeiro nível, tal elã significa aqui a dinâmica de emergência criativa concernente à inauguração de uma cultura ou época, e também de um indivíduo – vistos sob um óptica orgânica entre parte e todo. Para esses, nunca há um caminho já trilhado, o que lhes exige a *formação de um caminho a ser trilhado*, residindo aí – na “sua meta” – um nível de destinação poética. O outro nível reside na *proveniência da qual advém uma formação*, isto é, no “torrão que lhe é próprio”. Curioso, contudo, é que nem sua meta nem sua proveniência estão pré-configuradas. Operar “com consciência”, como diz o texto, nos remonta justamente à firmeza e atenção para com o oportuno que se insinua em cada medida; e uma medida diz o vigor de constituição do próprio impulso de formação, no sentido de que nos encaminha à propulsão da qual pode advir uma forma própria e oportuna, a qual, por sua vez, se dispõe no transcurso de uma aprendizagem poética de produzir a medida que se é – conforme a célebre formulação de Píndaro, na *Ode Pítica 2* (v. 73): “Sejas tal qual és, tu que aprendeste [*Γένοι’ οἷός ἐσσι μαθών*]” (PÍNDARO, 2018, p.171). Esse ser que se é corre sempre o risco de perder-se, como diz Hölderlin na citação acima, de modo que não é algo que se tem, mas que se conquista via aprendizagem. É isso o que diz o verbo grego *μανθάνω*, cuja força semântica reúne os sentidos de

“aprender”, “apreender” e “compreender”, os quais, corriqueiramente, são tomados como captação de conteúdo, que encontra-se, por sua vez, pronto para ser transmitido. O verbo grego, contudo, também resguarda os sentidos de “experimental” e “experenciado”, e mesmo de “vivenciar”, de maneira que não se trata de uma emissão de conteúdo, a qual corresponder-se-ia mediante análise objetiva. Não. A aprendizagem do que se é se dá a partir do *μέτρον* que é dado ao homem, o qual se lhe dispõe como a possibilidade que é a sua, e, enquanto possibilidade, assinala-se na vivência do vivente como uma aceno daquilo ao qual ele pode lançar-se. Lançamento esse de risco, pois a atividade de atender a uma proveniência só volta-se à sua meta própria à medida que a aprendizagem se mostrar adequada à vivência em questão, à experiência e ao esforço em pauta. É o oportuno da medida que sinaliza ao homem o cumprimento de sua destinação, e apenas nessa conjuntura de acenos, própria a toda vivência histórica, é que se dispõe a conquista do *καιρός*.

A cega operatividade de que fala Hölderlin diz respeito, de um lado, à tentativa de assegurar o conteúdo da aprendizagem do que se é por intermédio de tabelas e gráficos (objetivamente, portanto), e, de outro, à obstinação de querer determinar-se a si mesmo unicamente a partir de um capricho individual (logo, subjetivamente). É o que nos diz Heráclito no fr. 40 (DK), em relação ao tipo de aprendizagem que toma por suficiente o eruditismo e o cientificismo: “Muito aprendido [*πολυμαθίη*] não ensina a compreensão” (HERÁCLITO, 2009, p.65)⁴. E em relação ao voluntarismo para com a medida de um destino (seja de um homem, de uma nação inteira ou de uma época), nos diz o fr.17 (DK): “A maioria dos homens [*πολλοί*] não pensa tais coisas como as encontram, nem reconhece o que experimentam [*μαθόντες*], mas acredita em suas próprias opiniões” (Id., Ibid., p.60)⁵. A compreensão e o reconhecimento do que cabe ao homem quando pende para a objetivação ou para a subjetivação perde a anterioridade reunidora da qual esses polos podem se firmar como polos. Essa lógica de decomposição (*ανάλυσις*), que se instaura por

⁴, O fragmento é direcionado aos mais insígnis homens de conhecimento da época, à guisa de Pitágoras, Xenófanes e Hecateu. Entretanto, mais do que diretamente a esses, a crítica se volta à influência que suas doutrinas exerciam sobre o público mais vasto (incapaz de um crivo adequado), de modo a se converterem, no máximo, em mero acúmulo de informação (polimatia). É o que se verifica nos vários fragmentos em que Heráclito fala da “massa” (*πολλοί*). A esse respeito, cf. KAHN, 2009, p. 142-3.

⁵ Essa outra extremidade dos *πολλοί*, enquanto tipologia do meramente privado e disperso (*ιδιώτης* – donde “idiota”, em português), é chamada no fr. 2 (DK) de *ιδία φρόνησις* (pensamento particular).

intermédio de binômios substanciais, cinde a mútua pressuposição dos opostos, de modo que, nessa ossatura, os mais faustosos dos casos apenas promovem um equilíbrio dessa oposição, concedendo um pouco a um e um pouco a outro, ao passo que no mais das vezes leva em conta um independentemente do outro, ou um sobrepujando-se ao outro. Esse tipo de esquemática, vigente não apenas nas operações da lógica, se inflama – justamente em função dessa e de sua repercussão na tradição enquanto “arte do bem pensar” – no exercício político-econômico, nos projetos da tecnociência, nas veredas da moralidade, etc. Mas assim muito se afasta daquilo que compete ao homem, isto é, de sua composição originária e de sua experiência autêntica. Algo que se patenteia nos momentos de indignação e de crise, tal como é o nosso.

Todo esse entorno, em última instância, está a colocar uma única questão, a saber: “O que é o homem?”. Assim como ele não pode ser abarcado em sua completude mediante categorias como objetivo e subjetivo, também não pode ser apreendido mediante categorias como corpo e mente, matéria e espírito, ou mesmo todo e parte, etc. O primado do “princípio de não-contradição” [$\neg (\alpha \wedge \neg\alpha)$], que rege toda a engrenagem da lógica clássica (que é a nossa!), se nos apresenta como insuficiente para se pensar o homem (e o real!), precisamente porque nele e através dele não se atinge nada de radical, nada de inaugural, nada de originário, a despeito de sua funcionalidade, tal como se verifica nos diversos níveis das relações humanas. É o que observa Hölderlin, no fragmento *Juízo e Ser*, de 1795, ao dizer que “no conceito de separação já reside o conceito de relação mútua”, e, por conseguinte, “a necessária pressuposição de um todo” (HÖLDERLIN, 2018a, p.181). Com isso não se está a asseverar a mera anterioridade “de um todo [*eines Ganzen*]” – via a hierarquia binominal todo/parte, e nem, supondo esse feitio, a contraposição crítica, isto é, parte/todo –, mas sim a concordância no seio de toda discordância, isto é, a mútua pressuposição em uma *composição primeva*, pois, indaga o fragmento *O devir no perecer*, de 1799, “como a dissolução poderia ser sentida sem reunião [*Vereinigung*]” (Id., 2020, no prelo)?

É dessa exigência que parte e se mostra toda poesia e filosofia do período arcaico (assim como as nuances de sua continuidade no período clássico), à época em que não havia distinção e corte (*ανάλυσις*) entre ambas (salvo na expressão, se admitirmos as tônicas imagética e teórica, respectivamente) – pois os gregos, como diz o *Hipérion*,

“jamais teriam sido um povo filosófico sem poesia [*Dichtung*]” (Id., 1958, vol.3, p.84)⁶. Entretanto, o atendimento a essa anterioridade primeva não é uma prerrogativa dessa datação histórica, pois trata-se daquilo que é próprio a todas as épocas, a diferença está no caráter reunidor que a poética grega imprimiu à questão da destinação humana; ainda não imperava a rigorosa necessidade de análise, de corte e de separação. É a essa Antiguidade que Hölderlin e seus coevos românticos aspiram, tal como expressam as palavras entusiásticas de Friedrich Schlegel: “A Antiguidade encanecida tornar-se-á de novo viva” (SCHLEGEL, 1994, p.52), assim como as de Novalis, que evocam-na como demanda do *Zeitgeist*: “O princípio de não-contradição está mesmo irremediavelmente perdido” (NOVALIS, 2001, §26, p.53). Mas a questão persevera: “O que é o homem?”. Sem essa meditação não se pode cogitar a tarefa de uma época, sobretudo de uma tal marcada pela crise de seu proceder. Toda indigência cresce a partir do descaso, da soberba e da impaciência para com o homem.

Atentemos ainda para o seguinte: o acabamento da humanidade não diz respeito a escatologia alguma, seja nos moldes de uma *ἐκπύρωσις* estoica (de conflagração e renovação do ciclo cósmico), seja nos moldes de um apocalipse cristão; tampouco trata-se de uma linha progressiva que comporta a promessa de um estado isento de esforço constitutivo. O acabamento aqui se dá antes no cumprimento daquilo que um homem ou uma época, ou um povo, pode poder, isto é, no atendimento e seguimento que fermenta um modo de ser cada vez mais maduro, cada vez mais perpassado pelo empenho de sua atividade. Conforme anota Novalis: “A eternidade é realizada temporalmente, ainda que o tempo contradiga a eternidade” (Id., 1960, p.566). Para aquém da contradição, isto é, visto de modo mais fundo, tempo diz aqui a eternidade *in status nascendi*, como instante inaugural. A completude do homem dá testemunho de si em sua incompletude, de modo que encerra a falta de encerramento, e isso significa que pleno é o homem (ou época, ou povo) que segue e semeia a atividade pela própria atividade, que, portanto, acolhe sua finitude sem avidez e sem lamento, porquanto solícito à atividade de um destino, isto é, às possibilidades de ação que se lhe apresentam como as mais firmes de seguimento.

3. Esse envolvimento na vida humana pode ser melhor visualizado sob a óptica do

⁶ É importante atentar para a amplitude semântica do termo alemão *Dichtung* (poesia). Seu étimo é o verbo *dichten*, em que o sentido de “poetar” se vincula aos sentidos de “compor”, “reunir”, “inteirar”.

orgânico, no sentido de que, originariamente, parte e todo coabitam como unidade, de modo que qualquer movimento que se dê isoladamente ou em comunhão (valendo-se aqui metodicamente de uma cisão) já pressupõe um e outro, e, portanto, repercute em ambos. Tal viés orgânico, por conseguinte, também assume uma postura ética, conforme desenvolvido anteriormente, uma vez que o pressuposto do habitar, do *ἦθος*, evoca justamente uma *δύναμις* das relações no seio de todo impulso de formação, de toda condição de possibilidade. Uma tal organicidade, contudo, nunca assume as feições de um maquinário qualquer, em que a propulsão das partes e do todo advém não dele mesmo, mas sim de um impulso externo (como é o caso de um relógio, que necessita de bateria ou de corda). Porém, quando se trata da organicidade do destino humano, tampouco nos servem as feições dos organismos biológicos (nos quais a propulsão se dá internamente), dado que nesses sua formação vigora numa estrutura de “conformidade a fins” (*Zweckmäßigkeit*) – tal como formulara Kant⁷. A “força formativa” do corpo natural exerce, de fato, uma mútua dependência entre todo e parte de modo autônomo, mas o faz de maneira por demais determinada e, de certo modo, pré-configurada, a despeito das vicissitudes que podem advir no seu percurso formativo. O poético que atua nessas estruturas se nos apresenta de modo menos radical do que no da experiência propriamente humana. Pois de que modo poder-se-ia determinar a finalidade do homem?

Retomemos e pensemos aqui a partir da diretriz ética de *O mais antigo programa-sistema do idealismo alemão*. Lá é dito o seguinte: “Naturalmente, a primeira ideia é a representação *de mim mesmo* como um ser absolutamente livre. Com o ser livre, autoconsciente, desponta ao mesmo tempo um *mundo* inteiro – a partir do nada –; a única *criação* verdadeira e concebível *a partir do nada*” (HÖLDERLIN, 2019a, p.225). O projeto ético dos três estudantes de Tübingen tem por pano de fundo as teorias de Fichte e de Schiller, que visam a transferir aquela estrutura interna de “conformidade a fins” da natureza orgânica à esfera político-cultural. Esse tipo de transposição, portanto, intenta tornar “natural” a dimensão da vida social – à guisa do organismo vivo, em que o todo, desde seu impulso autoformativo, se forma das relações recíprocas das partes –, na qual o

⁷ Segundo o §65 da *Crítica da faculdade de julgar*: “Em tal produto da natureza, cada parte, que existe *graças* a todas as demais, é pensada também como existindo *em função das demais* e do todo, isto é, como instrumento (órgão)”, porém, continua Kant, o encadeamento causal do corpo natural “se conserta por si mesmo, por assim dizer, quando está estragado”, diferentemente do relógio, p.ex., que não é organizado conforme a fins desde si mesmo, de modo que, conclui, “um ser organizado não é, portanto, uma mera máquina, já que esta tem apenas força *movente*, ao passo que ele tem força *formativa*” (KANT, 2018, p.269).

homem livre agiria universal e racionalmente, isto é, em uma “comunidade conforme a fins” (FICHTE, 2014, p.38), uma vez que “a natureza aponta-nos o caminho a ser percorrido na criação moral” (SCHILLER, 1989, p.43), na teia das relações. O indivíduo livre, assim, pode elevar-se como totalidade, desde que sua liberdade não seja expressão meramente particular. É nesse sentido que diz ainda *O mais antigo programa-sistema*: “Da natureza venho à obra do homem” (HÖLDERLIN, 2019a, p.226). Entretanto, nesse projeto de educação da cultura, caro à época e movido de certo modo pelos ideais da recente Revolução Francesa, a destinação humana adquire um tom por demais racional e ideal em relação à natureza, e isso em função de sua conformidade a fins.

Esse prisma ético, de um lado, está intimamente atrelado à experiência social grega, porém, no que tange à consideração da natureza, dela se distancia. E é precisamente nessa esfera natural que reside a acepção originária da liberdade e da finalidade do homem. Um grego diria que seu *ἦθος* e seu *δαίμων*, conforme vimos no fr.119 (DK) de Heráclito, despontam a partir da *φύσις* (*natura*, em latim), vocábulo tal que não se limita ao sentido moderno de natureza, articulado sob os vieses mineral, vegetal e animal, uma vez que abarca *também* toda operatividade e engenho humanos, seja nas artes, na ciência, na política, na moralidade, etc. O termo só pode ser encarado como natureza na medida em que nos remeter ao “impulso originário” de toda inauguração de sentido, ou seja, à *nascividade* enquanto tal. É isso o que nos diz o étimo *φύειν* (nascer, brotar, aparecer). Tal como toda palavra fundamental das primeiras civilizações, o termo *φύσις* advém da vivência agrícola – por sua vez, já perpassada pelo cultivo da experiência mítico-religiosa, igualmente comum a todos os povos –, para daí se impor como princípio do real – *ἀρχή*⁸. E tal como desenvolvido mais acima, essa ambiência primária (*arcaica*) está aquém de toda cisão e contradição, eixos tais que despontam tardiamente via análise (corte).

Tomemos como exemplo lapidar dessa composição arcaica a formulação do fr. 123 (DK) de Heráclito: “Natureza ama ocultar-se” (HERÁCLITO, 2012, p.121). No original consta o seguinte: “*φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*”. O verbo *φιλεῖν* (amar) aponta para a tensão harmoniosa que opera no seio do nascer, isto é, na gênese do real (e, portanto, também na do homem). Todo desempenho de irrupção, de exposição de forma, nasce à medida que se retrai e se acoberta, isto é, à medida que dá mostras do sem-forma em sua formação. O

⁸ Conforme escreve o helenista Ordep Serra: “No ponto de partida, encontra-se a ideia de um processo que tem a ver com o sentido básico do verbo *phyeîn* (nascer, crescer, desenvolver-se), resultando em conferir à *physis* o significado de ‘aparicação, manifestação das coisas’; daí se avançou, mais tarde, rumo à concepção de ‘um poder que produz essa manifestação’” (SERRA, 2015, p.375).

resguardo do oculto no aparente é o pressuposto de uma “criação absolutamente livre e a partir do nada” (reconfigurando e radicalizando a passagem supra de *O mais antigo programa-sistema*), e com isso se acentua o seguinte: a realidade do real se dá na realização, a qual, por conseguinte, só pode estar “em conformidade” ao seu *oco ontológico*. O trabalho criador, assim, se despoja de conformidades a fins, ao menos nesse nível do *arcaico* (para fins de compreensão, façamos novamente o uso metodológico de cisões), ao passo que, em outro nível, nos apresenta a possibilidade de cultivo e de aperfeiçoamento de uma indicação poética, a qual – com vistas à intensificação de sua forma (de seu destino, de sua “meta”), conforme diz Hölderlin em *O ponto de vista a partir do qual temos de enxergar a Antiguidade* – atende ao seu “impulso originário, que se projeta para *formar o não-formado*, para aperfeiçoar o *natural originário* [*Ursprüngliche Natürliche*]” (HÖLDERLIN, 2018b, p.202). Esse impulso originário diz respeito à poética própria que se insinua como convite para a realização, de modo que o aperfeiçoamento em questão pressupõe o esforço e a atenção para com a “natureza originária” (a *φύσις*), a qual, na tautocronia de indicar e ocultar, solicita um acolhimento do oportuno no impulso de formação, ou seja, daquilo que é oferecido como condição de possibilidade de uma tal temporalização histórica, conforme dissera Novalis supra. É a partir e sobre o tempo vivo da realização histórica – *do oco e do elã ontológico da φύσις* – que escreve Schleiermacher: “Sem poesia, não há nenhuma realidade” (SCHLEIERMACHER, 1994, §350, p.114).

4. Os primeiros românticos do *círculo de Iena*, como Schlegel, Novalis e Schleiermacher, assim como o próprio Hölderlin, mesmo não fazendo parte diretamente desse círculo, nunca propuseram um sistema filosófico nos moldes de Fichte e de Hegel, e isso não se deve à falta de capacidade daqueles, mas sim a um profundo cultivo da experiência grega originária. O acabamento do humano aponta sempre para o seu inacabamento, para o seu caráter de fragmento da eternidade. Inacabamento é seu ser⁹. Nesse sentido, à pergunta “O que é o homem?”, um grego responderia prontamente que o homem é aquele cujo modo de ser é o da finitude. Conforme diz Píndaro, na formulação memorável da *Ode Pítica 8* (vv.95-6): “Efêmeros: o que é alguém? O que não é alguém?”

⁹ Conforme escreve Luiz Costa Lima, acerca da propulsão romântica: “Inacabado, o fragmento aponta para o Livro que nunca se acaba de escrever; que, por isso, sempre se retoma e sempre se adia” (LIMA, 1993, p.202).

Sonho de uma sombra é o ser humano [ἄνθρωπος]” (PÍNDARO, 2018, p.218).

Essa passagem corrobora a definição heraclítica de φύσις. Todo elã de formação humana é sonho. E sonho aqui diz propriamente o horizonte limítrofe em que se dispõem as peripécias históricas. Basta um alarido um pouco mais alto para que o sonho se acabe e a sombra se evidencie. É isso o que um clima de pandemia explicita. De um lado, a fragilidade humana se inflama, a qual frequentemente passa despercebida em função da soberba e da falta de atenção para com a medida do oportuno, de um outro, porém, rebenta a solicitação de atendimento ao cultivo do oportuno e à intensificação do sonho (no indivíduo, no coletivo e/ou numa época), sob pena de um despertar para aquilo que seria o catastrófico da sombra (suas variegadas formas de desalento e incúria advindas da ausência de sentido da nascividade, de sua gratuidade). A sombra, sob o prisma ontológico, é o oco do qual irrompe o elã do sonho, o qual, enquanto força metafórica, reúne toda a poética do real *na presença de sua ausência*. A liberdade que aí vigora – partindo da deixa supra de *O mais antigo programa-sistema* – se dá à medida que o humano se deixa assolar pela poesia que é a sua. Liberdade, portanto, nada tem a ver com mero voluntarismo, mas sim com *poder escolher as possibilidades que escolhem o homem*, conforme o oportuno – ou, diria um grego, tal como diz Heráclito nos fragmentos (DK) 1 e 112: *κατὰ φύσιν* (“em conformidade com a natureza”). A poesia, o brotar da φύσις, dessarte, não é posse do homem, embora nela se dê a realização do humano (e do real).

É importante acentuar que tal conformidade caminha na esteira de uma composição originária (no ato único de *pôr-se com o outro* das tensões sonho/sombra, aparecer/ocultar-se), a qual se oferece sem consultar o homem. A dinâmica natural aqui é a da *doação*. Isso significa que o modo de seu irromper só se apresenta como possível de se “aprender e experimentar” (*μανθάνω*) se e na medida em que um tal *dom* dá mostras da possibilidade de acolhimento e seguimento. O destino no humano, assim, se dá a partir da atenção e da paciência para com o que lhe é *dado* enquanto possibilidade destinatória. Esse prisma poderia ser denominado de *dom da natureza*. Mas como isso ocorre? Recorramos à *Ode Olímpica 9* (vv.100-104), de Píndaro: “O natural [*φύξ*] é potentíssimo em tudo. Muitos humanos com ensinadas [*διδασκταῖς*] virtudes glória anseiam conquistar, mas, sem o deus [*θεοῦ*], silenciada cada coisa não é o que há de pior” (Id., Ibid., p.131).

A passagem diz que é melhor silenciar aquilo que foi feito sem a ajuda do deus, isto é, mediante mero didatismo, porquanto não herdado por natureza. Curioso aqui é a consanguinidade entre φύσις e θεός (deus). A experiência arcaica dos gregos sempre fora

perpassada pela questão do divino, sobretudo até Platão. O deus da passagem refere-se ao prisma (ou aos prismas, dada a conjuntura politeísta dos helenos) a partir do qual é possível o nascimento de uma atividade oportuna, equivale, por conseguinte, a uma espécie de dádiva natural. Não se trata, obviamente, de herança genética, seja molecular, ecológica ou populacional, e muito menos de herança social, política, econômica, etc. – tudo isso vem depois –, mas sim daquilo que é doado “a partir do nada” (*aus dem Nichts* – valendo-se novamente da deixa de *O mais antigo programa-sistema*), como estreme doação, da qual e unicamente da qual um homem, um povo ou uma época pode se tornar o que sua experiência mais íntima indica como sua destinação. Não adianta, portanto, ensinar didaticamente o manejo de um destino, de um percurso ou habilidade qualquer, que não se abriu como horizonte próprio, sob pena de completo malogro (devido à impossibilidade de realização) ou de ineficácia no seguimento (porquanto inoportuno). A realização dessa doação, contudo, desponta a partir de uma conquista, uma vez que não está simplesmente dada. Trata-se de um dom que tem de ser tomado e apropriado poeticamente, isto é, na dinâmica de realização. Todavia, poder-se-ia perguntar, ora, mas quem é que doa? O que é que doa? Doa para quê? Resposta: ninguém, nada e para nada, respectivamente. Isso significa que *não cabe perguntar de onde advém essa doação e nem para onde ela se encaminha*. O importante é não se deixar desviar para além da experiência de constituição finita. O sumo desvio, diria um grego, se passa no anseio de se adiantar à esfera da qual se pode partir, isto é, de dominar o prisma correspondente à *φύσις* ou ao *θεός*; portanto, de querer mais do que pode poder, mais do que é dado, culminando no delírio de querer ser critério absoluto – *ὑβρις* (desmedida, excesso, soberba). Assim, diz Píndaro na *Ode Pítica 3* (vv.61-2): “Por uma vida imortal, minh’alma, não anseies e esgota o praticável recurso” (Id., Ibid., p.177). O humano se faz perfeito à medida que *percorre e perfaz* a medida (*μέτρον*) de seu horizonte poético, isto é, de sua *performática* ou “recurso praticável”. O papel originário do poeta se dá na recondução do homem ao homem, isto é, ao *mistério da doação*¹⁰, sobretudo em tempos de indigência, nos quais o desvio e o oco da finitude se inflamam. Acerca desse mistério, nos diz o *Hipérion*: “*Eu não pergunto mais onde está. Estava no mundo, pode retornar a ele. Está nele agora, apenas bem oculto. Eu não pergunto mais o que é; eu o vi, eu o conheci*”

¹⁰ Conforme observa Ordep Serra: “Mistério deve chamar-se o que só o silêncio sabe dizer” (SERRA, 2015, p.24). O termo advém do grego *μυστήριον*, por sua vez de *μύειν* (fechar, estar fechado). Em latim ficou *mutus*, donde o português “mudo”.

(HÖLDERLIN, 1958, vol.3, p.55). A questão que se impõe agora é a seguinte: ora, mas por que não cabe tal pergunta?

5. Em jogo está, agora e sempre, o *arcaico* (de *ἀρχή*: princípio). Não apenas no sentido do imemoriável, longínquo e inefável (o “velho”), pois toda e qualquer atividade explicita precisamente o caráter inaugural do arcaico, isto é, o subitâneo de toda conjuntura poética, de toda realização do real (o “novo”)¹¹. Se fez até aqui um jogo com o período historiográfico da Grécia e o conteúdo filosófico de todos os tempos, assim como com a postura poética da *παιδεία* e o sentido filosófico de poesia. Tal jogo, entretanto, não foi mera performance. Tentou-se, com isso, apontar para aquilo ao qual os primeiros românticos alemães apontaram, no caso, para o exemplo de um momento histórico que apontara de modo explícito para a radicalidade ontológica da poesia, algo patente e operante em todos os vieses de atuação dos helenos. Isso se verifica já na experiência épica de Homero e Hesíodo, os educadores *κατ' ἐξοχήν* de toda a Hélade, em cujas obras cabia sempre ao primeiro verso o reconhecimento de que o relato apresentado advinha das musas. O poeta, destarte, era aquele que atendia à dádiva de um tal relato. Todavia, como dizem as próprias musas na *Teogonia* (vv. 27-8): “Sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações” (HESÍODO, 2011, p.103). O artículo mítico visa a abarcar tanto os logros e compassos quanto os malogros e descompassos que acompanham o humano, posto que nem toda doação é benfazeja, ou ao menos não para esse ou aquele homem, povo ou época, nessa ou naquela circunstância, por mais atentos e pacientes que sejam. Os infortúnios não são apenas oriundos da inadequação ao oportuno. Tal é a conjuntura finita. Sina que vemos perseguir o destino de

¹¹ A esse respeito, caberia aqui uma passagem de Hölderlin, do texto *Penúltima versão (do Hipérion)*, na qual o poeta e pensador diz não ter interesse algum por “novidades” em sua obra, no sentido corriqueiro e atual (moderno-contemporâneo) de querer ser original em tudo e a todo custo. Diz o trecho: “Não anelava de feitio algum que ela fosse original. Originalidade é para nós [modernos-contemporâneos] novidade; e nada me é mais caro do que aquilo que é tão antigo, como o mundo. Para mim [atento à experiência poético-arcaica], originalidade é intensidade-interior, profundidade do coração e do espírito” (HÖLDERLIN, 2019b, p. 268). “Originalidade” (*Originalität*), no segundo sentido, significa justamente o nascimento do “mundo” (*Welt*) enquanto contínua retomada do arcaico, e isso à medida que esse se oferece à apropriação, isto é, à sua própria inauguração em e como um próprio, em e como um homem/povo/época que parte do oportuno, do que lhe compete mais propriamente. A Grécia arcaica e clássica são exemplos disso, como se verifica nas obras dos poetas mélicos e trágicos (e também em alguns filósofos), nas quais mitos tradicionais adquirem novos aspectos, e de um modo tal que as novas abordagens, à medida que se contrapõem à experiência comum, também a enriquecem, uma vez que retornam a ela por intermédio da apropriação.

vários dos heróis da *Ilíada*, da *Odisseia*, das tragédias, à guisa de Aquiles, Odisseu, Édipo, Ajax, que dão constante testemunho da insciência que acompanha o modo de ser finito, perante a qual não há “engenho” que venha a se sobrepor. Conforme as duras palavras do poeta mélico Semônides (fr. 1 D): “O homem, em sua efemeridade, sem engenho, vive como os bichos, ignorando como o divino lhe definirá o rumo” (SEMÔNIDES, 2017, p.45).

6. Retomemos e incrementemos a questão anterior: por que não cabe perguntar de onde advém e para onde segue tal doação? Até que ponto a ignorância e a insciência são incontornáveis? Para tanto, recorramos ao *Fedro*, de Platão, obra que desempenhara um papel de primazia entre os autores do Primeiro Romantismo Alemão, e isso em função da composição pré-analítica de poesia e filosofia, ou seja, do liame arcaico entre mito e pensamento – *μῦθος* e *λόγος*¹². O diálogo pode ser encarado como uma espécie de concentração e culminância de toda a experiência grega desde Homero. Dele extrairemos algumas passagens que apresentem a questão do arcaico sob os vieses mítico e filosófico, assim como a partir do trânsito dessas duas formas de acentuação. Fundamental aqui é atentar para isto: ambos dizem o mesmo e são os únicos empreendimentos aptos para expor a questão, uma vez que remontam à *aprendizagem da aprendizagem*, ou seja, à compreensão de que toda e qualquer operatividade só se dá porque já se deu, só se oferece porque já se ofereceu enquanto horizonte possível de realização. As demais atividades humanas, incluindo os mais avançados engenhos da tecnociência e das ciências particulares, a despeito de sua incontestada funcionalidade, operam sem volver-se ao mistério da doação, posto que se articulam a partir da hipotética evidência de seus axiomas. O nível relativo de previsibilidade e antecipação turva e alimenta a nostalgia de um *estado primevo*. Mas esse nunca houve – a herança é “a partir do nada” (*aus dem Nichts*). Portanto, não veem que veem, não apreendem o seu próprio apreender. A prerrogativa do mito e da filosofia reside precisamente em ver o ver, em apreender o apreender – e veem e apreendem precisamente o mistério da nascividade, da *φύσις*. Isso significa que já se veem desde sempre inseridos no seguimento que se lhes impôs, portanto, já sempre nascidos. Nesse sentido, seria oportuno trazer a famosa formulação mítico-filosófica de Hegel, no prefácio de *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, de

¹² Conforme a demanda de Friedrich Schlegel: “O que se pode fazer, enquanto filosofia e poesia estão separadas, está feito, perfeito e acabado. Portanto, é tempo de unificar as duas” (SCHLEGEL, 1994, p. 158).

1820: “A coruja de Minerva só dá início ao seu voo com a irrupção do ocaso” (HEGEL, 1979, p.28). Os olhos da sabedoria só veem porque já viram, ou seja, o saber do homem sempre chega tarde demais, pois já sempre se encontra atuando e atendendo ao que lhe fora ofertado, e, quando se empenha por uma visão mais funda de sua proveniência, vê o que vê a *noctua* (coruja): noite e silêncio. Vejamos como isso se afigura no *Fedro*.

Principiemos pela exposição mítica. No passo 273 e, diz Sócrates: “Não é em vista do falar e agir para os homens que deve penosamente aplicar-se o sábio, mas do *poder* (*δύνασθαι*) falar do que aos deuses é grato, e em tudo agir o quanto *possível* (*δύναμιν*) como lhes apraz” (PLATÃO, 2016, p.187). A passagem diz que a sabedoria se define pela obediência àquilo que os deuses ofertam, e não aos interesses dos homens. Isso significa que os homens sempre já estão inseridos em um direcionamento divino, tanto na fortuna quanto no infortúnio. A sábia aplicação, contudo, é aquela que se atém à medida do possível – à *δύναμις*. Tal medida se refere à recondução que o homem precisa empreender, qual seja: à condição de possibilidade do dom que se lhe oferece. Toda condução humana só se dá porque um horizonte de possibilidade se lhe abriu e se lhe insinuou, de sorte que voltar-se “aos homens” e não “aos deuses”, como diz o trecho, significa ater-se ao que já se consumou e não ao seu vigor de constituição, isto é, à sua proveniência e aos caminhos de sua realização. Na conjuntura mítica, os deuses exprimem a esfericidade de toda e qualquer atividade, p. ex., quando a arte de um ferreiro é bem ou mal sucedida, isso se passa porque assim quis Hefesto, o deus metalúrgico; quando o êxito ou o fracasso acomete o negociante, tal se deu em função de Hermes, o deus do comércio; assim como a vitória ou a derrota de um aedo em uma competição dependiam de Apolo, deus da música¹³. Todavia, o que são os deuses?

Para um grego, o divino corresponde à instância que em tudo opera e atua e de tudo se aparta e se distancia; reúne a proximidade e a lonjura, a intimidade e o segredo¹⁴. Os

¹³ É necessário atentar aqui para o seguinte: o ferreiro, o negociante ou o aedo, enquanto tais, são aqueles para os quais a ação e a habilidade de construir ferramentas, de fazer negócio ou de musicar já se entreabriram como horizonte de conquista e de esforço.

¹⁴ Conforme as palavras de Walter Otto: “Este é o grande prodígio da religião grega, digno de memória em todos os tempos: os remotos bem-aventurados são os sempre próximos, em tudo operantes; os sempre próximos são os remotos bem-aventurados. Não se dá uma coisa sem a outra. A inatingível lonjura faz ser o que é a proximidade do encontro” (OTTO, 2006, p. 64). Patente já na *Iliada* e na *Odisseia*, assim como em toda a poética grega, os deuses nunca aparecem aos mortais em seu aspecto original, mas sempre encobertos por um aspecto outro. Não cabe ao mortal ir além. É o que bem ilustram as mortes de Sêmele (cf. o prólogo de *As bacantes*, de Eurípedes) e de Ícaro (cf. *Metamorfoses*, vv. 183-235, de Ovídio). A primeira é fulminada por Zeus, ao solicitar-lhe, como

numes, dessarte, apontam para o mistério da doação na dinâmica do humano. Não é necessário a experiência religiosa antiga para cultivar essa postura. Até porque, a rigor, seria impossível. O viés mítico, portanto, expressa aquilo que sempre já antecedeu o humano e unicamente no qual *pode* realizar-se sua humanidade (nesse ou naquele empreendimento de realização), de modo que uma tal anterioridade só *pode* se evidenciar no seu *posto de condição* (deste ou daquele proceder), isto é, na medida em que já se deu, pois *antes nada há* – “a coruja de Minerva só levanta voo depois do real já ter se realizado”. Fundamental é apreender que, embora o mistério do divino nunca seja de todo clareado, também nunca é de todo obscurecido – tal como a concatenação de mostraçõ e ocultaçõ da *φύσις*. Poder-se-ia dizer, assim, que Platão herda e rearticula aquilo que rege o mundo de Homero (o núcleo da *παιδεία* grega): a tensão entre deuses e homens¹⁵. Por isso que, sobretudo no *Fedro*, é oportuno e cabível dizer que se dá a consumaçõ da expressã arcaica principiada na *Ilíada* e na *Odisseia*. Nessas, o paradoxo do dom e do mistério se revela mais explicitamente nas múltiplas ocasiões em que homens piedosos recebem destinos tortuosos, ou, inversamente, quando homens de somenos fruem de sina jubilosa, à guisa de Agamémnon (honrado por Zeus para liderar a campanha de Troia, mas que, ao retornar da guerra, acaba assassinado pelas mãos de sua consorte e de seu primo, Clitemnestra e Egisto) e de Menelau (o mais inapto dos *βασιλείς* acaios, mas que, ao retornar da guerra, desfruta dos dons de seu palácio e do retorno de sua consorte, Helena), respectivamente. Não há critério que possa resguardar o homem de todo. Prudente é aquele que conserva a medida, isto é, o esforço que lhe cabe e que se lhe abre como possível, como próprio¹⁶. Platão chama essa reconduçã à esfericidade em que o humano sempre já se encontra, mas que precisa ser conquistada, de *μνήμη* (memória). O horizonte do oportuno, assim, se abre para aqueles que, diz Sócrates em *253 a*, “uma vez na pista, por si mesmos logram descobrir a natureza do deus [*θεοῦ φύσιν*] que lhes é próprio, à força

prova de amor, que se lhe apresentasse sob seu aspecto original (como raio). O segundo é igualmente fulminado por aproximar-se em demasia de Hélios (sol), ao exceder o limite mortal.

¹⁵ No que tange a esse nexu, embora não seja ocasiã para o devido aprofundamento, faz-se necessário colocar aqui duas interrogações importantes. A primeira diz respeito à maneira pela qual poder-se-ia afirmar o sentido platônico de *εἶδος* e *ιδέα* já em Homero, obviamente com as devidas ressalvas. A segunda, que parte da primeira, remete à questã dos binômios ontológicos em Homero e Platão. No caso do primeiro, em relaçã à separaçã e à mútua pressuposiçã entre deuses e homens; no caso do segundo, a mesma questã, porém concernente ao inteligível e ao sensível.

¹⁶ E assim, em Arquíloco (fr.130 W): “Aos deuses, tudo é rotineiro. Amiúde aprumam o homem prostrado sobre a terra negra, amiúde derrubam contra o chão alguém que progredia, e os males se acumulam: por sua avidez de vida, vaga sem domar o próprio espírito” (ARQUÍLOCO, 2017, p.36).

de intensamente olharem na direção do deus, e quando o atingem pela memória [*μνήμη*] e por ele *se deixam possuir*, dele tomam os hábitos e as ocupações, *tanto quanto é possível* [*δυνατὸν*] a um homem ter de um deus” (Id., Ibid., p.99). Memória aqui significa *rememoração ontológica*. E à medida que se evoca o aspecto do deus, também se evoca o inaudito do mesmo – o esquecimento, ou seja, o que sempre escapa –, de sorte que rememorar nunca diz uma atividade de posse, de domínio ou de mapeamento, mas sim uma apropriação que cresce e se intensifica “ao se deixar possuir pelo deus – tanto quanto for possível a um homem”.

Passemos agora à exposição de acentuação filosófica. No passo 245 d, diz Sócrates: “Princípio [*ἀρχή*] é algo não engendrado; pois de princípio é que necessariamente engendra-se tudo que é engendrado, enquanto ele próprio *de nada* se engendra” (Id., Ibid., p.81). Princípio diz respeito ao que não é fundado por nada, logo, *não possui fundamento*, se dá “a partir do nada” (*aus dem Nichts*). O prisma do qual nasce uma atividade qualquer ou uma destinação própria corresponde a um envio súbito e gratuito. Por isso não cabe perguntar pelo fundamento. Lembremo-nos daquilo que Hölderlin chamara de *Ursprüngliche Natürliche* (natural originário). No alemão, o termo *Ursprung* (origem) é composto pelo prefixo *ur* (primordial, primeiro) e pelo substantivo *Sprung* (salto, pulo). Nascividade, assim, se dá enquanto salto primordial, imediato, súbito. O princípio regedor de toda condição e realização concatena, portanto, a tensão entre fundamento e ausência de fundamento – *o fundo é sem fundo*. Trata-se de um movimento despropositado e prenhe, uma vez que toda determinação advém ao retomar a força do indeterminado, de modo que uma tal retomada em nada corresponde a uma mera repetição, pois *nada* se repete – *tudo é simultaneamente novo e velho*. Nascimento e geração, enquanto realização do real, carregam consigo o oco do que jamais nasceu ou fora gerado. Oco tal que nada tem a ver com esterilidade, diz antes o esvaziamento de uma dinâmica de preenchimento – *o trans-bordar do sem-borda em toda borda* –, condição sem a qual nada haveria. O viés mítico articula esse entorno mediante o termo *Xáος*. Conforme consta na *Teogonia* (v.116): “Sim bem primeiro nasceu Caos” (HESÍODO, 2011, p.109).

Caos diz o nascer em sua origem, a gênese do real. É o que nos revela o seu étimo, o verbo *χάσκω* (abrir-se, entreabrir-se). Assim, o salto de realização do real diz respeito ao advento da diferença no seio da identidade. Sentido esse resguardado na imagética do verbo grego, pois *χάσκω* significa “abrir o bico ou as fauces”. Conforme escreve JAA Torrano: “A imagem evocada pelo nome *Khaos* é a de um bico (de ave) que se abre,

fendendo-se em dois o que era um só” (TORRANO, 2011, p.42). Sob essa óptica, caos diz respeito ao primado ontológico da fenda que se (re)inaugura em todo nascimento, pois *nada é*¹⁷. Assim, as variegadas linhagens de deuses e homens germinam só à medida que retomam a passagem que abre o Caos. O salto coaduna inauguração e diferença enquanto gênese de princípio, ou seja, enquanto *dinâmica da identidade*. Salto implica, por conseguinte, um recuo à *fissura* – em sua dupla acepção: oco e elã – do impulso originário, ou seja, ao “não engendrado” *de e em* toda geração. Desta feita, todo movimento de diferenciação ao mesmo tempo inaugura e dinamiza a identidade. É o que diz Sócrates com o arremate de *245 d*: “Assim então é princípio [*ἀρχή*] de movimento o que a si mesmo se move” (PLATÃO, 2016, p.81). A tarefa aqui é ver nessa sentença a concatenação de tudo o que até aqui foi dito como *ato único*. Teçamos algumas considerações acerca disso.

7. A certa altura de *Conversa sobre a poesia*, escreve Friedrich Schlegel: “Somente é um caos aquela confusão da qual pode surgir [*entspringen*] um mundo” (SCHLEGEL, 1994, p.25). De um lado, a passagem é uma paródia do sentido hodierno de caos, concebido como desordem; de outro, contudo, ela alberga o sentido arcaico de mundo. A experiência moderna se acostumara a separar *κόσμος* (mundo, ordem) e *χάος* (desordem) sem remeter à unicidade do ato que desempenham. Assim, a acepção de caos como “confusão”, em verdade, aponta para a *com-fusão* do ato único que empreendem aqueles. Tal recíproca determinação, entretanto, não deve ser encarada como se ambos os polos estivessem constituídos cada um em seu extremo. Não. Como dito, a acepção grega de caos enquanto abertura pressupõe passagem e salto, isto é, uma dinâmica de diferenciação do mesmo (“o bico que se abre”). Mundo aqui não diz o meramente consequente, assim como caos não diz o meramente antecedente. É no salto (*Sprung*) que, a um tempo, mundo e caos cumprem o real em sua realização. O trecho supra deixa isso claro ao se utilizar do verbo *entspringen* (surgir, nascer), composto pelo prefixo *ent* (iniciar ou principiar algo) e pelo verbo *springen* (saltar), de maneira que *entspringen* significa “passar a existir, irromper”. Salto, portanto, significa eclosão de mundo; e esse, enquanto *κόσμος*,

¹⁷ Atentemos para o que escreve Carneiro Leão: “A palavra ‘caos’ tem o mesmo radical do verbo *chasko*, que nos remete para a experiência de manter-se continuamente abrindo-se, de estar, portanto, sempre em aberto. Diz o hiato do ser, o abismo hiante da realidade que é, no sentido transitivo de fazer e realizar. Todo real se instala e se sustém num advento desta realidade que se abisma no hiato sem limites nem discriminações, sem ordens nem desordens de todas as possibilidades e impossibilidades” (LEÃO, 2009, p.8).

circunscreve não apenas aquilo que os gregos chamaram de *μακρόκοσμος* (o Universo), mas também o *μικρόκοσμος* (o homem), e, por extensão, qualquer articulação organizada ou unidade de sentido¹⁸.

A tensão (ou *com-fusão*) entre deuses e homens, no nascedouro do Ocidente, foi o norte privilegiado para expressar esse entorno, isto é, para visualizar o mundo em sua gênese. Coube à saga do Ocidente reconfigurar essa ossatura por intermédio de variadas figuras, incluindo a filosofia e a ciência, as quais nunca se desvincilharam do mito, salvo na apresentação, pois o que cabe ao mito é o que cabe ao pensamento, e vice-versa – *se bem lidos*¹⁹. O que está subscrito nesse norтеamento – acentuemos – é o liame ontológico entre mortais e imortais, ou seja, a mútua imbricação de *realização* e *condição de realização*, respectivamente. Nas epopeias homéricas, tal entorno se evidencia na dependência recíproca entre homens e deuses. Não há atividade humana que não seja patrocinada – para a ascensão ou para a queda – por um deus. Em contrapartida, a esfericidade do humano compreende todo o interesse visado pelos deuses, todo o campo de efetivação do numinoso. Sob a perspectiva da religiosidade grega, ao menos em sua aplicação corriqueira, isto é, na vivência do homem comum, soaria como um sacrilégio admitir uma tal dependência dos deuses para com os mortais. Todavia, na própria experiência ordinária do culto tal dependência se verifica, quando, p. ex., nas ocasiões em que os deuses são honrados com oferendas, festividades e templos. Aí se admite, a um tempo, reverência e conservação do sagrado, isto é, temor e manutenção. A despeito da *anterioridade ontológica* dos deuses em relação aos homens, assim como do Caos em relação aos demais sempiternos²⁰, é fundamental atentar para o que diz Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias* (v.108) – a saber, de “como da mesma origem nasceram deuses e homens” (HESÍODO, 2006, p.29). Se nos ativermos ao Caos enquanto *abertura para o salto*, claro afigurar-se-nos-ia apreendê-lo a partir da tensão “origem e nascimento”, e, tal como vem sendo desenvolvido, se igualmente tomarmos o Caos como o *nada criativo*, então, poderíamos seguir o que diz Heráclito, no fr.30 (DK), acerca da gênese do mundo

¹⁸ Insira-se aqui todo o permeio que vai dos corpos celestes até às estruturas subatômicas e moleculares. A persistência renovada do encadeamento desses, isto é, sua “conformidade a fins”, não lhes retira o salto e o dom de seu bordado ontológico.

¹⁹ A nível de superfície, vale lembrar que o horizonte significativo do mito grego assume preponderância mesmo no léxico de ciências contemporâneas, como na astronomia (macrocósmica) e na psicanálise (microcósmica).

²⁰ A tarefa aqui é não se desviar em uma *anterioridade cronológica*, a qual é tardia e analítica, posto que pressupõe uma sucessão, isto é, um antes e um depois, ao passo que uma *anterioridade ontológica* desmembra o *ato único* com fins de compreensão.

(κόσμος): “O cosmo, o mesmo para todos, *não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens*, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se” (HERÁCLITO, 2012, p.61). Entretanto, poder-se-ia perguntar, ora, mas quem determina as medidas? O próprio Heráclito nos responde mediante a formulação do fr.124 (DK): “Das coisas lançadas ao acaso, a mais bela, o cosmo” (Id., Ibid., p.121). Dizer que o mundo se constitui e se ordena à guisa de dados “lançados ao acaso” nos direciona precisamente às noções de abertura e salto, assim como às medidas que daí irrompem. A poética de um mundo é a sua própria constituição criativa, tudo aquilo que se vincula ao “de onde?” e ao “para onde?” advém tardiamente, pois toda proveniência e meta, originariamente, eclodem como salto, ou seja, como o súbito no qual o homem sempre já se encontra – como mundo, teia que aglutina particular, coletivo e epocal, de cada época e de todas as épocas. Saltando para o contexto do *Frühromantik* (primeiro romantismo), época em que o arcaico se chamava absoluto, fechemos com as seguintes palavras de Friedrich Schlegel: “O salto até aquilo que é perfeito e acabado permanecerá sempre infinito” (SCHLEGEL, 1994, p.30), leia-se: aberto – perfeição e acabamento não obstruem imperfeição e inacabamento; trata-se de “fogo sempre vivo”. A palavra arcaica, enquanto ato único, é dita uma única vez e nunca cessa de ser dita, pois sempre é dita novamente – essa é a poética de mundo.

8. A aparente digressão da conjuntura de nossa crise, em verdade, nos conduz ao seu âmago. Desde há muito que não emergia uma tal demanda de união entre os homens, isto é, de sentido para a *po-ética de habitação* que é a nossa, para o μέτρον do finito, mesmo que, no mais das vezes, sob as feições da dissimulação ou do desespero. Foi necessário uma catástrofe pandêmica para que atos e pensamentos a retomassem de maneira tão intensa e dramática. Como tal situação chegou até nós? Ou ainda, o que se nos abre como destinação agora? Há, decerto, múltiplos vieses mediante os quais encaminhar tais questões, todavia, o mais urgente diz respeito à tônica daquela união. O que deve unir o humano neste exato momento? Ou melhor, o que já o uniu e já vige enquanto insinuação? A devida atenção para com esses quesitos é axial. Todo o segmento de cura que advirá – nos âmbitos da medicina e da tecnologia, da economia e da política, da psicologia e da cultura, etc. – necessita apreender o nexos reunidor de todas as épocas sob o aspecto de nossa própria época, de nossa própria *formação*. Em outros termos: que *unidade de sentido* despertara nesta virada pandêmica? Isto é, que aspecto adquire agora

nosso *λόγος*?

Entendamos *λόγος* a partir do verbo *λέγω*, étimo cujo sentido primeiro significa “recolher”, “reunir”. Daí que advém o sentido posterior de “dizer”, “falar”, uma vez que todo discurso e fala só se articulam em meio a uma teia de relações, isto é, a partir de uma unidade de sentido, de cujo encadeamento pode advir uma pluralidade de indicações. É o que nos diz o fr. 2 (DK) de Heráclito: “Embora sendo o *lógos* comum, a massa [*πολλοί*] vive como se tivesse um pensamento particular” (HERÁCLITO, 2012, p.41). O comum (*ξυνός*) diz respeito ao prisma reunidor, o qual pode ser apreendido por intermédio de uma vasta gama significativa, da unicidade ontológica de todo ato de realização até às esferas macro e microscópicas do individual e do coletivo. Tal como vimos, esse entorno nos encaminha precisamente ao sentido primário de *dichten* (poetar), enquanto “compor”, “reunir”, “inteirar”. Assim sendo, que composição nos compete? Que poética é a nossa em meio às projeções incipientes do tempo? Os gregos tinham como tecelagem reunidora o mito. Sua *παιδεία* era toda perpassada pelo apelo poético. A mitologia fornecia solidez contra a dispersão, conforme consta em *Conversa sobre a poesia*: “Os poemas da Antiguidade unem-se todos, um com o outro, até se constituírem em partes e membros sempre maiores do todo; um se engrena no outro e, por todas as partes, é sempre um e o mesmo espírito diversamente expresso” (SCHLEGEL, 1994, p.51). Mesmo quando em desacordo com alguma nuance da tradição, era ainda do mito que se serviam; Píndaro e Platão são grandes exemplos disso. Mas e quanto a nós, modernos?

Somos por excelência dispersos, múltiplos, variegados. Esse é um dos sintomas que a *globalização* acentuou, a qual, enquanto fenômeno recente, traz consigo uma série de novidades e experimentos, para bem e para mal, por assim dizer. Uma pandemia de proporção *global* era uma das consequências à espreita, sobretudo em função do ensurdecimento para com a composição de cada posicionamento relacional. Até que ponto o que vivemos não é fruto de uma intensificação da *dispersão*, a despeito da vasta trama dos relacionamentos atuais, virtuais ou não? Outro sintoma da mesma propulsão se verifica no agravamento da *especialização*, igualmente para bem e para mal, na qual se explicita o desfalque do caráter reunidor, tal como é expresso na penúltima carta do *Hipérion*, conhecida como *Carta aos alemães*, os quais, nesse caso, são uma metáfora de toda a Modernidade:

Tu vês artesãos, mas nenhum homem, sacerdotes, mas nenhum homem,

senhores e escravos, jovens e gente circunspecta, mas nenhum homem – não é como um campo de batalha, onde mãos e braços, e todos os membros, encontram-se despedaçados um ao lado do outro, enquanto o sangue derramado da vida se desfaz na areia? (HÖLDERLIN, 1958, vol.3, p.160).

É em vista disso que, em *O mais antigo programa-sistema*, se adverte para a premência de uma “mitologia da razão” (*Mythologie der Vernunft*). Trata-se precisamente da tentativa de uma recomposição cultural na Modernidade. Exclama o texto: “Monoteísmo da razão e do coração, politeísmo da força imaginativa e da arte, é disso que precisamos!” (Id., 2019a, p.227). Insuflado pelos ideais da recente Revolução Francesa e pelos caminhos propostos pela *Wissenschaftslehre* de Fichte, o projeto visava a acoplar a crescente tendência cosmopolita e o primado filosófico da unidade. O termo “razão” aponta para o caráter idiossincrático do moderno, enquanto que o termo “mitologia” para a solida criatividade coletiva da Antiguidade. Projeto que em *Conversa sobre a poesia* recebe o nome de “nova mitologia” (*Neue Mythologie*), onde a expressão “nova” é o que há de mais decisivo, pois não se trata de um restauracionismo classicista, mas sim de formular e formar a própria Modernidade²¹. Não cabe aqui minuciar os caminhos visados pelos primeiros românticos; demandaria uma maior detenção. Teçamos apenas algumas pinceladas que se nos apresentarem como oportunas.

Recoloquemos antes a questão que inicia o nosso texto: “Para que poetas em tempos de indigência?”, diz a elegia *Pão e vinho*. A indigência nasce quando os deuses abandonam os homens. E isso se dá quando a reverência para com os mesmos some do panorama, quando o homem se julga *independente*. Dito de outro modo: quando os numes se tornam obsoletos – *arcaicos* (no sentido corrente). E ainda uma outra formulação: quando *princípio* se torna uma questão de data e imerge no oblívio. Diz ainda a elegia:

Mas amigo! Nós chegamos muito tarde. Com efeito, vivem os deuses,
Porém, acima de nossa cabeça, supra, em outro mundo./ Sem fim, lá operam e parecem atentar menos/ Se vivemos, tanto nos resguardam os celestiais./ Pois nem sempre um fraco recipiente é capaz de comportá-los./ Apenas momentaneamente o homem suporta a plenitude divina (HÖLDERLIN, 1958, vol.2, p.94).

Os retardatários somos nós, modernos, do *desencantamento do mundo* – valendo-

²¹ A expressão “nova mitologia” também aparece em *O mais antigo programa*, e em *Conversa sobre a poesia* é posta pelo personagem Ludovico, o qual é inspirado na participação de Schelling no círculo de Iena. Embora o tema seja caro a todos os coevos eruditos, cabe a Schelling o acento. Para um maior aprofundamento do papel do mito na obra de Schelling, cf. COURTINE, 2006, pp.209-252.

se da expressão de Max Weber. Nossa razão não se conforma com mistérios, e os deuses desde há muito não mais habitam entre nós, tornaram-se seres *encantados*, próprios aos *cantos* e não à realidade. A elegia vê curiosamente a morte de Cristo como a última despedida numinosa, como um *canto de cisne*. O fulgor do divino em tudo operante está caduco, e quando não, de todo pervertido²². Novamente, não se trata de nostalgia religiosa, e muito menos uma tal de cunho institucional. Longe disso. A demanda de uma “nova mitologia”, assim como de uma “mitologia da razão”, digamos ainda de passagem, advertem para um duplo perigo: a soberba (da independência), de um lado, e a subserviência (da dependência), de outro; e isso sob a óptica do encadeamento cultural. O primeiro se verifica em nossa exigência de cientificidade, como um todo; pensemos apenas nas ambiências médico-farmacêutica, econômico-política e tecnológica, posto que dessas outras advém, como os domínios da manipulação laboratorial, da reformulação atinente às relações internacionais, assim como a remodelagem do sistema educacional (EAD); as soluções que estão advindo desses vieses de engenho humano decerto precipitar-se-ão nas próximas decisões, algo que se justifica em função da urgência do quadro; todo o desafio reside no horizonte das consequências imprevisíveis que daí podem advir (ou mesmo das previsíveis, como é o caso da própria pandemia). O segundo, por sua vez, é testemunhado nos níveis de superstição que o caso desperta, seja para o lado da religião, sob a forma de fanatismos ou conformismos, seja para o lado da ciência, enquanto âmbito do “progresso a todo custo”. Todos esses tópicos já são lugar comum desde há muito, foram aqui dispostos apenas a nível de exemplos que acarretarão modificações mais imediatas no mapa *global*. A pressa que move todo esse maquinário está mais acentuada do que nunca, e aquilo que poderia ser visto como união também carrega o espectro de uma maior dispersão; principalmente porque o apelo de atuação dessas esferas derivadas passaram a se nos afigurar como instâncias primárias e autossuficientes. Nossa *deformação* cultural aí se patenteia. Trata-se daquilo para o qual adverte Píndaro, na *Ode Olímpica I* (v.35), na tentativa de corrigir a desmesura de um relato mítico tradicional: “É conveniente ao homem dizer sobre os deuses [*δαμόνων*] belas palavras, pois menor é a culpa [*αἰτία*]” (PÍNDARO, 2018, p.79).

O cultivo do divino, na narrativa mítica, não pode se dar de qualquer jeito. O

²² Com o afastamento dos deuses, escreve Heidegger, já não há um “Deus que reúna em si, visível e univocamente, as pessoas e as coisas e que, com base nessa reunião, articule a história do mundo e a estância humana nessa história” (HEIDEGGER, 1998, p.309).

cuidado para com a tensão de presença e ausência é a métrica contra polarizações – contra a *ὑβρις*. Está em pauta a mesma acuidade, em seu torrão, que deve advir no desempenho filosófico – *pois tratam do mesmo*²³. A incúria para com esse ponto, diz a passagem, é a *αἰτία* (causa, culpa, autoria) da qual pode advir uma catástrofe. Exemplos vivos de uma tal *αἰτία* concernem, partindo de tópicos ainda nebulosos, ao pontapé inicial da propagação do vírus, assim como aos motivos que fizeram com que uma divulgação internacional do caso tardasse, além, é claro, do entorno relativo à possível manipulação do mesmo antes de sua “fuga”. São quesitos igualmente correntes que voltam-se, entretanto, para uma única direção: o ensurdecimento para com a medida da finitude. A falta de atendimento aos limites, embora os mesmos nunca estejam de todo delineados, quase sempre desemboca em descompassos. A passagem supra é oportuna e de grande perspicácia principalmente porque se utiliza do termo *δαίμων* (“destino”, para os louros ou para a ruína – como vimos) no plural, e não de *θεός* (“deus”); de sorte que as “belas palavras” evocam a atenção para com a destinação humana em sua habitação histórico-ontológica. Tem-se de ter em vista, tanto quanto for possível, cada repartição reunidora e suas respectivas medições – sua pluralidade e loteamento–, ou seja, cada unidade de sentido (*λόγος*) e suas direções; é o que se verifica no verbo *δαίεσθαι* (repartir, distribuir, lotear), étimo de *δαίμων*. Uma unidade destinatória, seja qual for sua proporção, não diz respeito a um mero desempenho isolado, embora só forneça testemunho de si por intermédio do intransferível e próprio. A acepção de *δαίμων* enquanto destino, ademais, já pressupõe um outro sentido que está resguardado no próprio vocábulo, qual seja: o de *intermediário* entre deuses e homens. O choque que se dá no encontro e passagem de um para o outro cumpre uma mútua *parição e aparição*, isto é, um único ato de realização. Conforme escreve Goethe, no vigésimo livro

²³ Em *O mais antigo programa*: “A mitologia tem de tornar-se filosófica, e o povo, racional, assim como a filosofia tem de tornar-se mitológica para fazer dos filósofos sensuais. A eterna *unidade* dominará, desta feita, entre nós” (HÖLDERLIN, 2019a, p.227). A “mitologia da razão” e a “nova mitologia” preconizam o horizonte da *formação cultural*, de vez que esse é um elemento central para se pensar qualquer epocalidade do humano. O projeto tinha por meta restituir a consanguinidade entre o horizonte da reflexão (geralmente cultivado por um público restrito) e o horizonte da imagem (veículo de disseminação popular), e isso por não haver, a rigor, reflexão sem imagem e imagem sem reflexão. Dos voos reflexivos tem de advir todo o mundo visível e ordinário, assim como da acentuação imagética todo o nexos do invisível e extraordinário. O trecho precisa justamente a ultrapassagem da incompatibilidade entre a tendência direcionada à abstração, por parte do pensador, e a tendência voltada à sensibilidade, por parte do povo: “assim, o esclarecido e o não-esclarecido têm de alcançar, por fim, a mão um do outro” (Id., Ibid.). Nesses termos, a riqueza imagética do mito sensualiza o filosófico, ao passo que o rigor reflexivo da filosofia teoriza o mítico. Como uma tal reforma poderia ser empreendida? Ou, se já encontra-se em curso, que aspecto está a assumir?

de *Poesia e Verdade*: “Esse elemento essencial, que parecia surgir em meio a todas as outras coisas, diferenciando-as, unindo-as, eu o chamava de ‘demoníaco’ [*Dämonische*], seguindo o exemplo dos antigos” (GOETHE, 2017, p.942).

9. Urge uma ativa paciência. Seria forçoso, assim, dar por encerrado o nosso percurso através da lira de Arquíloco (fr.13W): “Fármaco com o poder da paciência, amigo, os deuses nos deram contra a perda amarga que alcança equilibradamente a todos. O cruor da chaga, outros lamentarão, tal qual nós lamentamos hoje” (ARQUÍLOCO, 2017, p.32).

REFERÊNCIAS

ARQUÍLOCO. In: **Lírica grega, hoje**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2017.
COURTINE, Jean-François. “Mito e verdade”. In: **A tragédia e o tempo da história**. São Paulo: Ed. 34, 2006.

FICHTE, J. G. **O destino do erudito**. Trad. Ricardo Barbosa. São Paulo: Editora Hedra, 2014.

GOBRY, Ivan. **Vocabulário grego da filosofia**. Trad. de Ivone C. Benedette. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GOETHE, J. W. von. **Poesia e Verdade**. Trad. de Maurício Mendonça Cardoso. São Paulo: editora Unesp, 2017.

HEGEL, G. W. F. **Werke: Band 7**. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.

HEIDEGGER, Martin. “Para que poetas?”. In: **Caminhos de Floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

HERÁCLITO. **Fragmentos contextualizados**. Trad. de Alexandre Costa, São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

_____. “Os fragmentos”. In: **A arte e o pensamento de Heráclito**. Trad. Charles Kahn. São Paulo: Paulus, 2009.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Sämtliche Werke: Kleine Stuttgarter Ausgabe**. Edição de F. Beissner, Stuttgart Kohlhammer, 1958.

_____. **Juízo e Ser**. Trad. de André Felipe Gonçalves Correia, *Revista Ítaca* (nº 32 – edição bilíngue), 2018a.

_____. **O devir no perecer**. Trad. de André Felipe Gonçalves Correia, *Revista Trágica* (vol. 13, nº 12 – edição bilíngue), 2020 (no prelo).

_____. **O mais antigo programa-sistema do idealismo alemão**. Trad. de André Felipe Gonçalves Correia, *Revista Ítaca* (nº 34 – edição bilíngue), 2019a.

_____. **O ponto de vista a partir do qual temos de enxergar a Antiguidade**. Tradução de André Felipe Gonçalves Correia, *Revista Pólemos* (vol. 7, nº 14 – edição bilíngue), 2018b.

_____. **Penúltima versão (do Hipérion)**. Trad. de André Felipe Gonçalves Correia. *Revista Húmus*, vol. 9, nº26, 2019b.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Teogonia**. Trad. de JAA Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2011.

_____. **Trabalhos e dias**. Trad. de Christian Werner. São Paulo: Hedra (edição bilíngue), 2013.

KAHN, Charles. **A arte e o pensamento de Heráclito**, São Paulo: Paulus, 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar**. Trad. de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. “Apresentação”. In: **Investigações Filosóficas**. Trad. de Marcos G. Montagnoli, 6ª ed., Petrópolis: Vozes, 2009.

LIMA, L. C. **Limites da voz: Montaigne, Schlegel**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

NOVALIS. “Fichte Studien”. In: **Novalis Schriften**, v.2. Stuttgart Kohlhammer Verlag, 1960.
_____. **Pólen**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2001.

OTTO, Walter. **Teofania**. Trad. de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

PÍNDARO. **Epínícios e Fragmentos**. Trad. de Roosevelt Rocha. Curitiba: Kotter Editorial, 2018.
PLATÃO. **Fedro**. Trad. de José Cavalcante de Sousa (edição bilíngue). São Paulo: Editora 34, 2016.

SCHILLER, F. **Cartas sobre a educação estética da humanidade**. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1989.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. “Athenäum”. In: **Conversa sobre a poesia**. São Paulo, Iluminuras, 1994.

SCHLEGEL, Friedrich. **Conversa sobre a poesia**. São Paulo, Iluminuras, 1994.

SEMÔNIDES. In: **Lírica grega, hoje**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2017.

SERRA, Ordep. “Invenção de Orfeu e Comentários”. In: **Hinos Órficos: Perfumes**. Tradução, introdução, comentários e notas Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2015.

TORRANO, JAA. “O mundo como função das musas”. In: **Teogonia**. São Paulo: Iluminuras, 2011.

WINCKELMANN, J. Johann. **Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst**. Stuttgart: Reclam Verlag, 2013.