

HÖLDERLIN NON-DUPE? DE UMA ESCRITA DA ERRÂNCIA COMO POSIÇÃO ÉTICA¹

HÖLDERLIN NON-DUPE? ON A WRITING OF ERRANCY AS AN ETHICAL POSITION

Mateus Mou

Janela da Escuta (UFMG)

mateusmourao@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0003-8387-1556>

Gustavo Maan

Universidade de Columbia

gmn2118@columbia.edu

<https://orcid.org/0000-0003-3094-999X>

RESUMO: Examinamos a noção de errância (*Irrsal*) nos textos de Friedrich Hölderlin como substrato de uma posição ética. A partir de sua proposição de um afastamento categórico, confrontamos a escrita de Hölderlin com as elaborações de Jacques Lacan nos anos 1970 sobre a errância como condição de existência. Ao inventar um saber-fazer com a errância, Hölderlin serve-se dela como uma *ajuda* que lhe permite radicalizar sua prática de escrita.

PALAVRAS-CHAVE: Errância; Hölderlin; psicanálise.

ABSTRACT: We examine the notion of *errancy* (*Irrsal*) in Friedrich Hölderlin's texts as a substrate for an ethical position. Starting from his proposition of a *categorical withdrawal*, we compare Hölderlin's writing to Jacques Lacan's elaborations in the 1970s on errancy as a condition of existence. By inventing a *savoir-faire* with errancy, Hölderlin uses it as an *aide* that allows him to radicalize his writing practice.

KEYWORDS: Errancy; Hölderlin; psychoanalysis.

I. UMA DERIVA PÓS-TRÁGICA

No campo da psicopatologia, a condição de errância foi historicamente vinculada à loucura, nas suas fronteiras com a vagabundagem. Em 1875, Achille Foville publicava o ensaio “*Alienés voyageurs ou migrants*”, que categoriza os loucos caminhantes por um viés esquiroliano (Caro, 2006, p. 406). Ian Hacking (1996, p. 429) descreve as várias apreensões desse fenômeno ao longo da história da psiquiatria: fuga, automatismo ambulatório, dromomania, *Wandertrieb*, e a vagabundagem, que, no paradigma da degenerescência, confunde-se com a loucura num sentido amplo (Hacking, 1996, p. 427). Apropriado por Charcot, o automatismo ambulatório foi circunscrito ao campo das histerias,

¹ Devemos a construção deste ensaio à interlocução com Ana Menezes, Ana Sanders, Fernanda Mourão, João Rocha, Landerson Araújo, Marcela Aguilar e Maxsander Almeida, cujas contribuições agradecemos.

mas a partir de 1906 veio a ser cada vez mais associado à demência precoce, sob a categoria da fuga dissociativa (Hacking, 1996, p. 447).

Em psicanálise, a errância pode ser posta em causa ao ser confrontada com a noção de destino, no nível do circuito pulsional que busca circunscrever um objeto de satisfação. Uma causa errante materializa-se no deslocamento da pulsão, suas reversões e retornos descritos por Freud (2014, p. 35) em *As pulsões e seus destinos* (2014, p. 35). Tavares (2011, p. 383) comenta, a esse respeito, a possível tradução de *Trieb* (pulsão) por “deriva”, opção que enfatiza a dimensão de variabilidade radical do objeto pulsional. O termo *Shicksale* (destinos), por sua vez, também apresenta nuances. Araújo (2015, p. 35) explica que esse sintagma alemão traz no seu campo semântico a aventura, a vicissitude, muito mais do que as noções de fatalidade e fixação remetidas pelo correspondente latino *destinare*. Portanto, errância e destino tomam parte num jogo complexo, inerente ao próprio conceito de pulsão. Nesse sentido, não nos parece plausível determinar uma teleologia da errância à inevitabilidade de um destino único.

A psicanalista Zaineb Hamidi diferencia a errância de outros conceitos como êxodo, exílio, nomadismo, viagem:

Quanto à errância, ela não pressagia nenhum resultado, nem bom nem mal, assim tudo é necessariamente possível. O que parece diferenciar a errância de outros movimentos é que ela é desprovida de projeto [...], depende de um projeto que permanecerá desconhecido, inconsciente (Hamidi, 2014, p. 49, tradução nossa).

À parte o que essa diferenciação tem de contestável, ela sugere uma neutralidade da errância no que diz respeito ao bem e ao mal. Chega-se então a uma problemática ética. Sob que condições um errante chega ao seu destino? Essa é uma questão central no que diz respeito aos estudos sobre o trágico. A figura do errante repete-se no *corpus* das tragédias gregas, que receberam a atenção de Hölderlin, de Freud e de Lacan. O erro, enquanto desvio, relaciona-se à “atração da falta” (Lacan, 1997, p. 10) discutida no Seminário *A ética da psicanálise*. O sujeito da falta trágica é impelido a responder do ponto de sua determinação moral. Teixeira (1999), em *O topos ético da psicanálise*, refere-se a esta “dimensão errante da tragédia” (1999, p. 38): na atopia ou inadequação do sujeito ao universo discursivo está a condição enigmática a partir da qual o herói trágico realiza uma “aposta dirigida ao destino, cuja natureza se lhe revela somente posteriormente a seu ato” (1999, p. 56). O destino figura então como o *topos* desconhecido, calculado por um desejo particular, onde a errância atinge a assunção da responsabilidade ética.

Todavia, o problema ético da psicanálise não se encerra no comentário lacaniano de Antígona. No ano seguinte, em seu Seminário *A transferência*, Lacan aponta uma infelicidade própria da modernidade: “que esse destino não seja mais nada” (Lacan, 2010, p. 373). Há um declínio da suposição trágica do destino. Em 1973, sob o título *Os não-tolos erram*, essa questão é retomada a partir do convite à psicanálise de estar “advertida contra toda metáfora procedente de ‘A Via’” (Lacan, 1973-74, p. 8, tradução nossa). Se, nos anos 50, Lacan caracterizava a errância psicótica como exclusão da “estrada principal” (Lacan, 1988, p. 330) representada pelo Nome-do-Pai, nos anos 1970 vemos uma inflexão

a partir da “degenerescência catastrófica” (Lacan, 1973-74, p. 72) do Nome-do-Pai, diante da qual toda noção de *via* é errante por excelência.

A alusão de Lacan, em “Joyce, o sintoma”, a uma existência “errante como a de todo mundo” (Lacan, 2007, p. 159) autoriza eleger a errância como um dos termos-chave do *pathos* moderno. Com a hipótese de uma errância pós-trágica, buscamos destacar o enfraquecimento do “nexo de culpabilidade” (Benjamin, 2011, p. 94) da errância à assunção do destino enquanto articulado à Lei.

O escritor alemão Friedrich Hölderlin (1770-1843) oferece uma perspectiva singular sobre essa condição pós-trágica. Passando a viver em Tübingen a partir de 1807, e até sua morte, Hölderlin habitou uma torre na casa do marceneiro Zimmer, que o abrigou após manifestações de loucura e uma internação psiquiátrica (Agamben, 2020, p. 79). Seus textos, e em especial suas traduções comentadas em alemão das tragédias de Édipo e Antígona, publicadas pouco antes de seu asilamento, põem em jogo a percepção de uma “falta de destino” (*Schicksalos*) como característica distintiva da modernidade.

Neste artigo, pretendemos investigar como Hölderlin, confrontado com a emergência da condição pós-trágica, desenvolveu uma resposta ética singular. Poderíamos falar da errância do poeta a partir dos episódios de mania deambulatória presentes em sua biografia; como o período, em 1802, quando ele cruzou a fronteira a pé, “vestido como um mendigo” (Agamben, 2020, p. 19), desde Bordeaux até Stuttgart, tendo sido acolhido pela polícia e remetido à casa de sua mãe em Nürtingen. Optamos, no entanto, por nos aproximar de Hölderlin mais por seus escritos do que por sua súmula psiquiátrica.

Nossa hipótese é de que a errância, em Hölderlin, não se configura apenas como condição existencial, mas como substrato de uma escrita que faz do “afastamento categórico” (Hölderlin, 2008, p. 80) uma rigorosa proposição ética. Hölderlin propõe um *uso* da errância que perpassa seu texto literário, seu pensamento filosófico e sua prática tradutória.

Na tradução de Hölderlin dos *Fragmentos* de Píndaro, encontramos uma passagem reveladora sobre a natureza da errância: “[...] não se erra [*irret*] por culpa própria, nem devido a uma perturbação, mas em virtude do objecto superior, para o qual, de modo proporcional, o sentido é excessivamente fraco” (Hölderlin, 2009, p. 19). Tal formulação sugere que a errância não é mero fracasso subjetivo, mas uma relação a algo que excede o sentido disponível. Longe de ser debilitante, a falta de sentido é destacada, em Hölderlin, como a própria condição de uma escrita.

2. DAS IRRSAL NAS ELEGIAS DE HÖLDERLIN

A poesia elegíaca de Friedrich Hölderlin constitui um dos mais expressivos conjuntos da literatura alemã, não apenas por sua qualidade formal, mas pelo modo como sua busca declarada pela “palavra fluente” (assim nomeada em “O pão e o vinho”, *strömende Wort*: Hölderlin, 2000, p. 79) reverberou por gerações de poetas, filósofos e críticos. Maurice Blanchot, na esteira de Heidegger, privilegia, na sua leitura de Hölderlin, o significante *das Offene*, o aberto, encontrado em formulações como “*Und dem offenen Blick offen der Leuchtende seyn*”, verso de “Passeio ao campo” traduzido por Blanchot por “à vista que se abre abre-se o que é brilho de luz” (Blanchot, 1997, p. 113). O convite duplicado a *abrir-se ao que se abre* aponta, para Blanchot, a uma presença sem limites, aberta, pois

necessita da abertura do poeta para se presentificar em palavra. A abertura dupla da natureza e do poeta manifesta-se, nas palavras de Blanchot, “em sua implicação recíproca e em razão da reciprocidade de suas ausências” (Blanchot, 1997, p. 124).

Agamben, por sua vez, centra suas observações hölderlinianas no verbo *wohnen*, habitar. O habitativo surge como modo verbal que desliza para um modo de vida, declarado no verso “Quando longe vai a vida habitante dos homens” (Hölderlin *apud* Agamben, 2022, p. 9). Trata-se, para Agamben, de uma “disposição” à afectibilidade que preserva o vazio, um vazio infinito ao qual o sujeito se identifica como endereço de um “sofrer com espontaneidade” (Agamben, 2022, p. 217), mais além da atividade ou da passividade, no movimento pelo qual “o homem habita poeticamente sobre a terra” (Hölderlin *apud* Agamben, 2022, p. 214).

De nossa parte, interessa-nos destacar a figura da errância na poesia de Hölderlin, nomeadamente em suas elegias. Com esse termo, referimo-nos aos poemas escritos em torno do ano de 1800 e recolhidos na edição bilingue *Elegias*, publicada pela Assírio e Alvim, com tradução de Maria Teresa Dias Furtado. Este volume compreende os textos: “*Menons Klagen um Diotima*” (“Pranto de Ménon por Diotima”), “*Der Wanderer*” (“O caminhante”), “*Der Gang aufs Land*” (“Passeio ao Campo”), “*Stutgard*” (“Stuttgart”), “*Brod und Wein*” (“O pão e o vinho”), “*Heimkunft*” (“O regresso a casa”) e “*Der Archipelagus*” (“O arquipélago”).

Nesses poemas, encontramos ao menos oito ocorrências do substantivo *Irrsal*, errância, ou algum de seus cognatos: *irren* (errar, vagar), *Irre* (desvio), *Irrenden* (errante). Também se repete o verbo *wandern* (caminhar), e as caracterizações de *Wanderer* (caminhante), *Schiffer* (navegante), *Flütlinche* (fugitivo), *Pilgern* (peregrino), e *Bedürftigen* (traduzido por indigente). O uso desses termos, em geral, corresponde a uma tomada de posição do poeta como “*Wanderenden Sohn*”, “filho caminhante” (traduzido por Furtado como “filho errante”: Hölderlin, 2000, p. 93) cuja condição de espera e deambulação atesta o afastamento dos deuses gregos na noite que assombra a Hespéria, denominação greco-hölderliniana de sua própria terra natal. Lemos em “O arquipélago”: “Diz-me, onde está Atenas? Ter-se-á desfeito em cinzas [...] / Ou existirão ainda vestígios dela para que o navegante, [*Schiffer*] / Ao passar por ela, a nomeie e se lembre dela?” (Hölderlin, 2000, p. 95). Esses versos adiantam a importância da nomeação e da recordação como respostas éticas à condição errante, proposta figurada também nos ensaios filosóficos de Hölderlin e discutida adiante.

“Oh, os filhos venturosos, os piedosos filhos! Vagueiam agora longe / Em casa dos Pais, e, esquecidos dos dias do seu destino,” (Hölderlin, 2000, p. 105) vivem consagrados pela noite, significante reiteradamente encadeado à errância nas *Elegias*. “Forasteira entre os homens” (2000, p. 67), a noite é caracterizada como “consagrada aos errantes e defuntos, [*den Irrenden [...] und den Todten*]” (2000, p. 69), no poema “O pão e o vinho”. Nesse texto, a “palavra fluente” e a “sagrada memória” (2000, p. 67) são convocadas como uma ajuda para suportar a noite que dura.

[...] Na noite vagueia, habita [...] / A nossa estirpe, sem o Divino” (Hölderlin, 2000, p. 107), lemos em “O arquipélago”. Importa destacar a justaposição entre os verbos conjugados *wandeln* e *wohnen*, caminhar e habitar, como ações não-contraditórias para Hölderlin. O mesmo ocorre na passagem do “Pranto de Ménon por Diotima”: “Porque demorei tanto, tanto tempo a procurar-te por pálios

caminhos terrestres, / Habitado a ti, errante, [*deiner gewohnt, dich in der Irre gesucht*] (Hölderlin, 2000, p. 39, grifo nosso). A raiz *wohnen*, como discutiremos, foi escolhida por Agamben como chave de leitura no estudo *A loucura de Hölderlin* (2020).

Embora no poema “O arquipélago” a noite seja associada à ausência dos deuses, “O pão e o vinho” traz a expressão *heiliger Nacht*, uma noite sagrada, habitação do poeta: “[...] para que servem poetas em tempo de indignação? / Mas eles são, dizes, como sacerdotes santos do deus do vinho, / Que em *noite santa* vagueavam de terra em terra” (Hölderlin, 2000, p. 75, grifo nosso). A santidade e o sacerdotismo do poeta transformam a noite caminhante em *Heilig*, significante posto em evidência também no ensaio de Blanchot “A palavra sagrada de Hölderlin” (Blanchot, 1997, p. 120).

[...] Por isso ando errante [*Darum irr' ich umher*] e é forçoso que viva como / As sombras e tudo mais há muito perdeu o sentido [*sinnlos*] / [...] Existirá algum caminho de regresso?” (Hölderlin, 2000, p. 41). Diante da perda de sentido declarada no “Pranto de Ménon por Diotima”, o poeta está sempre às voltas com o convite a, ele também, afastar-se, partir. Partir para a “sagrada distância”, expressão de “O caminhante” (Hölderlin, 2000, p. 47). Ainda, em Stuttgart: “[...] nós, poetas felizes, / Da estirpe dos deuses, partimos contentes, afastando-nos do vale. / Grande é o que em volta está latente.” (Hölderlin, 2000, p. 59).

Mesmo num poema intitulado “O regresso a casa”, vemos que a própria terra natal convida a partir: “Esta é uma das portas hospitaleiras da minha terra, / Que convida a andar até longe, no enalço de promessas, / [...] o vale em júbilo / Incita-nos a deambular para o interior” (Hölderlin, 2000, p. 83). O afastamento é postulado como uma promessa, do lado do que incita; e, finalmente, em “O pão e o vinho”: “O fogo divino também nos impele, dia e noite, / A partir. Por isso, vem! Para que contemplemos o espaço aberto [*das Offene*]” (Hölderlin, 2000, p. 71). Aqui, apresenta-se a conexão entre o errante e *das Offene*, o aberto tão destacado por Heidegger e Blanchot. A errância pode ser lida como apelo do aberto, condição imposta pelo afastamento divino, mas ao mesmo tempo convite a abrir distância.

É também em “O pão e o vinho” que encontraremos a célebre formulação, a mais contundente de Hölderlin sobre a errância. Após uma nota do afastamento dos deuses: “Certo é que os deuses vivem, / Mas acima de nós, lá em cima, noutro mundo. / Aí o seu domínio é infinito e parecem não se importar / Se estamos vivos”; lê-se: “Mas os erros [*das Irrsaa*], / Tal como o sono, ajudam.” (Hölderlin, 2000, p. 75). Essa passagem não permite confundir a errância com uma condição de passividade existencial, visto que ela assume um papel produtivo, como resposta ao desamparo, à falta de deus e de destino. O afastamento dos deuses não é apenas um motivo de lamento, mas algo que o próprio homem deve seguir, levar adiante, conforme Hölderlin desenvolverá em seus escritos filosóficos. Nessa concepção, a errância torna-se especialmente motor e método de uma escrita.

3. O AFASTAMENTO CATEGÓRICO COMO POSIÇÃO ÉTICA DE HÖLDERLIN

“A única verdade autêntica é aquela em que também o erro se torna verdade,” escreveu Hölderlin nas suas “Reflexões” (Hölderlin, 2020, p. 171). A seguir, sobrevoaremos alguns de seus ensaios filosóficos, bem como formulações de seus comentadores. Apresentaremos o problema da errância e seu

tratamento ético e estético por Hölderlin. Nomeadamente, quatro de seus conceitos que, propomos, operacionalizam a errância: afastamento categórico, alternância, via excêntrica e recordação.

Laplanche e Blanchot, separadamente, destacaram a errância como figura fundamental na obra de Hölderlin. O primeiro elencou instâncias de desvario e desorientação, bem como da palavra *Irr-saal*, nos poemas e cartas do escritor (Laplanche, 1991, p. 96, 125); o segundo localizou que, na própria concepção holderliniana do espírito poético, ser poeta é ser forçosamente errante, e fazer da linguagem, que está sempre em movimento, “a habitação por excelência” (Blanchot, 1995, p. 123). A relação entre erro, linguagem e destino apresenta-se mais bem trabalhada nas traduções e comentários que Hölderlin fez das tragédias de Sófocles, em 1803, já no período de sua loucura. São traduções estranhas, pois seu literalismo força os limites da língua, como aprofundaremos na seção 5 deste ensaio.

Com *Édipo Rei* e *Antígona*, Hölderlin propunha ressituar o trágico a partir das especificidades da época moderna e do povo hespérico. A maior das diferenças, com relação aos antigos gregos, é que “nossa fraqueza é a falta de destino” (Hölderlin, 2008, p. 90), diz o autor sobre os modernos em “Observações sobre Antígona”. O que o autor vem constatar é que sua época é “mais mortificante do que mortífera” (HÖLDERLIN, 2008, p. 90), ou seja, o ato trágico sacrificial foi nulificado em favor de uma deterioração lenta, morosa, “mais ao gosto de Édipo em Colono” (Hölderlin, 2008, p. 91). Situamos nesse *Schicksalos*, falta de destino, a hipótese de uma errância pós-trágica, ou, segundo Agamben, de um “giro antitrágico” (AGAMBEN, 2020, p. 46) empreendido pelos escritos de Hölderlin.

A falta de destino, a perdição, liga-se a uma falta de Deus que, em Hölderlin, não é ateísmo banal, mas constatação da radical inacessibilidade dos deuses, traduzida em sagrada distância. Em textos como “O devir no perecer / A pátria em declínio”, Hölderlin mostra-se preocupado com a desagregação, a “força dissolvente” (Hölderlin, 2020, p. 197) que é a marca da época moderna, destituída de uma unidade miticamente suposta à época da antiguidade.

Nas “Observações sobre Édipo”, nomeia-se tal experiência: “o homem [...] tem que seguir o *afastamento categórico*” (Hölderlin, 2008, p. 80, grifo nosso); termo que Beaufret (2008, p. 20) demonstra, servindo-se de cartas de Hölderlin, ser uma transposição intencional do *imperativo categórico* kantiano. De fato, há um princípio ético no afastamento: a distância dos deuses, como veremos, não se presta ao lamento, mas é algo que o próprio homem deve *seguir*, levar adiante, e, com isso, “simplesmente não pode se igualar ao que era no início” (Hölderlin, 2008, p. 80).

O duplo afastamento, de Deus e do homem, exprime uma tensão polar que retorna em vários escritos de Hölderlin. No ensaio “Sobre o trágico”, por exemplo, ele situa a oposição entre a natureza e o homem como uma “dissensão suprema” (Hölderlin, 2020, p. 186), que leva cada um deles a se desfazer do seu próprio caráter fundamental. Sem um termo conciliador, a relação entre os dois pólos consiste no movimento de alternância, *Wechsel*, movimento que trança uma singular via de reconciliação, chamada por ele de “via excêntrica” (Hölderlin, 2020, p. 93). É importante notar, como faz Laplanche (1991, p. 110), que Hölderlin não propõe um terceiro termo que viria a estabilizar a alternância dual, mas antes recusa ativamente a síntese e sustenta a via excêntrica como uma solução sem resolução, uma solução que poderíamos chamar de errante.

Esses conceitos, crípticos para o leitor contemporâneo, estão em pleno diálogo com os pensa-

dores da época de Hölderlin. Laplanche (1991, p. 120) contrapõe a filosofia de Hölderlin a de Hegel, e Agamben (2020, p. 39) a de Fichte. Em ambos os casos, onde os idealistas encontram a síntese ou a autoconsciência, Hölderlin insiste numa cisão. Para ele, o afastamento é irremediável, e é justamente nessa “hostilidade” (Hölderlin, 2020, p. 183) que deve ser buscado o encontro que, como Blanchot notou, é uma pura reciprocidade de ausências (Blanchot, 1997, p. 119). Ou seja, numa correspondência dos dois afastamentos, Hölderlin vislumbra uma nova forma de intimidade.

“A unificação ilimitada se purifica por meio de uma separação ilimitada” (Hölderlin, 2008, p. 78), ele postula. Entretanto, essa relação estabelecida pela alternância é apenas aparente, ou, no melhor dos casos, momentânea: “o momento conciliador se esvanece como um fantasma [...] pois que a feliz ilusão da unificação cessa” (Hölderlin, 2020, p. 183). O poeta termina por dizer que esta unificação “deveria resolver o problema do *destino* que, no entanto, *jamaís pode se resolver* de modo visível” (Hölderlin, 2020, p. 185, grifos nossos).

Podemos comparar essas apresentações pontuais de um destino que tende a “se esfarelar [...] como uma série de átomos” (Hölderlin, 2020, p. 216), ao que Lacan, no Seminário *Os não-tolos erram*, chama de “*sens non-sens*” (Lacan, 1973-74, p. 13), ao mesmo tempo o cúmulo do sentido e da sua ausência, o que se atinge num momento “em suma, bastante breve” (Lacan, 1973-74, p. 13); e logo se desfaz, por acontecer sobre o fundo de uma impossibilidade.

Diante dessas manifestações evanescentes de destino, a aposta de Hölderlin torna-se a de se orientar por um fio de memória na alternância, um fio que será chamado de *recordação*. Mas já não se trata da recordação de um tempo mítico de estabilidade, e sim da recordação do próprio afastamento desse tempo: “uma recordação *da dissolução* é possível [...] e não deve ser temida” (Hölderlin, 2020, p. 195, grifo nosso). Aqui, temos mais uma instância de Hölderlin fazendo da própria errância a ajuda, a matéria-prima de seu ato ético.

O afastamento categórico, lido como núcleo da posição ética de Hölderlin, articula assim sua prática tradutória e seu pensamento filosófico em torno da errância. O que está em jogo é sempre uma resposta à condição errante que não a nega, mas a transforma em método de pensamento e escrita. Ao fazer da errância uma *ajuda*, Hölderlin não apenas diagnostica a patologia moderna da falta de destino, mas propõe um modo de habitá-la que não recua diante de sua dificuldade fundamental.

4. CEDER À TOLICE DE UMA ESCRITA: UMA OUTRA ÉTICA DE LACAN

Pretendemos confrontar a ética hölderliniana do afastamento categórico às formulações de Jacques Lacan, no Seminário *Os não-tolos erram*, do que ele chama de “uma outra ética” da psicanálise: “Será que isso não nos estaria forjando uma outra ética, uma ética que se fundaria sobre a recusa de ser não-tolo, sobre o jeito de ser cada vez mais tolo deste saber, deste inconsciente que, no final das contas, é nosso único lote de saber?” (Lacan, 1973-74, p. 8, tradução nossa).

O título do Seminário, *Les non-dupes errent*, é homófono a *Les noms-du-père*, os nomes-do-pai, no plural. Essa pluralização corresponde a efeitos dispersivos que confrontam o ser falante, privado da garantia de uma única estrada principal. *Não-tolos*, para Lacan, são aqueles que encarnam a condição

de errância como resposta à pulverização desse garante da estrutura. A tolice de que fala Lacan, então, corresponde a uma crença no inconsciente, caracterizada, em última instância, pelo apaixonamento de um sujeito que se deixa enganar (LACAN, 1973-74, p. 111). Aos tolos, cabe sustentarem o saber inconsciente como uma orientação face à “degenerescência catastrófica” (Lacan, 1973-74, p. 72, tradução nossa) do Nome-do-Pai.

O que faz obstáculo a essa adesão ao inconsciente, que exige o esforço de uma tolice, é o próprio estatuto do saber inconsciente em nossa época. Neste momento de seu ensino, Lacan afirma que um saber, S2, ex-siste à linguagem, reduzida ao significante S1, mas não faz, aí, uma cadeia. Não há encaideamento, e sim desligamento de S1 e S2 (Lacan, 1973-74, p. 22). A tolice, então, não se confunde à debilidade de uma simples adesão ao saber, pois a língua não veicula uma promessa de programação simbólica que ponha fim à errância do ser falante. Ao contrário, há descontinuidade, e o argumento crucial do Seminário é de que a condição para servir-se de um saber é que ele não pode ser suposto (LACAN, 1973-74, p. 68), mas deve ser inventado.

Trata-se de inventar esse saber, não sem se apaixonar por ele. A ética da psicanálise consiste em se deixar enganar por essa invenção, que é uma operação de escrita, de “ceder à tolice de uma escrita” (LACAN, 1973-74, p. 35, tradução nossa). Escrita que, nesse momento de seu ensino, Lacan demonstra no trançamento e fechamento do nó borromeano, levando em conta o risco dos erros nesse jogo de trançar.

Ao longo do Seminário, Lacan joga com os termos *errance*, *erreur* (erro, oposto de acerto), *erre* (não cognato em português, traduz-se por embalo, modo de caminhar), e finalmente a letra *R* (i. e., Real). Enquanto de *errance* e *erreur* tende-se a extrair uma significação temerosa, que faz almejar “ser tolo o bastante para não errar” (Lacan, 1973-74, p. 9, tradução nossa), os dois outros termos (*erre* e *R*) oferecem mais opacidade. *Erre*, o embalo, como se diz de um navio, está ligado a um ritmo que faz avançar. “O *erre* de Freud” (Lacan, 1973-74, p. 3, tradução nossa), lemos na primeira lição. E, na última lição: “talvez seja nesse *erre* [...], isso que puxa, ali, quando o navio se deixa balançar [...] que possamos apostar encontrar o Real” (Lacan, 1973-74, p. 111, tradução nossa).

Nesse sentido, o Seminário de Lacan aponta para uma radicalização da condição de errância, que já não se reduz ao desvio psicótico com relação à via principal. Não há via: há a chance de orientar-se por uma ética; o que se reitera, algum tempo depois, em “Joyce, o sintoma”. Nesse texto, Lacan declara: “na minha existência, errante como a de todo mundo [...]” (Lacan, 2007, p. 158), frase que universaliza a errância como condição existencial de *todo mundo*, devido a uma inconsistência situada ao nível do Outro como tal. Em seguida, há o aponte de uma direção ética: “são os acasos que nos fazem ir a torto e a direito, e dos quais fazemos nosso destino, pois somos nós que o trançamos como tal” (Lacan, 2007, p. 158).

Extraímos desse ensino uma orientação ética de Lacan pertinente à hipótese de uma errância pós-trágica: saber-fazer com um *erre*, o que não é simples. É uma saída, marcada pela função da escrita como prova da invenção de um saber. As formulações de Lacan sugerem que o sujeito ético, desamparado de um orientador simbólico, só pode contar com o próprio *erre*, fazer desse *erre* uma letra, para se embalar “no caminho que nos leva ao Real” (Lacan, 1973-74, p. 103). Como declinação da errância,

o ritmo de um *embalo* resta como instrumento de acesso ao Real; sob a condição que, dessa errância, invente-se uma escrita.

5. DE UMA ESCRITA DA ERRÂNCIA EM HÖLDERLIN

No item anterior, extraímos alguns termos dos escritos de Hölderlin que falam de sua elaboração conceitual no confronto com um problema ético. A seguir, buscaremos isolar alguns traços de sua escrita, como procedimento, que apontam para um fazer singular cuja leitura nos faz levantar a hipótese de uma *escrita da errância*. Dito de outra forma, tentaremos passar do exame de proposições de saber para a mostração de um saber em ato.

Especialmente relevantes são as traduções assinadas por Hölderlin, pouco antes de seu asilamento, das tragédias de Édipo e Antígona de Sófocles. Haroldo de Campos (1977, p. 101) afirma que essas traduções constituem uma obra original. Trata-se da originalidade de um uso da língua, que parte do grego estrangeiro para provocar um estranhamento na própria língua alemã.

Considerados prova cabal da loucura do poeta e ridicularizados por Goethe, Schiller e Schelling (Campos, 1977, p. 93), esses textos receberam elogios tardios por sua literalidade radical, constituindo, para Benjamin, protótipos da tarefa do tradutor no século XX. “Nelas, o sentido precipita-se de abismo em abismo, até arriscar perder-se no sem-fundo das profundezas da língua.” (Benjamin, 2011, p. 119). Trata-se, portanto, de uma escrita que se vale da equivocidade para provocar suspensões episódicas do sentido. É o que faz com que, para o filólogo alemão Wolfgang Schadewaldt, essas traduções estejam repletas de “erros criativos: [...] o erro do tradutor conduziu a uma nova e peculiar visão verbal”. (Schadewaldt *apud* Campos, 1977, p. 97)

Agamben (2020, p. 218) faz notar a prevalência de formas paratáxicas e parentéticas na gramática de Hölderlin, bem como a ausência de conexões hipotáticas. Isso implica que a sintaxe privilegiada pelo autor põe em evidência a justaposição de elementos, com pouca ou nenhuma hierarquização entre orações ou períodos. Por vezes, o texto vertiginoso de Hölderlin, e mesmo repleto de equívocos lógicos, parece convidar o leitor a deslocar-se na errância do significante. Podemos depreender, do uso dessas formas gramaticais por Hölderlin, um efeito de subtração do sentido.

Hölderlin emprega construções lógicas intrincadas, como nos ensaios repletos de esquemas e reduções combinatórias. “Alternância de tons” é um exemplo, em que o autor serve-se da permutação de qualificadores para diferenciar o que ele chama de *modos* poéticos: o lírico (L), o trágico (T) e o épico ou *Naiv* (N):

A catástrofe ideal não se resolve no fato de que o tom inicial natural se transforma em seu oposto, no heroico?

A catástrofe natural não se resolve no fato de que o tom inicial heroico se transforma em seu oposto, no ideal?

A catástrofe heroica não se resolve no fato de que o tom inicial ideal se transforma em seu oposto, no natural?

[...]

L	T	N
ingênuo ideal heroico ingênuo ideal heroico heroico ideal ideal ingênuo ingênuo heroico heroico ideal.	ideal heroico ingênuo ideal heroico ingênuo ingênuo heroico heroico ideal ideal ingênuo ingênuo heroico Ajax ou inversamente heroico ideal ideal ingênuo (ingênuo heroico heroico ingênuo) ideal heroico ingênuo ideal heroico ingênuo Antígona	heroico ingênuo ideal heroico ingênuo ideal ideal ingênuo ingênuo heroico heroico ideal ideal ingênuo

id.ing. her. id./ing.her.id.
 ing.her.id.ing./her.id.ing.
 [...]

h.id.in.h.id.in.h.id.in.h.id.inid.in.h.idid.in.h.id. [...]
 (Hölderlin, 2020, p. 203-205)

Essa e várias outras passagens evidenciam a forma como Hölderlin põe em ato, como operações estruturantes de sua escrita, os conceitos de *alternância* e *via excêntrica*, na importância dada às permutações e redes significantes sem uma significação central. O ensaio também demonstra uma progressiva redução, de um problema literário, à própria letra, como se lê em “O modo de proceder do espírito poético”: “na progressão conflitante até esse ponto e sua convergência nesse ponto, a simultânea intimidade e diferenciação” (Hölderlin, 2020, p. 216).

Essa particularidade, que diz de um trânsito episódico entre o epistêmico e o pático na obra de Hölderlin, não deixou de ser notada por Laplanche (1991), que reconheceu na “estereotipia esquizofrênica [dos ensaios] [...] a impossibilidade de uma análise mais fundamentada” (1991, p. 104). Malgrado o veredito de Laplanche, não foram poucos os autores que se serviram justamente dos ensaios de Hölderlin para fazer avançar seus respectivos campos, da filosofia do *Dasein* de Heidegger (1973) à teoria da tradução de Benjamin (2011).

Convocamos Hölderlin a se situar como exemplo mediante sua escrita que perpassa um saber-fazer com a errância. Suas particularidades gramaticais, seus “erros positivos” (Hölderlin, 2009, p. 17), *positiven Irrtümern*, expressão inserida pelo autor num de seus comentários aos *Fragments de Píndaro*, sua “recordação da dissolução”, permitiriam nomeá-la uma escrita da errância? Ou seja, sugeriria

o *pathos* do estilo de Hölderlin a ideia de uma escrita como endereço, mais do que destino, do qual se responde ao problema ético?

No Seminário *Os não-tolos erram*, Lacan elogia os grandes inventores da história: aqueles que, “sem saber para onde iam” (1973-74, p. 82), partiram de sua errância para introduzir uma nova escrita. Com isso, delineiam uma “borda do real” (1973, 74, p. 82). Se essa borda não faz destino, poderia ser um *topos* ao qual se endereçar? Por outro lado, podemos tensionar a aproximação de Hölderlin aos inventores da história, notando seu gesto de retirada do caráter histórico de sua vida (Agamben, 2020, p. 16).

“Eu nunca me chamei Hölderlin” (Hölderlin *apud* Agamben, 2020, p. 224), o poeta repetia nos seus últimos anos. Assim, recusava-se a assinar seus poemas pelo nome próprio e adotava pseudônimos insensatos como Scardanelli, Scarivari, Salvator Rosa. Na seção 6, adiante, consideraremos algumas das implicações de tal desprendimento sobre o laço trágico do destino ao nome próprio. Além disso, Hölderlin assinalava a seus poemas tardios datas fictícias, de séculos futuros ou passados, o que também nos sugere um esforço de deslocalização de sua escrita.

Se, para Blanchot, a obra poética de Hölderlin adquire, no seu período de loucura, um “ganho de fidelidade” (Blanchot, 1995, p. 117), nossa hipótese é de que a recusa da assinatura Hölderlin e a adoção de uma constelação arbitrária de pseudônimos típicos italianos sugerem que a fidelidade à escrita é acompanhada de uma infidelidade à noção de autoria.

Fidelidade: será isso uma tolice? Para Lacan, não basta ser “tolo de qualquer coisa” (Lacan, 1973-74, p. 19) para não errar. Como discutimos, a errância é elevada ao estatuto de uma condição existencial; e sua apreensão ética no argumento de Lacan lhe permite supor um caráter neutro: afinal, não é prometido ao errante nenhuma determinação que o relacione ao Bem, no sentido moral. Ao contrário, não é sem a errância, mas no salto da errância à contingência de uma invenção que situa, na escrita, uma “borda do Real” (Lacan, 1973-74, p. 47), que Lacan assinala à produção de um *topos* ético.

Como destrincha Nominé (2015, p. 75), não é o mesmo ser tolo do pai, tolo do inconsciente, ou tolo do real. Dessas várias versões, a que nos parece mais solidamente articulada ao argumento central do Seminário é a que se enuncia na seguinte injunção ética: “ceder à tolice de uma escrita” (Lacan, 1974-75, p. 35). A loucura de Hölderlin, sua declaração de *Schicksalos*, sem destino, a proeminência da errância em sua obra, permitem aproximá-lo da proposição *os não-tolos erram*. Mas talvez a loucura de seus escritos, que surpreendem ao pôr em jogo a errância como uma ajuda (mais que uma condição), acrescente uma interrogação ao título desse estudo: Hölderlin *non-dupe*?

6. HÖLDERLIN, SCHREBER, JOYCE

Grande parte dos estudos realizados sobre Hölderlin buscam relacionar, em alguma medida, sua obra literária ou filosófica à loucura que o acometeu na segunda metade de sua vida. Nesse sentido, Jean Laplanche empreendeu um trabalho patográfico de fôlego, dedicado a buscar, nas relações interpessoais de Hölderlin e nos seus personagens literários, explicações para o encaminhamento da loucura do poeta. Por exemplo, ele atribui o desencadeamento à relação com Schiller, eleito Um-pai, cuja presen-

ça real tem consequências destrutivas (Laplanche, 1991, p. 49). Laplanche chega a propor uma súmula psiquiátrica para o poeta, valendo-se indiscriminadamente de fatos biográficos e de dados literários.

De nossa parte, a loucura de Hölderlin interessa na medida em que ela pode ser lida pelo viés do franqueamento de um saber inédito. Como mencionamos, Blanchot (1995, p. 120) chega a supor um empuxo ético à desrazão conforme Hölderlin avança no rigor com que elabora os problemas fundamentais de seu pensamento. Interessa-nos menos as condições do desencadeamento de uma psicose e mais a invenção de Hölderlin que lhe permitiu sustentar um modo singular de existência, fazendo de sua errância subjetiva a oportunidade de maior radicalização de sua escrita.

Lacan comenta a pesquisa de Laplanche em ao menos duas ocasiões: considera-a notável e esclarecedora no Seminário *A ética da psicanálise* (Lacan, 1997, p. 85), e um fracasso no escrito “O aturdido” (Lacan, 2003, p. 466). Com efeito, a monografia de Laplanche segue à risca o modelo das leituras de Freud e Lacan sobre a loucura do presidente Schreber, demonstrando como a patologia de Hölderlin estaria diretamente vinculada a encontros concretos ou a demandas de Schiller que precipitariam o sujeito em direção à loucura. Assim, num primeiro momento de seu ensino, Lacan valoriza o trabalho de Laplanche como alinhado às suas próprias investigações sobre as psicoses, e suas relações com a função paterna.

A virada de avaliação presente em “O aturdido” parece-nos sintomática da própria transformação do ensino lacaniano. Nos anos que se seguem a esse escrito, Lacan se dedicará ao manejo dos nós borromeanos, até culminar na proposição do termo *sinthome* como singular “homenagem a James Joyce” (Lacan, 2007, p. 159).

Trata-se, com o *sinthoma*, de circunscrever uma certa escolha de Joyce: “é um fato que Joyce faz uma escolha, e, nisso, como eu, é um herético” (Lacan, 2007, p. 16). Dessa heresia, porém, desdobra-se uma santidade presentificada na homofonia entre *sinthome* e *saint homme*, o santo homem. Essa santificação remete àquilo que, “para subsistir, deve ser sustentado, Joyce, através de sua arte” (Lacan, 2007, p. 23).

Podemos interrogar em que medida a solução de Hölderlin aproxima-se ou distancia-se da saída joyceana. Já mencionamos a importância da santidade, *Heiligkeit*, como significante hölderliniano destacado por Blanchot (1997, p. 120). Nas “Observações a Édipo”, ao desenvolver sobre o afastamento categórico, Hölderlin aponta um momento êxtimo ao ritmo trágico, em que o destino transforma-se, o homem torna-se infiel a Deus e a si mesmo, e acede a algo de santo, *Heilig*, de sagradamente secreto (Hölderlin, 2008, p. 79), mas que parte de uma heresia (Hölderlin, 2008, p. 79). É de uma santidade herética, então, que se extrai uma ética da errância.

Por outro lado, também discutimos a recusa de Hölderlin em assinar, com esse nome, seus poemas, no período tardio de sua escrita. A adoção insensata de nomes italianos e a declaração contundente “Eu nunca me chamei Hölderlin” (Hölderlin *apud* Agamben, 2020, p. 224) demonstram que sua solução difere daquela produzida por Joyce, que valoriza “o nome que lhe é próprio” (Lacan, 2007, p. 86). Diante desse desprendimento do nome, exemplarmente pós-trágico, a escrita de Hölderlin segue seu caminho único.

Poderíamos tomar a “vida habitante” destacada por Agamben como um *sinthoma* de Hölderlin,

que lhe faz contrapeso à “existência errante” declarada por Lacan (2007, p. 159) como condição de “todo mundo”? Sem insistir no forçamento comportado por essa hipótese, voltemos para as considerações de Lacan em “O aturdido”:

Desenvolvendo a inscrição que fiz da psicose de Schreber por uma função hiperbólica, poderia demonstrar, no que ele tem de sarcástico, o efeito de empuxo-à-mulher que se especifica pelo primeiro quantificador [...]. Já pude avaliar a dificuldade que teve a boa vontade para aplicar isso a Hölderlin: sem sucesso.

Quão mais fácil não é, ou mesmo um deleite promissor, imputar ao outro quantificador o singular de um “confim” [*confin*], para que ele faça a potência lógica do *nãotodo* ser habitada pelo recesso do gozo que a feminilidade furta, mesmo que venha juntar-se àquilo que produz thomem...

Pois esse “confim”, enunciado aqui pela lógica, é o mesmo em que se abriga Ovídio ao figurá-lo como Tirésias, em mito. (Lacan, 2003, p. 466)

Acerca dessa passagem, Philippe La Sagna levanta a seguinte hipótese:

A psicose de Hölderlin, por sua transformação da língua de maneira poética, e, depois radical, é muito mais sinthomática que a de Schreber, cuja solução é delirante. [...] Ora, é surpreendente constatar que os confins são um tema recorrente na poesia de Hölderlin. Esses confins podem ser entendidos no que toca à sexualidade feminina (La Sagna, 2023, p. 66).

Diante dessas considerações, podemos sustentar como hipótese a ser desdobrada em investigações futuras a qualificação dos vínculos entre a psicose de Hölderlin, sua escrita e a posição feminina. De todo modo, o que Hölderlin tem de *santo homem* vincula-se à sua “sagrada distância” e situa-se muito mais do lado mulher: do aberto, *das Offene*, do limiar, ou, como Hölderlin começa um de seus poemas, “No abismo estarão provavelmente / as nossas origens, e como o leão / Continuámos [...]” (Hölderlin, 2021, p. 522). Seu texto, antes de ser tomado como um nó que se fecha, pode ser aproximado à trança, à ação *habitual* de trançar como escrita que não se encerra, mas continua aberta a uma errância que lhe é motor.

O procedimento holderliniano opera pela dissolução do próprio, pela abertura ao que, na língua, deriva. Trata-se de saber fazer com a errância um método, uma ética e, finalmente, uma habitação.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *A loucura de Hölderlin: crônica de uma vida habitante*. Trad. Wander de Melo Miranda. Aiyné, 2020.

ARAUJO, Gustavo. *O problema do destino na obra de Sigmund Freud*. 2015. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015. Disponível em: <https://is.gd/khEF9E>. Acesso em: 28 fev. 2025.

BEAUFRET, Jean. Hölderlin e Sófocles. In: HÖLDERLIN, Friedrich. *Observações sobre Édipo; Observações sobre Antígona*. Tradução e notas à edição brasileira, Anna Luiza Andrade Coli, Máira Nassif Passos; tradução e notas de *Observações sobre Édipo e Observações sobre Antígona*, Pedro

Süssekind, Roberto Machado; revisão técnica, Guido Antônio de Almeida, Virginia Figueiredo. São Paulo: Jorge Zahar Ed., 2008. p. 7-62.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem* (1915-1921). Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011.

BLANCHOT, Maurice. Madness par excellence. In: HOLLAND, Michael (Ed.). *The Blanchot Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1995. p. 110-128.

BLANCHOT, Maurice. A palavra sagrada de Hölderlin. In: BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

CAMPOS, Haroldo de. A palavra vermelha de Hoelderlin. In: CAMPOS, Haroldo de. *A arte no horizonte do provável e outros ensaios*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.

CARO, Federico. Déplacement pathologique: historique et diagnostics différentiels. *L'Information Psychiatrique*, v. 82, n. 5, p. 405-414, 2006. Disponível em: <<https://is.gd/cQtcGr>>. Acesso em: 28 fev. 2025.

FREUD, Sigmund. *As pulsões e seus destinos*. Trad. Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

HACKING, Ian. Les Aliénés voyageurs: how fugue became a medical entity. *History of Psychiatry*, v. 7, p. 425-449, 1996. Disponível em: <<https://is.gd/A7QBK9>>. Acesso em: 28 fev. 2025.

HAMIDI, Zaïneb. *Vers une conceptualisation métapsychologique de l'errance psychique*. 2014. Tese (Doutorado) - Université Nice Sophia Antipolis, Nice, França, 2014. Disponível em: <https://is.gd/GPMIY2>. Acesso em: 28 fev. 2025.

HEIDEGGER, Martin. *Approche de Hölderlin*. Trad. Henry Corbin. Paris: Gallimard, 1973.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Elegias*. Trad. Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Observações sobre Édipo; Observações sobre Antígona*. Tadução e notas à edição brasileira, Anna Luiza Andrade Coli, Máira Nassif Passos; tradução e notas de *Observações sobre Édipo e Observações sobre Antígona*, Pedro Süssekind, Roberto Machado; revisão técnica, Guido Antônio de Almeida, Virginia Figueiredo. São Paulo: Jorge Zahar Ed., 2008.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Fragmentos de Píndaro*. Trad. Bruno C. Duarte. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Fragmentos de Poética e Estética*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Todos os poemas*. Trad. João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2021.

LA SAGNA, Philippe. O aturdido, de Lacan, ao pé da letra. In: *Desafios de Leitura 2: O aturdido*. Correio: Revista da Escola Brasileira de Psicanálise, v. 89, jan. 2023.

LACAN, Jacques. *Les non-dupes errent*. Seminário inédito, 1973-74. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S21/S21.htm>>. Acesso em: 28 fev. 2025.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 3: as psicoses* (1955-1956). Versão brasileira de Aluisio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (1959-60). Versão brasileira Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 23: o sintoma* (1975-76). Trad. Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

LACAN, Jacques. O aturdido. In: _____. *Outros escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 448-497.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 8: a transferência* (1960-1961). Versão brasileira Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

LAPLANCHE, Jean. *Hölderlin e a questão do pai*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991.

NOMINÉ, Bernard. Dupe du père, dupe de l'inconscient, dupe du réel. *Champ lacanien*, v. 2013/2, n. 14, p. 75-81, 2015. Disponível em: <<https://is.gd/5eD3J4>>. Acesso em: 28 fev. 2025.

TEIXEIRA, Antônio. *O topos ético da psicanálise*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

Submissão em: 28/02/2025

Aceite em: 30/04/2025