

Dionísio e Cristo: afinidades eletivas em torno da experiência transfiguradora do sagrado

Renato Nunes Bittencourt*

Resumo: Neste artigo analisamos de uma forma geral a temática do divino na poética de Hölderlin, enfatizando em especial a proximidade simbólica entre as figuras de Dionísio e de Cristo, seres divinos complementares que promoveram, de acordo com a interpretação de Hölderlin, a afirmação do júbilo divino na Terra mediante a comunhão da vida humana com a dimensão divina.

Palavras-chave: Hölderlin; Dionísio; Cristo; Sagrado; Divino.

Abstract: In this article we analyze of a general form the thematic of the holy in Hölderlin poetical, emphasizing in special the symbolic proximity enters the figures of Dionysus and Christ, beings complementary the holy ghosts that had promoted, in accordance with the interpretation of Hölderlin, the affirmation of the divine joy in the Earth by means of the communion of the life human being with the divine dimension.

Key words: Hölderlin; Dionysus; Christ; Sacred; Sacred; Divine.



* **RENATO NUNES BITTENCOURT** é Doutor em Filosofia pelo PPGF-UFRJ/Professor do Curso de Comunicação Social da Faculdade CCAA.

Introdução

A experiência poética do sagrado se encontra fortemente presente na obra de Hölderlin, caracterizando-se como uma criação nitidamente heterodoxa em relação aos parâmetros morais que vigoravam na teologia cristã estabelecida, seja católica ou protestante. Ao associar simbolicamente as figuras de Dionísio e de Cristo em seus discursos poéticos, Hölderlin revela a existência de uma linha contínua presente entre a religião grega do mundo olímpico e a nascente vivência crística operada por Jesus de Nazaré em sua atividade evangélica. Nessas condições, entre as representações de Dionísio e de Cristo não haveria de forma alguma qualquer tipo de oposição; somente o sectarismo da moralidade cristã, negando a sacralidade da religiosidade olímpica, estabeleceria uma violenta ruptura com a experiência do divino do mundo grego. Hölderlin, em suas obras poéticas, estabelece uma espécie de tentativa sagrada de ligar novamente esse elo perdido.

A experiência do sagrado em Hölderlin

Hölderlin, expressando no seu “romance de formação” *Hipérion* o seu amor pelo espírito grego, o primado superior da beleza e da poesia como as únicas instâncias capazes de captar a infinitude do divino e a pertença a essa esfera sagrada, proclama:

Ó Luz Divina que, incansável e potente em seu reino incrível, nos ultrapassa, comunicando-me, todavia, a tua alma nos raios que eu bebo, que a tua felicidade seja a minha! Os filhos do Sol alimentam-se dos próprios atos. Vivem da vitória. Com espírito próprio, insuflam a sua coragem e a sua força é a sua alegria (HÖLDERLIN, 1994a, p. 48)

Conforme dito por Stefan Zweig: “Nenhum outro poeta alemão depositou tamanha fé na poesia e na sua origem divina como Hölderlin” (ZWEIG, 2004,



Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843)

p. 55). Com efeito, Hölderlin percebe no âmago da experiência religiosa o elemento criativo da poesia, que transfigura esteticamente a realidade: “De acordo com a sua essência, toda religião seria, portanto, poética” (HÖLDERLIN, 1994b, p. 70). Na esfera da imanência sagrada, a relação entre o divino e o humano é bilateral: o divino cria os seres nas quais ele se

encontra plenamente manifestado enquanto centelha cósmica e por sua vez os humanos lhe dão a força de criar, adorando-lhe e amando-lhe, e tal processo místico se constitui em sua forma mais pura no ato poético, tal como muito bem expresso por Stefan Zweig:

Tanto quanto o homem precisa do divino para não perecer, também o divino precisa do humano para verdadeiramente existir. E é por isso que o divino cria testemunhas

do seu poder, cria o poeta, a boca capaz de cantá-lo e de verdadeiramente fazer dele um deus (ZWEIG, 2004, p. 57).

Hölderlin dedicará ao deus grego que representa a experiência da alteridade e a máxima expressão do sagrado imanente uma valiosíssima configuração poética sua elegia “Pão e Vinho”, estabelecendo uma surpreendente unificação do panteão grego com quem seria o último dos semideuses, o Cristo. Conforme argumenta Maurice Blanchot: “Toda a obra de Hölderlin mostra a consciência de um poder anterior, ultrapassando tanto os deuses quanto os homens, a mesma que prepara o universo para ser “tão inteiro” (BLANCHOT, 1997, p.119). A experiência do sagrado na poesia de Hölderlin se sustenta axiologicamente na tradição mítica que apresenta o âmbito dos seres divinos como figuras que expressam em suas vidas a confluência da beatitude e da dor.

Dionísio, segundo a tradição da mitologia grega, foi despedaçado na sua tenra idade pela crueldade dos titãs, tendo, no entanto, posteriormente, o seu corpo reconstituído por meio do ardil dos luminosos deuses olímpicos, retornando então ao âmbito da vida extensiva. Conforme comenta Heidegger, Dionísio

É a afirmação da vida mais selvagem e inesgotável do impulso para a concepção, e é a negação da mais terrível morte da destruição. É a alegria do encantamento mágico e o horror de um terror desordenado. É uma coisa sendo a outra, isto é, sendo, ao mesmo tempo não é (HEIDEGGER, 2004, p. 180)

A potência dionisíaca representa simultaneamente o grande corpo da vida e as condições nutritivas pelas quais as expressões singularizadas podem se

manifestar na natureza, pois Dionísio, na sua disposição trágica de retornar ao primado telúrico da existência, fornece a sua vitalidade intrínseca para todos os seres. Nietzsche apresenta uma imagem muito pertinente em *O nascimento da Tragédia* acerca do poder dionisíaco de favorecer, mediante a sua destruição cósmica, o florescimento da vida, afirmando que o deus fragmentado, transformado em ar, água, terra e fogo representa o tormento da individuação, do qual ele cria, com seu sorriso, os deuses olímpicos, e com suas lágrimas, a vida humana. Dionísio, fruto do divino casamento entre o céu e a terra, ao mesmo tempo é governador clemente e homem feroz, e traz consigo a promessa do próprio renascimento, que reunirá o mundo e acabará com a dolorosa existência limitada pela individuação (NIETZSCHE, 1993, p. 70).

O desmembramento sagrado de Dionísio é o processo cósmico que permitirá a constituição da raça humana, e a grande dádiva desse acontecimento é que a carne divina de Dionísio, matéria-prima de nossa condição humana, faz com que portemos conosco a centelha divina da criação e da beleza. Tal como esclarece José Paulo Paes sobre a sacralidade imanente de Dionísio,

Nele se alternam, pólos opostos mas complementares, o dia e a noite, a lucidez e a embriaguez. A terra e o céu, o sofrimento e a alegria, numa série antinômica cuja conciliação se faz à luz do sentimento do divino como uma dimensão latente da consciência. Há, nesse empenho de conciliação, algo de órfico, na medida em que o Orfismo representa, na religiosidade grega, a harmonia entre o apolíneo e o dionisíaco. Em Elêusis os fiéis comungavam do pão de Deméter e do vinho de Dionísio. Por via da comunhão,

celebravam a união da alma com o divino e realizam o Dionísio que já traziam dentro de si: segundo a antropogonia órfica, os humanos tinham nascido das cinzas dos Titãs, que depois de despedaçar e devorar o menino Dionísio, foram fulminados pelo raio de Zeus, pai dele; daí trazem os homens em si um elemento titânico negativo, de que deviam purificar-se, e um elemento dionisiaco, positivo, que deviam trazer à tona (PAES, 1991, p. 53).

Estudando as características simbólicas das práticas cerimoniais do Cristianismo, poderemos encontrar profundas analogias com as vivências dionisiacas proporcionadas pelos cultos oficiais da antiga Hélade. Por exemplo, o ritual cristão da Eucaristia manifesta uma profunda semelhança com as práticas sagradas do dionisismo dos Mistérios e dos cultos órficos; nesses ritos os adeptos da congregação

consumiam o pão, alimento associado com Deméter (a deusa arquetípica do poder materno da terra), e o vinho, a bebida divina que elevava a pessoa, mediante a embriaguez extática, a um estado de júbilo que a destacava de sua condição comum do cotidiano, ou, por outras palavras, a elevava a uma fusão com o divino; tal experiência sagrada seria proporcionada pela ação dionisiaca.

Em tais circunstâncias podemos retornar de maneira mais precisa aos textos de Hölderlin na qual a intercessão entre as figuras de Dionísio e do Cristo se revelam hagiograficamente pertinentes, por representarem o percurso da experiência do sagrado no mundo

antigo, e de que maneira podemos retomá-las em nossa vida atual. Vejamos alguns versos da elegia *Pão e Vinho*:

O Pão é fruto da terra, mas é abençoado pela luz./ E do deus trovejante provém a alegria do vinho. Por isso junto a eles recordamos os deuses, que antes do deus trovejante provém a alegria do vinho./ Por isso pensamos nos celestes, que outrora/estiveram conosco e voltarão quando chegar a hora/ Por isso os vates exaltam respeitosos o deus do vinho/ E não é vão o seu cântico de louvor ao deus antigo (HÖLDERLIN, “Pão e Vinho”, 8, vs. 13-18).

O pão e o vinho da cerimônia da Eucaristia



representam a assimilação simbólica da potência divina presente no Cristo, de maneira que o fiel se torna plenamente unificado a ele através desse pacto devocional:

Enquanto comiam, Jesus tomou um pão e, tendo-o abençoado, partiu-o e, distribuindo-o aos discípulos, disse: “Tomai e comei, isto é o meu corpo”. Depois, tomou um cálice e, dando graças, deu-o a eles dizendo: “Bebei dele todos, pois isto é o meu sangue, o sangue da Aliança, que é derramado por muitos para remissão dos pecados (Mateus, 26, 26-28).

O pão e o vinho da Transubstanciação que a liturgia cristã herda da religiosidade órfica fazem tanto Dionísio como Cristo confluir na mesma figura messiânica do “Filho do Altíssimo”. Se atentarmos para o fato de que diversos elementos da ritualística cristã decorrem de uma absorção das tradições religiosas antigas, essa

associação entre os cultos sagrados de Deméter e Dionísio e a Eucaristia cristã não denota de forma alguma um projeto absurdo de se tentar a todo custo uma aproximação entre essas perspectivas religiosas.

No seu processo de despertar a consciência divina nos homens, Cristo seria como que um novo Dionísio, do qual, mediante o seu corpo fragmentado, brotou a vida humana. Comentando a poesia teofânica de Hölderlin, Jean-François Courtine afirma que “Cristo nos deixou dons como garantia de seu retorno: Pão e Vinho, que materializam o acordo da Terra e do Céu e sublinham a proximidade de Cristo e Dionísio, deus da terra” (COURTINE, 2006, p.122). Conforme a Hölderlin, Cristo seria o último dos seres divinos gregos, e teria se manifestado entre os humanos para restabelecer a unidade cósmica entre a Terra e o Céu, rompida ao longo das idades do mundo. De acordo com a interpretação de Jean-François Courtine,

Longe de ser um semideus desenraizante, que significaria a medida ou a necessária distinção das esferas, Cristo aí aparece mesmo mais como o Conciliador, reconciliador, que ultrapassa os outros deuses e semideuses – e aqueles mesmos de quem ele é próximo como um “irmão” – precisamente porque lhes deixa um direito relativo e cumpre até o fim a obra do Pai (COURTINE, 2006, p. 121).

A Paixão crística, entendida justamente como o acontecimento cósmico da glória jubilosa da morte divina que possibilita a renovação da vitalidade do mundo, proporcionaria a instauração de uma nova era da humanidade, reconciliada intimamente com o Plano Divino.

Se o reconciliador não morre, então a própria dimensão divina será perdida; a totalidade se tornará simples particularidade, a intensidade se cristalizará num ser particular e não haverá mais mundo, mais nenhuma esfera a um só tempo divina e humana, mas apenas a platitude total de uma vida meramente humana (DASTUR, 1994, p. 175).

Entretanto, podemos afirmar que essa reconciliação proporcionada pelo imensurável amor crístico para com a humanidade não decorreria da continuamente destacada tendência moral de se fazer de todos nós os depositários eternos da grande imolação divina, de modo a prestarmos contas a Deus desse ato, mas a doação de uma qualidade de amor inefável pela humanidade, a qual, mesmo sendo ingrata por esse amor indestrutível, dele se beneficiará para todo o sempre, não como um estado de redenção a se realizar no além-mundo, mas na concretização da beatitude do amor na própria vida: “A obra do Cristo terá sido bem “real”, “efetiva”, e não apenas espiritual”. (COURTINE, 2006, p. 140).

O caráter de imanente da experiência evangélica do Cristo é a prova maior da sacralidade do mundo, ainda que este, por um afastamento do divino, tenha se tornado um palco onde atualmente se vivencia a nostalgia do período em que os deuses se manifestavam imediatamente na esfera humana e com ela interagiam. Comentando tal questão, Jean Beaufret afirma: “Com efeito, é a partir do afastamento categórico do divino que o luto começa a reinar sobre a Terra” (BEAUFRET, 2008, p.22). No entanto, a realização do culto dionisíaco e da celebração crística permite ao ser humano se integrar novamente a esta dimensão do sagrado, oculta aos olhos

do mundano, incapaz de perceber a expressão da presença divina no mundo:

Sim: com razão dizem que ele reconcilia o dia e a noite, / Que conduz as constelações eternamente, fazendo-as descer e subir / Alegre em todo o tempo como as agulhas dos abetos sempre verdes / Que ele ama e a coroa de hera que escolheu, / Porque ele permanece e faz chegar o rasto dos deuses desaparecidos / Até a descrentes mergulhados nas trevas (HÖLDERLIN, “Pão e Vinho”, 9, vs 1-6).

Dionísio é o deus libertador, tal como enunciado por um dos seus mais sagrados epítetos, “Lusos” (NIETZSCHE, 2006, p. 48). Nada mais coerente com o seu efeito transformação da condição humana corriqueira, pois Dionísio rompe o princípio de individuação, dissolvendo as amarras sociais que prendem os indivíduos ao caráter prescritivo da sociedade rigorosamente hierarquizada, sendo por isso aclamado como o grande amigo dos homens pela congregação que se une em torno dos seus mistérios sagrados.

Dionísio se aproxima axiologicamente de Cristo por ser também um reconciliador do homem com a natureza, com o divino, e tal interação sagrada está além da esfera moral, dos valores normativos que impõem o seu jugo ferrenho sobre o comportamento humano. Conforme destaca Jean-François Courtine,

Dionísio tem, também ele, uma figura e função de conciliador; ele

restabelece a unidade daquilo que foi separado, dilacerado, a fim de que “o *weltgang* – o curso do mundo – não tenha lacuna”, e de que a Terra e Céu permaneçam encadeados em sua unidade diferenciada: Dionísio é já aquele que estabelece o acordo entre dia e noite, trevas e claridade (COURTINE, 2006, p. 123-124).

Cristo, na sua capacidade beatífica de amar incondicionalmente a tudo, mesmo a dor e a agressão, atua como a energia solar que tudo acalenta, sem qualquer distinção entre “bom” e “mau”, tornando a existência humana uma possibilidade viva de manifestação do júbilo sagrado. Para além das



ilusões fenomênicas que demonstram aparentemente a violência e a injustiça reina a grande harmonia divina, e por isso o ser imerso na plenitude beatífica não se deixa assolar por tais circunstâncias, vendo o que há de divino em tudo aquilo que existe. Heidegger diz

que

A harmonia que não se mostra ao olhar comum, ou seja, permanece para este apenas como contradição de coisas antagônicas, esta harmonia oculta é mais poderosa que a aparente, mais poderosa porque é o poder propriamente dito do ser como tal (HEIDEGGER, 2004, p. 120).

Hölderlin fez da pessoa do Cristo um radiante ser apolíneo, vitalizado, no entanto, pelo extático espírito dionisíaco que visa ocasionar a fusão do humano com o divino. Entretanto, essa perspectiva é uma pertinente forma de

estabelecemos uma contraposição axiológica à imagem do Jesus doentio e ascético empregada pela tradição moral cristã; mais ainda, não podemos deixar de repensar na idéia de que o Cristo, sendo constituído por essa potência intrínseca dionisiaca que une todas as coisas, configurado, por sua vez, enquanto figura apolínea, surpreendentemente antecipa a noção de homem trágico elaborada por Nietzsche na sua investigação sobre a formação da cultura grega conforme apresentado no decorrer de *O nascimento da Tragédia*. Cristo apresenta então essa dupla natureza divina, a radiação solar apolínea e a vitalidade conciliadora de Dionísio: “Mas entretanto surge das sombras, trazendo o archote, / O Filho do Altíssimo, o Sírio” (HÖLDERLIN, “Pão e Vinho, 9, vs.14-15). Encontramos nesses versos mais uma confluência estabelecida por Hölderlin entre as figuras de Dionísio e do Cristo a partir da questão do fogo, o elemento vivificador e iluminador da condição humana: Tanto Sófocles (*Édipo Rei*, v. 251) como Eurípides (*As Bacantes*, vs. 145-146) caracterizam Dionísio como “o portador da tocha”; ora para Hölderlin, conforme visto, também Cristo o é, e encontramos indícios evangélicos para justificar tal associação: “Eu sou a luz do mundo. / Quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida” (João, 8,12).

A luz vitaliza a existência humana e alegra os corações dos viventes que se encontravam subjugados pelo medo e pela desesperança do porvir. O amor pelo Cristo transfigura todas as coisas; contudo, tal amor não deve ser dedicado apenas a ele, pois isso representaria o esvanecimento da experiência divina. Por conseguinte, todos os seres divinos são dignos de celebração, pois assim o poder de sacralização da vida se amplia ainda mais, estabelecendo novamente a

conexão entre o homem e os deuses. Mediante essas colocações, vejamos alguns versos do hino “O Único”, onde Hölderlin trata também da interação sagrada entre os deuses gregos e Cristo:

Muitas coisas belas vi/ e cantei a imagem de Deus,/ que vive entre os homens,/porém, no entanto,/vós, ó antigos deuses e vós,/ó audaciosos filhos dos deuses,/existe ainda um que eu procuro,/aquele que eu amo, entre vós./ Onde me ocultais o último da vossa estirpe,/a jóia entesourada em vossa casa,/a mim, que sou um hóspede estranho.

Meu Mestre e meu Senhor!/Ó meu pedagogo!/Por que ficaste longe?/E enquanto perguntava aos mais antigos,/ aos heróis e/aos deuses, por que/ ficaste de fora?/ E agora cheia/ de tristeza está a minha alma,/como se vós próprios, ó celestiais, zelásseis,/ para que, ao servir um, eu sentisse a falta de outro.

Mas sei bem que toda a culpa/ me pertence! Pois desmesuradamente,/ Ó Cristo, a ti me afeiçoei,/Mesmo sendo tu irmão de Herácles/ e ousadamente confesso que és/também irmão de Évio, que/ no carro atrelou/os tigres e descendo/até ao Indo,/determinando o seu culto alegre,/criou a vinha/ e domou a ira dos povos (HÖLDERLIN, “O Único”, vs. 25-60).

Mais uma vez percebemos a associação imediata entre Cristo e Dionísio no discurso poético de Hölderlin, fazendo-os pertencer ao mesmo eixo divino, em completa harmonia cósmica e em natural expansão da alegria sagrada. Hölderlin denomina Cristo como “O Único”, não pelo fato de que nele haja uma pretensa superioridade ontológica em relação aos demais seres divinos, circunstância que se apresentaria como uma hierarquização espiritual que

retiraria a importância efetiva do panteão grego. Conforme salienta Jean-François Courtine,

Caracterizar o Cristo como Único não significa excluir, no sentido do dogma cristão rigorosamente interpretado, os deuses gregos. Sua unicidade na verdade aparece quando o Cristo surge, ele mesmo, do meio dos deuses gregos, último dos deuses antigos – “da mesma raça” que eles(...). O amor a Cristo não deve acarretar afastamento em relação aos outros semideuses, como se eles tivessem ciúme um do outro, uma vez que Cristo, é, por excelência, o Conciliador (COURTINE, 2006, p. 127-128; 131).

O instrumento sagrado para a realização efetiva do retorno divino no âmbito terreno é a celebração mística do Pão e do Vinho, pelos quais o poder dionisíaco outrora se manifestou entre os homens e posteriormente através da experiência crística. Hölderlin aponta precisamente de que maneira essa cerimônia é o canal pelo qual o espírito divino se manifesta de forma imediata na vida humana, e como a alegria fundamental se restabelecerá no mundo. Apesar do afastamento divino da Terra, podemos a cada dia realizar a interação imediata com a esfera divina através dos símbolos deixados por Dionísio e por Cristo, disponíveis sem restrições a todos os humanos que sentem o ardor da chama sagrada em seus corações. Para Peter Szondi,

Hölderlin está decidido a perseverar na noite do afastamento dos deuses – que ainda é uma presença, e a única que não aniquila o homem – e a preparar o futuro retorno dos deuses (SZONDI, 2004, p. 36).

O restabelecimento da cultura trágica é justamente a possibilidade de se realizar de forma extraordinária a sacralização

da existência humana e do mundo circundante mediante a efusão do amor e da alegria entre todos os viventes, em todos os seus níveis de experiência. De acordo com Philippe Lacoue-Labarthe,

Os gregos, segundo a imagem que deles Hölderlin criou, são naturalmente místicos: nesses termos, o “*pathos* sagrado” lhes é inato, seu elemento próprio é o “fogo do céu”. Sob a medida e a virtuosidade, a habilidade da arte grega, Hölderlin vê uma Grécia selvagem, presa ao divino e ao mundo dos mortos, submetida à efusão dionisíaca ou à fulguração apolínea (que Hölderlin não separa), entusiasta e sombria negra de tão brilhante e solar (LACOE-LABARTHE, 2000, p. 219).

A celebração do sagrado conecta a dimensão humana com a morada dos deuses e faz da vida uma experiência da eternidade na própria imanência. Conforme dito belamente por Hölderlin nas linhas finais do *Hipérion*:

As dissonâncias do mundo são como a contenda dos amantes. A conciliação se dá no meio da luta em meio à luta, e tudo o que se separou, de novo se reúne volta a se encontrar. As veias separam-se e retornam ao coração, e a vida própria, eterna, iluminadora é tudo (HÖLDERLIN, 1994a, p. 175).

Hölderlin deposita assim a confiança de que a experiência sagrada da imanência se manifeste novamente no seio do mundo, portando consigo a chama divina que vivifica todos os seres.

Conclusão

Para a compreensão dessa relação surpreendentemente intrínseca entre Dionísio e Cristo, a perspectiva poética apresentada por Hölderlin evidencia grande pertinência religiosa, promovendo assim uma experiência teofânica que transcende as limitações

doutrinárias da teologia cristã tradicional. Hölderlin, ele próprio também imbuído de uma compreensão da natureza afirmativa da trajetória evangélica de Jesus, livre dos traços anódinos concedidos pela virulenta moral cristã. Hölderlin, então, é o vate que expressa muito mais do que o afastamento do homem do divino, mas acima de tudo a sua iminente reconciliação cósmica, operada pela ação restauradora de Dionísio e do Cristo que renovam todas as coisas.

Referências

- BEAUFRET, Jean. *Hölderlin e Sófocles*. Trad. de Anna Luiza Andrade Coli e Maíra Nassif Passos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Direção Editorial de Paulo Bazaglia: São Paulo: Paulus, 2002.
- BLANCHOT, Maurice. “A palavra sagrada de Hölderlin” In: *A Parte do Fogo*. Trad. de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p. 112-130.
- DASTUR, Françoise. “Hölderlin: Tragédia e Modernidade” In: HÖLDERLIN, Friedrich. *Reflexões*. Trad. de Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994, p. 145-202.
- COURTINE, Jean-François. “O Cristo de Hölderlin” In: *A Tragédia e o Tempo da História*. Trad. de Heloísa B. S. Rocha. São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 113-142.
- EURÍPIDES. *As Bacantes*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Ed. 70, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Os Hinos de Hölderlin*. Trad. de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- HÖLDERLIN, Friedrich. “Pão e Vinho” In: *Elegias*. Trad. de Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000.
- _____. “O Único” In: *Hinos Tardios*. Trad. de Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000.
- _____. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Trad. de Márcia C. de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1994a.
- _____. *Reflexões*. Trad. de Márcia C. de Sá Cavalcante e Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994b.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. “Hölderlin e os gregos” In: *A imitação dos modernos – Ensaios sobre Arte e Filosofia*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 211-223.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Introdução à Tragédia de Sófocles*. Trad. de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- _____. *O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- PAES, José Paulo. “O regresso dos deuses. Uma introdução à poesia de Hölderlin” In: HÖLDERLIN, Friedrich. *Poemas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 11-54.
- SÓFOCLES. “A Trilogia Tebana” [*Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*]. Trad. de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o Trágico*. Trad. de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- ZWEIG, Stefan. *O Combate com o demônio – Hölderlin, Kleist e Nietzsche*. Trad. de José Miranda Justo. Lisboa: Antígona, 2004.