

Algo sobre Hölderlin sobre o Estado*

Joãosinho Beckenkamp

Universidade Federal de Minas Gerais

ABSTRACT: At a time increasingly dominated by the *ιδιώτης*, one gets shocked when comes across a statement by Hölderlin as a motto in a book of Friedrich Hayek: “What has always made the state a hell on earth has been precisely that man has tried to make it his heaven.” What? Hölderlin, a precursor of neoliberalism? Situating this statement of *Hyperion* in its proper context, while also presenting what Hölderlin thinks about the State, the present text shows that what makes possible an expropriating appropriation of Hölderlin’s criticism towards utopian expectations about the State is an essential ambiguity in the use of some terms: a confusion about two fundamental dimensions of the social existence of men, namely, the political and the economic. Such ambiguity, which permeates the entire liberal ideal from its beginning to the present day, is sustained by a very simplistic and false dichotomy opposing the State as permanent threat of oppression to the poor citizens, who must fight tooth and nail for their rights.

KEYWORDS: Hölderlin, Hyperion, State.

Numa época crescentemente dominada pelo *ιδιώτης* (e meio século de neoliberalismo tornou o idiotismo/privatismo um programa global), o espectador ou folião de outros carnavais (entre os quais ousou colocar os leitores de Hölderlin) leva um susto ao se deparar com uma frase de Hölderlin como mote num livro de Friedrich Hayek, este arquétipo da ideologia neoliberal e perene laçao do grande capital: “What has always made the state a hell on earth has been precisely that man has tried to make it his heaven” (o mote abre o segundo capítulo do livro *The Road to Serfdom*, capítulo intitulado “The Great Utopia”). O quê? Hölderlin, precursor do neoliberalismo?

Na mesma época em que os nazistas enviavam edições especiais de Hölderlin para o fronte alemão, Hayek abre mais um dos capítulos nefastos da recepção de Hölderlin, pois sua citação ecoa hoje nos mais diversos panfletos e canais da propaganda neoliberal, esta máquina igualmente totalitária que tem por princípio se apropriar do que lhe interessa, não importando se, com isto,

* Artigo recebido em 09 de setembro e aceito para publicação em 20 de dezembro de 2020.



mata meio mundo. Dos autodenominados “liberais”, depois rebatizados de “neoliberais”, como Hayek, até os “libertarianos”, como Nozick, e os “anarcocapitalistas”, como Rothbard, pratica-se assim no campo das ideias o que se pratica há séculos no capitalismo: a expropriação pura e simples, sem pejo e freios.

Pois, entrando no contexto da frase citada por Hayek, encontram-se bem outras ideias. Aliás, se se quisesse pagar na mesma moeda, poder-se-ia citar contra os asseclas da agenda neoliberal uma quase explosão de Alabanda, numa sequência que precede imediatamente as considerações de Hipérion sobre o Estado. Diante do futuro que se descortina para as novas gerações após décadas de aplicação daquela agenda, com seu trabalho precarizado, seus conglomerados capitalistas localizados na “nuvem” e sua política de “tudo ao capital, nada ao trabalho”, quem não entende uma explosão como esta de Alabanda:

Quando olho para uma criança e penso quão vergonhoso e degradante é o jugo que ela terá de carregar, e que ela há de viver esfomeada, como nós, que ela há de procurar homens, como nós, que ela há de perguntar, como nós, pelo belo e verdadeiro, que ela há de perecer infrutífera, porque estará sozinha, como nós, que ela – oh, tirem seus filhos do berço e os joguem no rio, para ao menos salvá-los da vergonha de vocês! (StA 3, 28).

Ou será até mesmo isto otimista demais diante de um cenário em que não resta tempo nem espaço para sequer perguntar pelo belo e verdadeiro? E que não se esqueça jamais que este cenário, este mundo em que terão de viver nossas crianças e jovens não é fruto de algum destino cruel, mas o resultado bem planejado de uma agenda política que tem entre seus principais mentores precisamente Friedrich Hayek, dito “von” por velhas presunções.

Mas deixemos disto, e vamos para o contexto da frase pisada por aquela gente. Ela se encontra na parte inicial do romance *Hipérion ou o Eremita na Grécia*, numa sequência que narra o primeiro contato de Hipérion com Alabanda, personagem que representa o revolucionário radical, do tipo dos jacobinos franceses, que pouco tempo antes haviam protagonizado os acontecimentos da fase terrorista da Revolução francesa. A conversa entre os dois sobre o papel do Estado não é narrada, mas o essencial aparece na retomada por Hipérion: “Mas tu concedes poder demais ao Estado. Ele não deve exigir aquilo a que não pode coagir. Mas aquilo que é dado pelo amor e

espírito, isto não se deixa coagir.” (StA 3, 31) O que se pode depreender desta reserva por parte de Hipérion são ao menos duas coisas. Alabanda visa uma revolução política, quer dizer, uma tomada do poder do Estado, a fim de mudar as coisas. Em relação a isto, pode-se constatar na trajetória de Hölderlin um crescente ceticismo no que diz respeito ao republicanismo nos tempos modernos, que peca sempre pelo idealismo insanável de uma república sem cidadãos (porque composta de pessoas privadas, e não de indivíduos públicos).

O segundo ponto que se pode depreender da reserva de Hipérion é que Alabanda pretende instituir um Estado que promova uma reforma moral do povo, uma ideia que sobrevive até nossos dias, mas cuja periculosidade já foi mostrada *ad nauseam* pelos pensadores da modernidade. Em relação a este ponto, Hölderlin é explícito, e é aqui que se encontra a frase expropriada pela maquinaria neoliberal: “Pelo céu, quem quer transformar o Estado em escola de moral não sabe o pecado que comete. Em todo caso, o que transformou o Estado em inferno foi que o homem o quis transformar em seu céu.” (StA 3, 31). Na sequência devaneadora de Hipérion sobre a chuva renovadora que viria do céu, fica claro que Hölderlin emprega aqui um de seus motivos prediletos, o éter ou etéreo. De acordo com este motivo, o aperfeiçoamento moral de um povo é de ordem diferente daquela dos aprimoramentos dos órgãos do Estado. Atribuir ao Estado a função de moralizar seus súditos é pensar em círculo; pois, dito de um modo vulgar, todo povo tem o governo que merece, e esperar deste governo ou Estado a elevação moral do povo é esperar pelo milagre de um poder que se limita a si mesmo pelo bem daqueles que domina. O que acontece na história quando os governantes pretendem moralizar seus súditos é, por isto, bem outra coisa: imposição da vontade do governante com o rigor da polícia de costumes.

Na posição defendida por Hipérion, o Estado cumpre uma função ancilar, não devendo ser erguido, portanto, a princípio supremo: “A dura casca envolvendo o núcleo da vida e nada mais é o Estado. Ele é o muro em torno do jardim das frutas e flores humanas.” (StA 3, 32). Com isto já está indicado o limite do Estado em sua funcionalidade: ele pode proteger ou fornecer segurança à vida de seus membros, mas não pode produzir ele mesmo essa vida. Um muro em torno de um terreno deserto não protege nada; e, para tornar fértil o solo, quer dizer, para que um povo tenha uma vida rica e florescente, é preciso que se realize uma ordem de coisas que escapa à esfera de

atuação do Estado. Hölderlin se refere a ela com termos de sua linguagem poética: “O que adianta, entretanto, o muro em torno do jardim lá onde o solo se encontra estéril. Lá só adianta a chuva do céu.” (StA 3, 32).

Esta “chuva do céu” ganha determinação em seguida no arroubo de entusiasmo que arrasta Hipérion a um discurso de inspiração kantiano-schilleriana, bruscamente interrompido por Alabanda. Só a nova e invisível igreja ou comunidade moral pode promover um renascimento dos povos, ou seja, é dela que se deve esperar a “chuva do céu”:

Ó chuva do céu! Ó entusiasmo! Tu hás de nos devolver a primavera dos povos. A ti nenhum Estado pode mandar que volte. [...] Perguntas quando será isto? Quando a favorita do tempo, a mais jovem e linda filha do tempo, a nova igreja, nascer destas formas velhas e sujas, quando o sentimento desperto do divino devolver ao homem sua divindade e a seu peito a bela juventude, quando – não posso anunciá-la, pois mal a vislumbro, mas ela virá com certeza, com certeza. A morte é uma mensageira da vida, e que estejamos agora dormindo em nossos hospitais, isto aponta para o já próximo despertar salutar. Então, somente então nós seremos, então terá sido encontrado o elemento dos espíritos! (StA 3, 32).

Ao convite que Hipérion faz para que saiam juntos do cárcere em que se encontrariam, entretanto, Alabanda responde com um sardônico “para onde, meu sonhador?” (StA 3, 32), o que encerra a conversa, posto que fere os brios de Hipérion.

Com o romance *Hipérion*, Hölderlin se inscreve numa linha de autores e atores que pensam sua situação por analogia com o que se acredita terem sido as repúblicas antigas: a Roma republicana, no caso dos franceses, e Atenas, no caso dos alemães, ao menos desde Winckelmann. Esta analogia marca fortemente o fundo ideológico da Revolução francesa, cujos atores se entendem como renovadores do antigo espírito republicano. No caso de *Hipérion*, além de idealizar a *pólis* de Atenas, Hölderlin aprofunda um ideário de Winckelmann, que já refletira sobre as circunstâncias que tornaram possível esta experiência cultural e política sem igual na história da humanidade. Segundo Winckelmann, o povo ateniense só pôde atingir aquelas alturas inigualáveis porque sua situação geográfica lhe permitiu desenvolver-se sem grandes injunções externas, o que garantiu aos atenienses e outros gregos uma liberdade que raramente é o caso no desenvolvimento dos povos e dos Estados. Nesta linha de raciocínio, o povo ateniense pôde amadurecer sua

identidade cultural sem a enorme carga jurídica e estatal que tem de suportar os povos que se desenvolvem num cenário de autodefesa contra povos e Estados vizinhos em pé de guerra.

Historicamente, os gregos foram forçados ao fortalecimento de seus respectivos Estados só a partir dos ataques persas, no início do século V a. C. Vitoriosos sob o comando dos atenienses, coube a Atenas a hegemonia entre os gregos por boa parte daquele século. E Atenas floresceu sob o espírito de liberdade que definia os gregos até então, realizando o primeiro exemplo histórico de uma democracia. Neste modelo político, o Estado ainda não constituía algo externo à vida do povo e organizado numa máquina burocrática, mas expressava imediatamente a vontade política dos atenienses livres; ou seja, a comunidade viva dos atenienses precedia o aparato estatal, a ponto de ambas as instâncias se confundirem na prática.

Esta ideia democrática ou republicana está presente na defesa que Hölderlin faz da liberdade ou livre determinação dos povos no *Hipérion* e em *Emília ante seu dia de núpcias*, e está presente também na recusa do princípio monárquico em *A morte de Empédocles*. O republicanismo de Hölderlin é documentado, aliás, numa carta de Casimir Böhlendorff a Fellenberg, datada de 10 de maio de 1799, em que fala de seus amigos Sinclair e Hölderlin: “Tenho aqui um amigo que é republicano de corpo e alma – ainda um outro amigo que o é no espírito e na verdade, os quais certamente sairão de sua escuridão quando for o tempo; o último é *Dr. Hölderlin*, o autor do *Hipérion*” (StA 6, 572). Escrita de Homburg, onde Hölderlin vive desde setembro de 1798 na companhia de Sinclair, então seu protetor, a carta de Böhlendorff aponta para um cenário político que foi marcante tanto para Hölderlin quanto para Hegel (que se encontra nesta altura em Frankfurt, ou seja, a alguns quilômetros de distância, o que facilita a comunicação). A amizade entre Hölderlin e Sinclair começou já em Iena, onde ambos acompanharam aulas de Fichte em 1794 e 1795. Posteriormente, Sinclair conseguiu mediar a vaga de preceptor na casa dos Gontard, onde Hölderlin atua nesta ingrata função do início de 1796 até a ruptura com a família em setembro de 1798.

Sinclair avança já em Iena para uma posição política mais radicalizada, francamente republicana, tendo sido membro da Sociedade dos Homens Livres, uma agremiação de estudantes fundada em junho de 1794 sob a influência do entusiasmo fichteano pela liberdade, em geral, e pela Revolução francesa, em particular. Da carta de Böhlendorff se pode depreender que Hölderlin

era simpatizante da causa; mas Sinclair certamente atuou por algum tempo de maneira mais concreta em prol de seu republicanismo. Secretário do príncipe de Hessen-Homburg, Sinclair representou o príncipe no Congresso de Rastatt,¹ tendo inclusive convidado Hölderlin a acompanhá-lo, com o que este pôde entrar em contato com outros correligionários republicanos (Hölderlin esteve em Rastatt entre novembro e dezembro de 1798), pois muitos daqueles jovens que tiveram em Rastatt uma oportunidade única de se conhecerem nutriam ideias republicanas, que viam sendo realizadas na França e que esperavam viessem a lançar raiz também em territórios alemães.

Para falar do posicionamento político de Hölderlin, ter-se-ia de partir deste contexto, em que se aventam ideias republicanas um tanto vagas, mas de forma alguma contrárias à ideia do Estado como tal. Hölderlin chega a reconhecer que este republicanismo constitui uma abstração, visto que os “cidadãos” na sociedade moderna se apresentam fundamentalmente como agentes privados, e não como atores ou indivíduos políticos, cuja individualidade se efetivasse no espaço público.

O que torna possível uma apropriação expropriadora daquela crítica às expectativas utópicas voltadas para o Estado, à maneira de Hayek, é, entretanto, uma ambiguidade essencial no uso dos termos. Do contrário, ficaria patente que se está propondo uma interpretação da frase completamente oposta àquela que se encontra no texto original, e que pode ser facilmente reconstituída a partir do contexto. Esta ambiguidade perpassa todo o ideário liberal desde os primórdios até os dias de hoje; ela é sustentada, aliás, por uma dicotomia muito simplista, que contrapõe ao Estado (permanente ameaça de opressão) os pobres cidadãos de bem, que precisam lutar com unhas e dentes por seus direitos (caídos não se sabe bem de onde), direitos sempre ameaçados pelo Estado. Esta dicotomia é falsa, seja porque o Estado não é uma entidade com existência própria e por cima dos membros que o constituem, seja porque a sociedade indiferenciada de cidadãos de bem é uma ficção, decompondo-se ela nos mais diversos grupos em

¹ Pelo acordo de paz de Campo Formio, de 17 de outubro de 1797, os austríacos teriam de abrir mão dos territórios cisrenanos. Uma exigência semelhante foi feita pelos franceses também aos demais Estados alemães, tendo sido convocado o Congresso de Rastatt em dezembro de 1797 precisamente para discutir os termos desta cessão territorial. Como o imperador austríaco decretou que todos os estados imperiais enviassem representantes, juntaram-se em Rastatt centenas deles, em sua maioria jovens, o que propiciou um ambiente favorável à discussão sobre o futuro da Alemanha.

conflito, assim que se passa a olhá-la mais de perto.

A ambiguidade em questão consiste em confundir duas dimensões fundamentais da existência social dos homens, a saber, a dimensão política e a dimensão econômica. Assim, por exemplo, liberdade em sentido político significa o direito de participar de todos os processos constitutivos das decisões que definem a atuação do Estado, constituindo, portanto, uma faculdade essencialmente pública; já a liberdade em sentido econômico é o direito de empreender o que se queira empreender, o que constitui uma faculdade essencialmente privada. Isto, é claro, tomando-se os termos num sentido ainda historicamente indiferenciado.

No desenvolvimento posterior dado às questões por Hegel, esta ambiguidade marca um dos termos centrais de sua filosofia do direito e de sua filosofia da história, a saber, o de “*Bürger*”. Sob influência francesa, começa a ser reparado já no fim do século dezoito (por exemplo, em Kant) que o termo alemão confunde dois conceitos que os franceses distinguem terminologicamente com seus “*citoyen*” e “*bourgeois*”, ou seja, o sujeito político e o agente econômico. Apesar de Hegel dar amplo espaço a ambas as dimensões em sua filosofia do direito, tratando do cidadão no âmbito do direito civil (ainda que reste só um cidadão privatizado e inteiramente despolitizado) e do burguês no âmbito da economia política (seu sistema das necessidades), elas são confundidas em seu conceito de “*bürgerliche Gesellschaft*”, o que não deve ser entendido como inevitável naquele estágio do desenvolvimento do pensamento europeu, como pretende Rosenfield² e uma plêiade de hegelianos conservadores, mas como um traço comum do pensamento liberal dos primórdios até hoje. É esta ambiguidade que torna plausível que alguém seja liberal na economia e conservador na política, nos costumes etc.

Basta desambiguar os termos, entretanto, para que fique claro sobre o que se está falando. Em nosso caso, o dos falantes de português, a ambiguidade do “*Bürger*” alemão se desfaz já na

² Justificando sua tradução de “*bürgerliche Gesellschaft*” por “sociedade civil-burguesa”, uma solução adotada de Lefebvre, Denis Rosenfield acusa o francês de cometer um anacronismo: “Lefebvre afasta-se do texto de Hegel ao atribuir-lhe uma ambiguidade que é, na verdade, pós-hegeliana, isto é, a identificação entre sociedade civil-burguesa e sociedade econômica no seu sentido marxista de sociedade burguesa” (ROSENFELD, D. **Política e liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 284). Na linha desta ambiguidade comum de todo pensamento liberal, Rosenfield pode então ser categórico: “O sentido da «sociedade civil-burguesa» consiste em ser simultaneamente econômica, civil e política.” (ROSENFELD. **Política e liberdade em Hegel**, p. 160).

tradução, pois, tal como no francês, dispomos de dois termos diferentes para os dois significados básicos daquele termo alemão, quais sejam, “cidadão” (a que se associa o termo “civil”, procedente do “*civis*” ou cidadão em latim) e “burguês” (o habitante do burgo, que só em meados do século dezenove ganha conotação negativa para algumas correntes culturais europeias). A simples insistência em manter a ambiguidade em torno deste termo, como aponta a solução francesa e adotada no português com o entrelaçamento “civil-burguês”, pode muito bem indicar uma filiação ideológica. Pois, naquele velho debate provindo do século dezoito, já estava clara a intenção de fazer uma distinção entre o agente político (o cidadão) e o agente econômico (o burguês). Ora, enquanto aquele atua na esfera pública, contribuindo eventualmente para a construção de um Estado que atenda aos interesses gerais de um povo, esse está adstrito à esfera privada de seus interesses particulares, o que seguidamente o leva inclusive a conspirar contra o interesse comum representado pelo Estado. A ambiguidade em questão permite ao liberal insinuar que defende os interesses comuns dos cidadãos, quando de fato está apenas defendendo os interesses privados do burguês, muitas vezes contrários ao interesse comum da cidadania (resultado semelhante sendo obtido com a defesa dos direitos fundamentais dos indivíduos, outro termo que admite significados diversos e díspares).

Mas a ambiguidade mais produtiva na ideologia liberal é a que se sustenta em torno da ideia de liberdade. Já Rousseau distinguia, em seu *Do contrato social*, de 1762, entre o que ele chama de liberdade natural (que, em última instância, é a liberdade do burguês tão cara aos liberais) e a liberdade civil:

O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo o que o tenta e que ele pode atingir; o que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. Para não se enganar nestas compensações, é preciso distinguir bem entre a liberdade natural, que não tem por limite senão as forças do indivíduo, e a liberdade civil, que é limitada pela vontade geral.³

Kant, este grande leitor de Rousseau, mantém esta distinção em sua diferenciação entre a liberdade do arbítrio e a liberdade da vontade. Hegel, outro leitor atento de Rousseau, mas com um olho na

³ ROUSSEAU, J-J. *Du contract social*. In: **Oeuvres Complètes III**. Paris: Gallimard, 1964, p. 364-5.

burguesia, que vê colocada em seu devido lugar pela nova economia política, Hegel, em sua filosofia do direito, desenvolve o conceito de liberdade de maneira tal que sua realização passa pela exteriorização na pessoa do direito, essencialmente ligada à propriedade; de modo que, considerada em sua efetividade, a liberdade não se passa sem a propriedade. Em sua filosofia da história, Hegel chega a defender a “propriedade livre”, a seu ver um dos grandes progressos advindos com a sociedade moderna. O que faz sentido, aliás, visto que o burguês se confunde historicamente com o instituto da propriedade privada, que se impõe de forma absoluta ou não condicionada (e é neste sentido que Hegel usa o adjetivo “livre” associado à propriedade) tão somente na sociedade moderna.

Mesmo num período remoto em que ainda se reflete sobre liberdade e direito apenas na perspectiva dos proprietários interagindo livremente em relações de troca em que todo mundo troca apenas o que auferiu por ocupação original ou mediante trabalho próprio, os pensadores do direito natural já chegam à compreensão de que é necessário introduzir um terceiro parceiro nas relações, o qual viria para garantir o cumprimento de um mínimo de regras asseguradoras da harmonia das relações de troca. Já neste cenário ideal dos liberais se descortinava, portanto, o potencial de conflitos que traz consigo a redução das relações humanas à simples realização de interesses privados e egoístas. Por mais aferrado que se esteja à própria propriedade, sempre se deveria ter interesse em assegurar as condições sociais que permitem sustentar a propriedade a longo prazo; mas nem este mínimo de racionalidade os liberais mais radicais estão dispostos a conceder.

É claro, entretanto, que a história não resultou nem estagnou nesta ficção de um mercado em que se encontram tão somente proprietários legítimos do ponto de vista da apropriação original. O que o desenvolvimento histórico trouxe foi uma economia baseada na relação de exploração do trabalho pelo capital, na qual o proprietário dos meios de produção se apropria do produto do trabalho alheio, em troca do mínimo para permitir a sobrevivência do trabalhador. E esta relação, que pouco a pouco vai dominando o conjunto das relações sociais e econômicas, na passagem da era feudal para a época moderna, caracteriza-se pela crescente acumulação do capital ou da riqueza. É claro também que esta dimensão do desenvolvimento da sociedade mercantil moderna já não é considerada por Hegel e sua época, devendo-se sua análise exaustiva aos socialistas e, sobretudo,

a Marx. Mas a compreensão dessa cisão interna da sociedade moderna em duas classes antagônicas que se reproduzem necessariamente nas relações capitalistas de produção é fundamental para que se possa expor o significado atual da ambiguidade terminológica sustentada pelos liberais ao longo do tempo. Pois, na medida em que os capitais se acumulam e se concentram, também se concentra na mão de poucos a livre iniciativa com alguma eficácia. No cenário daí resultante, a sustentação da ambiguidade dos termos fica cada vez mais cínica: por trás da defesa da liberdade e dos direitos dos indivíduos (o leitor benevolente entende naturalmente que se trata de *todos* os indivíduos) se esconde a defesa da liberdade e dos direitos dos capitais. Basta olhar um pouco para a biografia de um Hayek, caso se tenha alguma dúvida sobre isto. E, como diria Lobão, outro conhecido membro desta família, há lógica no absurdo: na medida em que os capitais e as iniciativas efetivas vão se concentrando, o pensamento liberal vai se radicalizando de acordo; assim, Hayek e outros neoliberais ainda se cobrem com o manto da plausibilidade da preservação de direitos num mercado idealizado, mas libertarianos como Nozick começam a flertar abertamente com a utopia anarquista (mais uma apropriação expropriadora) da propriedade absoluta, enquanto gente como Rothbard, confrontado com a objeção óbvia de que já não estamos falando da liberdade das pessoas (muito menos de todos), e sim da liberdade dos capitais, propõe logo a anarquia dos capitais.

Pobre Hölderlin, em que buraco te meteram! Mas o que Hölderlin diz dos alemães, a saber: “não consigo imaginar um povo que seja mais dilacerado” (StA, 3, 153), isto pode muito bem ser dito hoje desta humanidade que vai resultando da implementação da agenda neoliberal em escala global:

Você vê empreendedores, mas nada de homens, você vê propagadores de ideias, mas nada de homens, você vê pastores e pregadores, mas nada de homens, você vê senhores e servos, jovens e gente de bens, mas nada de homens - não parece isto com um campo de batalha em que mãos e braços e todos os membros se encontram despedaçados e misturados, enquanto o sangue vital derramado se esvai na areia? (StA, 3, 153, adaptado aos novos tempos).

Hölderlin volta ao ponto numa carta de janeiro de 1799, em que bastaria substituir “alemães” por “brasileiros” para termos descrito o que nos aflige e o que nos faz falta:

Acredito que as virtudes e vícios dos alemães se reduzem a uma domesticidade bastante bitolada. [...] Cada qual só está em casa naquilo em que nasceu, e raramente consegue ou quer ir além com seu interesse e seus conceitos. Daí aquela falta de elasticidade, de ímpeto, de desenvolvimento multifacetado das forças, daí o medo soturno e aviltante ou também a adoração temerosa e submissamente cega com que acolhem tudo o que se encontra fora de sua esfera angustiante; daí também esta insensibilidade a honra comunitária e propriedade comunitária, uma insensibilidade que certamente é bastante generalizada nos povos modernos, mas se encontra, a meu ver, em grau elevado entre os alemães. (StA 6, 303).

Sirvam estas considerações para a nossa reflexão ulterior sobre o que está posto aqui.

Joãosinho Beckenkamp

Universidade Federal de Minas Gerais

jobeqk@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

Abreviatura

[StA] Friedrich Hölderlin. **Sämtliche Werke**. Ed. por Friedrich Beissner. Stuttgart: Cotta/Kohlhammer, 1948-1985.

ROSENFELD, Denis. **Política e liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Du contract social. In: **Oeuvres Complètes III**. Paris: Gallimard, 1964.