

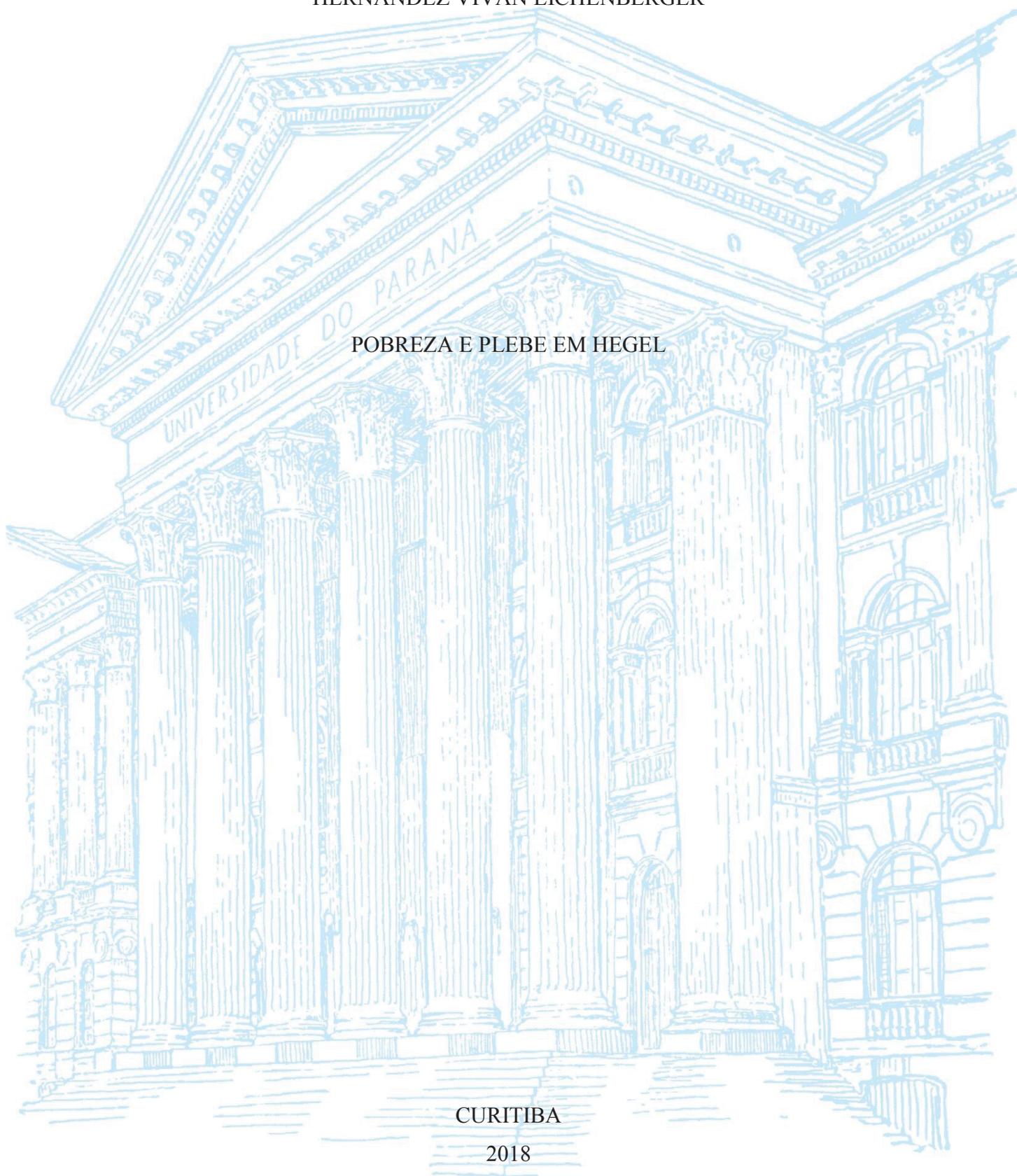
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

HERNANDEZ VIVAN EICHENBERGER

POBREZA E PLEBE EM HEGEL

CURITIBA

2018



HERNANDEZ VIVAN EICHENBERGER

POBREZA E PLEBE EM HEGEL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Profº Drº Paulo Vieira Neto

CURITIBA

2018

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE  
BIBLIOTECAS/UFPR-BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS  
COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR  
Bibliotecária: Rita de Cássia Alves de Souza – CRB9/816

Vivan Eichenberger, Hernandez  
Pobreza e plebe em Hegel / Hernandez Vivan Eichenberger. – Curitiba,  
2018.  
195 f.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná. Setor de Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.  
Orientador: Prof. Dr. Paulo Vieira Neto.

1. Filosofia alemã. 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831  
- Crítica e interpretação. 3. Direito - Filosofia. I. Título. II. Universidade  
Federal do Paraná.

CDD 193

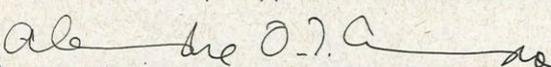


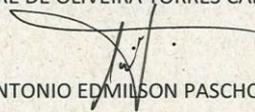
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PGFILOS

ATA Nº 2015/2000/2018 DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE TESE PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA No dia trinta e um de julho de dois mil e dezoito às 14:00 horas, na sala 603,D. Pedro II, Sala 603 do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição do Doutorando **HERNANDEZ VIVAN EICHENBERGER** para a Defesa Pública de sua Tese de Doutorado intitulada: **POBREZA E PLEBE EM HEGEL**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de PósGraduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: Prof. Dr. PAULO VIEIRA NETO(UFPR), Prof. Dr. ALEXANDRE DE OLIVEIRA TORRES CARRASCO (UNIFESP), Prof. Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL (UFPR), Prof. Dr. VLADIMIR PINHEIRO SAFATLE (USP) e Prof. Dr. JOSE PINHEIRO PERTILLE (UFRGS). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra a(o) discente, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela Aprovação do aluno. O Doutorando foi convidado a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de Doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, Prof. Dr. PAULO VIEIRA NETO, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Observações: A tese aborda assunto relevante e demonstra a capacidade de problematização e argumentação. Portanto, aprovada unanimemente pela banca.  
Curitiba, 31 de Julho de 2018.

  
Prof. Dr. PAULO VIEIRA NETO(UFPR) (Presidente da Banca Examinadora)

  
Prof. Dr. ALEXANDRE DE OLIVEIRA TORRES CARRASCO(UNIFESP)

  
Prof. Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL(UFPR)

  
Prof. Dr. VLADIMIR PINHEIRO SAFATLE(USP)

videoconferência

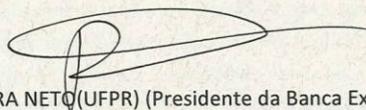
  
Prof. Dr. JOSE PINHEIRO PERTILLE (UFRGS)



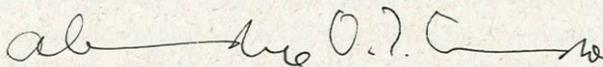
## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **HERNANDEZ VIVAN EICHENBERGER**, intitulada: **POBREZA E PLEBE EM HEGEL**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua Aprovado no rito de defesa. A outorga do título de Doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de PósGraduação.

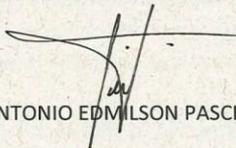
Curitiba, 31 de Julho de 2018.



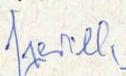
Prof. Dr. PAULO VIEIRA NETO (UFPR) (Presidente da Banca Examinadora)



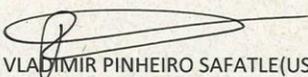
Prof. Dr. ALEXANDRE DE OLIVEIRA TORRES CARRASCO (UNIFESP)



Prof. Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL (UFPR)



Prof. Dr. JOSE PINHEIRO PERTILLE (UFRGS)



Prof. Dr. VLADIMIR PINHEIRO SAFATLE (USP)  
videoconferência



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – DOUTORADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

Por decisão do Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR PGFILOS, o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da tese como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste ato representará a Banca Examinadora.

Curitiba, 05/09/2018

Prof. Dr. Paulo Vieira Neto.

Assinatura:



Ao Willian

## AGRADECIMENTOS

A realização desse trabalho envolveu um conjunto amplo de pessoas e instituições. Inicialmente devo agradecer à Universidade Federal do Paraná por toda a formação que recebi, em especial ao departamento de Filosofia na figura dos professores e funcionários. Fundamental foi a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa por quase todo o doutoramento e também pelo estágio sanduíche no exterior.

Agradeço ao Instituto Federal Catarinense pela concessão de um afastamento remunerado para estudos de dois anos que permitiu uma melhor realização do trabalho.

Do ponto de vista ainda profissional agradeço aos amigos da turma de doutoramento e graduação, com especial menção ao Benito (o qual sempre pude manter um diálogo divergente e fraterno; a condução do grupo de estudos sobre o Hegel do Adorno foi fundamental para as ideias aqui desenvolvidas); ao Anderson Bogéa, ao Luis Thiago Freire Dantas. Em especial, sou gratíssimo ao meu conterrâneo Tiago Baltazar, o qual me ofereceu toda a assistência logística anterior à estada em Paris. No mesmo sentido, agradeço ao colega Daniel Galantin. Ao Marcos Sirineu pela tradução conjunta do texto do professor Fulda.

Aos colegas e amigos do trabalho, do exílio luzernense, inverno do inverno. “O verão nos surpreendeu”, já diria Eliot.

Aos amigos de Paris: Paulo, Laís, Camilo, Julia, Genyle, Claudio, Eder, Felipe, Camila. Às minhas queridas amigas Adriana e Livia. Lorena, com quem pude tangenciar vários dos assuntos aqui tratados.

A alguns professores em especial. O grupo de estudos mantido na UFPR pelo professor Luiz Sergio Repa quando de sua passagem por essa instituição. A ideia básica da tese surgiu nas discussões promovidas por ele. Ao professor Udo Baldur Moosburger, o qual esteve presente em vários momentos de minha formação e sempre foi um leitor absolutamente atento e generoso. Ao professor Pedro Novelli que aceitou participar da banca de qualificação e ofereceu várias sugestões importantes. Ao professor Edmilson e à professora Maria Adriana, os quais conduziram seminários na pós-graduação que permitiram uma discussão amigável e proveitosa. Ao GT Hegel da ANPOF, pela mesma razão. Ao professor Alexandre Carrasco, o qual demonstrou apoio e confiança, como sempre deve ser prestada aos conterrâneos. Ao meu orientador, professor Paulo Vieira Neto, Paulinho, *Doktor Paulus*, cuja confiança em mim sempre excedeu, inclusive, o razoável.

Ao professor Norbert Waszek sou completamente grato por ter aceito me orientar em Paris, ter me recebido em sua casa para discutir minhas dúvidas, indicado uma miríade de textos e dedicado toda a atenção possível a mim. Professor Waszek é um verdadeiro e admirável modelo de bom humor, pesquisa e trabalho.

Aos amigos pessoais, sem os quais não haveria qualquer sentido: Paulo Gustavo, Felipe Cordova; ao Bruno Bello, Victor Bello. Lucas Axt foi sempre um leitor atento, um amigo de verdade; além disso, colaborador de primeira hora na tradução do texto do professor Waszek. Ao Bruno Klein, o qual mesmo não tendo discutido nenhum pormenor da tese compõe o horizonte que permite que essa tese seja escrita, lida e tenha algum interesse. Ao Rodrigo Ponce.

À minha família: Sandovan, Vitoria, Kleber, Harley. À Vanessa, cuja importância para a realização dessa tese não tem medida.

## RESUMO

A tese reconstitui e problematiza o tratamento dispensado por Hegel ao tema da pobreza e da plebe em sua *Filosofia do Direito*. É oferecido um tratamento do problema ao longo de outros escritos de Hegel a respeito da mesma questão. Tematiza-se então as respostas de comentadores clássicos e contemporâneos a respeito do problema. Por fim, esboça-se uma resposta própria à questão e disso decorre uma tentativa de relacionar Hegel a alguns pensadores contemporâneos.

**Palavras-chave:** Hegel; pobreza; plebe; filosofia do direito.

## **ABSTRACT**

The thesis reconstitutes and problematizes Hegel's treatment of the subject of poverty and of the rabble in his Philosophy of Right. A treatment of the problem is offered throughout Hegel's other writings on the same issue. The answers of classical and contemporary commentators on the problem are then worked on. Finally, a proper answer to the question is sketched and an attempt is made to relate Hegel to some contemporary thinkers.

Keywords: Hegel; poverty; rabble; philosophy of right.

## LISTA DE CITAÇÕES ABREVIADAS

### Traduções citadas por abreviação

Artigo sobre o Direito Natural – *DN* (em itálico), seguido da página da edição brasileira (HEGEL, G.W.F. **Sobre as Maneiras Científicas de tratar o Direito Natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito**. Tradução e apresentação de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino, São Paulo: Loyola, 2007).

Enciclopédia – *ECF* (em itálico), seguido do número do volume e da paginação da edição brasileira (HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio**. Tradução de Paulo Meneses e José Nogueira Machado, São Paulo: Editora Loyola, 1995, 3 vol.).

Escritos de Juventude – *Escritos de Juventud* (em itálico), seguido da página da edição mexicana (HEGEL, G.W. F. **Escritos de Juventud**. Tradução de Zoltan Szankay e José Maria Ripalda, México: Fondo de Cultura Económica, 1984).

Fenomenologia do Espírito – *FE* (em itálico), seguido da página da edição brasileira (HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2007).

Filosofia do Direito – *FD* (em itálico), seguido do número do parágrafo e página da edição brasileira (HEGEL, G.W.F. **Filosofia do Direito**. Tradução de Paulo Meneses *et alii*. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010).

Filosofia do Direito, adendos – *A sociedade civil-burguesa* (em itálico), seguido do número do parágrafo e página da edição brasileira (HEGEL, G.W.F. **A sociedade civil-burguesa [Textos Didáticos]**. Tradução de Marcos Lutz Muller, Campinas: IFCH/UNICAMP, nº 21, 1996).

Filosofia do Direito de Heidelberg – *LNRPS* (em itálico), seguido da página da edição americana (HEGEL, G.W.F. **Lectures on Natural Right and Political Science [The first Philosophy of Right, Heidelberg 1817-1818 with Additions from the Lectures of 1818-1819]**. Traduzido por J. Michael Stewart e Peter C. Hodgson, Oxford: Oxford University Press, 2013).

Filosofia Real – *FR* (em itálico), seguido da página da edição mexicana (HEGEL, G.W.F. **Filosofia Real**. Tradução e edição de José María Ripalda, México: Fondo de Cultura Económica, 2008).

Filosofia da História – *FdH* (em itálico), seguido da página da edição brasileira (HEGEL, G.W.F. **Filosofia da História**. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden, Brasília: UNB, 1995).

Projeto de Reforma Inglês (ou: *Reformbill*) – *OERB* (em itálico), seguido da página da edição inglesa (HEGEL, G.W.F. **Political Writings**. Tradução de H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Sistema da Eiticidade (ou: Sistema da Vida Ética) – *SVE* (em itálico), seguido da página da edição portuguesa (HEGEL, G.W.F. **O Sistema da Vida Ética**. Tradução de Artur Morão, Lisboa: edições 70, s. d.).

Correspondência – *Correspondance* (em itálico), seguido do número do volume e da paginação da edição francesa (HEGEL, G.W.F. **Correspondance I, II e III**. Tradução de Jean Carrère, Paris: Gallimard, 1990).

### **Edições originais**

As edições originais foram consultadas sobretudo segundo a edição da editora Suhrkamp, citadas por W (sem itálico) seguido do número da edição (por exemplo, W1 = *Frühe Schriften*; W7 = *Grundlinien der Philosophie des Rechts*). Porém, utilizamos outras versões não compiladas no apanhado da Suhrkamp.

Filosofia Real – *JSIII* (em itálico), seguido da paginação da edição alemã (Hegel, G.W.F. **Jenaer Systementwürfe III – Naturphilosophie und Philosophie des Geistes**. Hamburgo: Felix Meiner, 1987)

Sistema da Eiticidade – *SdS* (em itálico), seguido da paginação da edição alemã (HEGEL, G.W.F. **System der Sittlichkeit**. Hamburg: Felix Meiner, 2002).

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	p. 13
<b>Capítulo 1 – A Plebe na Filosofia do Direito</b> .....	p. 23
<b>Capítulo 2 – A Plebe na Filosofia da História</b> .....	p. 64
<b>Capítulo 3 – A Plebe no “Projeto de Reforma Inglês”</b> .....	p. 84
<b>Capítulo 4 – A Plebe ao longo da filosofia de Hegel</b> .....	p. 99
<b>Capítulo 5 – A Plebe à luz dos comentadores</b> .....	p. 133
<b>Capítulo 6 – Plebe: verso e reverso</b> .....	p. 163
<b>À guisa de conclusão: às voltas com Hegel</b> .....	p. 177
<b>Referências</b> .....	p. 189

“Não é o mau funcionamento da sociedade civil que causa a pobreza, mas precisamente seu oposto, o regular funcionamento dos poderes do mercado” (AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. New York: Cambridge, 1972, p. 149).

“O estudo de sua obra dá por vezes a pensar que o progresso que o Espírito imagina ter feito, desde a morte de Hegel e em oposição a ele, por meio de uma metodologia clara e do respeito invulnerável à empiria, seria uma regressão” (ADORNO, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari, São Paulo: UNESP, 2013, p. 74).

“Não sei o que torna o homem mais conservador: conhecer apenas o presente, ou apenas o passado” (KEYNES, John Maynard. “O fim do ‘laissez-faire’”, in: SZMRRECSÁNYI, Tamás. *Keynes*. Tradução de Miriam Moreira Leite, São Paulo: Ática, 1984, p. 111).

## *Introdução*

Em 2013, Andrew Buchwalter na introdução em livro cuja organização ficou a cargo assim justificava o título do volume, *Hegel and Capitalism*:

Even if Hegel rarely used the term capitalism itself, his thought—not only his social theory but his political philosophy and his practical philosophy generally—does represent a sustained and distinctive engagement with the prospects and problems of modern market societies. Indeed, given his contention that philosophy itself represents a response to the tensions and ‘bifurcations’ (*Entzweiungen*) he associated with modern economic life, his general conceptual framework, expressed above all in its notion of dialectics, can itself be construed as a response to the phenomenon of modern capitalism<sup>1</sup>.

Dados os eventos iniciados em 2008, informa Buchwalter, há como que um renascimento pelo interesse daquilo que Hegel pode dizer acerca do capitalismo. Tais como grassaram estudos dos mais variados tipos e autores sobre o momento e natureza das sociedades modernas de mercado (Boltanski & Chiapello, Streeck, Piketty etc.), houve também um retorno àqueles estudiosos mais clássicos, de Adam Smith a Hayek passando por Marx.

Por que não Hegel? Hegel, naquilo que poderíamos chamar livremente de sua teoria da sociedade contida na *Filosofia do Direito*, apresentou uma imagem do todo social no qual a economia ocupa um papel fundamental. A acreditarmos em uma primeira apreciação de um discípulo, na *Filosofia do Direito* “as questões políticas são tratadas detalhadamente e até mesmo a ciência da economia política (*die Wissenschaft der National-Ökonomie*) encontrou na sociedade civil-burguesa seu lugar e tratamento adequado”<sup>2</sup>. O “até mesmo” parece revelador do modo como a economia política ainda permanecia desarticulada nas teorias sociais disponíveis<sup>3</sup>. Em outros termos, um dos méritos de Hegel residiria em buscar um modo de compreensão que vincule a economia às estruturas sociais mais amplas, as quais não se derivam imediatamente de uma lógica econômica, com instituições de outro tipo, efetivamente éticas ou políticas.

O presente trabalho não visa uma reconstrução geral dos problemas concernentes à visão de Hegel acerca do capitalismo, embora como Buchwalter sugira isso possa ser contado como motivação. O tema que iremos nos debruçar é mais circunscrito, embora

---

<sup>1</sup> BUCHWALTER, Andrew. “Introduction”, In: Buchwalter, Andrew (org.). *Hegel and Capitalism*. Nova Iorque: Suny Press, 2015, p. 2.

<sup>2</sup> GANS, E. *Vorwort zur 2. Ausgabe der Rechtsphilosophie (1833)*. In: Riedel, Manfred (org.). *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Band 1, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1975, p. 244.

<sup>3</sup> WASZEK, Norbert. *O estatuto da economia política na filosofia prática de Hegel*, in: *Opinião Filosófica*, ano 2, nº 2, v. 1, p. 57.

nossa expectativa é que ele permita esclarecer aspectos importantes do conjunto do pensamento de Hegel. Nosso problema aqui é a plebe (*Pöbel*), tema ao qual Hegel oferece tratamento entre os parágrafos 243-248 da *Filosofia do Direito* (embora haja menções a ela antes e depois desses trechos).

Nosso objetivo consiste em mostrar como o exame da plebe na *Filosofia do Direito* é aporético. Há, dito de modo sumário, duas saídas homólogas aqui: a recusa em aceitar a aporia, pois simplesmente “Hegel não queria em sua exposição esgotar o tema”; ou então aceitar a aporia por razões históricas, eventualmente conectando forçadamente o conceito de plebe ao de proletariado, por exemplo. Gostaríamos de nos afastar de ambas as resoluções, embora, é válido sublinhar, sejam soluções influentes que estão presentes em muitos comentadores que foram vitais para a realização desse trabalho. A aporia que pensamos ter notado apenas exige que ampliemos o ponto de vista de análise a fim de que abarque outros trabalhos de Hegel a fim de reunir pistas que possam renovar o tratamento da questão. Isso consiste em buscar essas indicações tanto em escritos anteriores quanto posteriores. Todavia, a *Filosofia do Direito* é o centro de nosso trabalho e os eventuais esclarecimentos posteriores nos interessam mais a fim de pensar a integridade e coerência da teoria social madura de Hegel do que em desmenti-la. Isso não dispensa, e na verdade exige, a incursão por textos anteriores.

A nossa tese a respeito da plebe é de que se trata de uma questão que deve ser o máximo possível desvinculada do problema da pobreza. Frequentemente ambas são assimiladas e isso conduz a toda sorte de confusão. Nisso é preciso reforçar a análise; nem tudo que vale à pobreza vale igualmente à plebe. A principal característica concerne ao fato de que a natureza inevitável da pobreza nas sociedades modernas não implica na mesma inevitabilidade da plebe. O próprio Hegel não é inteiramente claro sobre isso, embora com algum esforço seja possível reconstruir sua posição. Dentro disso, há duas observações que merecem destaque. A primeira é que Hegel é explícito em afirmar que a pobreza não constitui a plebe, embora nem sempre ele pareça estabelecer uma clivagem evidente. O segundo ponto reside na existência de uma plebe rica. Isto é, a noção de uma plebe rica fortalece a ideia de que o central na definição do conceito de plebe repousa sobretudo em caracteres morais ou psicossociais. Essa noção se encontra em textos não publicados (as Lições sobre Filosofia do Direito de 1821-1822), mas também é possível detectá-la em pelo menos um texto de juventude, a partir de sugestões no *Sistema da Eticidade* (1802), tema esse cujas raízes parecem residir em Adam Ferguson.

Essas orientações de investigação, contudo, são ainda assaz primárias. A reconstituição do problema deve passar em revista da *Filosofia da História* e suas menções diretas e indiretas à plebe. O delineamento histórico oferece algumas relevantes indicações de como Hegel compreende o problema no que toca, ao menos, em três sensíveis tópicos: tensões sociais, formas históricas de governo e colonização. Esse último tema exige uma incursão nas fontes imediatas de Hegel ligadas à economia política – Adam Smith à frente com suas considerações sobre colônias e suas características<sup>4</sup>.

Por fim, iremos reconstruir aspectos gerais do texto *Projeto Inglês de Reforma* a fim de evidenciar o modo como, de modo mais ou menos modelar, a teoria social de Hegel é posta à prova. No contexto que dá origem a esse texto tardio de Hegel são precisamente retomados o conjunto de questões que tem a pobreza e plebe em seu horizonte e que repõem boa parte dos problemas anteriores já mencionados. Além disso, se obtivermos êxito, da nossa análise se derivará uma certa imagem de Hegel que não se resume ao par “conservador” ou “liberal” e que, conforme a sugestão de Buchwalter, pode mostrar algo de presente em nossa época que permite aproximar Hegel dela – ou, como sugere Adorno, nossa época de Hegel.

\* \* \*

Não iremos nos ater a uma estrutura linear nesse trabalho. O ponto de partida é a *Filosofia do Direito* e tudo o mais se ilumina a partir da problemática nela encontrada. Nesse sentido, o movimento que conduz esse trabalho será regressivo e progressivo, além e aquém da *Filosofia do Direito*. O pressuposto aqui é que esse escrito é o mais representativo da posição madura de Hegel e ele é o ponto de vista adequado a ser assumido como o mais interessante para se encarar os problemas da teoria social hegeliana.

O itinerário que percorreremos é o que segue. Inicialmente reconstruiremos da forma mais neutra e sumária possível o problema central que enseja o presente escrito. A impossibilidade de resolver a questão internamente à *Filosofia do Direito* nos conduzirá à *Filosofia da História*, a qual evidencia uma formulação bastante próxima da *Filosofia do Direito*, embora forneça pistas importantes de como se desemaranhar do problema. Na

---

<sup>4</sup> Stuart pensou igualmente a questão das colônias como uma saída para o excesso habitacional. Para uma avaliação precisa e completa da relação de Hegel com Stuart e Smith, ver WASZEK, Norbert. *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society"*. Dordrecht: International Archives of the History of Ideas: 1998 (especialmente o quinto capítulo).

sequência seguiremos a um apanhado das formulações esparsas que jogam luz à questão da plebe em escritos anteriores de Hegel. Dedicaremos, então, um capítulo específico à prova real do problema, a saber, uma análise específica de Hegel a uma situação concreta, o artigo sobre o *Reformbill*. Na sequência, iremos nos dedicar a recolher menções diretas ou laterais do problema em textos anteriores à *Filosofia do Direito*. Com isso, sem pretender uma filologia estrita, queremos sublinhar como o tema esteve de algum modo sempre presente nas reflexões de Hegel. No penúltimo capítulo, nos debruçaremos sobre os comentadores mais clássicos e contemporâneos, a fim de marcar nossa própria posição. Por fim, um último capítulo será necessário a fim de juntar todas as indicações fragmentárias na expectativa que uma imagem total da noção de plebe, depurada de todos os infortúnios, seja alcançada. Na conclusão delinearemos uma tentativa de mostrar como as reflexões de Hegel podem ser aproximadas de alguns estudiosos do capitalismo contemporâneo.

\* \* \*

Qual o problema então? O problema central reside no fato de que entre os §§243-248 da *Filosofia do Direito* Hegel *aparentemente* apresenta um problema cujos meios de resolução são insuficientes. De modo sintético, nesses parágrafos Hegel afirma o caráter autocontraditório da sociedade civil-burguesa. Segundo ele a sociedade civil-burguesa em sua dinâmica interna, isto é, em sua “eficácia desimpedida”<sup>5</sup>, implica em aumento de povoação e industrialização. A universalização que é própria do mercado, isto é, aquela que conduz os homens a se associarem a fim de suprirem seus carecimentos, prepara-los e distribuí-los, leva à acumulação de riquezas nas mãos de alguns. No mesmo movimento Hegel informa que isso igualmente conduz ao isolamento e limitação do trabalho, ou seja, à dependência e a miséria dos trabalhadores. Por sua vez, isso implica que há um setor da sociedade o qual simplesmente não desfruta dos benefícios potencialmente proporcionados pela sociedade civil-burguesa, o que Hegel chamará de “vantagens espirituais”<sup>6</sup>. A diminuição do padrão de vida de uma grande massa de indivíduos, mais propriamente *abaixo* do nível de subsistência, leva ao engendramento da plebe, cuja existência, por seu turno, facilita à concentração de riquezas. A dificuldade apenas se acentua ao Hegel sublinhar a *modernidade* do problema: “A pergunta importante, sobre

---

<sup>5</sup> *FD*, §243, p. 222; *W7*, p. 389.

<sup>6</sup> *FD*, §243, p. 222; *W7*, p. 389.

como remediar a pobreza, é uma pergunta que prioritariamente move e atormenta as sociedades modernas”<sup>7</sup>.

Eis a formulação inicial do problema. De agora em diante Hegel se ocupará em oferecer alternativas e soluções à sua superação. Nesse passo bons comentadores já mostram profundas limitações<sup>8</sup>. Hegel analisa duas possibilidades iniciais as quais abandona por diferentes razões. A primeira consiste em garantir a subsistência da classe decaída por meios que não o trabalho. Hegel, no interior disso, avança duas hipóteses: impostos que se aplicariam sobre as classes mais ricas e que serviriam à manutenção dos mais pobres; ou a disposição de propriedades públicas como hospitais, conventos etc., que manejariam a gestão dos pobres. Contudo, essa solução falha em virtude do fato que ela não decorre do princípio elementar da sociedade civil-burguesa, a saber, o trabalho<sup>9</sup>. A segunda possibilidade, ao menos de início igualmente afastada, é aquela segundo a qual implica no oferecimento de trabalho. Uma vez que mais trabalho tem como consequência mais mercadorias produzidas que não poderiam ser liquidadas, essa solução é impugnada, pois desse modo a dificuldade “apenas se amplia”<sup>10</sup>. Hegel oferece ainda uma terceira resolução do problema, a qual parece assentir e que consiste em “abandonar os pobres a seu destino e os entregar à mendicância pública”<sup>11</sup>. Contudo, essa não parece uma solução realmente efetiva e a conclusão do parágrafo exprime bastante adequadamente o tom aporético em que a argumentação de Hegel se encontra: “Aqui aparece que a sociedade civil-burguesa, apesar do seu excesso de riqueza, não é suficientemente rica, isto é, não possui, em seu patrimônio próprio, o suficiente para governar o excesso de miséria e a produção da população”<sup>12</sup>.

---

<sup>7</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §244, adendo, p. 75; W7, p. 390.

<sup>8</sup> Avineri, ainda que explore escrupulosamente o modo como Hegel trata a questão, sugere que Hegel deixou a questão sem um tratamento final, o que inclusive contrastaria com a maneira usual em que trata os problemas sociais (AVINERI, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge/London: Cambridge University Press, 1972, p. 154). Julgar, legitimamente, que Hegel não obteve bom termo em sua análise é bastante distinto do que reconstruir a própria posição de Hegel e imputar a ela uma dificuldade cuja autoconsciência Hegel mesmo não parece endossar; em outros termos, não parece que Hegel que tenha deixado a questão em aberto, nem para si nem para outrém. Losurdo, porém, está aquém de Avineri no que diz respeito ao problema. Losurdo argumenta que a pobreza é um resquício do estado de natureza, no que está correto – em que pese ser algo que precisasse ser melhor qualificado –, embora continue e afirme que se trata de “um resquício que põe um problema que Hegel não sabe como resolver e cuja solução ele se recusa a especular” (LOSURDO, Domenico. *Hegel Marx e a tradição liberal – liberdade, igualdade, Estado*. Tradução Carlo Alberto Fernando Nicola Dastoli; revisão técnica Marco Aurélio Nogueira, São Paulo: UNESP, 1998, p. 231). Hegel “especula”, e muito, a respeito do problema.

<sup>9</sup> Por exemplo, *FD*, §187, p. 191; W7, pp. 344-345.

<sup>10</sup> *FD*, §245, p. 223; W7, p. 390.

<sup>11</sup> *FD*, §245, p. 223; W7, p. 391.

<sup>12</sup> *FD*, §245, p. 223; W7, p. 390.

Assim, estaríamos frente a um problema cuja solução não é evidente e, mais ainda, não se resolve no interior de uma totalidade específica, a nação. Segundo Hegel, disso se ativa a dialética da sociedade civil-burguesa que acaba por conduzi-la a buscar em outros povos consumidores para os produtos que ela possui em excesso. Disso podemos concluir que Hegel, ainda que não seja explícito, adere à solução de oferecimento de trabalho, a qual possuiria o infortúnio de lançar ao mercado mais produtos do que esse seria capaz de liquidar<sup>13</sup>. O problema é, assim, reposicionado: de fato ele não se resolve no *interior* de uma sociedade específica – Hegel enfatiza “*diese bestimmte Gesellschaft*” –, e, por isso mesmo, estão dadas as condições para a formação de um mercado mais amplo e para a colonização. A desigualdade entre os povos cumpre um papel importante, pois é dela que se deriva essa integração entre aquilo que a alguns sobra e a outros falta.

No último parágrafo da montagem do problema, Hegel aventa a ideia da colonização, solução entre cujas vantagens conta a retomada do princípio familiar em novas terras<sup>14</sup>. Hegel distingue dois tipos de colonização: a esporádica e a sistemática. Essa é conduzida com a ajuda e supervisão do país metrópole e aquela sem. Novamente, esse é outro momento no qual alguns comentadores não só perdem de vista o principal como também entendem erradamente a posição de Hegel<sup>15</sup>. Com a colonização Hegel não quer implementar uma política colonialista *stricto sensu*. Não se trata de absolver Hegel de antemão, mas apenas de notar que ele enfatiza que “A libertação das colônias revela-se ela própria como a maior vantagem para o Estado da mãe pátria, assim como a libertação dos escravos para o senhor”<sup>16</sup>. Que se trate de colonização e tudo que dela

---

<sup>13</sup> O ótimo comentário de Avineri, contudo, não parece sequer reconhecer isso, o que é estranho, na medida em que a produção demasiada de mercadorias a serem consumidas no interior de uma nação é condição logicamente necessária para a exportação (*Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge/London: Cambridge University Press, 1972, p. 153).

<sup>14</sup> O antecedente, sem dúvida, é Platão: “A intervenção das autoridades metropolitanas era clara: não se tratava de migrações espontâneas organizadas em caráter privado. Platão (*Leis*, 735e-736a) via nos homens desprovidos de recursos um perigo, já que ambicionavam os bens dos ricos, e na colonização uma expulsão benigna, para que a pólis deles se desembaraçasse” (CARDOSO, Ciro Flamarion S. *A Cidade-Estado Antiga*. São Paulo: Ática, 1987, p. 26).

<sup>15</sup> David Harvey (“O Ajuste Espacial: Hegel, Von Thünen e Marx”, in: *A Produção Capitalista do Espaço*. Tradução de Carlos Szlak, São Paulo: Annablume, 2005, p. 101), Rubén Dri (DRI, Rubén R. “A filosofia do Estado ético. A concepção hegeliana do Estado”, in: BORON, Atilio (Org.), *Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx*. San Pablo: CLACSO, 2006, p. 234) e Eric Weil (*Hegel e o Estado*. Tradução de Carlos Nougué, São Paulo: É Realizações, 2011, p. 116.) entendem a solução de Hegel segundo moldes tipicamente colonialistas. Isso me parece um erro manifesto e uma completa desconsideração pelo adendo ao §248 da *Filosofia do Direito* – e mesmo pelo espírito inteiro da filosofia de Hegel.

<sup>16</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §248, p. 79; W7, p. 393. Hegel concorda com a posição de Smith no que diz respeito às colônias e a necessidade de libertação delas (SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*. Vol. II, tradução de Luiz João Baraúna, São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 94; de resto, todo o capítulo “As Colônias” desenvolve um argumento nesse sentido). Um ponto biográfico e interessante diz respeito a seu retorno à Londres em 1766, quando passa a trabalhar com o então ministro da fazenda Townshend: “Em

advém não há dúvida, mas não há propriamente a ideia de exploração reiterada de uma metrópole frente a outro povo.

\* \* \*

Qual o problema então? Após a reconstituição do texto é preciso interroga-lo e iremos fazê-lo do modo mais imanente possível. O problema é o que segue: as soluções de Hegel levam a mais problemas que soluções. Isso porque o pressuposto que enseja todo o movimento que Hegel descreve repousa na ideia de que a sociedade civil-burguesa é intrinsecamente contraditória e que por sua própria dinâmica dá partida ao processo que Hegel visa conferir uma explicação que aplaque. Ora, se a solução que Hegel expõe como a mais adequada reside no comércio mundial (§246) e na colonização (§248), ambos advindos do oferecimento de trabalho para as massas populares decaídas (solução prevista, embora mal admitida, no §245), cabe a pergunta: há limites para a expansão do comércio e colonização?

A questão não é trivial. Isso porque a expansão do comércio corrigirá o problema da plebe na medida em que produtos, cuja produção foi feita por massas potencialmente plebeias, forem exportados; além disso, a colonização implicará no deslocamento de pessoas “sobrantes” (novamente: potencialmente plebeias). O problema da plebe e da pobreza, contudo, não encontra termo assim. Isso resulta do fato de que não há motivo razoável para supor que as sociedades que serão originadas a partir da colonização não serão portadoras das mesmas contradições que as engendraram. Uma solução possível seria se Hegel aderisse a uma espécie de imperialismo selvagem e aventasse a ideia de colônias que fossem subjugadas pelas metrópoles, mas ele mesmo rejeita essa hipótese. Ou seja, Hegel decididamente considera que as sociedades uma vez colonizadas tornar-se-ão em algum momento livres, como por exemplo, veremos, os Estados Unidos. Nesse sentido, vale a pergunta: porque o problema, agora deslocado (*meramente* deslocado) não irá se repor? A resposta que poderia se seguir disso é: ele se repõe e com isso se demanda mais (e mais, e mais) colonização. Mesmo assim encontramos um limite, ainda que bastante elástico, a saber, a finitude do mundo. O próprio Hegel, em um contexto muito

---

pouco tempo ele rompe com Townshend, principalmente por discordar da política inglesa com suas colônias na América. Não concorda com a excessiva tributação sobre o chá americano, que de fato seria um dos estopins da revolução pela independência” (FEIJÓ, Ricardo. *História do Pensamento Econômico*. São Paulo: Atlas, 2007, p. 117).

semelhante, dirá sobre a colonização que ela é meramente um *Palliativ*<sup>17</sup> – o que nos parece uma conclusão necessária, ainda que subentendida, do texto comentado.

Desejamos aqui apenas introduzir o problema, e não esgotá-lo. Para isso basta notar que o deslocamento das contradições de sociedades civis-burguesas nacionais é um impasse que não altera o mecanismo básico de produção dessas contradições. Vale retomar o dilema interpretativo básico mencionado anteriormente: ou podemos dispensar a dificuldade do problema afirmando alguma variante de “Essa não é realmente uma preocupação de Hegel”; ou podemos afirmar de modo veemente a aporia e buscar fazer uma leitura de viés marxista – pensando que as contradições as quais motivam Hegel são as mesmas contradições insolúveis do capital, a plebe é o proletariado apreendido idealisticamente etc. Ambas as soluções soam problemáticas, não em si mesmas, mas em virtude de se apoiarem numa massa textual muito diminuta.

O problema ganha contornos dramáticos na medida em que se apoia nas formulações da *Filosofia da História*. Nesse apanhado, Hegel irá novamente usar o conceito de plebe (de modo mais ou menos lasso, mas ainda sim sugestivo) e, mais importante, como o problema que é apenas antevisto na *Filosofia do Direito*, a saber, como as contradições das sociedades civis-burguesas nacionais são repostas em âmbito colonial, aparecem de modo incisivo no caso dos Estados Unidos. Disso se segue que o primeiro tipo de resposta, a resposta *blasé*, é insuficiente. Voltaremos ao ponto.

É preciso a partir de agora reconstruir os aspectos gerais da *Filosofia do Direito*.

---

<sup>17</sup> W12, p. 287.

# Capítulo 1

## *A Plebe na Filosofia do Direito*

“É preciso conhecer um pouco dos negócios do mundo para perceber que nos esperam grandes transformações e que as propriedades não estão mais seguras quase em parte alguma”<sup>18</sup>

“O poder do Estado é a visão do conjunto, o singular se acha enterrado no singular (*sie ist die allgemeine Übersicht; – der Einzelne ist nur eins Einzelne vergraben*)”<sup>19</sup>

Com a *Filosofia do Direito* Hegel apresenta a sua filosofia social e política madura e com ela uma complexa teoria da integração social<sup>20</sup>. O problema de nossa pesquisa, entretanto, será reconstruído a partir da Terceira Parte (*A Eiticidade*), Segunda Seção (*A sociedade Civil-Burguesa*) da *Filosofia do Direito*, muito embora, evidentemente, suponha as demais.

Na *Filosofia do Direito* Hegel pretende conceituar a liberdade desde suas determinações mais abstratas, como a vontade, até suas manifestações mais concretas, a saber, as instituições que expressam de modo prático a liberdade. A parte da *Eiticidade* (*Sittlichkeit*) assinala o momento no qual a liberdade não se configura apenas como a disposição interior de um sujeito, mas sim como “o conceito da liberdade (...) [que] se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência”<sup>21</sup>. A realidade não se apresenta mais como dado bruto refratário à liberdade, mas como “o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza”<sup>22</sup>. Portanto, trata-se aqui de compreender o processo de objetivação da liberdade cristalizado nas instituições em geral que a expressam: “O ‘sistema’ da eticidade não é uma massa de regras ligadas umas com

---

<sup>18</sup> Jarno em GOETHE, Johann Wolfgang von. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Tradução de Nicolino Simone Neto, São Paulo: 34, 2009, p. 535.

<sup>19</sup> *FR*, pp. 198-199; *JSIII*, pp. 223-224.

<sup>20</sup> Ou ainda, conforme a elegante definição de Andrew Arato (“Uma reconstrução da teoria hegeliana da sociedade civil”, in: AVRITZER, Leonardo (org.), *Sociedade Civil e Democratização*, Belo Horizonte: Del Rey, 1994, p. 46): “A teoria social hegeliana apresenta as sociedades modernas como, ao mesmo tempo, o mundo da alienação e da busca da integração social”, esses dois polos, grosso modo, representados por mercado e Estado – ainda que seja preciso sublinhar todas as mediações que garantem não haver um fosso intransponível entre ambos.

<sup>21</sup> *FD*, §142, p. 167; *W7*, p. 292. Sobre a relação da eticidade com a ética institucional da tradição aristotélica, ver de Joachim Ritter o texto “Persona y propiedad Un comentario de los párrafos 34-81 de los ‘Principios de la Filosofía del Derecho’ de Hegel” (in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), *Estudios sobre la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 161).

<sup>22</sup> *FD*, §4, p. 56; *W7*, p. 46.

outras, mas sim uma autocompreensão comum em desenvolvimento ('Espírito') que pode 'tomar corpo' em instituições e pessoas"<sup>23</sup>. Justamente em razão do fato de que a liberdade não é meramente suportada por uma subjetividade descolada das relações sociais – liberdade de um sujeito desligado do mundo – é que Hegel pode dizer que a liberdade ganha outro contorno na Eticidade, a saber, “um *conteúdo* estável (...) um subsistir que se eleva acima do opinar subjetivo e do bel-prazer, as *leis* e *instituições* sendo em si e para si”<sup>24</sup>. O cuidado aqui reside em não confundir liberdade com “arbitrariedade”, ou seja, com disposições subjetivas quaisquer, como mera liberdade individual<sup>25</sup>. Nessa etapa da *Filosofia do Direito* a liberdade toma uma forma mais concreta em relação às anteriores, de modo que ela ganha vitalidade para além de indivíduos particulares. Não por acaso, a última seção dessa parte é o *Estado*, a instituição máxima do ponto de vista ético<sup>26</sup>.

A autoprodução da liberdade que constitui o *ético*, quando refletida pelo sujeito, possui uma objetividade distinta da natureza. Para Hegel o ético tem uma consistência superior ao natural: “a autoridade das leis éticas é infinitamente mais elevada, porque as coisas naturais apenas apresentam a racionalidade de um modo totalmente *exterior* e *isolado*”<sup>27</sup>. O que se tem em vista nessa passagem, pois, é a objetividade superior

---

<sup>23</sup> SIEP, Ludwig, “¿Qué significa: «superación de la moralidad en eticidad» en la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel?”, in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), *Estudios sobre la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 189.

<sup>24</sup> *FD*, §144, p. 167; *W7*, pp. 293-294. Como Gabriel Amengual sintetiza, “A vontade, que é liberdade, não encontra sua realização adequada no âmbito da subjetividade, mas sim na vida em comunidade, no mundo objetivo criado pelo homem, nas instituições que articulam a dita vida comunitária” (“Introducción”, in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), *Estudios sobre la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 16).

<sup>25</sup> “A liberdade não é positiva e não age senão na medida em que objetivamente – esteja ou não consciente disso – é racional, ou seja, universal: a liberdade concreta não é o arbitrário do *indivíduo*, impossível de pensar, impossível de realizar, e o homem é livre na medida em que quer a liberdade do homem numa comunidade livre”, WEIL, Eric. *Hegel e o Estado*. Tradução de Carlos Nougué, São Paulo: É Realizações, 2011, p. 43.

<sup>26</sup> Sobre o estatuto do conceito de eticidade, Walter Jaeschke lembra que “o seu [de Hegel] conceito de ‘eticidade’ oscila entre a norma e a descrição” (*Direito e Eticidade*. Tradução de Draíton Gonzaga de Souza *et alii*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 21).

<sup>27</sup> *FD*, §144, p. 168; *W7*, p. 295. Essa compreensão da liberdade é que permitirá a Hegel também compreender a racionalidade própria do natural. Como explica Vladimir Safatle (“A forma institucional da negação: Hegel, liberdade e os fundamentos do Estado moderno”, *Kriterion*, vol. 53, nº125, Belo Horizonte, 2012, p. 163): “(...) a estratégia de Hegel consiste em afirmar que os impulsos naturais já são momentos da vontade livre. Pois não sendo exatamente uma escolha, a liberdade deve aparecer como uma certa forma de reconciliação com o que apareceu inicialmente como *causa exterior*”. Ou ainda: “Ou seja, impulsos, desejos, inclinações não são limites à liberdade humana, não são elementos irracionais ligados ao que não se submete à minha vontade, como se fosse questão de conservar distinções estritas entre *humanitas* e *animalitas*. Eles provêm da racionalidade da vontade, eles podem ter uma forma racional” (p. 164). Daí que o ético, conforme Hegel, apresente essa forma superior de racionalidade, embora isos não implique em cindir de modo estrito o reino animal do espiritual.

produzida pelo Espírito, objetividade que não é “para o sujeito algo *estranho*”<sup>28</sup>, mas sim sua autoprodução do ponto de vista histórico. Essa passagem permite que Hegel articule uma doutrina das obrigações éticas vinculadas à sociedade e não, por exemplo, mandamentos morais os quais deveriam seguir de orientação aos sujeitos. Para Hegel, pensar o conceito de “obrigação” de modo separado da sociedade é completamente estéril: “(...) uma doutrina das obrigações imanente e conseqüente não pode ser outra coisa que o desenvolvimento *das relações* que, no Estado, são necessárias pela ideia da liberdade e que, por isso, são *efetivas* em toda a sua extensão”<sup>29</sup>. A verdadeira obrigação, ligada intimamente ao interesse universal do Estado, significa autêntica “libertação”, na medida em que o homem se desenvolve para uma condição além de seu impulso natural bem como do bel-prazer (o indivíduo já socializado, porém que se toma como autossuficiente e faz uso e abuso de seu arbítrio): “Na obrigação o indivíduo liberta-se para a liberdade substancial”<sup>30</sup>. Substância, nessa passagem, opõe-se à mera subjetividade; a liberdade subjetiva é apenas um “momento”, um degrau, uma etapa da verdadeira liberdade. Daí que eticidade seja um conceito que busca marcar a implementação social de mecanismos garantidores da liberdade. Do ponto de vista individual, porém, o ético aparece como a virtude, “a conformidade simples do indivíduo às obrigações referentes às relações a que pertence”<sup>31</sup>. A virtude, enquanto pura manifestação individual, apenas tem lugar em sociedades “incultas”, as quais carecem da liberdade objetivamente estabelecida ou então em sociedades bem estabelecidas na qual a virtude ocupa um espaço diminuto, de modo que ela “apenas tem seu lugar e efetividade nas circunstâncias e conflitos extraordinários”<sup>32</sup>.

Ora, se aqui a virtude individualmente considerada aparece a partir da distância entre o ético e sua efetivação, quando em unidade com ele aparece “como *costume* (...) como uma *segunda natureza*”<sup>33</sup>. Ou seja, as etapas históricas de efetivação da liberdade

---

<sup>28</sup> FD, §147, p. 168; W7, p. 295.

<sup>29</sup> FD, §148, p. 169; W7, p. 297. Sobre o assunto, ver o ótimo texto “Los fundamentos de la Ética según Hegel” de Adrian Peperzak (in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), *Estudios sobre la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 93-120).

<sup>30</sup> FD, §149, p. 170; W7, p. 298.

<sup>31</sup> FD, §150, p. 170; W7, p. 298.

<sup>32</sup> FD, §150, p. 170; W7, p. 299. De modo semelhante é possível aproximar dessa ideia as considerações de Hegel a respeito da caridade, tomada como expressão individual da bondade. O papel da caridade é tanto mais importante quanto menos o Estado atua de modo organizado na reparação da pobreza: “é de se considerar a situação pública tanto mais perfeita quanto menos resta por fazer ao indivíduo para si, segundo sua opinião particular, em comparação com o que está organizado de maneira universal”; FD, §242, p. 222; W7, pp. 388-389.

<sup>33</sup> FD, §151, pp. 170-171; W7, p. 301. A expressão original é “*als Sitte (...) als eine zweite Natur*”.

aparecem como que “naturalizadas”, internalizadas a um ponto tal nos sujeitos que atuam como se fossem “naturais”. Nesse estágio não há mais separação entre a consciência singular e a substância ética; a vaidade subjetiva foi desalojada em favor do reconhecimento do indivíduo no todo social.

A assim chamada “substância ética” possui três momentos. Conforme a teoria mais geral de Hegel, trata-se aqui da “reflexão” do Espírito, do processo segundo o qual o Espírito separa-se de si mesmo exteriorizando-se em diferentes partes que encontram sua unidade em um momento posterior. O primeiro momento é a família, a instituição básica, primeiro nível de socialização do indivíduo. Nas palavras de Hegel, trata-se do “espírito ético imediato”<sup>34</sup>. A perda dessa unidade, sua cisão, constitui a sociedade civil-burguesa, definida por Hegel como “uma ligação dos membros enquanto *singulares autônomos*, com isso, numa *universalidade formal*, por seus *carecimentos* e pela *constituição jurídica*, enquanto meio de segurança das pessoas e da propriedade, e por uma *ordem exterior* para seus interesses particulares e comuns”<sup>35</sup>. Veremos mais de perto o que isso quer precisamente dizer. O último momento é a *constituição estatal*, no qual a eticidade substancial é restaurada e o indivíduo reconhece-se como universal.

Vejamos os momentos constituintes da sociedade civil-burguesa mais de perto.

\* \* \*

A sociedade civil-burguesa é aquilo que Hegel chama de “o sistema da eticidade perdido em seus extremos”<sup>36</sup>. Que extremos seriam esses? Fundamentalmente, o princípio

---

<sup>34</sup> FD, §157, p. 173; W7, p. 306.

<sup>35</sup> FD, §157, p. 173; W7, p. 306.

<sup>36</sup> FD, §184, p. 189; W7, p. 340. Segundo César Augusto Ramos (“Hegel e o moderno conceito de sociedade civil”, in: *Revista Aurora*, Curitiba, v. 20, nº 26, 2008, pp. 41-42): “A concepção hegeliana visa, deste modo, superar (no sentido do termo *Aufhebung* que o filósofo emprega) a tradição clássica que identificava a *societas civilis* com a *civitas*. Para Hegel, esta sociedade circunscreve o interesse privado do *bourgeois*, da produção econômica e do trabalho. Portanto, como esfera distinta do Estado. Hegel é sensível ao fato da despolitização da sociedade civil moderna em favor do econômico, deslocando o político para o Estado e centralizando a sociedade civil-burguesa nas atividades privadas e econômicas típicas do homem moderno. A *Filosofia do Direito* designa as relações sociais e econômicas dos indivíduos não mais no seu significado político (civil)”. Além disso, sem se deter nesse tema, vale mencionar os fenômenos históricos que permitiram, de modo geral, a Hegel a formulação desse conceito específico de sociedade: “O abandono do antigo conceito de *societas civilis* ocorre, fundamentalmente, pela atenção que Hegel dispensa à economia política inglesa e à revolução econômica industrial e pela valorização da categoria do trabalho centrada na liberdade subjetiva dos indivíduos” (p. 42). Ou ainda, nas palavras de Manfred Riedel (“El concepto de la ‘Sociedad Civil’ en Hegel y el problema de su origen histórico”, in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), *Estudios sobre la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 214): “O que Hegel, com o conceito de ‘sociedade civil’, pôs na consciência da época foi nada menos que o resultado da revolução moderna: a aparição de uma sociedade despolitizada mediante a centralização da política no Estado dos príncipes ou no revolucionário e o deslocamento do ponto de gravidade na economia, que precisamente por este tempo experimentou a sociedade com a revolução industrial, com a ‘economia

da subjetividade e a substancialidade, autonomizados ao máximo e em precária comunicação. Os dois princípios que regem a sociedade civil burguesa são a pessoa concreta, cujo fim é si própria, ela mesma compreendida enquanto um misto de arbítrio e necessidade natural; e a universalidade que é a própria satisfação das necessidades desse indivíduo: “O fim egoísta, em sua efetivação, assim condicionado pela universalidade, funda um sistema de dependência multilateral”<sup>37</sup>. Aqui se encontra presente e subscrita a tese liberal segundo a qual o indivíduo privado, ao perseguir seus fins, acaba por contribuir decisivamente na formação de um sistema que leva à satisfação da carência de todos<sup>38</sup>. Se isso ocorresse sem atritos ou se fosse considerado como o máximo da sociabilidade, certamente Hegel poderia ser classificado como mais um liberal, mas não é disso que se trata.

Hegel subscreve essa ideia apenas parcialmente. Se a esfera econômica, que é a sociedade civil-burguesa, é, por sua vez, a expressão organizada da satisfação das necessidades materiais, nem por isso ela é a máxima racionalidade em operação. Ao contrário, como estágio intermediário entre a família e o Estado, a sociedade civil-burguesa apresenta o indivíduo em sua miséria moral cabalmente realizada. Ela permite à particularidade “se desenvolver e propagar-se segundo todos seus aspectos”<sup>39</sup>, ao mesmo tempo que a universalidade que promove a associação entre os particulares é incapaz de conferir um conteúdo ético à sociabilidade ali formada<sup>40</sup>. Hegel pinta essa cena com cores fortes:

“A particularidade para si, de uma parte, enquanto satisfação se despreendendo de todos os aspectos de seus carecimentos, de seu arbítrio contingente e de seu bel-prazer subjetivo, destrói a si mesma em suas fruições e destrói seu conceito

---

de Estado’ ou ‘nacional’. Somente dentro deste processo se separaram no seio da sociedade europeia sua constituição ‘política’ e a ‘civil’, as quais antes, no âmbito clássico da linguagem da política, haviam significado uma mesma e só coisa: *communitas civiles sive politica*, segundo dizia Tomás de Aquino, ‘civil or political society’ todavia em John Locke”.

<sup>37</sup> *FD*, §183, p. 189; *W7*, p. 340.

<sup>38</sup> Segundo Arato, há uma complexificação frente ao esquema smithiano. Os mecanismos integradores em Hegel são mais acentuados, de modo que não há a ideia de um ajuste mais ou menos automático promovido apenas por expedientes econômicos: “O modelo Hegeliano de integração no nível do sistema das necessidades corresponde, em diversos aspectos, à descrição por Adam Smith do mercado auto-regulável enquanto mão invisível ligando o egoísmo ao bem-estar público. Ainda assim, os argumentos hegelianos são menos econômicos do que sociológicos, mesmo quando se baseiam no enorme processo de crescimento econômico provocado pela economia capitalista. Hegel analisa três níveis de integração nesse contexto: as necessidades, o trabalho e os estamentos” (“Uma reconstrução da teoria hegeliana da sociedade civil”, in: AVRITZER, Leonardo (org.), *Sociedade Civil e Democratização*, Belo Horizonte: Del Rey, 1994, p. 43).

<sup>39</sup> *FD*, §184, p. 189; *W7*, p. 340.

<sup>40</sup> Arato anota que esse nível de sociabilidade, ou seja, de um estágio potencialmente dissolutivo dos laços sociais, é presidido por uma espécie de “antieticidade”: “A descrição que Hegel deriva da economia política, o retrato radical da sociedade civil como *Antisittlichkeit*, só adquire consistência no nível do sistema das necessidades” (“Uma reconstrução da teoria hegeliana da sociedade civil”, in: AVRITZER, Leonardo (org.), *Sociedade Civil e Democratização*, Belo Horizonte: Del Rey, 1994, p. 52).

substancial; de outra parte, enquanto infinitamente estimulada e numa total dependência da contingência externa e do arbítrio, assim como delimitada pelo poder da universalidade, a satisfação das necessidades como dos carecimentos contingentes é contingente. A sociedade civil-burguesa, nessas oposições e no seu emaranhamento, oferece o espetáculo igualmente do excesso, da miséria e da corrupção física e ética comuns a ambos<sup>41</sup>.

Ao mesmo tempo em que a particularidade se desenvolve, não é certo que encontre satisfação desse desenvolvimento; essa satisfação torna-se “contingente”<sup>42</sup>. O resultado é que fenômenos como a riqueza e a miséria apareçam a Hegel como correlatos: ambos têm um mesmo princípio subjacente, a saber, o desenvolvimento infinito da particularidade proporcionado pela sociedade civil-burguesa. Todavia, não se trata aqui de negar os direitos a esse desenvolvimento. Hegel mostra que parte da deficiência de outras filosofias políticas, e igualmente dos Estados antigos, residiu, precisamente, na incompreensão da novidade histórica a ser incorporada:

O desenvolvimento autônomo da particularidade (...) é o momento em que, nos Estados antigos, se apresenta como o irrompendo a corrupção dos costumes e o fundamento último do seu declínio. Esses Estados, em parte, construídos sobre um princípio patriarcal e religioso, em parte sobre um princípio mais espiritual, mas de uma eticidade mais simples, – em geral sobre uma intuição natural *originária*, não puderam suportar dentro de si a cisão da mesma e a reflexão infinita da autoconsciência e sucumbiram a essa reflexão, tal como ela começava a se evidenciar na disposição de espírito e então na efetividade, porque faltava a seu princípio, ainda simples, a força verdadeiramente infinita, a qual reside somente naquela unidade que deixa a *oposição* da razão *separar-se até seu vigor total*, e que a dominou, mantém-se com isso nela e *conserva-a unida dentro de si*<sup>43</sup>.

As incipientes manifestações da subjetividade conferiram uma dinâmica social a qual os antigos Estados não puderam incorporar. A primeira manifestação autoconsciente da subjetividade, não por acaso vitimada pelo Estado, teria sido Sócrates<sup>44</sup>. O projeto de Hegel, como é possível aduzir a partir do último período, consiste em retomar a perspectiva da substancialidade, mas superando a unilateralidade do Estado antigo, de

---

<sup>41</sup> *FD*, §185, pp. 189-190; W7, p. 341.

<sup>42</sup> “Hegel reconhece, entretanto, que a sociedade civil não pode nem restringir a si mesma a relações econômicas nem permitir a elas ter livre curso. A razão rudimentar para isso é que a economia não pode garantir a realização de muitas das necessidades cuja interação gera. Precisamente porque a economia consiste em relações mercantis repousando sobre acordos mútuos de troca, isso é uma questão de contingência se seus membros encontrem outras vontades cuja necessidades respectivas e bens correlacione-se com suas próprias. Hegel tira a conclusão incontornável: tanto quanto a economia é deixada a sua própria lógica de determinações auto interdependentes, nada há para prevenir relações econômicas de resultarem em crises, superprodução, desemprego e a acumulação de riquezas por alguns e o crescimento da pobreza de outros” (WINFIELD, Richard Dien. “Translator’s Introduction”, in: RITTER, Joachim. *Hegel and the French Revolution*. Tradução de Richard Dien Winfield, Cambridge: MIT Press, 1984, p. 22).

<sup>43</sup> *FD*, §185, p. 190; W7, pp. 341-342.

<sup>44</sup> HEGEL, G. W. F. *Lecciones de La Filosofia da História*. Tradução de Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Economica, 1955, p. 39ss.

modo que contemple a particularidade e seus direitos<sup>45</sup>. Em sentido contrário, a *República* de Platão é o exemplo modelar da profunda incompreensão do lugar que o princípio da subjetividade requer. Para Hegel,

*Platão, em seu Estado, apresenta a eticidade substancial em sua beleza e verdade ideais, mas ele não foi capaz de dar conta do princípio da particularidade autônoma, que em sua época havia irrompido na eticidade grega, a não ser opondo-lhe seu Estado apenas substancial e até excluindo-o totalmente em seu começo, que está na propriedade privada (...) e na família, e então excluindo em seu desenvolvimento ulterior, enquanto arbítrio próprio e escolha do estamento etc.*<sup>46</sup>.

A realização do princípio da subjetividade passa, desse modo, pela implementação dos direitos dos agentes econômicos. Ao contrário do que supõe uma perspectiva que pensa a particularidade como mera dissolução dos laços sociais, a modernidade é testemunha do seu caráter “positivo”, ao qual Hegel não hesita em reconhecer. Em termos lógicos, trata-se de assinalar que “o princípio da particularidade, pelo fato mesmo de que se desenvolve para si até a totalidade, passa para a *universalidade* e somente nela tem sua verdade e o direito de sua efetividade positiva”<sup>47</sup>. Eis aqui a lição liberal segundo a qual o indivíduo ao perseguir seus interesses constrói relações que suportam e condicionam a satisfação das carências ou, em outras palavras, a perspectiva segundo a qual o indivíduo, a partir de seu autointeresse, constitui o sistema econômico não apenas para si, mas para todos – nesse sentido específico que o particular “passa” ao universal.

Essas são as considerações preliminares que Hegel adianta a respeito da sociedade civil-burguesa necessárias para a reconstituição do problema que anima essa tese. A sociedade civil-burguesa, conforme o esquema de Hegel, divide-se em três partes interiormente relacionadas. Segundo ele,

A sociedade civil-burguesa contém os três momentos:

A. A mediação dos *carecimentos* e a satisfação do *singular* mediante o seu trabalho e mediante o trabalho e a satisfação dos *carecimentos de todos os demais*, – [é] o sistema dos *carecimentos*.

B. A efetividade do universal da *liberdade* aí contido, a proteção da propriedade mediante a *administração do direito*.

---

<sup>45</sup> Tema recorrente das críticas endereçadas a Hegel, a liberdade subjetiva é um ingrediente fundamental da equação da liberdade. Contra a acusação segundo a qual Hegel seria um “totalitário”, Walter Kaufmann (“The Hegel Myth and its Method”, in: MACINTYRE, Alasdair. *Hegel: A Collection of Critical Essays*, New York: Anchor Books, 1972, p. 42) contraargumenta: “Popper claim simply ignores Hegel’s emphatic insistence on the sphere of ‘subjective freedom’, which he himself considered a decisive advance over Plato”.

<sup>46</sup> *FD*, §185, p. 190; *W7*, p. 342. Segundo Charles Taylor, Hegel vê a *República* “como uma obra reacionária. Platão tentou negar o princípio da subjetividade que irrompeu naquele tempo e restabelecer uma *Sittlichkeit* para a qual não haveria mais lugar. Porém, isso era impossível. A *Sittlichkeit* moderna deve ter um lugar para o casamento, a família e a propriedade” (*Hegel*. Tradução de Nélio Schneider, São Paulo: É Realizações, 2014, p. 556).

<sup>47</sup> *FD*, §186, p. 191; *W7*, p. 343.

C. A prevenção contra a contingência que permanece nesses sistemas e o cuidado do interesse particular como *comum* mediante a *administração pública* (*Polizei*) e a *corporação*<sup>48</sup>.

Os três momentos são, propriamente, o sistema econômico básico sobre o qual se erguem as atividades de satisfação de carências; o direito privado que tem como função a garantia das atividades econômicas e a segurança da propriedade; a *Polizei* é a prevenção das desregulações econômicas e a corporação um modelo de organização social, econômico e político que marca a passagem da sociedade civil-burguesa ao Estado.

\* \* \*

A estrutura exposta primariamente na sociedade civil-burguesa é “O Sistema dos Carecimentos (*Bedürfnisse*)”. A particularidade é aqui tomada como carecimento subjetivo que visa sua satisfação por dois expedientes: coisas exteriores (elas próprias propriedades de outrem) e através do trabalho. Tem-se aqui um sistema pois o conjunto de carecimentos visa a satisfação uns dos outros e assim é constituída uma universalidade específica; nas palavras de Hegel, “a *universalidade* se faz valer”<sup>49</sup>. Contudo, a universalidade formada pelo encontro mútuo de carecimentos que se satisfazem entre si não pode ser confundida com a universalidade erigida pelo Estado: “esse aparecer da racionalidade na esfera da finitude é o *entendimento*”<sup>50</sup>. Esse sistema, por sua vez, é objeto de uma ciência específica, a economia política, a qual se dedica em determinar as regularidades sociais que ao observador desatento parecem inicialmente um conjunto caótico de decisões arbitrárias. Ainda que circunscrita à esfera do entendimento, Hegel direciona os maiores elogios a essa ciência que se depara com “os princípios simples da Coisa, o entendimento que nela atua e a rege”<sup>51</sup>, “ciência que honra ao pensamento,

---

<sup>48</sup> *FD*, §188, p. 193; *W7*, p. 346.

<sup>49</sup> *FD*, §189, p. 193; *W7*, p. 346.

<sup>50</sup> *FD*, §189, p. 193; *W7*, p. 346. Raymond Plant (*Hegel and Political Economy I*, *New Left Review*, nº 103, Londres, 1977, p. 91) assinala que a universalidade conferida pela economia política é de um tipo distinto em virtude de ser ligada ao entendimento, de modo que mais que toma-la como um dado é preciso investigar os elementos que a formam: “A esfera da economia política não foi *dada* por Hegel no sentido no qual poderia ser para um positivista. Ela foi *constituída* no interior de um nexo de relações com outros aspectos da vida humana e social, e era inteligível somente no interior desse conjunto de relações. Qualquer tentativa de fazer a economia política a ciência social mestra, ou usar ela como uma base para uma posição filosófica geral como até certo ponto alguns utilitaristas fazem, teria sido para Hegel um colossal equívoco (...)”.

<sup>51</sup> *FD*, §189, p. 194; *W7*, p. 347.

porque ela encontra as leis para uma massa de contingências<sup>52</sup> e que nisso muito se aparenta à astronomia.

O carecimento do homem se distingue qualitativamente daquele dos animais. Isso porque “O animal é um ser particular, ele tem o seu instinto e os meios de satisfação delimitados e inultrapassáveis<sup>53</sup>. Já o homem se distingue pela multiplicação e diferenciação introduzidos no interior de carecimentos básicos, os quais se tornam mais e mais abstratos – ou melhor: refinados. Nisso reside o papel do gosto, o qual afeta decisivamente o modo concreto como os carecimentos serão satisfeitos. A justificativa de Hegel é que o homem é Espírito e, portanto, inquieto, por natureza insatisfeito com sua determinação natural, sempre a transcender a dimensão natural: “No fim das contas, não é tanto aquilo de que se carece, mas é a opinião que tem de ser satisfeita<sup>54</sup>. Mais fundamentalmente, o sistema dos carecimentos instaura uma nova figura no direito, o *homem*. Ou seja, a universalidade constitutiva desse sistema, pela primeira vez, coloca a representação “homem” definidora e específica de uma estrutura social:

No direito, o objeto é a *pessoa*, no ponto de vista moral é o *sujeito*, na família é o *membro da família*, na sociedade civil-burguesa é o *cidadão* (enquanto *bourgeois*) – aqui, no ponto de vista dos carecimentos (...), é o concreto da *representação*, que se chama *homem*; portanto é aqui a primeira vez e também propriamente apenas aqui que se fala do *homem* nesse sentido<sup>55</sup>.

No mesmo sentido, quando se passa do carecimento para o sistema de direito que ele engendra – “A Administração do Direito”, etapa seguinte ao Sistema dos Carecimentos –, ou seja, quando há a reflexão desse sistema, disso decorre o reconhecimento do homem enquanto tal, enquanto universal:

Pertence à cultura, ao *pensar* como consciência do singular na forma da universalidade, o fato de que eu seja apreendido enquanto pessoa *universal*, no que *todos* são idênticos. O *homem vale assim, porque ele é homem*, não porque

---

<sup>52</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §189, adendo, p. 22; W7, p. 347.

<sup>53</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §190, adendo, p. 23; W7, p. 348.

<sup>54</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §190, adendo, p. 23; W7, p. 348. Aqui é útil relacionar a posição de Hegel com um elemento central da assim chamada querela do luxo. Nessa discussão, um dos seus momentos consistiu em situar o luxo como um dos resultados da dinâmica intrínseca da natureza humana. Mandeville é importante nesse procedimento, mas também Ferguson: “A ideia de Ferguson é evidentemente engenhosa. Insere, encapsula, o artifício nas malhas da estrutura da natureza humana e, assim fazendo, faz com que o problema se dissolva. É inútil fazer a apologia ou a condenação do luxo: trata-se de um dado da natureza humana sobre o qual qualquer discurso, laudatório ou não, é vão” (MONZANI, Roberto. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, Curitiba: Champagnat, 2011, p. 71). Ao radicar na natureza humana esse desejo básico que conduz ao luxo é possível, então, fazer a partição frente aos animais: “Mas, nem por isso, nota-se neles [nos animais – HVE] essa inquietude (esse conceito é capital, como veremos mais adiante), essa insaciabilidade, essa insatisfação permanente do desejo e do imaginário, característica do ser humano (...)” (p. 71). É possível dizer que para Hegel também é precípua esse conceito de “inquietude”, não poucas vezes usado para definir um dos traços mais essenciais do Espírito, a saber, o permanente transcender a si mesmo. À diferença, contudo, de compreender essa característica como espírito, e não mera natureza.

<sup>55</sup> *FD*, §190, p. 194; W7, p. 348.

ele é judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc. Essa consciência, pela qual o *pensamento* vale, é de uma importância infinita, – apenas é insuficiente quando se fixa, enquanto *cosmopolitismo*, num opor-se à vida concreta do Estado<sup>56</sup>.

No que diz respeito à expansão das atividades que satisfazem os carecimentos, Hegel anota que seu limite é, de direito, infinito. A divisão e multiplicação de carências compõem o que se chama refinamento, isto é, a contínua diferenciação das carências e apreciação dos melhores meios para os devidos fins. O fundamento dessa sua expansão não diz respeito, contudo, aos próprios portadores das carências. Que o ser humano seja, por natureza, passível de carências é uma afirmação geral demais. A satisfação dos carecimentos não se segue em virtude de uma base natural meramente, ainda que essa base seja fundamental, mas sobretudo da orientação em torno do lucro: “Uma carência é, portanto, produzida não tanto por aqueles que a têm de modo imediato, quanto, muito mais, por aqueles que graças ao seu surgimento buscam um lucro (*Gewinn*)”<sup>57</sup>. No mesmo sentido já assinalado, nisso acentua-se o caráter espiritual das relações estabelecidas nesse nível de socialização na medida em que a expansão das atividades não se orienta por critérios estritamente naturais, mas sim incorpora dimensões tipicamente humanas.

A satisfação dos carecimentos, assim, estabelece-se socialmente não apenas quanto à sua produção como, igualmente, em relação ao consumo. A mesma universalidade cuja conexão no que tange à produção se fez evidente, também ocorre no campo dos consumidores. Segundo Hegel, “Os carecimentos e os meios tornam-se, enquanto ser-aí real, um *ser* para *outros*, mediante esses carecimentos e esse trabalho a satisfação é reciprocamente condicionada”<sup>58</sup>. Em outros termos, dado que a produção dos meios que suprem as carências se dá socialmente, é absurdo supor que o consumo fosse um atributo especial do particular: “Tudo o que é particular torna-se nessa medida algo social”<sup>59</sup>. O consumo socialmente orientado instaura, por sua vez, uma força promotora de ampliação de carecimentos. O consumo assim descrito por Hegel implica em uma dinâmica de reconhecimento, a qual pode se afigurar de dois modos: a demanda por igualdade, isto é, o que os demais têm é lícito exigir que se tenha o mesmo, que se os imite; ou o aprimoramento do particular, isto é, o desejo pela distinção, o de lançar uma

---

<sup>56</sup> *FD*, §209, p. 203; *W7*, p. 360.

<sup>57</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §191, adendo, p. 23; *W7*, p. 349.

<sup>58</sup> *FD*, §192, p. 195; *W7*, p. 349.

<sup>59</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §192, adendo, p. 23; *W7*, p. 349.

moda. Em ambos os casos o resultado é o mesmo: ambos são “uma fonte efetiva da multiplicação dos carecimentos e de sua propagação”<sup>60</sup>.

O que está em questão para Hegel, todavia, é algo mais profundo. Não basta notar uma ampliação, complexificação e socialização de carecimentos se isso não fosse enquadrado na marcha do Espírito. Ao se indicar que não é a base natural o prioritário para a determinação dos carecimentos já se ensaiou o argumento, mais explícito, de que o sistema dos carecimentos é mais que um meio de prover alimentação e vestuário aos homens, mas sim se trata de um passo na trajetória de libertação do Espírito frente à natureza. Isso ocorre pois “nesse momento social reside o aspecto da *libertação*, de modo que a estrita necessidade natural do carecimento é ocultada e o homem se relaciona com *sua* opinião e, de fato, com uma *opinião* universal e com uma necessidade apenas feita por ele mesmo”<sup>61</sup>. O argumento correlato e oposto, de matriz rousseaísta, advoga que a liberdade se situaria no estado de natureza, pois tratar-se-ia de carecimentos naturais (e não viciados pelo luxo, por exemplo) satisfeitos por meios naturais. A ojeriza de Hegel a essa perspectiva decorre da dissociação entre natureza e liberdade (ou Espírito); tomar essa visão por verdadeira implica em assentir na “situação da espiritualidade mergulhada na natureza e com isso na situação de rudeza e de não-liberdade, e a liberdade somente reside na reflexão”<sup>62</sup>. Adicionalmente, a base de satisfação de todo carecimento socialmente estabelecido, o trabalho, é rebaixado a nada. Ainda que a libertação em foco

---

<sup>60</sup> *FD*, §193, p. 195; *W7*, pp. 349-350.

<sup>61</sup> *FD*, §194, p. 195; *W7*, p. 350.

<sup>62</sup> *FD*, §194, p. 196; *W7*, p. 350. A defesa de Voltaire em favor do luxo e em franca polêmica com Rousseau se dá em termos bastante assemelhados àqueles que Hegel irá se valer. Para Voltaire reconhecer o caráter positivo do luxo é se portar à altura dos tempos modernos. Isso pode ser bem visto no poema *Le Mondain* (citado a partir de MONZANI, Roberto. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. Curitiba: Champagnat, 2011, p. 22): “Eu agradeço à Natureza sábia / Que para meu bem, me fez nascer esta época / Tão difamada por nossos pobres doutores: / Esta época profana é perfeita para meus costumes / Amo o luxo e até mesmo a volúpia, / Todos os prazeres, as artes de toda espécie / O asseio, o paladar, os ornamentos: / Todo homem de bem tem tais sentimentos”. Monzani reforça: “A apologia do luxo está intrinsecamente ligada à apologia da sociedade moderna” (p. 25). Por fim, vale ainda mencionar outro tema caro a Hegel: o que quer que seja o estado de natureza ele necessariamente está ligado ao atraso. Essa concepção se manifesta claramente no poema *La Henriade* de Voltaire: “Meu caro Adão, meu lambão, meu bom pai / Que fazias nos recantos do Éden / Trabalhavas para esse tolo gênero humano? / Acariciavas madame Eva, minha mãe? / Contem-me o que tinham vocês dois / As unhas longas, um pouco negras e sujas / A cabelereira mal ordenada / Sem limpeza, o amor mais feliz / Não é mais amor: é uma necessidade vergonhosa / Eis o estado de pura natureza” (citado a partir de MONZANI, Roberto. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, Curitiba: Champagnat, 2011, p. 25). Sobre a relação entre a ideia de dominação da natureza como condição da liberdade em Hegel, ver ainda de Joachim Ritter o texto “Persona y propiedad Un comentario de los párrafos 34-81 de los ‘Principios de la Filosofía del Derecho’ de Hegel” (in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), *Estudios sobre la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 136).

seja, conforme Hegel, *formal* – em virtude do fato de que o conteúdo é dado pelos particulares –, é importante insistir que se trata, acima de tudo, de libertação.

E disso mesmo se segue a seção sobre a modalidade do trabalho. O trabalho aparece nela como um componente desse amplo processo de espiritualização, isto é, de fins e meios se harmonizarem sem a necessidade de algo outro: “o homem em seu consumo se relaciona principalmente com produções *humanas*”<sup>63</sup>. Ou seja, o homem confere a si seus fins e meios de satisfação: “O material imediato que não precisa ser elaborado é ínfimo; mesmo o ar há que adquirir-lo posto que é preciso aquecê-lo; somente a água pode-se beber como se a encontra. São o suor e o trabalho humanos que obtêm para o homem os meios para as carências”<sup>64</sup>. Esse trabalho também institui padrões de universalidade na produção dos meios que suprem os carecimentos. Isso é o que Hegel chama de “cultura prática”, a saber, a disciplina na ação ligada ao trabalho, a limitação dela, o conhecimento do material sobre o qual o trabalho se volta, de modo que “ela consiste num hábito (*Gewohnheit*) que se adquire por essa disciplina de ter atividade objetiva e habilidade *válida universalmente*”<sup>65</sup>. Em outros termos, é essa habilidade que irá conferir aos produtos seu caráter universal, isto é, conforme o fim delineado pelo trabalho, precisamente o contrário do trabalho “inábil [que] produz sempre algo diferente do que ele quer, porque ele não é senhor do seu fazer”<sup>66</sup>.

Entretanto, a condição para a universalização do trabalho é a divisão. Trabalho abstrato, para Hegel, é trabalho dividido, portanto mais simples, facilitando a perícia do trabalhador que sobre esse trabalho se volta e, por consequência, implicando em aumento de produtividade<sup>67</sup>. A influência de Adam Smith é patente<sup>68</sup>. A divisão engendra, concomitantemente, “dependência e vinculação recíproca (*die Abhängigkeit und die Wechselbeziehung*)”<sup>69</sup> entre os homens a fim de garantir a manutenção e ampliação dos

---

<sup>63</sup> *FD*, §196, p. 196; *W7*, p. 351.

<sup>64</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §196, adendo, p. 27; *W7*, p. 351.

<sup>65</sup> *FD*, §197, p. 197; *W7*, p. 352.

<sup>66</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §197, adendo, p. 27; *W7*, p. 352.

<sup>67</sup> *FD*, §198, p. 197; *W7*, pp. 352-353.

<sup>68</sup> Rubin assim explica o tema da divisão do trabalho em Smith: “De sua interação mútua como indivíduos – cada um dos quais perseguindo apenas seus interesses pessoais corretamente entendidos – surge a mais valiosa das instituições sociais, que, por sua vez, alimenta um enorme crescimento na produtividade do trabalho: a divisão do trabalho, a troca, o dinheiro, a acumulação de capitais e sua distribuição adequada entre os diferentes ramos da produção” (RUBIN, Isaac Ilich. *História do Pensamento Econômico*. Tradução de Rubens Enderle, UFRJ: Rio de Janeiro, 2014, p. 219). Smith apresenta sua argumentação no capítulo 2 de seu célebre livro: “O princípio que dá origem à divisão do trabalho” (SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*. Vol. I, tradução de Luiz João Baraúna, São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp. 49-56). Ver o interessante comentário de Ricardo Feijó mostrando a originalidade do tema da divisão do trabalho em Smith em relação à Platão (*História do Pensamento Econômico*. São Paulo: Atlas, 2007, pp. 123-124).

<sup>69</sup> *FD*, §198, p. 197; *W7*, p. 352.

carecimentos, o que nada mais é que um dos fios de universalidade que orienta o mercado. Por fim, dada a abstração do trabalho, sua simplificação e mecanização, permite que o homem se torne dispensável e deixe “a máquina entrar em seu lugar”<sup>70</sup>. O prognóstico de Hegel, dessa maneira, é que da divisão mais elementar do trabalho se segue, progressivamente, até a abolição da participação humana nele. Ainda que Hegel não mais volte a isso, os elementos para essa tese do fim do trabalho humano (ou ao menos da tendência à sua participação residual na produção) nele estão<sup>71</sup>.

O trabalho e o sistema instituído por sua universalização são, evidentemente, produtivos. Isto é, tem como resultado um acréscimo na riqueza social. Aderindo à tese liberal, Hegel argumenta que “o egoísmo subjetivo transforma-se em contribuição para a satisfação dos carecimentos de todos os outros”<sup>72</sup> – o que é um “movimento dialético”, na medida em que o particular passa ao universal – engendrando a dependência geral que constitui a economia de mercado. O conjunto da riqueza produzida é “o patrimônio estável, universal”<sup>73</sup>, cuja participação é facultada aos homens na medida de suas habilidades e capital prévios. Participar da construção dessa riqueza é, ao mesmo tempo, garantir sua subsistência e crescer à riqueza social. Ora, na medida em que a participação no patrimônio tem condições prévias, é evidente que os meios que os homens têm para dele participar são desiguais. Desigualdade aqui deve ser entendida em sentido amplo: tanto as desigualdades sociais (Hegel diria: de patrimônio e habilidades) quanto naturais (corporais e espirituais). Desse modo, as condições de participação, do ponto de vista individual, resultam contingentes e desiguais, e isso se dá necessariamente assim. Isso enseja uma polêmica levantada por Hegel contra as exigências de igualdade, segundo ele demandadas superficialmente pelo entendimento. O melhor argumento de Hegel contra a igualdade é a totalidade da *Filosofia do Direito*, pois apenas ela permite compreender o “objetivo direito da particularidade do espírito contido na ideia”<sup>74</sup>, ou seja, a necessidade de particularização, especificação e diferenciação social intrínsecas à teoria social de Hegel que ele crê demonstrada ao fim e ao cabo de sua obra. De modo mais sintético,

---

<sup>70</sup> *FD*, §198, p. 197; *W7*, p. 353.

<sup>71</sup> A respeito da originalidade da tese de Hegel, a qual não se segue de sua leitura do Iluminismo Escocês, ver WASZEK, Norbert. *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society"*. Dordrecht: International Archives of the History of Ideas: 1998, p. 226. Para uma posição contrária, e a nosso ver francamente errônea, ver DENIS, Henri. "Société Civile Hégélienne et Capitalisme", in: Planty-Bonjour, Guy. *Droit et liberté selon Hegel*, PUF: Paris, 1986, p. 69.

<sup>72</sup> *FD*, §199, p. 197; *W7*, p. 353.

<sup>73</sup> *FD*, §199, p. 198; *W7*, p. 353. O patrimônio já era antecipado na seção da família, embora com a ressalva que seu verdadeiro lugar para a compreensão reside na sociedade civil-burguesa (*FD*, §170, p. 181; *W7*, p. 323).

<sup>74</sup> *FD*, §200, p. 198; *W7*, p. 354.

contudo, o argumento de Hegel passa pela elevação espiritual da desigualdade natural, ou seja, que o Espírito potencializa em grau elevado as notórias desigualdades naturais. Nisso, o Espírito como que “conserva o resto do estado de natureza”<sup>75</sup>. No entanto, dizer que há uma orientação espiritual consiste em afirmar que essa conservação da natureza, da desigualdade, é necessária e mesmo fundamental. Desse modo, o argumento de Hegel se desdobra em demonstrar como essa necessidade pode ser descrita, também, em termos *funcionais*, a saber, através da formação de estamentos os quais ocupam, cada um deles, um papel específico na formação da totalidade social. Diferenciação e desigualdade são, aqui, noções solidárias.

Essa diferenciação apresenta-se na forma de estamentos (*Stände*), “*massas universais*”<sup>76</sup> as quais reunidas de acordo com suas características desenvolvem uma cultura, carecimentos e trabalhos próprios. Os estamentos são em número de três: “Os estamentos determinam-se, segundo o *conceito*, enquanto o estamento *substancial* ou imediato, o estamento reflexivo ou *formal* e, então, enquanto o estamento *universal*”<sup>77</sup>. Em adendo, Hegel evidencia que do ponto de vista individual cabe a escolha por qual estamento participar, mas que haja estamentos, ou seja, que ocorra “a diversificação geral da sociedade civil-burguesa em sistemas particulares é algo necessário”<sup>78</sup>. Adiante ele insiste no ponto ao criticar o modelo platônico de República e as castas indianas, como exemplares incapazes de assegurar o direito do particular<sup>79</sup>. É de vital importância os estamentos no que diz respeito à tessitura social como um todo, pois é a partir dessas estruturas mais amplas que o individualismo encontra o espaço de atuação adequado e limitado: “Se a primeira base do Estado é a família, a segunda são os estamentos. Esta é tão importante, porque as pessoas privadas, embora egoístas, têm a necessidade de se voltarem para os outros. Aqui está, portanto, a raiz graças à qual o egoísmo se liga ao universal, ao Estado (*durch die die Selbstsucht sich an das Allgemeine, an den Staat knüpft*), cujo cuidado tem de ser o de que esta conexão seja sólida e firme”<sup>80</sup>. No §170 Hegel alertava que a propriedade no interior da família se torna algo ético, tal como virá a ser no estamento, daí que não possa ser compreendida meramente como disposição de um particular, sujeito ao arbítrio egoísta.

---

<sup>75</sup> *FD*, §200, p. 198; W7, p. 354.

<sup>76</sup> *FD*, §201, p. 198; W7, p. 354.

<sup>77</sup> *FD*, §202, p. 199; W7, p. 355.

<sup>78</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §201, adendo, p. 30; W7, p. 354.

<sup>79</sup> *FD*, §206, p. 201; W7, p. 358.

<sup>80</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §201, adendo, p. 30; W7, pp. 354-355.

Os estamentos têm como correspondentes sociais, em uma tradução menos conceitual, os camponeses (substancial), industriais, comerciantes e artesãos (indústria) e funcionários do Estado (universal). Aqui, evidentemente, reside o núcleo da teoria das classes em Hegel – dito de um modo rigorosamente estranho ao próprio Hegel. Os estamentos não são definidos apenas ou exclusivamente pelo papel que ocupam na produção, por padrões de consumo específico, por disposição geográfica ou por uma cultura própria, mas sim por todas essas dimensões conjugadas<sup>81</sup>. Por exemplo, o estamento substancial tanto se define pelo patrimônio que possui (“produtos naturais de um *solo* que ele trabalha”<sup>82</sup>), ligado ao campo, quanto pelo tipo de relação social que encarna (“conserva, mediante suas condições, o modo de uma subsistência menos mediada pela reflexão e pela vontade própria, e aí conserva em geral a disposição de espírito substancial de uma eticidade imediata repousando na relação familiar e na confiança”<sup>83</sup>). Ou seja, os estamentos expressam um modo de vida específico.

O estamento da indústria se caracteriza pelo trabalho, pela reflexão, pelo entendimento e pela atividade (o que, de resto, é o sentido original da palavra indústria). Ele se subdivide em carecimentos singulares, isto é, artesanato; carecimentos gerais, o “trabalho mais abstrato”<sup>84</sup>, isto é, os fabricantes; e, por fim, num estamento do comércio, responsável pelas trocas, pelo trato com o dinheiro. Esse estamento é de tipo urbano, precisamente o lugar onde, conforme Hegel, surgiu o “sentido da liberdade”<sup>85</sup>. Dessa dupla característica decorrem os traços psicossociais que distinguem o estamento dos camponeses daquele dos industriais: “O primeiro estamento (...) tem pouco a pensar por si: o que ele adquire é dom de um estranho, da natureza; este sentimento de dependência é nele algo de primeiro, e a ele se liga facilmente, também, o fato de o indivíduo suportar

---

<sup>81</sup> Raymond Plant assim define desse modo aquilo que chama impropriamente de classes: “Correlacionada com a divisão do trabalho são os grupos sociais mais importantes dentro do sistema de necessidades, ou seja, classes, das quais Hegel distinguiu três: a classe agrícola; a classe empresarial e o serviço público. Hegel não definiu classes em termos de relacionamento com os meios de produção, mas sim frente aos tipos de trabalho, as habilidades gerais necessárias para o seu desempenho, e o tipo de ethos ou consciência que produz entre aqueles que executam essas tarefas. Sua classe agrícola, por exemplo, continha ambos os proprietários e trabalhadores agrícolas, e sua ênfase a este ethos ou modos de consciência relacionados com habilidades na produção foi o que permitiu a Hegel afirmar, mais uma vez, que o sistema de necessidades produz integração social. Ele fez isso de duas maneiras: em primeiro lugar, um indivíduo liga-se juntamente com os membros de sua sociedade com os quais ele tem algumas coisas em comum, com base em trabalho e habilidades ligadas a ela; em segundo lugar, essas classes específicas produzindo diferentes tipos de consciência e ethos estando juntas, não em oposição, mas em um sistema de interdependência mútua ou funcional” (*Hegel and Political Economy II*, *New Left Review*, nº 104, Londres, 1977, p. 106).

<sup>82</sup> *FD*, §203, p. 199; *W7*, p. 355.

<sup>83</sup> *FD*, §203, p. 199; *W7*, p. 355.

<sup>84</sup> *FD*, §204, p. 200; *W7*, p. 357.

<sup>85</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §204, adendo, p. 33; *W7*, p. 357.

tudo o que lhe possa advir dos homens. O primeiro estamento está, por isso, mais inclinado à submissão, o segundo, mais à liberdade”<sup>86</sup>. Por fim, o estamento universal se dedica, como o nome sugere, aos assuntos do Estado, o que o desobriga e mesmo impede à participação propriamente dita no sistema dos carecimentos, de modo que ele é dispensado de conseguir seu sustento por meio do trabalho, seja por possuir patrimônio prévio, seja por ser remunerado pelo Estado.

Por fim, Hegel quer destacar o lugar do indivíduo no interior do estamento. A solução a qual evidentemente não pode acolher é aquela pré-moderna, isto é, uma definição de estamento que não leve em consideração a vontade do indivíduo e se estabeleça unicamente por vínculos tradicionais. Nesse sentido, por mais que se apoie sobre estruturas mais amplas, a decisão última cabe ao indivíduo:

(...) a que estamento particular o *indivíduo* pertence, nisso têm sua influência o natural, o nascimento e as circunstâncias, mas a determinação última e essencial reside na *opinião subjetiva* e no *arbitrio particular*, que se dá nessa esfera seu direito, seu mérito e sua honra, de modo que *o que* nela ocorre por uma *necessidade interna* é, ao mesmo tempo, *mediado pelo arbitrio* e tem, para a consciência subjetiva, a figura de ser a obra de sua vontade<sup>87</sup>.

A necessidade dos estamentos não é jamais posta em dúvida por Hegel, e a favor disso atestam as evidências históricas de que toda sociedade se diferenciou segundo papéis bem determinados, ainda que isso ocorresse sob um grau expressivo de coerção (no plano ideal, a *República* de Platão, na prática as castas indianas). Essa diferenciação é uma expressão da razão. A novidade reside em Hegel pensar os estamentos como mediados pela vontade particular, e não como mero índice de corrupção como normalmente é entendida a irrupção da subjetividade nas épocas antigas, o que soa, inclusive, como uma autocrítica a seus escritos de juventude<sup>88</sup>. Posta em seu devido lugar, porém, a particularidade “torna-se o princípio de toda a vivificação (*Belebung*) da sociedade civil-burguesa, do desenvolvimento da atividade pensante, do mérito e da honra”<sup>89</sup>. Os Tempos Modernos exigem essa mediação fundamental. O §207 analisa a contraparte desse fenômeno, isto é, o particular que afirma sua autonomia e se nega à atividade no interior de um estamento. Isso não passaria de uma atividade costumeiramente juvenil que se fixa “no pensamento abstrato que se mantém no universal”<sup>90</sup>. A atividade que o estamento exige frente ao particular é de que esse se

---

<sup>86</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §204, adendo, pp. 33-34; W7, p. 357.

<sup>87</sup> *FD*, §206, p. 201; W7, p. 358.

<sup>88</sup> Por exemplo, entre vários casos, W1, p. 204.

<sup>89</sup> *FD*, §206, p. 202; W7, p. 359.

<sup>90</sup> *FD*, §207, p. 202; W7, p. 359.

mantenha no caminho da retidão e da honra e seja valorizado por suas contribuições e habilidades. Se o homem quiser ser algo ele deve se ligar a algo substancial, isto é, a um estamento, fora disso “é uma mera pessoa privada e não está numa universalidade efetivamente real”<sup>91</sup>.

O fundamento do sistema dos carecimentos até então é a liberdade abstrata, o direito de propriedade, um “em-si”, conforme a terminologia de Hegel, que passa ao “para-si”, isto é, à proteção organizada desse direito, a saber, “*proteção da propriedade* mediante a *administração do direito*”<sup>92</sup>. Esse direito é, por um lado, exigência do conceito, mas também e fundamentalmente é erigido em virtude do próprio sistema engendrado pelos interesses particulares, a economia de mercado, isto é, “porque é útil às necessidades (*Bedürfnisse*)”<sup>93</sup>. A administração do direito é um subsistema bastante complexo no interior da sociedade civil-burguesa, o qual abarca desde, como dito, a proteção da propriedade até a penalização, a publicidade das leis, a natureza dos tribunais. Não nos importa reconstruir todos esses momentos aqui. Queremos apenas notar que a administração do direito é um passo a mais no reconhecimento das relações econômicas estabelecidas no interior do Direito Abstrato<sup>94</sup>. Títulos, contratos, formalidades de toda sorte são o instrumento por meio do qual se faz valer esse reconhecimento. Além disso, a administração do direito é ela mesma unificação do conceito na dissolução própria do sistema dos carecimentos, ou seja, um elemento na universalização do conceito. Contudo, do ponto de vista da particularidade ela apenas abre as portas para estágios mais elevados de unidade, a saber, a *Polícia Administrativa*<sup>95</sup> e a *Corporação*<sup>96</sup>.

\* \* \*

Segundo Hegel, a função da polícia administrativa e da Corporação consistem em, complementando as etapas anteriores de sociabilidade já formadas, assegurar o bem-estar do indivíduo<sup>97</sup>. Isso porque é da natureza do sistema dos carecimentos não garantir

---

<sup>91</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §207, adendo, p. 37; W7, p. 360.

<sup>92</sup> *FD*, §208, p. 203; W7, p. 360.

<sup>93</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §209, adendo, p. 38; W7, p. 361.

<sup>94</sup> *FD*, §217, p. 210; W7, pp. 370-371.

<sup>95</sup> “Polícia administrativa” é a tradução de *Polizei*; seguimos aqui a sugestão de Marcos Müller em *A sociedade civil-burguesa*, a qual buscaremos seguir. Ver, igualmente, a sugestão de Denis Rosenfield que verte o termo simplesmente por “administração” em *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Ática, 1995, p. 204.

<sup>96</sup> *FD*, §229, p. 217; W7, pp. 381-382.

<sup>97</sup> *FD*, §230, p. 218; W7, p. 382. Segundo Manfred Riedel (“El concepto de la ‘Sociedad Civil’ en Hegel y el problema de su origen histórico”, in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), *Estudios sobre la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, 1989, p. 234): “Se com a

automaticamente a todos a sua segurança econômica; em outros termos, a subsistência (*Subsistenz*) e o bem-estar (*Wohl*) são uma possibilidade (*Möglichkeit*), portanto não uma necessidade, cujas condições são o arbítrio do indivíduo e a objetividade do funcionamento do sistema dos carecimentos. A polícia administrativa e a corporação devem ser vistas como contrapontos à dinâmica intrínseca e corrosiva da sociedade civil-burguesa<sup>98</sup>.

Quanto à polícia administrativa, Hegel explica que dado que a sociedade civil-burguesa se funda no princípio da particularidade, a polícia administrativa se limita a agir no “círculo das contingências”<sup>99</sup> e a ser uma “ordem externa” (*äussere Ordnung*). Ou seja, a polícia administrativa atua não como um princípio geral orientador da sociedade nem tampouco como um princípio imanente a ela; sua ação não pode ser desse modo, pois iria ferir o próprio conceito da sociedade civil-burguesa. Desse modo, a *exterioridade* é sua marca precípua e é assim que ela aparece aos particulares. Como a sociedade civil-burguesa não é *toda* a eticidade, ela própria imediatamente não se reconhece na ação da polícia administrativa, mas a vê como uma ação exterior e limitante. O âmbito da ação da

---

administração da justiça está inserida no sistema hegeliano a tradição kantiana e liberal do Estado de direito (*Rechtstaat*), com a polícia administrativa é recuperada a tradição wolffiana e em geral da ilustração alemã do Estado de bem-estar (*Wohlfahrstaat*), que prevê as perturbações da liberdade e da propriedade e tem tarefas que vão mais além da estrita tutela destes”. Para alguns comentários históricos do conceito, conferir MÜLLER, Leonardo A. P. “O conceito moderno de sociedade civil: do jusnaturalismo à economia política”, *Revista Discurso*, v. 47, nº 2, 2017, pp. 157-161.

<sup>98</sup> *FD*, §185, pp. 189-191. Entre vários comentadores que concordam com essa visão, ver KNOWLES, Dudley. *Hegel and the Philosophy of Right*, Routledge, London: 2002, p. 283. Raymond Plant assim define a polícia: “Por *Polizei*, Hegel significa a função de controle do Estado sobre o sistema dos carecimentos; em seus trabalhos políticos e sociais, nós encontramos Hegel desenvolvendo uma teoria sobre o papel da autoridade pública, ou as funções de polícia do Estado, as quais permitiriam as relações um tanto contingentes no interior do sistema dos carecimentos serem tornadas mais seguras” (*Hegel and Political Economy II*, *New Left Review*, nº 104, Londres, 1977, p. 107). Arato, por sua vez, nota que a polícia atua de modo a mitigar o caráter disfuncional própria da sociedade civil e os efeitos socialmente desintegradores derivados dela: “A ideia por trás do estabelecimento de um vínculo entre áreas aparentemente díspares parece bastante coerente. O funcionamento do sistema das necessidades está ligado, na análise hegeliana, tanto à disfuncionalidade centrífuga baseada nos caprichos subjetivos e na falta de preocupação com os indivíduos, quanto nos efeitos sistematicamente induzidos pela competição mundial e pela divisão do trabalho. A polícia é o Estado intervindo na sociedade civil para servir aos interesses da justiça, de forma a compensar ambos os tipos de fenômenos sem eliminar suas causas, atribuídas ao dinamismo do sistema das necessidades. Como resultado, as consequências anômicas e centrífugas são diminuídas, mas não eliminadas” (“Uma reconstrução da teoria hegeliana da sociedade civil”, in: AVRITZER, Leonardo (org.), *Sociedade Civil e Democratização*, Belo Horizonte: Del Rey, 1994, p. 63). Todavia, a crítica interna ao sistema dos carecimentos que enseja mesmo a regulação não se confunde com uma revisão da aceitação da legitimidade do princípio de mercado: “In the light of our previous discussion (Chapter Four), it should be clear beyond doubt that Hegel, in his “system of needs”, accepts and reproduces the free market economy in all its basic elements. On turning to Hegel’s discussion of necessary interventions, it is worthy of emphasis, he is only adding qualifications to this institution, the continuous operation of which he never questions” (WASZEK, Norbert. *The Scottish Enlightenment and Hegel’s Account of “Civil Society”*. Dordrecht: International Archives of the History of Ideas: 1998, p. 196).

<sup>99</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §231, p. 66; W7, p. 382.

polícia administrativa é, antes de tudo, preventivo. Segundo Hegel, seu escopo contempla os crimes ligados ao arbítrio do Mal, a regulação das ações jurídicas vinculadas ao uso da propriedade, a relação dos indivíduos e as organizações públicas de fim coletivo. Hegel enuncia o critério que orienta a polícia administrativa aos seus esforços como as consequências das ações privadas potencialmente prejudiciais<sup>100</sup>. A capacidade dessas ações prejudicarem os demais, Hegel ressalta, é uma possibilidade – cuja concretização é, ela própria, uma contingência<sup>101</sup>.

É relevante notar que não há, contudo, um critério último para a definição da periculosidade das ações privadas e do mal que podem engendrar. Os casos a se definir, como potencialmente causadores de males, são infinitos, do tipo da “infinitude do entendimento”<sup>102</sup>. O critério então residirá não em um código pré-definido, mas serão estabelecidos pela situação geral de uma sociedade específica em seu espaço e tempo históricos: “São os costumes, o espírito, além disso, da constituição, a situação de cada caso, o perigo do instante etc. que dão as mais precisas determinações”<sup>103</sup>. Disso se nota que pode residir na atuação da polícia administrativa toda sorte de arbitrariedade. Hegel mesmo toma isso como uma possibilidade concreta, a saber, que a ação desse órgão se torne hipertrofiada e importune as relações cotidianas da sociedade civil-burguesa. Segue-se daí que a polícia administrativa eventualmente adquira um caráter “*odioso*”<sup>104</sup> frente aos cidadãos.

E o que enseja essa vigilância muitas vezes excessiva é, todavia, a dinâmica mesma da sociedade civil-burguesa. O problema reside em que no crescente processo de fornecer e trocar meios para a satisfação de carências diárias – isto é, no crescimento econômico no que diz respeito à sofisticação das carências que visa suprir – há atividades destacadas as quais ainda que sejam “ocupação *de um*” são de “interesse coletivo”<sup>105</sup>. Essa característica, inscrita na sociedade civil-burguesa, a qual permite e incentiva o desenvolvimento do particular, há de ser, porém, fiscalizada pelo poder público. A tendência de desenvolvimento do particular como que encontra um limite. A *exposição* do conceito de polícia contribui para que se compreenda essa restrição como puramente

---

<sup>100</sup> *FD*, §232, p. 218; *W7*, p. 383.

<sup>101</sup> *FD*, §233, pp. 218-219; *W7*, p. 383.

<sup>102</sup> *FD*, §233, p. 219; *W7*, p. 383.

<sup>103</sup> *FD*, §233, p. 219; *W7*, p. 383. No adendo Hegel acrescenta: “Em tempo de guerra, por ex., devem encarar-se como danosas muitas coisas que, em outras circunstâncias, são inócuas” (*A sociedade civil-burguesa*, §233, adendo, p. 67).

<sup>104</sup> *A sociedade civil burguesa*, §233, adendo, p. 67; *W7*, p. 383.

<sup>105</sup> *FD*, §235, p. 219; *W7*, p. 384.

exterior. Entretanto, há uma dialética interna envolvida que solicita a atuação da polícia administrativa, a saber, na medida em que a produção social de certos gêneros é prerrogativa de poucos – ou mesmo de *um* – ela pode padecer de, conforme o §232, arbitrariedades que implicam em dano social. A polícia administrativa age, portanto, em prevenir esse dano.

Esse dano, enquanto uma possibilidade interior ao desenvolvimento da sociedade civil-burguesa, pode tomar a forma de um conflito entre produtores e consumidores. Essa “colisão”<sup>106</sup> que é parcial e possível, pois se regula no *todo*, demanda uma fiscalização que se ponha acima dos interesses parte a parte. Nisso tudo se fundamenta o direito à inspeção pública das mercadorias em vista do impedimento ao logro, direito universal de todos os indivíduos cuja competência cabe ao poder público. Contudo, essa não é a única razão em vista da qual a polícia administrativa deva atuar. As dinâmicas de produção podem se distanciar do interesse dos consumidores, em virtude do fato de que dependem de “circunstâncias estrangeiras e de combinações distantes”<sup>107</sup>. Nisso reside a necessidade de se direcionar a economia para reinseri-la nos trilhos do universal, ajuste que, resulta evidente, não é automático aos olhos de Hegel. O ponto de vista de Hegel se esclarece melhor na explicação e no adendo do parágrafo. Na explicação enfatiza-se que não se trata de um “retorno” à substancialidade sem sujeito presentes, por exemplo, no Egito e na Ásia. Uma economia que não se estruture pela mediação do singular é uma veleidade sem lugar nos tempos modernos e o próprio Hegel é o primeiro a reconhecê-lo. Todavia, ainda que uma via desse tipo seja inteiramente oposta aos princípios modernos de liberdade subjetiva, é preciso que a regulação ocorra. O controle parcial da economia, o qual já recebeu a feliz designação de “dirigismo moderado”<sup>108</sup>, visa impedir que os conflitos potenciais entre consumidores e produtores se estabeleçam vigorosamente. Hegel anota que o particular “invoca a liberdade contra uma regulamentação superior, mas, quanto mais se afunda no fim egoísta, tanto mais requer uma tal regulamentação para ser reconduzido ao universal, para atenuar e abreviar as convulsões perigosas e a duração do intervalo, no qual as colisões devem ser liquidadas pela via de uma necessidade inconsciente”<sup>109</sup>. Desse modo, a ação da polícia administrativa ocorre mesmo a contragosto do particular, mas, ao mesmo tempo, em vista da sua conservação, haja

---

<sup>106</sup> *FD*, §236, p. 219; *W7*, p. 384.

<sup>107</sup> *FD*, §236, p. 220; *W7*, p. 384.

<sup>108</sup> FLEISCHMANN, Eugène. *La philosophie politique de Hegel*, Paris: Gallimard, 1992, p. 244.

<sup>109</sup> *FD*, §236, p. 220; *W7*, p. 385.

vista que serve à negociação dos conflitos. No entanto, esse não é todo o papel da polícia administrativa. Resta a ela ainda um papel “positivo”: ela tem “de cuidar da iluminação pública, da construção de pontes, da avaliação e da determinação das carências cotidianas assim como da saúde”<sup>110</sup>. Delineia-se aqui a necessidade da constituição de um setor estatal da economia capaz de mobilizar obras cuja tendência da particularidade inserida de modo imediato no sistema econômico não o faria. Não se constitui propriamente uma rivalidade entre o particular, frequentemente refratário a se submeter aos interesses universais, e o universal: “Ambos os lados precisam ser satisfeitos”<sup>111</sup>. Contudo, há uma determinação clara no que diz respeito ao bom funcionamento da economia e da sociedade que haja regras que moldem o comportamento dos agentes econômicos em vista da universalidade. Para Hegel, “a liberdade de empreendimento (*Gewerbefreiheit*) não deve ser de tal espécie, que ponha em perigo o bem geral”<sup>112</sup>. A conclusão, ainda que óbvia, merece ser enunciada: ao menos potencialmente essa liberdade de empreendimento, quando desmedida, pode pôr em risco o todo. Arato define de modo preciso o caráter da *Polizei*: “As consequências patológicas do sistema das necessidades, que gera os extremos da pobreza e da riqueza, da vontade e da luxúria, assim como a ameaça direta tanto à existência quanto ao humanismo da classe executora do trabalho, clama por medidas que permitiram a Hegel antecipar características do moderno Estado de bem-estar social”<sup>113</sup>.

Ora, se Hegel busca enumerar os modos pelos quais a polícia administrativa deve superar o estado de coisas essencialmente instável, ainda sim não há como elidir esse caráter basilar da sociedade civil-burguesa. Participar do “patrimônio universal”<sup>114</sup>, ainda que seja um direito garantido pelo poder público, é algo por demais abstrato para que se constitua efetivamente. Hegel realça que não é assegurado realmente que isso ocorra em

---

<sup>110</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §236, adendo, p. 69; W7, p. 385.

<sup>111</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §236, adendo, p. 70; W7, p. 385.

<sup>112</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §236, adendo, p. 70; W7, p. 385.

<sup>113</sup> ARATO, Andrew. “Uma reconstrução da teoria hegeliana da sociedade civil”, in: AVRITZER, Leonardo (org.), *Sociedade Civil e Democratização*, Belo Horizonte: Del Rey, 1994, p. 59. Waszek relembra o duplo caráter da instituição da *Polizei*, a saber, a ação continuada e a ação emergencial: “For the sake of a clear exposition, the functions which the public authority executes may be divided into two groups: (a) those that operate continuously and develop institutions through which the 'Polizeystaat' often takes the initiative; (b) those emergency measures which may be taken from time to time as the occasion arises” (WASZEK, Norbert. *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society"*. Dordrecht: International Archives of the History of Ideas: 1998, p. 198). Ver ainda Ilting sobre a distinção sociedade civil e Estado e, por consequência, o papel da polícia em “La estructura de la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel”, in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), *Estudios sobre la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 89.

<sup>114</sup> *FD*, §237, p. 220; W7, p. 385.

virtude do fato de que a participação na riqueza pressupõe elementos que o próprio poder público não pode decisivamente influir. Isto é, riqueza prévia, habilidades, saúde, ingredientes essenciais, não estão disponíveis a todos e na mesma medida. Participar no patrimônio universal é uma “segurança [que] precisa ficar incompleta”<sup>115</sup>. As condições primárias de se tomar parte no patrimônio universal advêm da relação com a família, mas “a sociedade civil-burguesa arranca (*reißt*) o indivíduo desse laço”<sup>116</sup>. Isso não ocorre sem consequências. Devido a essa mudança qualitativa da relação do indivíduo com seu todo, ele se vê em meio a novos direitos e obrigações que aqueles relacionados à família. A passagem entre a estabilidade natural e orgânica da família em favor da relação fundamentalmente instável, contingente, com a sociedade civil-burguesa ata o indivíduo a novos compromissos. “Assim, o indivíduo, é tornado *filho da sociedade civil-burguesa*, a qual tem tanto reivindicações para com ele quanto ele tem direitos sobre ela”<sup>117</sup>. Isso confere à sociedade civil-burguesa o caráter de “*família universal*”<sup>118</sup>. Hegel tem em vista aqui os processos de socialização elementares e o papel que a sociedade civil-burguesa tem o direito de desempenhar. Frente à sociedade, a família natural aparece sobretudo como contingência e arbitrariedade. Em matérias de educação e saúde pública, por exemplo, Hegel é austero em declarar que cabe à sociedade decidir pelo destino das crianças que já se encontram em etapas iniciais de socialização: “a sociedade tem o direito de proceder nisto segundo as suas maneiras de ver comprovadas a esse respeito, de coagir (*zwingen*) os pais a enviar os seus filhos à escola, a fazê-los vacinar contra a varíola etc.”<sup>119</sup>.

De modo análogo à observação de que não há direito irrestrito dos pais sobre os filhos, igualmente não há direito absoluto sobre si. Isso porque, tal como no parágrafo 239, a família é substituída pela sociedade civil-burguesa. Disso decorre que aqueles que por serem perdulários, descuidados e modo geral incapazes de garantir sua subsistência devem ser postos à disposição da sociedade civil-burguesa. Ou seja, devem pôr-se sob a sua “tutela” (*Vormundschaft*)<sup>120</sup> a fim de cumprirem o “fim da sociedade”<sup>121</sup>. O que está em questão no parágrafo 240 são os limites do direito individual frente à sociedade. Hegel menciona explicitamente Atenas como um lugar no qual o indivíduo devia dar notícia de

---

<sup>115</sup> *FD*, §237, p. 220; *W7*, p. 385.

<sup>116</sup> *FD*, §238, p. 220; *W7*, p. 386.

<sup>117</sup> *FD*, §238, p. 221; *W7*, p. 386.

<sup>118</sup> *FD*, §239, p. 221; *W7*, p. 386.

<sup>119</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §239, adendo, p. 72; *W7*, p. 387.

<sup>120</sup> *FD*, §240, p. 221; *W7*, p. 387.

<sup>121</sup> *FD*, §240, p. 221; *W7*, p. 387.

que com que meios conseguia sobreviver. Ainda que modernamente se trate de uma obrigação negligenciada, para Hegel ela se legitima no fato de que “por um lado, cada indivíduo é por si, mas, por outro, ele também é membro da sociedade civil-burguesa”<sup>122</sup>. Em outros termos, os processos mais amplos de socialização não permitem que o indivíduo se creia completamente autônomo, de maneira que mais que insistir numa ilusão de autossuficiência interessa a Hegel mostrar que essa nova etapa de sociabilidade que é a “família universal” implica num novo conjunto de direitos e obrigações. Na prática, isso significa que se ao indivíduo cabe a reivindicação segundo a qual é legítimo pretender que a sociedade deva suprir sua subsistência, por outra parte isso institui o direito recíproco que a sociedade proteja esse indivíduo inclusive contra ele próprio; segundo Hegel, a sociedade “tem de protegê-lo também contra si mesmo” (*gegen sich selbst schützen*)<sup>123</sup>.

No bojo do comentário de Hegel sobre o assunto, salienta-se, contudo, um ponto de vital importância para o conjunto de problemas que queremos desenvolver na presente tese. Segundo Hegel, essa limitação dos direitos do indivíduo deve ser vista em um contexto mais abrangente. Importa a ele ressaltar que parte do interesse nesse constrangimento do indivíduo à autossubsistência pela sociedade civil-burguesa se destina a impedir um problema de relevância primária: “O que está em questão não é somente o morrer de fome, mas o ponto de vista mais amplo de que se deve impedir o surgimento da plebe”<sup>124</sup>. Esse mecanismo de “tutela pública” de indivíduos incapazes de prover a autossubsistência é visto, desse modo, como um meio profilático de contenção à emergência da plebe. Mais que desenvolver o ponto aqui, importa apenas nota-lo a fim de que mais adiante possamos retomá-lo sob algumas novas hipóteses. Imediatamente, porém, é enfatizado por Hegel o aspecto moral da condição da plebe, a saber, a pobreza quase patológica a qual o indivíduo impinge contra si próprio a partir de sua incapacidade em autossubsistir.

Se o parágrafo 240 desenvolveu a ideia de uma pobreza ocasionada pelo mau uso da liberdade individual ou, tecnicamente, do arbítrio (*Willkür*), Hegel analisa agora uma pobreza engendrada por outras condições que não aquelas mesmas perpetradas pelo

---

<sup>122</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §240, adendo, p. 72; W7, p. 387.

<sup>123</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §240, adendo, p. 72; W7, p. 387.

<sup>124</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §240, adendo, p. 72; W7, p. 387. A expressão no original é “Es ist nicht allein das Verhungern, um was es zu tun ist, sondern der weitere Gesichtspunkt ist, dass kein Pöbel entstehen soll”. Vale mencionar que essa é a primeira aparição do vocábulo *Pöbel* em toda a *Filosofia do Direito*.

indivíduo. Essas condições estariam ligadas às “circunstâncias contingentes, físicas e as que residem nas relações externas”<sup>125</sup>, remetendo-as ao §200, o qual versa sobre as desigualdades ligadas à participação no “patrimônio universal” ou na riqueza social. As condições dessa participação estão ligadas a uma série de contingências – o capital privado, as habilidades socialmente adquiridas, as disposições naturalmente pertencentes a cada indivíduo. Disso se segue como “consequência necessária a *desigualdade* do patrimônio e das *habilidades* dos indivíduos”<sup>126</sup>. Para Hegel, a desigualdade é um elemento inscrito no conceito da sociedade civil-burguesa. Mais que isso, essa sociedade reproduz a desigualdade natural em um outro nível, espiritualizando a imediação natural. Nesse sentido, é uma pretensão vã do entendimento reivindicar igualdade; a racionalidade aqui está inteiramente ao lado dos direitos da particularidade. Por outro lado, Hegel admite que essa desigualdade “conserva o resto do estado de natureza”<sup>127</sup>. De qualquer modo, esse é o quadro de elementos que conduz à produção objetiva da pobreza. Quando o indivíduo não pode fazer usufruto dessas condições contingentes é forçoso que caia na pobreza. Isso, mais gravemente, significa que o indivíduo é privado “mais ou menos, de todas as vantagens da sociedade”<sup>128</sup>, tais como a aquisição da habilidade, cultura, acesso ao direito e à saúde e mesmo ao conforto proporcionado pela religião. Nesse tipo de caso, cabe ao poder público tomar para si a tarefa de cuidado com os pobres: “O poder universal assume o lugar da família junto aos *pobres*, tanto a respeito de sua penúria imediata como no que concerne à disposição de espírito da preguiça, à maldade e aos demais vícios que surgem de tal situação e do sentimento de sua ilicitude (*Unrechts*)”<sup>129</sup>. Ora, desse modo, a pobreza objetivamente produzida por circunstâncias tais obriga que o Estado se faça objetivamente remediador da situação.

A produção social da pobreza, contudo, enseja uma ajuda subjetiva. Isto é, na medida em que os indivíduos estão impostos à sorte de contingências que os impedem de se integrarem no patrimônio universal há todo um espaço que permite a ação de particulares *para* particulares em vista da remediação da pobreza. Se antes Hegel elaborava uma mediação estatal para a questão – o “poder universal” agindo em favor dos

---

<sup>125</sup> *FD*, §241, p. 221; *W7*, p. 387.

<sup>126</sup> *FD*, §200, p. 198; *W7*, p. 353.

<sup>127</sup> *FD*, §200, p. 198; *W7*, p. 354. Losurdo em *Hegel, Marx e a tradição liberal* (tradução de Carlo Dastoli, São Paulo: UNESP, p. 231) parece-me interpretar de modo unilateral o conteúdo do parágrafo, ao sugerir que se trata *apenas* de um “resto” natural, e não, também e precipuamente, de um desenvolvimento do conceito ou, ao menos Hegel parece crer, algo completamente integrado ao conceito.

<sup>128</sup> *FD*, §241, p. 221; *W7*, p. 388.

<sup>129</sup> *FD*, §241, p. 221; *W7*, p. 388.

pobres – agora ele considera a dimensão subjetiva. “Aqui é o lugar em que, apesar de todas as instituições universais, a *moralidade* encontra suficientemente o que fazer”<sup>130</sup>, afirma Hegel em virtude do fato de que há um campo grandioso para a atuação do particular. É claro, no entanto, que a verdadeira conformação adequada do Estado passa pela diminuição do papel reservado ao particular. Hegel sugere, inclusive, que a particularidade quanto à caridade padece da vaidade daqueles que querem ajudar continuamente. Ainda que necessária, a caridade atenta contra uma boa organização estatal: “(...) é de considerar a situação pública tanto mais perfeita quanto menos resta por fazer ao indivíduo para si, segundo sua opinião particular, em comparação com o que está organizado de maneira universal”<sup>131</sup>.

\* \* \*

O ponto mais nevrálgico da argumentação sobre a plebe e a objetividade da produção social da pobreza são os parágrafos que se seguem a partir do 243<sup>132</sup>. Não por acaso, Adorno considerou esse parágrafo como “o mais antigo modelo sociológico de uma contradição que necessariamente se desenvolve no objeto”<sup>133</sup>. Segundo ele, estaríamos defronte da reconstrução hegeliana de um objeto, a saber, a sociedade moderna, portador da contradição imanente, isto é, um objeto internamente contraditório. A arguta observação de Adorno exige uma análise pormenorizada.

Segundo Hegel, “Quando a sociedade civil-burguesa encontra-se na eficácia desimpedida (*ungehinderter Wirksamkeit*), assim ela é concebida em seu próprio interior como *povoação e indústria progressivas*”<sup>134</sup>. É preciso ressaltar que a povoação e a indústria são traços inerentes à sociedade civil-burguesa; ou seja, são características que

---

<sup>130</sup> FD, §242, p. 222; W7, p. 388.

<sup>131</sup> FD, §242, p. 222; W7, pp. 388-389.

<sup>132</sup> Entre os vários antecedentes da posição do problema por parte de Hegel, ver Kant, segundo o comentário de Eric Weil: “Para compreender o caráter próprio da concepção de populacho (*Pöbel*) tal como Hegel a desenvolve, é útil compará-la com a noção kantiana. ‘A parte (da nação), diz Kant, que se isenta das leis (a multidão selvagem nesse povo), chama-se populacho (*vulgus*), cuja reunião ilegal é a ação de formar facções (*agere per turbas*), o que a exclui da qualidade de cidadão do Estado’. (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, nas *Obras* [...])” (*Hegel e o Estado*. Tradução de Carlos Nougué, São Paulo: É Realizações, 2011, p. 103, nota 32).

<sup>133</sup> ADORNO, Theodor W. *Sociologia*. Org. Gabriel Cohn, tradução de Flávio R. Kothe, Aldo Onesti e Amélia Cohn, col. Grandes Cientistas Sociais, Ática: São Paulo, 1994, p. 49.

<sup>134</sup> FD, §243, p. 222; W7, p. 389. A tradução aqui não é a melhor. Kervégan traduz assim: “Lorsque la société civile ne se trouve pas empêchée dans son activité efficiente, sa *population* et son *industrie* connaissent, en son propre sein, une progression” (HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*, Paris: PUF, 2016, p. 322), o que por sua vez poderíamos retraduzir como “Quando a sociedade civil não se encontra impedida em sua atividade eficiente, sua *população* e sua *indústria* conhecem, em seu próprio seio, uma progressão”. O problema se encontra no verbo “conceber”, técnico, e que aqui pode conduzir a um engano. Devo essa indicação ao professor Udo Baldur Moosburger.

são próprias do processo de efetivação dessa estrutura social. No entanto, um ponto ao qual apenas poderemos esclarecer mais adiante, diz respeito que assim é a sociedade civil-burguesa quando em sua “eficácia desimpedida”. Desse modo, assim é o próprio *télos* da sociedade civil-burguesa, a saber, a progressiva povoação e desenvolvimento industrial<sup>135</sup>.

A sequência do parágrafo completa aquilo que já foi esboçado no §241, a saber, os condicionantes para a não participação dos indivíduos na riqueza, todavia com uma diferença crucial. Se no §241 o foco dos impeditivos se direcionava às condições prévias à entrada do indivíduo na sociedade civil-burguesa, ou seja, o ponto de vista adotado era o da família ante a sociedade, o §243 trata o problema a partir de aspectos imanentes à sociedade civil-burguesa – ela em seu “conceito”. O §243 trata de mecanismos interiores que produzem, eles próprios, a despeito da subjetividade dos indivíduos envolvidos (como foi tratado, por exemplo, no §240), a pobreza social. É importante ressaltar que no mesmo parágrafo no qual Hegel delineia as tendências centrais que presidem o desenvolvimento da sociedade civil-burguesa ele também trata da desigualdade inerente a ela: “Pela *universalização* da conexão dos homens mediante seus carecimentos e os modos de preparar e distribuir os meios de satisfazê-los aumenta-se a *acumulação das riquezas*, de uma parte, – pois dessa dupla universalidade resulta o maior ganho, enquanto que, de outra parte, aumentam também o *isolamento* e a *delimitação* do trabalho particular e, com isso, a *dependência* e a *miséria* da classe ligada a esse trabalho, ao que se ligam a incapacidade de experimentar o sentimento e a fruição de outras capacidades e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade civil-burguesa”<sup>136</sup>. Há duas questões na citação anterior que devem ser desmembradas para a execução da análise, a saber, o tema da acumulação de riquezas e as consequências deletérias ao trabalhador – ainda que essas duas partes ainda perfaçam uma unidade com a parte sobre a povoação e a indústria.

---

<sup>135</sup> O vocábulo “*ungehindert*” é utilizado apenas duas vezes na *Filosofia do Direito* (§235 e §243). Em ambos os casos se refere a tendências imanentes da sociedade civil-burguesa. Iremos defender que ser *desimpedido*, ou seja, atuar e ocorrer *sem entraves* (conforme a sugestão da tradução de Marcos Müller) não é a única natureza possível da sociedade civil-burguesa. Da regulação ou desregulação dela se seguem diferenças importantes entre as sociedades civis-burguesas nacionais. O texto base para se pensar essas diferenciações é o *Projeto Inglês de Reforma*. Adiantando o ponto: nossa hipótese é que a Inglaterra é um modelo de uma sociedade civil-burguesa nacional cujo desenvolvimento ocorre sem peias, ao passo que a Alemanha será vista como modelo contrário, mais harmonioso e com instituições salutarmente desenvolvidas.

<sup>136</sup> *FD*, §243, p. 222; *W7*, p. 389.

Para Hegel, o incremento da relação entre os homens em vista de seus carecimentos – isto é, a associação humana em vista da satisfação de carecimentos, o progressivo e linear desenvolvimento da economia – e, igualmente, o incremento dos meios de preparação e distribuição – a racionalização do trabalho – em vista da satisfação das carências, por si sós, contribuem com a acumulação de riquezas. Conforme Hegel, nisso há uma dupla universalização: sistemas de associação humana e a racionalização do trabalho crescem e se ampliam, tornam-se mais universais, e isso conduz a um ganho superior – lição retirada da economia clássica, notadamente de Smith<sup>137</sup>. Isso é constatado como uma tendência inerente e razoavelmente disruptiva da sociedade civil-burguesa. Esse processo tem outra consequência central. Ela consiste no que Hegel chama de “isolamento” e “delimitação” do trabalho. Por isso se pode entender que o trabalho passa a ser mecânico, repetitivo, limitado e limitante. E disso se segue a miséria (*Not*) da classe (*Klasse*, e não estamento, vale sublinhar) que trabalha. A ênfase de Hegel consiste em mostrar que há um conjunto de pessoas para as quais os benefícios da sociedade civil-burguesa, isto é, o a reunião de forças que permitem ao indivíduo que conquiste a duras penas a “cultura”<sup>138</sup> que a sociedade civil-burguesa o prometia, simplesmente não se realiza. No limite, o jovem Marx não se afasta do espírito do §243 quando afirma, em uma chave ainda bastante abstrata quando comparada com os desenvolvimentos posteriores da crítica da economia política, que “O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz”<sup>139</sup>. Adicione a essa pobreza a impossibilidade de participar de processos de socialização que superem sua condição mais natural<sup>140</sup>.

Ora, a dinâmica da sociedade civil-burguesa delineada no §243 encontra um aprofundamento no parágrafo seguinte. Aí Hegel define a plebe, a qual já foi mencionada no §240 como algo a ter seu surgimento evitado. Trata-se agora de elencar as condições

---

<sup>137</sup> Além de Rubin, já citado, ver NAPOLEONI, Claudio. *Smith, Ricardo, Marx*. Tradução de José Fernandes Dias, Graal: Rio de Janeiro, 1985, p. 50.

<sup>138</sup> *FD*, §187, p. 192; *W7*, p. 344-345.

<sup>139</sup> MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri, Boitempo: São Paulo, 2010, p. 80.

<sup>140</sup> Raymond Plant assim descreve o mecanismo de produção da pobreza delineado por Hegel: “A mecânica desse processo é bastante obscura, mas a descrição principal de seu argumento parece ser bastante clara. Quando a indústria produz bens para satisfazer a pressão incessantemente crescente das necessidades dos homens, ele pode muito bem descobrir que em um caso particular não há número suficiente de consumidores para a seus produtos. Em tais circunstâncias, o fundo vai sair do mercado de um determinado produto; aqueles que, por causa do aperfeiçoamento contínuo da divisão do trabalho dentro do sistema dos carecimentos, são inteiramente dependentes da indústria produzir esse produto específico serão lançados no ócio. A pobreza resultante de uma recessão econômica (*economic slump*) deste tipo terá dois lados distintos: o nível real de privação física envolvida e as atitudes sociais daqueles que estão privados” (*Hegel and Political Economy II*, *New Left Review*, nº 104, Londres, 1977, p. 112).

para seu surgimento efetivo. O primeiro ponto, o qual dificulta uma recepção mais clara da questão, é que Hegel discute dois conjuntos de problemas. O primeiro deles é a pobreza, a qual é uma tendência da sociedade civil-burguesa quando em sua “eficácia desimpedida” e o da plebe – ambos se misturam, mas de direito exigem ser, parcialmente ao menos, destacados. A pobreza é, assim, um impulso imanente da sociedade em certas condições. Ora, os sujeitos da pobreza são os pobres, isto é, a “grande massa [de indivíduos] abaixo da medida de certo modo de subsistência”<sup>141</sup>. A pobreza, isto é, tornar-se pobre, é condição necessária, porém não suficiente para a constituição da plebe. Ser plebe é ser pobre mais “a perda do sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante atividade própria e trabalho próprio”<sup>142</sup>. Hegel sugere, inclusive, que com a pobreza mesma já há uma forte predisposição a tornar-se plebe – dada a pobreza, “com isso” (*damit*) vem a perda dos sentimentos civis elementares que garantem a coesão social. A consequência adicional da produção da plebe é o aumento da concentração de riquezas em poucas mãos.

Ao adendo ao §244 deve ser concedida uma análise pormenorizada. Isso porque aqui o conceito de plebe ganha tessitura histórica e é possível visualizar de modo meridiano o que Hegel tem em vista. De princípio, trata-se de limitar o específico do fenômeno: “A pobreza em si não torna ninguém parte da plebe: esta só é determinada como tal pelo estado de ânimo que se combina com a pobreza, pela revolta interna contra os ricos, contra a sociedade, contra o governo, etc.”<sup>143</sup>. Se no *caput* do artigo Hegel realçou os traços morais mais gerais, vê-se aqui como o sentimento de *revolta* é central para a definição da plebe. Mas isso não é tudo, pois junto com a revolta forma-se também um caráter refratário ao trabalho: “A isso está ligado, ademais, que o homem, porque está entregue à contingência, torna-se leviano e avesso ao trabalho (*arbeitscheu*) (...)”<sup>144</sup>. O exemplo diretamente mencionado são os *lazzaroni* de Nápoles<sup>145</sup>. Isso tem outra consequência em relação aos aspectos característicos da plebe, a saber, a pretensão de sustentar o direito de não trabalhar e ao mesmo tempo o de sua subsistência: “Em consequência, surge na plebe o mal de não ter a honra de encontrar a sua subsistência

---

<sup>141</sup> *FD*, §244, p. 223; *W7*, p. 389.

<sup>142</sup> *FD*, §244, p. 223; *W7*, p. 389.

<sup>143</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §244, adendo, p. 75; *W7*, p. 389. A citação no original é “Die Armut an sich macht keinen zum Pöbel: dieser wird erst bestimmt durch die mit der Armut sich verknüpfende Gesinnung, durch die innere Empörung gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung usw.”.

<sup>144</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §244, adendo, p. 75; *W7*, pp. 389-390.

<sup>145</sup> O exemplo é bastante revelador e voltaremos a ele quando argumentarmos da impropriedade, como vários bons intérpretes fazem, de se tomar a plebe como uma cifra para proletariado ou “pré-proletariado”.

mediante o seu trabalho e de, contudo, pretender encontrar a sua subsistência como direito seu”<sup>146</sup>. É claro que essa pretensão da plebe é uma distorção num sentido bastante evidente: a condição básica de integração social no sistema econômico moderno é a atividade do trabalho e, ao rejeitar o trabalho, a plebe recai na contradição de solicitar a integração na sociedade sem cumprir os critérios elementares da sociedade. O curioso, contudo, não está nessa exigência, mas sim no fato de Hegel, sem legitimá-la, reconhecer em alguma medida sua validade. Embora não seja explícito, o motivo parece bastante manifesto: a própria sociedade é incapaz de assegurar o trabalho a essas pessoas sem recair em novas contradições – conforme ver-se-á nos parágrafos seguintes da *Filosofia do Direito*. Desse modo, a responsabilidade é da própria organização econômica das sociedades modernas, as quais colocariam um dilema que é, ao menos imediatamente, insolúvel. Essa parece ser a linha argumentativa de Hegel quando diz que “Face à natureza, nenhum homem pode afirmar um direito, mas no estado de sociedade o fazer falta (*der Mangel*) adquire, em seguida, a forma de uma injustiça feita a esta ou àquela classe”<sup>147</sup>. Em outros termos, se é completamente descabido afirmar um direito qualquer frente à natureza, frente à segunda natureza essa é uma pretensão que deve ser encarada de modo completamente distinto. Ante à “família universal”, que é a sociedade civil-burguesa, a demanda de subsistência de uma parte da população quando em uma situação tão própria é algo a ser considerado por essa estrutura. Não por acaso, o adendo conclui no anticlímax da aporia que afirma que a resolução do problema em questão ainda parece escapar ao estágio de desenvolvimento da sociedade: “A pergunta importante, sobre como remediar a pobreza, é uma pergunta que prioritariamente move e atormenta (*quälende*) as sociedades modernas”<sup>148</sup>.

Esse nó não é desfeito no §245. Hegel aventa algumas possibilidades de sustentação da plebe que imediatamente não passem pela oferta de trabalho. E nisso há duas alternativas a se considerar: a primeira delas é a manutenção da plebe através da incumbência das classes mais ricas e a segunda é pela ampla disponibilidade de meios caritativos. Ambas são más alternativas na medida em que estão no polo “contrário ao princípio da sociedade civil-burguesa”<sup>149</sup>, isto é, são saídas não mediadas pelo trabalho. A questão que passa a mobilizar Hegel é, por consequência, refletir sobre uma alternativa

---

<sup>146</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §244, adendo, p. 75; W7, p. 390.

<sup>147</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §244, adendo, p. 75; W7, p. 390.

<sup>148</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §244, adendo, p. 75; W7, p. 390.

<sup>149</sup> *FD*, §245, p. 223; W7, p. 390.

que passe pelo oferecimento de trabalho. E essa saída é igualmente interdita, pois, desse modo, a quantidade de produtos disponíveis seria superior ao número de consumidores possíveis, o que engendraria um novo tipo de problema. Veremos que, de qualquer modo, será essa a saída adotada por Hegel. No entanto, a essa altura da exposição esse é o limite intransponível. Tal como o adendo do §244, o *caput* do §245 finda de maneira aporética: “Aqui aparece que a sociedade civil-burguesa, apesar do seu *excesso de riqueza*, não é *suficientemente rica*, isto é, não possui, em seu patrimônio próprio, o suficiente para governar o excesso de miséria e a produção da população”<sup>150</sup>.

Em que pese o parágrafo anterior ter caracterizado a plebe, o §245 busca, ao menos inicialmente, ponderar alternativas para a superação da pobreza (e, conseqüentemente, da plebe, na medida em que aquela é condição dessa). Analiticamente esses dois âmbitos devem ser distinguidos, em virtude da pobreza ser um fenômeno inteiramente objetivo, ao contrário da plebe que tem em si uma dimensão moral. Na anotação do parágrafo Hegel visa, contudo, uma alternativa de resolução a qual visa corrigir a pobreza e a plebe, embora seja difícil crer que tenha algum efeito sobre a primeira. Hegel adere à solução de “abandonar os pobres a seu destino e os entregar à mendicidade pública”<sup>151</sup>, a qual teria surtido efeito na Escócia. Ora, como a pobreza, segundo os parágrafos anteriores, pode ser considerada como um fenômeno objetivo é difícil relacionar a mendicância à superação dela. Se pode-se imaginar que a condição de vida de mendigo reforme eticamente o indivíduo e que ele passe a uma conduta que valorize o trabalho – ainda que as mediações dessa modificação comportamental não sejam evidentes –, a pobreza é um fenômeno mais complexo, embora Hegel pense plebe e pobreza frequentemente articuladas. Nesse passo, uma interpretação historicamente apurada é aquela delineada por Norbert Waszek. Na verdade, condições históricas muito particulares permitiram o licenciamento da mendicância na Escócia, de modo que se tratava de uma atividade regulamentada pelo governo e com um grau de remuneração e reconhecimento ímpares: “Que o mendigo escocês licenciado não pudesse ser confundido com pessoas que extorquiam a caridade de seus semelhantes, dava a ele uma vantagem material. Comparado com seus colegas ingleses ou europeus, ele se mostrava como um mendigo ‘upper-class’. A recomendação de Hegel do ‘método escocês’ pode, assim, ser

---

<sup>150</sup> *FD*, §245, p. 223; *W7*, p. 390. No original a citação é “Es kommt hierin zum Vorschein, dass bei dem *Übermasse des Reichtums* die bürgerlich Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d. h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem *Übermasse der Armut* und der Erzeugung des Pöbels zu steuern”.

<sup>151</sup> *FD*, §245, p. 223; *W7*, p. 391.

interpretada não como aspereza insensível contra os pobres (...)”<sup>152</sup>. Ou seja, não pode ser endossado aqui uma espécie de hiper liberalismo cínico que consistiria em dar de ombros ao sofrimento das pessoas jogando-as à mendicância – o que, sem dúvida, a frase de Hegel dá, inicialmente, a entender. Contudo, isso contradiz a ideia de que frente às injustiças sociais os indivíduos tem direitos e, de modo geral, contrasta bastante com o espírito da filosofia de Hegel como um todo. Adicionalmente, Hegel informa que o conjunto de fenômenos relativos à plebe e a pobreza tem seu laboratório mais extenso na Inglaterra e que entre as medidas para se dirimir ou acentuar o problema estão a taxa dos pobres, as fundações de beneficência e o fim das corporações<sup>153</sup>. Quanto a esse último item, essencial para o argumento que desenvolveremos, iremos voltar a trata-lo adiante quando da análise do *Reformbill*.

Dirigir essa crítica que enfoca as limitações do raciocínio de Hegel não parece ser algo excessivo. Tanto é assim, que o §246 elabora uma resolução diferente e que ocupa um lugar de destaque. Essa solução é a exportação, a qual consiste em que uma sociedade *específica* – Hegel enfatiza esse ponto, o que denota que de uma exposição geral da sociedade civil-burguesa se passe a um nível de particularização dela<sup>154</sup> – procure consumidores fora de si para os meios os quais têm em demasia. Essa é a *dialética* da sociedade civil-burguesa. O curioso é que se a solução do oferecimento de trabalho aos pobres, segundo o §245, parecia ser uma alternativa interdita, o §246 leva a ideia de produção superior de meios não consumíveis no interior de uma sociedade civil-burguesa específica a suas consequências, a saber, a exportação deles (não apenas como produtos acabados, mas também como engenhos técnicos). A integração entre os povos por meio da troca não é apenas uma exigência econômica, como os próximos parágrafos irão mostrar, mas também uma realização ética. De qualquer modo, o ensejo para essa

---

<sup>152</sup> WASZEK, Norbert. “Hegels Schottische Bettler”, in: *Hegel Studien*, Band 19, Bonn: Bouvier, 1984, pp. 313-314. Tradução minha e de Lucas Axt.

<sup>153</sup> Quanto à pobreza, “O limite dos órgãos de vigilância aparece na sua incapacidade de lidar com a causa da pobreza que é a própria constituição da sociedade civil burguesa. A atuação se dá pontualmente sobre os efeitos ou focos de incêndio que precisam ser apagados sem que se possa preveni-los, pois é sabido que continuarão a aparecer mais cedo ou mais tarde” (NOVELLI, Pedro. “A solução do problema da pobreza através dos órgãos de vigilância na Filosofia do Direito de Hegel”, in: *Ágora Filosófica*, UNICAP, ano 17, jan/jun. 2017, p. 42).

<sup>154</sup> *FD*, §246, p. 224; *W7*, p. 391. A expressão que denuncia essa particularização é, com itálico do próprio Hegel, a seguinte: “Durch diese Dialektik wird die bürgerlich Gesellschaft über sich hinausgetrieben, zunächst *diese bestimmte* Gesellschaft, um ausser ihr in anderen Völkern, die igr an den Mitteln, woran sie Überfluss hat, oder überhaupt an Kunstfleiss usf. nachstehen, Konsumeten und damit die nötigen Subsistenzmittel zu suchen”. O sentido dessa especificação é contestável: alguns intérpretes viram aqui uma menção à Inglaterra. De fato sim, mas o realce a ser destacado é que se vale empiricamente à Inglaterra, potencialmente vale a quaisquer nações que alcançarem esse estágio de desenvolvimento. Voltaremos ao ponto.

vinculação é a dialética interior da sociedade, isto é, a limitação que a sociedade encontra em si própria e que a leva à contradição, produzindo uma alteração em seu funcionamento, o qual é um progresso o qual conduz a uma nova etapa<sup>155</sup>. Em outras palavras, as contradições interiores à sociedade civil-burguesa é que despertam nela o impulso pela exportação.

E essa vinculação entre esses povos tem como meio o mar. Se a terra é a condição de realização do princípio familiar, o mar é o da indústria. O principal traço da terra é a limitação e a estabilidade, mas à indústria relaciona-se “o elemento da fluidez do perigo e da ruína”<sup>156</sup>. Agricultura e indústria têm, cada um, um caráter próprio. A indústria cumpre um determinado papel histórico, o qual consiste na introdução do contrato com todos os povos cuja ligação com o mar opera. Nisso não reside apenas uma relação comercial, mas a expansão de um “meio de cultura”<sup>157</sup> e civilização. Esse progresso, inclusive, pode ser verificado se efetuando uma comparação com nações que se dedicaram à navegação com aquelas que passaram sua história ensimesmadas em seu círculo nacional. O “engenho técnico”<sup>158</sup> e a expansão dessas nações navegadoras deporiam por si mesmos em favor das vantagens de se dedicar às ligações por mar. Para Hegel, ao contrário, patenteiam seu atraso Egito e Índia ao não terem feitos ligados ao mar, o que seria um indício para explicar o porquê de permanecerem “na mais terrível e na mais vergonhosa superstição”<sup>159</sup>.

A exportação através do mar não é, contudo, a última palavra a respeito da resolução dos dilemas da sociedade civil-burguesa. O trato com os mares permite o passo seguinte, o qual consiste na colonização. Com a colonização se reinstitui em outro espaço a família a uma parcela da população de uma sociedade civil-burguesa *específica* e, assim, um novo espaço para o trabalho. Hegel adverte que há dois tipos de colonização, uma esporádica e uma sistemática. A sociedade, propriamente, não apenas “escolhe” fundar as colônias, mas a isso ela é “impulsionada”<sup>160</sup>. Nas palavras do adendo, Hegel afirma que “A sociedade civil-burguesa é impelida a fundar colônias”<sup>161</sup>. Há duas motivações destacadas que explicam esse impulso. O primeiro é o simples aumento populacional, o

---

<sup>155</sup> *Enc.*, vol. I, §81, p. 163.

<sup>156</sup> *FD*, §247, p. 224; *W7*, p. 391.

<sup>157</sup> *FD*, §247, p. 224; *W7*, p. 391.

<sup>158</sup> *FD*, §247, p. 224; *W7*, p. 391.

<sup>159</sup> *FD*, §247, p. 225; *W7*, p. 392.

<sup>160</sup> *FD*, §248, p. 225; *W7*, p. 392.

<sup>161</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §248, adendo, p. 79; *W7*, p. 392. A expressão original é “Die bürgerliche Gesellschaft wird dazu getrieben, Kolonien anzulegen”.

qual por si já constrange a necessidade de se encontrar novos espaços. O segundo, porém, diz respeito aos temas principais desenvolvidos acima, pois o impulso é motivado por “uma multidão, que não pode obter a satisfação das suas carências pelo trabalho, quando a produção excede as carências do consumo”<sup>162</sup>, ou seja, pelas limitações inerentes à sociedade civil-burguesa (§243, §245).

No que diz respeito à colonização esporádica ou sistemática, Hegel explica que o que as distingue é a indução ou não pelo Estado. A colonização esporádica, a qual seria característica da Alemanha, consiste em setores da população que se deslocam a outras regiões (Rússia, América) sem quaisquer subsídios do Estado e sem conexão com este. Já a sistemática, cujo exemplo paradigmático é a Grécia Antiga, mantinha a relação do colonizado com o colonizador<sup>163</sup>. Nesse exemplo, a motivação da colonização diz respeito ao aumento populacional; quanto a Alemanha, Hegel não esclarece qual seria a possível motivação. Ainda quanto às colônias, Hegel observa que nos tempos modernos não lhes foram concedidos os mesmos direitos que às metrópoles e isso é algo lamentável. Disso se seguiram guerras e emancipações dos colonizados, os quais aos olhos de Hegel são realizações fundamentais: “A libertação das colônias revela-se ela própria como a maior vantagem para o Estado da mãe pátria, assim como a libertação dos escravos para o senhor”<sup>164</sup>.

\* \* \*

---

<sup>162</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §248, adendo, p. 79; W7, p. 392.

<sup>163</sup> Sobre a provável fonte desse tipo de solução ser ligada à leitura de Stuart realizada por Hegel – mais do que à influência de Smith –, ver WASZEK, Norbert. *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society"*. Dordrecht: International Archives of the History of Ideas: 1998, p. 222. O tema também está presente em Smith em seu capítulo sobre a colonização na *Riqueza das Nações*. Lá ele tematiza a diferença entre as colônias gregas e romanas, com ênfase às primeiras como capazes de melhor resolver os dilemas sociais relacionados à desigualdade (SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*. Vol. II, tradução de Luiz João Baraúna, São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp. 56-57).

<sup>164</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §248, adendo, p. 79; W7, p. 393. Uma interpretação liberal do sentido da colonização em Hegel pode ser encontrada em Joachim Ritter (*Hegel and the French Revolution*. Tradução de Richard Dien Winfield, Cambridge: MIT Press, 1984, p. 71): “(...) para Hegel a sociedade industrial, civil, de classe é finalmente determinada através de sua própria lei a tornar-se uma sociedade mundial; a conexão entre liberdade e humanidade e o homem como espécie, a qual é decisiva para a relação da revolução política para a história mundial, é fundada sobre essa universalidade potencial da sociedade civil”. Discutiremos essa interpretação no pormenor adiante.

Assim Hegel encerra os parágrafos relativos à polícia administrativa<sup>165</sup>. Ao fim, ele acentua que esse arranjo é uma “ordem externa”<sup>166</sup> frente ao conjunto de interesses próprio à sociedade civil-burguesa. É esse poder extrínseco que permite que a sociedade civil-burguesa não se afogue nos seus interesses egoístas que lhe são característicos e termine em uma dramática dissolução. Todavia, não é apenas de fora que se dá a garantia da manutenção social. Ela própria engendra um mecanismo interno de notável importância para sua continuidade, a saber, a corporação.

A corporação é a retomada do elemento ético na sociedade civil-burguesa. Isso que permite a Hegel toma-la como “*segunda família*”<sup>167</sup>. A corporação existe quando a universalidade passa a ser o fim do particular na sociedade civil-burguesa, daí o elemento ético envolvido<sup>168</sup>. Os extremos perdidos nos quais a sociedade civil-burguesa se cinde<sup>169</sup> são como que reatados. Se até agora a particularidade se desenvolvia sem freios – apenas enquadrada pela atividade exterior da polícia administrativa – e se a universalidade dizia apenas respeito às condições pressupostas para a realização dessa particularidade, a corporação institui uma nova etapa que se distingue expressivamente das anteriores. Isso porque a universalidade até agora aparecia apenas como o todo das relações econômicas estabelecidas pelos agentes em vista da realização de seus interesses particulares; em outros termos, a universalidade é uma consequência atingida, porém não eticamente objeto de uma vontade livre. A corporação, entretanto, considera o universal “o fim e o objeto de sua vontade e de sua atividade”<sup>170</sup>. Segundo Charles Taylor,

Para Hegel, a sociedade civil deve, portanto, ser mantida em equilíbrio mediante sua incorporação numa comunidade mais profunda. Ela não pode

---

<sup>165</sup> Safatle reconstrói corretamente a dimensão do problema tal como tematizado por Hegel conectando a dimensão do trabalho ao conceito condutor de toda a *Filosofia do Direito* que é a vontade livre: “O modo de inserção no universo do trabalho depende, segundo Hegel, de uma relação entre capital e talentos que tenho e que sou capaz de desenvolver. Isto implica não apenas entrada desigual no universo do trabalho, mas também tendência à concentração da circulação de riquezas nas mãos dos que já dispõem de riquezas, assim como o conseqüente aumento da fratura social e da desvalorização cada vez maior do trabalho submetido à divisão do trabalho. Desta forma, na aurora do século XIX, Hegel é um dos poucos filósofos a se mostrar claramente consciente tanto dos problemas que organizarão o campo da *questão social* nas sociedades ocidentais a partir de então quanto da real extensão destes problemas. Para ele, esta tendência de aumento das desigualdades e da pauperização, tendência que o leva a afirmar que por mais que a sociedade civil seja rica, ela nunca é suficientemente rica para eliminar a pobreza, é um problema que tem a força de bloquear a possibilidade da efetivação de uma forma de vida regulada pelo conceito de liberdade. Por isto, a reflexão sobre a estrutura das sociedades modernas do trabalho não é externa às reflexões sobre a vontade livre, assim como sobre o destino da noção de liberdade baseada na hipóstase do conceito de autonomia individual” (“A forma institucional da negação: Hegel, liberdade e os fundamentos do Estado moderno”, *Kriterion*, vol. 53, nº125, Belo Horizonte, 2012, p. 172).

<sup>166</sup> *FD*, §249, p. 225; *W7*, p. 393.

<sup>167</sup> *FD*, §252, p. 226; *W7*, p. 394. No original o itálico é apenas em “zweite”.

<sup>168</sup> *FD*, §249, p. 225; *W7*, p. 393.

<sup>169</sup> *FD*, §184, p. 189; *W7*, p. 340.

<sup>170</sup> *FD*, §249, p. 225; *W7*, p. 393.

governar a si mesma. Seus membros precisam da fidelidade a uma comunidade superior que os afaste do objetivo do autoenriquecimento infinito e, em consequência, da autodestruição da sociedade civil. A autogestão mediante corporações pode ser vista como uma estação nesse itinerário. Ela converte o indivíduo em membro de uma totalidade maior e como que o alça na direção do Estado. Na corporação, ele tem o respeito e a dignidade que, se ficasse relegado à condição de simples indivíduo, procuraria no autoenriquecimento infinito<sup>171</sup>.

Não por acaso, a corporação é própria do segundo estamento, o estamento industrial. Isso porque os demais estamentos têm a universalidade achegada de sua própria atividade. Para o estamento agrícola o universal é imediato, reside na sua “substancialidade”<sup>172</sup>. Já o estamento universal tem-no como sua “determinação”<sup>173</sup>. É à indústria que falta essa relação seja substancial ou de determinação com o universal, já que está “essencialmente dirigida ao particular”<sup>174</sup>. Em outros termos, o universal já está disponível de modo imediato na agricultura e como finalidade interior no estamento universal. À indústria, contudo, falta essa ligação ao universal. Segundo Hegel, disso se segue que “a corporação lhe é própria”<sup>175</sup>. Disso tudo é possível inferir que a universalidade inerente à sociedade civil-burguesa – por exemplo, aquela que Hegel faz menção no §189 – é incapaz de, por si mesma, produzir o nível adequado de integração social. A universalidade do mercado é fraca como estrutura mantenedora da coesão social: “A mão invisível de Smith representa, portanto, a força do universal nesse ponto, e é isso que Hegel tem em mente quando diz que essa é a esfera do indivíduo em que a universalidade é apenas abstrata. Não se trata de uma força viva da fidelidade humana que os une em cooperação, mas, antes, um mecanismo exterior”<sup>176</sup>. Dessa constatação de Hegel que se deriva a necessidade da corporação<sup>177</sup>.

A tessitura da corporação, porém, abarca incontornavelmente o momento da particularidade. Dada a divisão do trabalho no interior da sociedade civil-burguesa, a corporação se forma no interior dos distintos ramos de atuação. A universalidade própria da corporação ocorre no interior da particularidade dos ramos, os quais são portadores da universalidade do mercado e da particularidade de seus próprios fins egoístas. Nesse sentido, sob fiscalização do poder público, a corporação tem o direito de cuidar de seus

---

<sup>171</sup> TAYLOR, Charles. *Hegel*. Tradução de Nélio Schneider, São Paulo: É Realizações, 2014, p. 477.

<sup>172</sup> *FD*, §250, p. 225; *W7*, p. 393.

<sup>173</sup> *FD*, §250, p. 225; *W7*, p. 393.

<sup>174</sup> *FD*, §250, p. 226; *W7*, p. 393.

<sup>175</sup> *FD*, §250, p. 226; *W7*, p. 393.

<sup>176</sup> TAYLOR, Charles. *Hegel*. Tradução de Nélio Schneider, São Paulo: É Realizações, 2014, p. 471.

<sup>177</sup> Hegel afirma explicitamente isso: “Mas essa necessidade desprovida de consciência não é suficiente: ela só se torna eticidade sabida e pensante na corporação”, *A sociedade civil-burguesa*, §255, adendo, p. 85; *W7*, p. 397.

interesses, da admissão dos seus membros, do cuidado frente às contingências e da formação cultural desses. Segundo Arato, “A função da corporação de acordo com a teoria hegeliana consiste, antes de mais nada, na educação e na socialização”<sup>178</sup>.

Em resumo, a corporação tem o direito “de intervir por eles enquanto *segunda família*”<sup>179</sup>. Essa característica é da maior importância, pois ela é quem irá garantir estabilidade precisamente na estrutura social mais instável. Essa estabilidade, Hegel explicitamente menciona, diz respeito a tanto a segurança na subsistência através da disposição de meios para qualificação, a conquista de um patrimônio estável quanto ao reconhecimento que o pertencimento à uma corporação traz consigo<sup>180</sup>. O reconhecimento nesse momento tem que ver com a admissão de que o sujeito ligado à corporação não meramente se limita a seus interesses particulares, mas sim atua em favor da universalidade: “Assim também é reconhecido de que ele pertence a um todo, de que ele mesmo é um elo da sociedade universal e que ele tem interesse e se esforça para um fim mais desinteressado desse todo; – ele tem, assim, em *seu estamento sua honra*”<sup>181</sup>.

O próprio Hegel sugere a analogia de que a formação da corporação se assemelha a uma etapa nova semelhante àquela a qual historicamente significou introdução da propriedade privada e a agricultura, isto é, a formação dos Estados<sup>182</sup>. Isso porque em ambos os casos se trata de se assegurar o patrimônio frente ao instável. O outro do Estado que confere significado à analogia é “a vida errante do selvagem, que busca sua subsistência no vaguear, para a paz do direito privado e para a segurança da satisfação dos carecimentos”<sup>183</sup>, ou seja, a natureza pré-social. A corporação deve ser vista no mesmo contexto e isso resulta revelador. Desse modo, a instabilidade a qual se volta e visa oferecer proteção é aquela da sociedade civil-burguesa, a qual não se distancia absolutamente da esfera da natureza. Ao se referir à sociedade civil-burguesa Hegel a caracterizou como a “esfera da particularidade, que se imagina o universal, conserva dentro de si, nessa identidade apenas relativa com esse, tanto a particularidade natural como a arbitrária, com isso, conserva o estado de natureza”<sup>184</sup>. Em outros termos, a manutenção do caráter natural em seu interior, caráter esse que Hegel adverte residir no

---

<sup>178</sup> ARATO, Andrew. “Uma reconstrução da teoria hegeliana da sociedade civil”, in: AVRITZER, Leonardo (org.), *Sociedade Civil e Democratização*, Belo Horizonte: Del Rey, 1994, p. 66.

<sup>179</sup> *FD*, §252, p. 226; *W7*, p. 394.

<sup>180</sup> *FD*, §253, p. 227; *W7*, p. 395.

<sup>181</sup> *FD*, §253, p. 227; *W7*, p. 395.

<sup>182</sup> *FD*, §203, p. 199; *W7*, p. 358.

<sup>183</sup> *FD*, §203, p. 199; *W7*, p. 358.

<sup>184</sup> *FD*, §200, p. 198; *W7*, p. 354; “behält... mit den Rest des Naturzustandes”.

“elemento da desigualdade”<sup>185</sup> (ainda que espiritualizado), é uma das razões que origina a formação das corporações. As afirmações de Hegel segundo as quais as corporações se preocupam com a subsistência devem ser vistas nesse horizonte.

As corporações se relacionam diretamente com a plebe e a pobreza. A partir delas será possível apresentar uma compreensão mais satisfatória do sentido e extensão de ambos os problemas. Na esteira da ideia de segurança do patrimônio, Hegel considera as críticas ao luxo das classes ricas enquanto produtoras da plebe (a qual ainda caberia mencionar outras causas como a mecanização do trabalho, a qual não importa aqui). A relevância em retomar a questão da plebe no contexto da corporação é justamente para assinalar que ela não se resume a assegurar o patrimônio quando em decréscimo, quando a pobreza atinge um determinado membro da corporação, mas sim, também, para mostrar como a corporação atua na dosagem da riqueza, na não ostentação, na prevenção do consumo conspícuo. Sem usar a expressão que em lições anteriores consagrou como “plebe rica”<sup>186</sup>, Hegel refere-se na anotação do §253 ao mesmo problema. Hegel trata aqui do verso da plebe, a qual é também plebe, embora rica. Como em outras lições – as quais serão objeto de outra parte desse estudo –, Hegel mostra que a riqueza não é apenas bens, mas possui um conteúdo ético. Se um indivíduo opulento simplesmente não participa de um estamento, por definição não possuirá honra, pois não atuará em vista do universal: “mediante seu isolamento é reduzido ao aspecto egoísta da indústria, sua subsistência e sua fruição não são nada de *permanente*”<sup>187</sup>. Ou seja, a riqueza obtida pela indústria, nesse caso, perde seu lastro ético. A universalidade instrumental do mercado não é capaz de assegurar que a riqueza adquira um conteúdo seguro e fixo; assim, não há paradoxo em afirmar que a riqueza produz pobreza. O sujeito que Hegel descreve, o qual podemos toma-lo como representante da plebe rica, “buscará atingir, com isso, *seu reconhecimento* mediante as exposições exteriores do seu sucesso na sua indústria, exposições que não tem limites, porque não há como viver conforme seu estamento quando o estamento não existe”<sup>188</sup>. Antes de seguir o raciocínio de Hegel, é instrutivo

---

<sup>185</sup> *FD*, §200, p. 198; *W7*, p. 354.

<sup>186</sup> HEGEL, G.W.F. *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung Von 1821/22*. Suhrkamp, Frankfurt am Main: 2005, p. 222. Difícil especular as motivações que conduziram Hegel a omitir a expressão no escrito efetivamente publicado. Teria pensado que falar em uma “plebe rica” seria uma contradição em termos? Ou se trata apenas de uma omissão sem qualquer importância conceitual substantiva?

<sup>187</sup> *FD*, §253, p. 227; *W7*, p. 395.

<sup>188</sup> *FD*, §253, p. 227; *W7*, p. 395. O tema não é estranho a Smith ao pensar o lucro advindo do monopólio como indutor de comportamentos licenciosos: “É somente por aumentar a taxa normal de lucro que o monopólio se demonstrou, ou poderia demonstrar-se vantajoso para qualquer categoria particular de pessoas. Mas, além de todos os maus efeitos para o país em geral, que já mencionei como necessariamente resultantes de uma alta taxa de lucro, existe um efeito talvez mais fatal do que esses outros somados, efeito

lembrar aqui as elaborações de Ferguson sobre o luxo e como elas podem ser vistas enquanto antecipatórias do problema da plebe rica. Para ele, o luxo é o termo que “empregamos [...] de maneira uniforme para significar o complexo aparato que os homens concebem com vistas a uma vida confortável e tranquila”<sup>189</sup>. Ferguson não toma partido contra o luxo, na verdade a sua pretensão consiste em mostrar a relatividade do luxo: “Mas não importa qual o estágio do progresso das artes, ainda que puséssemos freio ao seu avanço, continuaríamos a ser acusados de luxuriosos por aqueles que não foram tão longe como nós. Em Esparta, o construtor e o carpinteiro estavam restritos ao uso do machado e do serrote; mas um casebre espartano passaria na Trácia por um palácio”<sup>190</sup>. Frequentemente os censores do luxo apenas tomam seu padrão de conforto, o qual encontram em sua própria época, e o consideram absoluto. Nisso, inclusive, se funda o costumeiro conflito de gerações, no qual uma acusa a outra de conservadorismo e leviandade. O luxo, nesse registro, não é problemático, mas sim – e isso que nos interessa – o eventual caráter corrompido que o acompanha: “O fato é que, se os homens frequentemente erram, não é porque tenham se habituado a um conforto excessivo ou porque tenham uma dieta mais requintada, mas sim porque preferem esses artigos em detrimento de seus amigos, de seu país ou dos homens em geral”<sup>191</sup>. É eventual que os homens se desliguem de relações mais substanciais e se liguem puramente ao conforto. A corrupção que acompanha o luxo não é caso de uma relação necessária:

É frequente encontrarmos juntos os termos *luxo* e *corrupção*, como se fossem sinônimos. Para evitar disputas de palavras, entenderemos o primeiro como acumulação de riquezas e refinamento no desfrute dos artigos produzidos pela dedicação às artes mecânicas, o segundo, como uma verdadeira fraqueza ou depravação do caráter humano que pode acompanhar essas artes em qualquer etapa de seu desenvolvimento e pode ser encontrado em meio a diversas circunstâncias externas. Ora, tudo indica que embora o simples uso dos materiais que constituem o luxo seja distinto do vício de fato, em nações com avançado cultivo das artes do comércio pode haver alguma suscetibilidade à corrupção, quando se admite a riqueza sem o respaldo de qualidades e virtudes pessoais como principal fundação da distinção de classes e quando se considera a ganância como um meio válido para adquirir respeito e honra. Com esse efeito, o luxo pode contribuir para a corrupção de Estados democráticos, introduzindo uma espécie de subordinação monárquica sem qualquer senso de

---

que, com base na experiência, podemos constatar como inseparável do monopólio. A alta taxa de lucro parece em toda parte destruir aquela parcimônia que, em outras circunstâncias, é inerente ao caráter do comerciante. Quando os lucros são elevados, parece ser supérflua essa sóbria virtude, e o luxo dispendioso mais propício para a riqueza que caracteriza a boa posição do comerciante” (SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*. Vol. II, tradução de Luiz João Baraúna, São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 91).

<sup>189</sup> FERGUSON, Adam. "Do Luxo", in: PIMENTA, Pedro Paulo (org.) *O Iluminismo Escocês*. Tradução de Alexandre Amaral Rodrigues *et alii*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 95.

<sup>190</sup> FERGUSON, Adam. "Do Luxo", in: PIMENTA, Pedro Paulo (org.) *O Iluminismo Escocês*. Tradução de Alexandre Amaral Rodrigues *et alii*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 96.

<sup>191</sup> FERGUSON, Adam. "Do Luxo", in: PIMENTA, Pedro Paulo (org.) *O Iluminismo Escocês*. Tradução de Alexandre Amaral Rodrigues *et alii*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 97.

berço ou dos títulos hereditários que tornam as classes fixas e determinadas e ensinam os homens a agir com uma autoridade e propriedade condizentes à sua posição<sup>192</sup>.

A modalidade aqui precisa ser sublinhada: trata-se de uma possibilidade, e não necessidade. O elemento central reside no caráter humano, o qual pode se depravar a qualquer época, em qualquer patamar de luxo alcançado. A grande questão aqui que se liga ao raciocínio de Hegel é: há um tipo de luxo completamente desligado das virtudes e inteiramente dissoluto, cuja consequência é a corrosão do Estado. Esse o caráter da plebe rica, cuja riqueza não se volta a nenhuma eticidade. Retornaremos a isso.

Voltando a Hegel. Contudo, cabe a pergunta: porque Hegel afirma que a riqueza desligada do estamento não é *permanente*? Isso se deve a dois fatos que se combinam entre si. O primeiro e mais elementar é que as sociedades civis-burguesas modernas são ambientes sociais que por definição resultam instáveis, móveis e que riqueza e pobreza convivem. O segundo aspecto da resposta é, porém, mais interessante a nossos propósitos, pois liga verso e reverso do problema da plebe. A corporação é uma sociedade, uma “família” (segunda), a qual garante uma subsistência *permanente*. Em outros termos, o pobre desligado da corporação é plebe, tal como o rico. O rico pode decair na pobreza e, se isso realmente ocorrer, não haverá quem socorrê-lo. Segundo Hegel, “Na corporação, a ajuda que a pobreza recebe perde seu caráter de contingente, assim como o seu caráter de ilícito humilhante, e a riqueza, na sua obrigação para com sua cooperativa, perde a arrogância que ela pode suscitar no seu possuidor, bem como a inveja nos outros, – a retidão obtém seu reconhecimento verdadeiro e sua honra”<sup>193</sup>. A corporação, dessa maneira, está decisivamente ligada a padrões elementares de vida; ela visa garantir o uso adequado da riqueza: nem que ela escasseie a um membro, tampouco que haja um uso perdulário dela.

Isso que permite Hegel afirmar que “Depois da *família*, a *corporação* constitui a segunda raiz *ética* do Estado, a qual está fundada na sociedade civil-burguesa”<sup>194</sup>. A corporação é portadora de tarefas cuja complexidade parece bastante mais ambiciosas. Se a família compõe a unidade da particularidade subjetiva e a universalidade objetiva de maneira *substancial*, portanto ainda irrefletida, “a segunda une (*vereinigt*), de modo *interior*, esses momentos que, na sociedade civil-burguesa, inicialmente estão cindidos

---

<sup>192</sup> FERGUSON, Adam. "Do Luxo", in: *O Iluminismo Escocês*. Tradução de Alexandre Amaral Rodrigues et alii. São Paulo: Alameda, 2011, pp. 98-99.

<sup>193</sup> *FD*, §253, p. 227; *W7*, p. 396.

<sup>194</sup> *FD*, §255, p. 228; *W7*, p. 396.

em particularidade *refletida dentro de si* do carecimento e da fruição e em universalidade jurídica *abstrata*, de modo que, nessa união (*Vereinigung*), o bem-estar particular é enquanto direito e é efetivado”<sup>195</sup>. A conclusão de Hegel é que tanto casamento, a instituição familiar por excelência, e a corporação, servem de cimento social a um sistema razoavelmente instável: “A santidade do casamento e a honra na corporação são os dois momentos em torno dos quais gira a desorganização (*Desorganisation*) da sociedade civil-burguesa”<sup>196</sup>.

Essa conclusão, Hegel está ciente, parece ser desmentida pelos fatos no que diz respeito à modernidade e praticamente a extinção das corporações<sup>197</sup>. Isso é resultado do individualismo avassalador próprio da época: “Se nos Tempos Modernos se suprimiram (*aufgehoben*) as corporações, é que isso tem o sentido de que o singular deve valer-se a si mesmo. Mas mesmo que se possa também admitir isso, a obrigação do singular de trabalhar para o seu ganho não é modificada pela corporação”<sup>198</sup>. Portanto, não se trata de negar que a subsistência cabe ao singular, mas em apenas atenuar os efeitos deletérios produzidos pela totalidade social. Além disso, a preocupação de Hegel repousa em pensar sistemas de mediação social os quais o próprio Estado é incapaz de oferecer: “Nos nossos Estados modernos os cidadãos têm somente uma participação restrita nas tarefas universais do Estado; é necessário, contudo, garantir ao homem ético, afora o seu fim privado, uma atividade universal. Esse universal que o Estado moderno nem sempre lhe põe ao alcance”<sup>199</sup>. Não se trata, evidentemente, de corporações rivalizando com o Estado, mas sim a disposição de meios efetivos capazes de realizar a mediação entre uma ampla estrutura social, o Estado, e o cidadão (que é aqui tanto *Bürger*, porque inerentemente ligado a uma posição econômica, quanto *citoyen*, porque já comprometido politicamente).

---

<sup>195</sup> *FD*, §255, p. 228; *W7*, p. 396.

<sup>196</sup> *FD*, §255, p. 228; *W7*, p. 396.

<sup>197</sup> Segundo Arato, “Hegel foi altamente crítico do ataque desfechado por revolucionários e liberais às velhas entidades corporativas, defendendo uma forma de organização corporativa significativamente diferente daquela existente no velho regime. De fato, ele propôs e defendeu uma forma de corporação aberta à entradas e saídas, não baseada em nenhum princípio compulsório ou hereditário, voluntário e não inclusiva, e que não implicava na suspensão dos direitos individuais dos seus membros em relação à entidade corporativa. Diferentemente dos sindicatos modernos, tanto empregadores quanto empregados seriam membros de uma só corporação. Além disso, Hegel não restringe a organização corporativa a esta esfera: organismos de aprendizado, igrejas e conselhos locais também estão incluídos no conceito” (“Uma reconstrução da teoria hegeliana da sociedade civil”, in: AVRITZER, Leonardo (org.), *Sociedade Civil e Democratização*, Belo Horizonte: Del Rey, 1994, p. 65).

<sup>198</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §255, adendo, p. 85; *W7*, p. 396.

<sup>199</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §255, adendo, p. 85; *W7*, pp. 396-397.

Com essa argumentação Hegel, parece lícito supor, pensa ter dado conta da questão da plebe, haja vista que ela não retornará ao longo da *Filosofia do Direito*<sup>200</sup>.

---

<sup>200</sup> É útil comparar a solução de Hegel com aquela encaminhada por Kant no que diz respeito à pobreza – seguimos aqui o ótimo texto de C. J. Pereira Di Salvo (“Hegel’s Torment”, In: Buchwalter, Andrew (org.). *Hegel and Capitalism*. Nova Iorque: Suny Press, 2015). Para Kant, a pobreza é quando uma pessoa não tem meios de satisfação e há meios em posse de outro. O argumento de Kant não se volta ao bem estar do indivíduo, mas sim haure seu padrão da ideia de que o indivíduo desfrute de independência frente à escolha dos outros. Por exemplo, é possível imaginar uma situação juridicamente estruturada na qual toda a terra seja monopolizada por um ou poucos indivíduos, de modo que há todo um conjunto de não proprietários. Esse seria um caso em que a pessoa “está em pior posição em termos de liberdade externa do que um habitante do estado de natureza” (p. 106) em virtude do fato de que nessa situação, ao menos, ela garantiria sua nutrição a partir da colheita de maçãs, por exemplo. Em um estado de plena propriedade as maçãs seriam apenas vistas e qualquer tentativa poderia ensejar o uso estatal da coerção para impedir que as macieiras não fossem violadas. É precisamente isso que enseja a atuação do Estado para a limitação desse tipo de propriedade, enquanto exigência da sua própria realização. Quanto à solução de Kant, “Kant sugere que o Estado deva taxar os ricos a fim de prover a pobreza e que essa provisão deve ter a forma de transferências diretas” (p. 106) – ele nega a perspectiva de “poor houses” enquanto limitante da liberdade. O contraste com Hegel reside na ideia de que para Hegel o fundamento da personalidade reside em “um ser humano ter *no mínimo* tomado posse de seu corpo e adquirido propriedade em coisas externas” (p. 108). A pobreza é justamente a não realização da personalidade, o que implica que ela funciona como uma espécie de atoleiro no qual sua própria existência não permite a saída fora dela: “Assim, enquanto Hegel concorda com Kant que a pobreza implica a privação desse mínimo de propriedade suficiente para proporcionar o padrão ‘necessário’ de vida de uma sociedade (§244), ele acrescenta uma condição adicional à conta kantiana: a pobreza implica incapacidade de adquirir tal propriedade através do trabalho” (p. 109). Daí que se segue a rejeição a Kant: a política que não restaure os fundamentos da personalidade não está à altura da modernidade (p. 111).

## *Capítulo 2*

### *A Plebe na Filosofia da História*

“Numa palavra, pode-se dizer tudo da história universal – tudo quanto possa ocorrer à imaginação mais exaltada. Só não se pode dizer o seguinte: que é sensata. Haveis de engasgar na primeira palavra”<sup>201</sup>

A questão da pobreza e da plebe encontra um tratamento oblíquo no escrito *Filosofia da História* – bem da verdade, reunião de escritos de alunos a partir de preleções orais de Hegel junto a notas manuscritas<sup>202</sup>. O texto, de modo geral, busca mostrar o desenvolvimento do espírito na história. Isso significa mostrar o modo como progressivamente o espírito se efetivou nas diversas formações sociais ao longo do tempo. Esse texto abrange também uma reflexão sobre como escrever a respeito de história. O ponto de vista a qual Hegel se vincula, a assim chamada história filosófica, implica em pensar a história como governada pela razão. Ainda que isso pareça, à primeira vista, um pressuposto bastante duvidoso, Hegel crê que esse é o resultado da história. De qualquer modo, ao filósofo cabe se orientar pelo que a própria história apresenta: “A história, porém, devemos considerá-la como ela é: devemos proceder de forma histórica, empírica”<sup>203</sup>. Isso, contudo, não significa distanciar-se dos fatos, como que alheio à própria história, e sorver dados ao modo do que celebrenmente ficou conhecido como empirismo. Hegel não pode endossar qualquer ilusão de facticidade como a suprema verdade: “Mesmo o historiador normal e mediano, que de certa forma pretende e acredita manter-se compreensível e submisso ao fato, não age de modo passivo no seu pensar, recorrendo às suas categorias e encarando por meio destas os fatos; especialmente em tudo o que deve ser científico, a razão não pode adormecer, devendo utilizar-se da reflexão”<sup>204</sup>. Alhures, de modo até mais sistemático, Hegel advertiu que a própria definição de um assunto, de um *objeto*, já constitui a atividade do sujeito acima aludida. O problema que Hegel tem em vista é o da “imparcialidade” do historiador na abordagem da história. Reconhecer que os fatos, por si sós, pouco ou nada dizem seria já contaminar

---

<sup>201</sup> DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: 34, 2009, p. 43.

<sup>202</sup> A importante questão acerca do estado editorial e filológico do curso pode ser consultada na apresentação de Myriam Bienenstock à edição francesa do texto (HEGEL, G.W.F. *La Philosophie de L'Histoire*. Tradução de Myriam Bienenstock *et alii*, Paris: La Pochothèque, 2009, pp. 28-32). O texto basicamente apoia-se no trabalho editorial de Gans.

<sup>203</sup> *FdH*, p. 18.

<sup>204</sup> *FdH*, p. 18.

a seriedade de uma abordagem? Hegel encara, como de costume, a questão de um modo inverso: crer que os fatos são por si suficientes é *já contrariar a imparcialidade*, é tomar a decisão de narrar a facticidade como desligada de quaisquer fios condutores que, de resto, dão sentido a toda experiência. Em outros termos, é tomar, sub-repticiamente, o partido do Entendimento: “No máximo, concorda-se que uma história deve ter um *objeto*, por exemplo Roma, seu destino, ou a queda da grandeza do império romano. Basta um pouco de reflexão para discernir que isso é o fim pressuposto que está no fundamento dos próprios acontecimentos, assim como do juízo sobre quais dentre eles têm importância; quer dizer, uma relação mais próxima ou mais distante, com o fim. Uma história sem tal fim, e sem tal juízo, seria apenas um flamar idiota da representação”<sup>205</sup>. Essa exigência permite, talvez, redimensionar o escândalo inicial que o leitor da *Filosofia da História* sente. Mais do que uma história imponentemente filosófica, eivada de pre-juízos, trata-se de uma aproximação que propõe a reconstrução dela a partir da razão, com seus ganhos e perdas. Essa tomada de posição, a qual a não pode ser acusada de irrefletida, porque inteiramente posta e fundamentada, deve ser julgada pelos seus resultados.

O fio condutor de Hegel diz respeito à efetivação do princípio espiritual na história humana. Para Hegel, a encarnação desse princípio nada mais é que a própria história se constituindo; sua efetivação é o incremento da consciência da liberdade: “Essa aplicação do princípio aos assuntos do mundo, a atuação e a penetração dele na condição profana, eis o longo processo que constitui a própria história. (...) *a história universal é o progresso na consciência da liberdade*”<sup>206</sup>. Há outras passagens semelhantes que situam o progresso na *consciência*<sup>207</sup>. Esse ponto de vista que, somado ao fim condutor já estipulado, permite a Hegel aparentar fleuma diante dos eventos mais traumáticos da história universal. Não se trata de insensibilidade diante dos “crimes e sofrimentos”<sup>208</sup> de uma humanidade não reconciliada; Hegel é o primeiro a admitir a possibilidade de regressões (*Rückgänge*). Ele é apenas coerente com o ponto de vista adotado: ora, se se trata de situar o progresso na *consciência* (o que, é claro, tem consequências, digamos, materiais) e ter em vista o encadeamento racional, é razoável pensar as regressões, antes, como “contingências exteriores”<sup>209</sup> e permanecer fiel ao princípio<sup>210</sup>.

---

<sup>205</sup> *Enc.*, vol. III, § 549, p. 322.

<sup>206</sup> *FdH*, p. 25.

<sup>207</sup> *FdH*, p. 55, 60.

<sup>208</sup> *FdH*, p. 54.

<sup>209</sup> *FdH*, p. 54.

<sup>210</sup> O próprio Hegel viu-se frente essa questão em seu próprio tempo, a saber, como encarar o que lhe aparecia como flagrante retrocesso: “Na Áustria, na Baviera e na Boêmia, a Reforma já havia alcançado

A essa enriquecida consciência da liberdade Hegel não parece ter dúvidas acerca de sua veracidade. E toda a *Filosofia da História* vai servir a essa comprovação.

\* \* \*

Na *Filosofia da História* a ideia de “plebe” (ou derivados) é mencionada quatro vezes em três contextos distintos. Em nenhuma dessas ocorrências o termo é empregado no sentido *moderno* que é característico da *Filosofia do Direito*. As aparições se dão em contextos antigos ou mesmo medievais<sup>211</sup>. Contudo, devemos nos deter neles, pois ainda que pouco elucidativos eles podem ajudar a reconstruir o horizonte no qual Hegel se move.

A primeira vez que é mencionada a noção de plebe se dá no contexto da discussão de Hegel a respeito da segunda guerra púnica. Vejamos como:

Vemos, assim, erguerem-se contra Roma os poderes mais terríveis e perigosos, mas o poder militar daquele Estado conquista a vitória sobre todos. Surgiram grandes indivíduos, assim como na época da decadência da Grécia (*Verfalls von Griechenland*). As biografias de Plutarco são, nesse contexto, de grande interesse. Da desmoralização do Estado, que não tinha nenhuma força nem estabilidade, resultam essas individualidades colossais, com a vontade de restabelecer a unidade do Estado, que não existia mais na mentalidade. Seu infortúnio é que eles não podem conservar puramente o ético (*daß sie das Sittliche nicht rein bewahren können*), pois o que eles fazem é contra o existente e é crime. Até os mais nobres, como os Gracos, não sucumbiram à mera injustiça exterior e violência, mas estavam eles próprios envolvidos na corrupção e na injustiça geral. Todavia, o que esses indivíduos querem e fazem tem a justificativa sublime do espírito universal para si, e finalmente não podem deixar de sair vitoriosos. Na completa falta de uma ideia sobre a organização do grande império, o Senado não podia manter a autoridade do governo. O domínio dependente do povo, que era agora apenas plebe (*welches jetzt nur Pöbel war*), e que tinha que ser alimentado com trigo das províncias romanas. Pode-se ler, nas obras de Cícero, como todos os assuntos governamentais eram decididos tumultuadamente com as armas em punho, pela riqueza e poder da elite, de um lado, e pela gentilha, do outro (*durch den Reichtum und die Macht der Vornehmen auf der einen Seite und durch einen Haufen Gesindels auf der andern entschieden wurden*)<sup>212</sup>.

O que pode se derivar dessa passagem diz respeito a que Hegel narra um momento de decadência do Império Romano. O argumento de Hegel é que a decadência já era de tal ordem que como que a estrutura institucional do Império já não mais expressava qualquer liberdade; agir era agir contra essa estrutura incapaz de encarnar o espírito – daí

---

grandes progressos; e, apesar de se dizer que, quando a verdade penetra nas almas, ela não pode mais lhes ser arrancada, é negável que aqui ela foi esmagada pela violência das armas, pela astúcia ou pela persuasão” (*FdH*, p. 348). Disso é possível concluir que o “princípio espiritual” não é um expediente que serve à violação dos fatos (o que, ademais, é sempre um mau procedimento), mas antes serve metodologicamente como um modo de organizar a inteligência histórica.

<sup>211</sup> *FdH*, p. 264; 287; 324; W12, p. 377; 409; 465.

<sup>212</sup> *FdH*, p. 264; W12, pp. 376-377; tradução ligeiramente modificada.

que grandes homens se sobressaíam e, mais ainda, que seus atos sejam crimes, ainda que justificados. Nesse contexto de degeneração e desorganização estatal resta se apoiar no povo, que a essa altura é plebe – diz Hegel: “apenas plebe”, como se pudesse ser mais embora não o seja. A tônica, portanto, dessa menção à plebe diz respeito a uma situação caótica e de violência, onde os conflitos sociais não encontram mais amparo institucional, processando-se de modo abertamente armado.

O segundo contexto de aparição da noção de plebe se dá em uma exposição sobre o Império Bizantino. Hegel busca diferenciar a noção de religião e costume: aquela seria interior à consciência e esta é atributo de uma consciência formada, habituada. Com isso, Hegel pretende afastar a ideia ingênua de que “se o amor cristão fosse universal, tanto a vida privada como a política seriam perfeitas, e a situação do mundo totalmente legal e moral”<sup>213</sup>. Pensar desse modo religioso é se circunscrever no âmbito privado, o que impede a tentativa de pensar como o Estado realmente se edifica e como é capaz de garantir ações conformes à razão. A religião, interior à consciência, não se faz assim hábito e costume, não transforma vontades; permanece apenas, como dirá Hegel, “um desejo pio”<sup>214</sup> e não mais que isso. É precisamente esse comentário que enseja o exemplo do Império Bizantino e sua arraigada incapacidade de alterar a vontade do povo em direção ao racional. Ainda que cristão, o Império permaneceu *interiormente* cristão sem imprimir nas instituições que construiu o espírito cristão. Segundo Hegel,

O império bizantino é um grande exemplo de como a religião cristã pode permanecer abstrata num povo culto, quando toda a organização do Estado e das leis não é reconstituída segundo o princípio dessa religião. Em Bizâncio, o cristianismo estava nas mãos da escória e da plebe indomada (*des ungebändigten Pöbels*). A selvageria plebeia (*Die pöbelhafte Wildheit*), de um lado, e a infâmia palaciana, do outro, legitimavam-se pela religião, profanando-a e tornando-a algo monstruoso<sup>215</sup>.

Importa insistir aqui na noção de hábito, bastante central no esquema de Hegel na medida em que concretiza o caminho da espiritualização para além da mera interioridade: “A justiça precisa tornar-se costume, hábito (*das Rechte muß zur Sitte, zur Gewohnheit werden*)”<sup>216</sup>. Hábito, informa Hegel, está ligado à cultura, universalização e costume<sup>217</sup>, elementos cujo desenvolvimento a plebe, devido às suas características morais, é incapaz de obter. No caso em questão, Hegel quer evidenciar um exemplo de uma religião que

---

<sup>213</sup> *FdH*, p. 287.

<sup>214</sup> *FdH*, p. 287.

<sup>215</sup> *FdH*, p. 287; W12, p. 409.

<sup>216</sup> *FdH*, p. 287, W12, p. 409.

<sup>217</sup> *Enc.*, vol. III, §435, §485, §525; ver também *FD*, §151, pp. 170-171.

permanece superficial, sem penetrar verdadeiramente nas instituições. Em outros termos, tal como na *Filosofia do Direito*, Hegel parece aqui sublinhar o caráter dissolutivo da plebe: ela aparece como solvente da estrutura estatal e social, sendo um suporte corrompido do Estado, resistente àquelas estruturas mais amplas que garantem a manutenção da coesão social.

Por fim, o último contexto no qual aparece a plebe é na época medieval. Hegel reporta-se ao título de Imperador Romano que ainda vigorava, embora tivesse perdido bastante de seu conteúdo. Não se tratava da centralização do antigo Império, ainda que houvesse algum poder a ser disputado e considerado. A plebe comparece como um mal a ser combatido e que exigia a unidade da cristandade, o que efetivamente não ocorreu.

O título vazio de Imperador Romano, entretanto, valia para eles o bastante para se esforçarem por obtê-lo e mantê-lo, na Itália. Especialmente os Ótons retomaram a ideia da continuação do antigo império romano e constantemente intimavam os príncipes alemães para expedições a Roma, apesar de serem frequentemente abandonados por estes e terem de recuar vergonhosamente. Tais decepções foram vivenciadas pelos italianos, que esperavam que o imperador alemão os libertasse do domínio da plebe nas cidades (*von der Pöbelherrschaft in den Städten*) ou das violências generalizadas da nobreza. Os príncipes italianos que haviam convocado o imperador, e lhe prometido ajuda, abandonaram-no; aqueles que aguardavam a salvação para o país levantaram severas críticas ao fato de ter as suas belas terras devastadas pelos bárbaros, seus costumes sofisticados, pisoteados, além do direito e da liberdade destroçados depois que o imperador os atraíu. Particularmente comoventes e profundas são as queixas e acusações que Dante fez aos imperadores<sup>218</sup>.

A plebe aqui é apresentada, de modo coerente com outras passagens, como um fenômeno *urbano* – embora o baixo desenvolvimento urbano típico da Idade Média. Além disso, vê-se que o domínio dela é deletério. Além disso, seu surgimento se dá em uma configuração de declínio de Roma.

Das observações acima podemos haurir algumas características elementares da plebe. A plebe é urbana: seja na Roma antiga ou medieval, ela aparece sempre nos espaços das cidades; a plebe é apanágio de conjunturas de decaimento político e social: sua aparição ocorre em momentos nos quais a estrutura social já se vê desgastada e o tecido social rompido; a plebe é incapaz da formação de hábitos: no sentido técnico hegeliano, da interiorização do Espírito e exteriorização em instituições, sendo, ao contrário, produto do momento no qual essas instituições já soçobram.

\* \* \*

---

<sup>218</sup> *FdH*, p. 324; W12, p. 465.

No entanto, há outras partes mais fundamentais que tocam diretamente nos temas que a *Filosofia do Direito* deixou em aberto. Notadamente, o principal é o problema da colonização. Em uma exposição a respeito da América – isto é, os Estados Unidos da América – Hegel desenvolve considerações que jogam luz sobre o conjunto de questões que envolvem a plebe, ainda que sem nomeá-la.

O ensejo que leva Hegel aos comentários se dá a partir das variadas seitas religiosas que grassam na América. Segundo ele, essa característica distintiva dos Estados Unidos é atestado de sua “infância” histórica. Hegel vê esse fenômeno como essencialmente nocivo, sintomático de uma carência que inexistente nos Estados europeus desenvolvidos<sup>219</sup>. Essa lassidão religiosa, contudo, é manifestação de um fenômeno mais profundo, a saber, a falta de coesão política que é aquilo mesmo que caracteriza os Estados modernos: “No tocante ao fator político, na América do Norte, um fim geral ainda não foi solidamente assentado, e não se fez sentir ainda a necessidade de uma concentração firme”<sup>220</sup>. O próprio Hegel nunca cansou de acentuar que a liberdade moderna, os fundamentos da eticidade que fazem jus a sua época, encontram-se melhor – ou unicamente – expressos quando os laços sociais são formados a partir dos valores do protestantismo<sup>221</sup>. Portanto, essa abundância de orientações religiosas depõe a respeito do estágio de desenvolvimento *político* dos Estados Unidos. A questão de fundo é que a América ainda não teria atingido as condições elementares para a formação de um Estado, a saber: “um verdadeiro Estado e um verdadeiro governo de Estado somente se produzem quando há diferenças de estamento, quando a riqueza e a pobreza se tornam extremas, surgindo uma relação tal que grande número de pessoas não possa mais satisfazer as suas necessidades conforme faziam habitualmente”<sup>222</sup>. Sem diferenciação, sem unidade – o

---

<sup>219</sup> *FdH*, p. 78.

<sup>220</sup> *FdH*, p. 78.

<sup>221</sup> Sem quaisquer pretensões de exaustividade, é, no entanto, útil consultar, por exemplo, *Enc.*, vol. III, § 552, p. 330 e *FdH*, p. 367: “Aqui, é preciso declarar pura e simplesmente que não é possível uma constituição sensata com a religião católica”; ver também *FdH*, p. 370. Rosenzweig (*Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza, São Paulo: Perspectiva, 2008, pp. 559-560) aponta a novidade do tratamento da questão enquanto base do ordenamento estatal. Para uma interpretação mais contida que a de Rosenzweig, ver Joachim Ritter (“Hegel and the Reformation”, in: *Hegel and the French Revolution*. Tradução de Richard Dien Winfield, Cambridge: MIT Press, 1984, pp. 184-185).

<sup>222</sup> *FdH*, p. 78; W12, p. 113, tradução corrigida. A versão brasileira traduz “*Unterschied der Stände*” por “diferença de classe”, o que é um evidente erro. É importante observar, o que acentuaremos adiante, que há uma ligação entre essa passagem e a ideia de que para Smith há uma relação direta entre governo e pobreza, no sentido de que quanto maior a diferença entre ricos e pobres maior a possibilidade de tensões sociais e, portanto, a necessidade de um governo protetor da propriedade: “Onde quer que haja grande propriedade, há grande desigualdade. Para cada pessoa muito rica deve haver no mínimo quinhentos pobres, e a riqueza de poucos supõe a indigência de muitos. A fartura dos ricos excita a indignação dos pobres, que muitas vezes são movidos pela necessidade e induzidos pela inveja a invadir as posses daqueles. Somente sob a proteção do magistrado civil, o proprietário dessa propriedade valiosa – adquirida com o trabalho de

recorrente motivo de Hegel é expresso aqui como diferenciação de estamentos em vista da unidade do Estado. Como se trata de uma sociedade (ainda) insuficientemente, do ponto de vista sócio-econômico, indiferenciada é que ela pode se permitir tamanha diversidade na orientação espiritual – uma pluralidade desligada do conceito. Essa espécie de povoamento esparramado pelo território não sentiu a urgência da constituição de um verdadeiro Estado. Por qual razão? “Mas a América ainda não enfrenta essa tensão (*Spannung*), porque tem continuamente aberta a larga via da colonização, pela qual multidões afluem constantemente às planícies do Mississipi”<sup>223</sup>, explica Hegel. É difícil não ver aqui um eco do §248 da *Filosofia do Direito*. Lembremos: lá a colonização aparecia como o mecanismo de amaciamento das tensões sociais envolvidas na superprodução e na formação da plebe. Aqui nada é explícito, mas conclusão semelhante parece ser lícita, na medida em que a “tensão” é exportada para outro território, ainda que no interior do gigantesco país continental. A diferença a ser assinalada é que na *Filosofia do Direito* a colonização parece ser como um remédio da gangrena em curso ao passo que na *Filosofia da História* ela aparece como adoção de uma profilaxia<sup>224</sup>.

Na sequência do texto mais semelhanças com o conjunto de problemas delineados nos §§243-248 da *Filosofia do Direito*. Os termos do problema parecem bem simples: dada a tensão, a colonização atua em vista de seu abrandamento (esse mesmo permite a proliferação das seitas). Nos termos de Hegel, “Graças a isso [à colonização – HVE], a principal fonte de descontentamento (*Unzufriedenheit*) desapareceu, e a continuação da situação política atual (*jetzigen bürgerlichen*) está garantida”<sup>225</sup>. Ou seja, a colonização das planícies do Mississipi assegurou a coesão social que ameaçava sofrer um revés –

---

muitos anos, talvez de muitas gerações sucessivas – pode dormir à noite com segurança. A todo momento ele está cercado de inimigos desconhecidos, os quais, embora nunca o tenham provocado, jamais consegue apaziguar, e de cuja injustiça somente o braço poderoso do magistrado civil o pode proteger, braço este continuamente levantado para castigar a injustiça. É, pois, a aquisição de propriedade valiosa e extensa que necessariamente exige o estabelecimento de um governo civil. Onde não há propriedade, ou, ao menos, propriedade cujo valor ultrapasse o de dois ou três dias de trabalho, o governo civil não é tão necessário” (SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*. Vol. II, tradução de Luiz João Baraúna, São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 164). A fim de nuançar os clichês em torno de Smith, o excelente livro de Lisa Herzog é fundamental: “Especially in its ‘Chicago’ version this strand of economics has attracted considerable criticism, which has attacked Smith as if he were a co-conspirer of Chicago-style thinking. But contrary to the caricature that Smith has become, his endorsement of the market is not unconditional, and his views of human nature and social interaction are much richer than is usually assumed – a lot of what is missing in contemporary economics, as a result of its mathematization and specialization, can be found in Smith” (HERZOG, Lisa. *Inventing the Market*. Oxford: Oxford Press, 2013, p. 6).

<sup>223</sup> *FdH*, p. 78; W12, p. 113.

<sup>224</sup> No entanto, talvez isso se deva à uma falsa impressão causada pelo modo de exposição de Hegel. Ele próprio é explícito em falar que a “exportação”, por exemplo, aparece como “prevenção”, o mesmo podendo valer para a colonização; ver *FD*, §249, p. 225; W7, p. 393. O principal aqui reside em explorar o conceito técnico de *Darstellung*, o que faremos adiante.

<sup>225</sup> *FdH*, p. 78; W12, p. 113.

ainda que mais em potência que em ato. Daí que na Europa o caso seja outro: “Portanto, uma comparação dos Estados livres da América do Norte com os países europeus é impossível, porque, na Europa, semelhante escoamento natural (*natürlicher Abfluß*) da população não existe – apesar de todas as emigrações”<sup>226</sup>. A finitude razoável do mundo europeu já mostrou seu limite, de maneira que a mesma questão tem extensão diferente nos dois continentes. No entanto, findo o espaço, o mesmo problema se reapresentará na América: “A América do Norte só poderá ser comparada à Europa quando o imenso espaço que apresenta for ocupado, e a sociedade civil [for] comprimida sobre si mesma. A América do Norte ainda está sendo desbravada”<sup>227</sup>. Antes da diferenciação social estamental a noção de Estado é simplesmente imprópria. Disso se segue o interdito a se filosofar sobre a América do Norte. Ora, como a filosofia trata do passado e quando muito do presente, a América do Norte não é assunto: “Por ser a terra do futuro, a América não nos interessa aqui (...)”<sup>228</sup>.

A afirmação mais significativa de Hegel, porém, trata-se daquela que vincula a impossibilidade da colonização, tendo em vista a “finitude razoável do mundo”, a qual aludíamos acima, e processos sociais revolucionários. Segundo Hegel, “Decerto, se ainda existissem as florestas da Germânia, a Revolução Francesa não teria ocorrido”<sup>229</sup>. A correta interpretação dessa passagem exige que situemos onde se encontra a compreensão de Hegel da Revolução, desde o entusiasmo juvenil à crítica ao terror. Antes disso, contudo, é seguro notar que a preocupação de Hegel se volta à pergunta de como os princípios da liberdade moderna podem se efetivar e o papel desempenhado pela violência. Esse assunto receberá um tratamento sistemático quando de nossa incursão pelo escrito *Projeto inglês de Reforma*. Por ora, devemos assinalar que há um vínculo entre as questões da pobreza, da plebe e, agora, da revolução. Isso porque, ainda que a plebe não seja diretamente objeto da preleção de Hegel, todos os termos postos remetem aos parágrafos correspondentes da *Filosofia do Direito*.

Explicitamente, trata-se de pensar, de modo ainda bastante geral, que sociedades que são incapazes de resolver dilemas sociais relacionados ao excesso de pessoas – no fundo, o excesso *em face* a meios de subsistência finitos, ou seja, a pobreza relativa – estão propensas a sofrer abalos sociais que podem redundar em revoluções. É claro que

---

<sup>226</sup> *FdH*, p. 78; *W12*, p. 113.

<sup>227</sup> *FdH*, p. 78.

<sup>228</sup> *FdH*, p. 79.

<sup>229</sup> *FdH*, p. 78.

se trata de apenas *um caso*: o caso francês – mas vale, igualmente, lembrar que é um caso emblemático e fundador do mundo moderno. Ainda assim é necessário pontuar que as determinações mais gerais, em tese, podem sofrer alguma universalização, sobretudo na medida em que a própria *lógica* das sociedades civis-burguesas nacionais está em questão. Além disso, há indícios para se crer que a revolução, ainda que indesejável aos olhos de Hegel, conforme veremos, pode ser tomada como uma espécie de *tendência* das sociedades modernas. Notadamente, em seu último artigo Hegel irá advertir que esse pode ser o futuro da sociedade inglesa. O contexto é da possibilidade de introdução de reformas eleitorais na Inglaterra, as quais passem a tocar em questões ligadas justamente sobre aquilo que é tão próprio e compromete a liberdade moderna em seu cerne – de modo simplificado, os direitos positivos mais ou menos feudais conservados pelos ingleses – e instituir os assim chamados “direitos materiais”. Segundo Hegel, “(...) se essa oposição se sentir incapaz de levantar-se para o partido de oposição no parlamento, ela bem poderia ser mal orientada o suficiente para olhar ao povo e sua força e, assim, não inaugurar uma reforma, mas uma revolução”<sup>230</sup>. Hegel tem em vista o “atraso inglês”, ou seja, o obsoleto direito que ainda vigia; no entanto há motivos para se considerar que já se somava a seu diagnóstico uma sociedade que do ponto de vista do sistema dos carecimentos padecia de uma hipertrofia (e do ponto de vista do Estado uma atrofia). De qualquer modo, retomaremos o ponto. Aqui vale concluir, porém, que embora apareça circunstanciado o problema da revolução, o que se tem em vista nas passagens citadas da *Filosofia da História* bem pode possuir uma validade maior.

\* \* \*

Há cinco menções diretas à questão da colonização na *Filosofia da História* na qual a palavra *Kolonisation* é diretamente empregada em quatro contextos argumentativos distintos<sup>231</sup>. É importante e significativo dizer que em *dois* de quatro contextos há menção explícita aos Estados Unidos – ou como diz Hegel, a *Nordamerika*. Na primeira menção é realizada uma comparação com a França na qual os Estados Unidos são o centro da análise, a qual comentamos.

Na segunda menção é empreendida uma relação com a Grécia Antiga, com a ressalva de que a conexão entre Grécia e Estados Unidos é precária, na medida em que

---

<sup>230</sup> OERB, p. 270.

<sup>231</sup> W12, p. 113, 281, 287, 310. No todo, o radical aparece nove vezes, mas todas nos contextos que analisaremos.

ao contrário dos colonizadores primevos da Grécia, os colonizadores ingleses “não se misturaram aos nativos – e sim os desalojaram”<sup>232</sup>. A ressalva feita pelo próprio Hegel a respeito do que se sabe sobre a colonização grega é que se trata de uma história pouco conhecida, ou, tecnicamente, uma época “sem história e obscura” (*eine Zeit des Ungeschichtlichen und Trüben*)<sup>233</sup>. A constatação, que guarda um teor positivo em comparação com os Estados Unidos, diz respeito ao fato de que os povos que colonizaram a Grécia terem se misturado aos povos nativos – nessa mistura parece residir parte do caráter do povo grego.

Do nosso mais estratégico interesse, porém, é a menção de Hegel às colônias gregas – a terceira menção. Já sabemos que entre as colônias gregas e as atuais há uma separação milenar e mesmo uma mudança de caráter, a saber, de colonização sistemática à esporádica<sup>234</sup>. A descrição do processo de formação das colônias antigas, porém, reproduz em largos traços algo de patentemente semelhante ao verificado na modernidade. Ao se reportar às colônias gregas e sua época de formação, Hegel nos informa: “Nas diversas cidades, o povo tinha o governo nas mãos, já que decidia sobre os assuntos estatais em última instância. Nesses longos períodos de paz, houve um crescimento da população e um enorme progresso, e a primeira consequência foi a acumulação de uma grande riqueza, com a qual está sempre ligado o surgimento de grande miséria e pobreza”<sup>235</sup>. A lógica básica que molda os processos do binômio acumulação-desigualdade, a qual bem poderia resumir secamente àquela exposta por Hegel na *Filosofia do Direito*, ocorre também na Grécia antiga. Vale mencionar, porém, que não estamos diante da sociedade civil-burguesa na medida em que falta a indústria e, portanto, o segundo estamento: “A indústria, como nós a conhecemos, não existia”<sup>236</sup>.

O conjunto de pessoas que se submete a colonizar novas áreas é motivada, justamente, por sua obstinada liberdade. Não se trata de uma simples escolha, mas também não de uma imposição absoluta. Na verdade, tudo se passa como se fosse uma “necessidade da liberdade”: para se permanecer livre é preciso abandonar sua pátria e não se degradar na pobreza. Nas palavras de Hegel, “Todavia, uma parte da classe pobre não

---

<sup>232</sup> *FdH*, p. 193; W12

<sup>233</sup> *FdH*, p. 192; W12, p. 278.

<sup>234</sup> *A sociedade civil-burguesa*, p. 79, §248.

<sup>235</sup> *FdH*, p. 197; W12, pp. 286-287: “Durch die lange Ruhe nun nahm die Bevölkerung und Entwicklung sehr zu, und ihre nächste Folge war die Anhäufung eines großen Reichtums, mit welchem sich zugleich immer die Erscheinung von großer Not und Armut verbindet”. A ideia de que o povo “tinha o governo” em mãos precisa ser qualificada; rigorosamente, a balança do poder pender em relação ao povo ocorrerá quando da tirania, o que veremos na sequência.

<sup>236</sup> *FdH*, p. 197.

queria se submeter ao estado de miséria, pois todos se sentiam cidadãos livres, e a única solução que lhes restou foi, portanto, a colonização. Em outra terra, aqueles que passavam necessidade em sua pátria poderiam ocupar terras e sobreviver como cidadãos livres, por meio da agricultura”<sup>237</sup>. A importância de que a liberdade se apoie sobre instituições que garantam a satisfação material é um tema recorrente em Hegel. Nesse caso, quando uma instituição ou um conjunto delas fracassa – conforme a fórmula crescimento populacional, progresso, acumulação de riqueza e engendramento da pobreza – novas instituições, nesse caso a colonização, entram em cena a fim de dirimir e mesmo superar os conflitos anteriores. O problema visado por Hegel é a formação de uma profunda e corrosiva desigualdade – e não *qualquer* desigualdade, a qual seria diferenciação e marca característica e positiva de todas as sociedades em desenvolvimento espiritual. A colonização é, desse modo, o meio capaz de permitir que a desigualdade seja desatada sem ser eliminada. Contudo, as coisas não se passam exatamente assim e é o próprio Hegel que adverte que “A colonização era, assim, um meio de manter, de alguma forma, a igualdade entre os cidadãos, porém, esse meio é apenas paliativo, já que a desigualdade original, baseada nas diferenças de posse, logo reaparecia”<sup>238</sup>.

É importante marcar essa recorrência a qual a *Filosofia do Direito* antevê ao mesmo tempo que elide: a sociedade econômica e, mais ainda, o instituto da colonização apartam, desviam e deslocam a questão da formação da pobreza segundo uma determinada dinâmica, todavia não a superam. A colonização serviria à reinstituição de uma certa igualdade econômica desejável – e vale insistir: isso jamais implica em retorno a formas sociais refratárias à diferenciação. Entretanto, o próprio Hegel assinala os limites aos quais essas instituições estão sujeitas: ainda que produtivas, criadoras de certa sociabilidade e riqueza, elas próprias engendram efeitos colaterais – ou melhor, essenciais, pois inscritos em sua natureza, em seu conceito – e assim incorrem em uma espécie de círculo vicioso. A colonização é um *Palliativ*. Estaríamos diante do célebre mau infinito? Não é o que parece. Isso porque, ainda que de um modo um tanto sibilino, Hegel parece oferecer um ponto final a esse encadeamento – ainda que um ponto final “relativo”, no sentido que bastante circunstanciado à realidade grega. Com isso passamos a outro nível da eticidade – com todas as dificuldades do uso do conceito, na medida em

---

<sup>237</sup> *FdH*, p. 197.

<sup>238</sup> *FdH*, p. 197; W12, p. 287: “Die Kolonisation war somit ein Mittel, einigermaßen die Gleichheit unter den Bürgern zu erhalten; aber dieses Mittel ist nur ein Palliativ, indem die ursprüngliche Ungleichheit, welche auf der Verschiedenheit des Vermögens begründet ist, sofort wieder zum Vorschein kommt”.

que, vale mencionar mais uma vez, não estamos diante das modernas sociedades civis-burguesas, embora o assunto aqui possa ser visto de modo eficazmente analógico. Esse estágio é propriamente *político*. Isso porque Hegel argumenta que o passo seguinte desse processo implica em um novo instituto, a saber, o da tirania grega: “As antigas paixões ressurgiam com nova força e a riqueza era logo utilizada para o domínio: assim ascenderam os tiranos nas cidades gregas”<sup>239</sup>. O argumento de fundo é: a instabilidade política renovadamente provocada pela acumulação de riquezas e consequente criação de pobreza produz sociedades inerentemente instáveis cujas condições de existência exigiam, por sua vez, a implantação de um governo forte. Vejamos como devemos entender a tirania.

A continuidade da argumentação exige uma consideração de natureza histórica a respeito dos governos tirânicos. De princípio, é preciso enfatizar que a conotação negativa que a ideia de “tirania” possui hodiernamente não pode, sem mais, ser deslocada à Antiguidade. Ainda que a noção de ilegitimidade e poder absoluto esteja envolvida na tirania grega, a avaliação desse fenômeno é bastante controversa. O próprio Hegel em mais que um momento se dedicou a refletir sobre ela. Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* buscou determinar o sentido necessário da tirania na formação dos povos. A sua argumentação parte da ideia da formação do espírito subjetivo (notadamente, na seção, renovada em tamanho e mesmo em objetivos, chamada de “Fenomenologia do Espírito”) e da imprescindível luta contra o egoísmo do singular em vista de se alcançar a universalidade e a liberdade. Em outros termos, Hegel sublinha a necessidade que a vontade se autodiscipline, lute contra seus instintos imediatos e se eleve ao verdadeiro conceito de liberdade. A força libertadora da disciplina aparece, inicialmente, em um contexto subjetivo: “O tremer da singularidade da vontade, o sentimento da nulidade do egoísmo, o hábito da obediência são um momento necessário na formação de cada homem. Sem ter experimentado essa disciplina que quebra a vontade própria, ninguém se torna livre, racional e apto para comandar”<sup>240</sup>. O que parece ser um mero estágio de formação subjetiva, todavia, encontra correspondência na realidade histórica e social a partir dos exemplos de Sólon e, o que nos interessa, Pisístrato. Segundo Hegel, a importância de Solon e Pisístrato é homóloga à relação anteriormente delineada de que a liberdade não pode ser compreendida como expressão imediata de impulsos: “Por isso, para tornar-se livres, para conseguir a capacidade de se governar, todos os povos tiveram

---

<sup>239</sup> *FdH*, p. 197.

<sup>240</sup> *Enc.*, vol. III, § 435, pp. 205-206.

de passar antes pela severa disciplina da submissão a um senhor. Assim era necessário que, depois de *Solon* ter dado aos atenienses leis democráticas, livres, *Pisístrato* conseguisse para si um poder pelo qual forçou os atenienses a obedecer àquelas leis. Só quando essa obediência tomou raízes, tornou-se supérflua a dominação de Pisístrato”<sup>241</sup>. A ênfase aqui reside em pensar um conceito de vontade que é capaz de se desligar dos motivos do “egoísmo natural”<sup>242</sup>. Em um mesmo registro o tema reaparece na *Filosofia da História*: “A constituição [antes de Pisístrato – HVE] ainda não havia se tornado um elemento vivo (...)”<sup>243</sup>.

Do ponto de vista adotado neste trabalho, as citações da *Enciclopédia* contribuem para se interpretar de modo mais aproximado a ideia de que a colonização é algo “paliativo” e predispõe a modificação do governo para a tirania. O sentido geral da tirania para Hegel consiste em regradar e centrar uma liberdade que ainda não se estabeleceu firmemente no seio do povo. No contexto da *Filosofia da História* é lícito concluir que essa liberdade desregrada é que enseja a emergência da tirania. Todavia, o modo pelo qual Hegel constrói a questão mais de fundo, a saber, os excessos ligados ao mau uso da riqueza, demandam mais que uma ideia genérica que ligue “liberdade” e “disciplina”. Concretamente, está em questão a capacidade – ou mesmo a necessidade – que a tirania arbitre o uso, digamos, socialmente correto da riqueza. A modificação promovida pela tirania, para Hegel, não se encontra cristalizada na letra da legislação, mas sim é uma modificação que se dirige aos costumes tácitos que orientam as condutas: “Mais curioso é que ainda que Pisístrato nada tenha alterada na legislação, e quando acusado tenha se apresentado perante o Areópago”<sup>244</sup>. E o costume criticado é justamente aquele expresso no supracitado “egoísmo natural”: “O poderio de Pisístrato e de seus filhos parece ter sido necessário para reprimir o poder das famílias e das facções, para que elas se acostumassem à ordem e à paz, e os cidadãos à legislação de Sólon”<sup>245</sup>.

O poder das famílias é justamente o poder ligado à terra e seu uso privado e completamente desregrado, o qual forçava a solução da colonização. O importante a notar aqui é que não se trata apenas de uma dinâmica interna ao movimento econômico do mundo antigo, mas sim de um processo econômico interrompido ou regulado por meios *políticos* – ainda que expresso em termos gerais, trata-se de uma ideia cara à *Filosofia do*

---

<sup>241</sup> *Enc.*, vol. III, § 435, p. 206.

<sup>242</sup> *Enc.*, vol. III, § 435, p. 206.

<sup>243</sup> *FdH*, p. 217.

<sup>244</sup> *FdH*, p. 217.

<sup>245</sup> *FdH*, p. 217.

*Direito*, isto é, das disposições e limites da liberdade econômica. A tirania foi o modo pelo qual a Antiguidade resolveu, ao menos parcialmente, o problema da pobreza o qual, por sua vez, implicava no paliativo da colonização.

Reconstruído o ponto de vista de Hegel, alguns autores modernos podem iluminar a questão. Segundo Pedro Paulo Funari, além de importante patrocinador da cultura grega, Pisístrato atuou de modo decisivo em uma espécie de reforma agrária: “O *tirano* Pisístrato confiscou grandes domínios de nobres da oposição e ampliou o número de pequenos proprietários, construiu grandes palácios, favoreceu a cultura e o crescimento econômico ateniense”<sup>246</sup>. Perry Anderson em seu célebre estudo da transição da Antiguidade ao Feudalismo esclarece que o êxito parcial dos tiranos residiu em instrumentalizar a insatisfação popular contra os ricos proprietários de terra, tendo como resultado certa divisão das riquezas: “No entanto, sua vitória [dos tiranos – HVE] geralmente só era possível graças ao modo como utilizavam as queixas radicais dos pobres, e seu feito mais duradouro foram as reformas econômicas de interesse das classes populares que eles tiveram de conceder ou tolerar para garantir seu poder. Os tiranos, em conflito com a nobreza tradicional, de fato bloquearam o monopólio da propriedade agrária, que era a tendência final de seu mando irrestrito e que ameaçava causar perturbações sociais ainda maiores na Grécia Arcaica”<sup>247</sup>. Segundo Anderson, os tiranos provinham de uma emergente classe de novos ricos cuja mudança implantada consistiu em fazer frente ao poder da aristocracia mais antiga: “Esses autocratas quebraram o domínio das aristocracias ancestrais sobre as cidades: eles representavam donos de terras mais novos e de riqueza mais recente”<sup>248</sup>.

De qualquer modo que a historiografia mais moderna veja a questão, o ponto a se salientar é que o conflito possuía uma dimensão econômica incontornável e mesmo central. O caso específico analisado visa mostrar como as condições políticas de monopolização da terra estrangulavam o desenvolvimento econômico e como isso

---

<sup>246</sup> FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. 5ª edição, São Paulo: Contexto, 2013, p. 34.

<sup>247</sup> ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. Tradução de Renato Prelorenzou, São Paulo: UNESP, 2013, p. 37.

<sup>248</sup> ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. Tradução de Renato Prelorenzou, São Paulo: UNESP, 2013, p. 36. Sobre Pisístrato especificamente a caracterização dele por Anderson parece corresponder em largos traços ao sentido geral delineado por Hegel: “Foi sob seu jugo que emergiu a configuração final da formação social ateniense. Pisístrato patrocinou um programa de construções que deu emprego para trabalhadores e artesãos urbanos e dirigiu um florescente desenvolvimento do tráfego marinho para além do Pireu. Mas, acima de tudo, ele proporcionou assistência financeira direta aos camponeses atenienses, na forma de créditos público, que às vésperas da polis clássica, finalmente lhes confirmaram sua autonomia e segurança” (p. 39). A ideia de que a tirania contribuiu com o incremento da navegação também está presente em Hegel (*FdH*, p. 197).

repercutia em um aumento da tensão social. Disso se segue o caráter positivo da tirania na Grécia Antiga aos olhos de Hegel, a saber, da capacidade que ela teve, de modo exitoso, de desentruar as condições negativas de desenvolvimento da sociedade grega. Especificamente, isso significou uma divisão das riquezas – não, é claro, ao ponto da austeridade espartana que conduziu a uma sociedade que obstaculizou todo o desenvolvimento individual<sup>249</sup> – que permitiu mediar ou remediar o problema da pobreza. Em termos políticos, os quais sugestivamente são homólogos aqueles que são próprios do espírito subjetivo, a tirania significou o momento da disciplina, da interiorização da ideia de liberdade, condição indispensável da formação de Atenas. É certo, contudo, que a tirania não foi a última palavra em matéria de governo – Hegel dedica-se a exaltar o caráter de Péricles. Mas mesmo aí o tema da riqueza e sua divisão, ainda que obliquamente, reaparece segundo o modelo do equilíbrio que tão bem definiu a época clássica: “Em Atenas, existiam uma liberdade viva e uma viva igualdade de costumes e de formação espiritual, e mesmo que houvesse uma desigualdade de bens, a mesma não atingia extremos”<sup>250</sup>. Hegel insiste em ver positivamente o caráter diferenciado de sociedades mais ou menos complexas, mas para que a diferença não resulte em contradição o problema da repartição das riquezas é fundamental.

\* \* \*

O problema da Antiguidade pode ser respondido no presente à luz da ideia segundo a qual o problema econômico enseja uma resolução política. Ou, ao menos, que as determinações econômicas precisam ser vistas sob um pano de fundo político – o exemplo dos Estados Unidos, com a analogia à França, parece ser bastante claro a esse respeito. Gostaríamos agora de investigar a posição que Hegel manifesta na *Filosofia da História* a respeito da Revolução Francesa e as razões pelas quais ele rejeita a noção de revolução em favor da de reforma.

Como vimos acima, se aquilo que podemos chamar de modo mais ou menos livre de “contradições sociais” não tivesse se agudizado a ponto tal e se houvesse espaço geográfico ao escoamento das populações sobrantes, a Revolução Francesa sequer teria ocorrido. Essa é uma afirmação bastante forte na medida em que retira toda a necessidade

---

<sup>249</sup> *FdH*, p. 221: “Vemos aqui, ao contrário de em Atenas, a virtude rígida e abstrata, a vida em prol do Estado, mas de tal forma que a atividade e a liberdade do indivíduo são preteridas. A constituição estatal de Esparta baseia-se em conceitos voltados totalmente para o interesse do Estado, tendo apenas a igualdade sem inspiração, e não o livre movimento, como objetivo”.

<sup>250</sup> *FdH*, p. 218.

do evento revolução como uma etapa do Espírito. Não se trata de relativizar o Espírito, mas apenas de repensar os marcos institucionais de sua efetivação. De resto, a própria justificação de Hegel acerca da revolução é, por assim dizer, circunstanciada: “a crítica ao jacobinismo é indissociável da legitimação dos efeitos históricos – a médio e a longo prazo – do processo revolucionário francês e de seu prolongamento alemão”<sup>251</sup>.

Segundo Hegel, a principal causa motivadora da revolução foi a opressão sentida pelo povo devido ao mau uso dos recursos públicos por parte da corte: “Todo o sistema do Estado manifestava-se como uma injustiça”<sup>252</sup>. Nenhuma das instituições interiores do governo – parlamento, corte, clero – estava disposta a abrir mão de seus privilégios. Além disso, o fato de ser um governo católico também foi um empecilho para a efetivação do direito. Eis todo o impasse: opressão ao povo, de um lado, e incapacidade de autorreforma das instituições, de outro. Desse dilema que se seguiu a natureza do processo revolucionário, essencialmente violento: “A mudança foi necessariamente violenta, porque a transformação não partiu do governo (*Die Veränderung war notwendig gewaltsam, weil die Umgestaltung nicht von der Regierung vorgenommen wurde*)”<sup>253</sup>. Ou seja, dada a resistência dos poderes dirigentes, a implementação do Espírito devia ocorrer através de meios violentos. Disso se segue, também, que as mudanças que não são implementadas pelos governos, ou seja, pelo povo, tendem a serem sangrentas. A despeito disso, Hegel dispensou belas e célebres palavras – frequentemente citadas de modo mais ou menos descontextualizado – para se referir à Revolução Francesa:

A ideia, o conceito de direito, finalmente se fez valer, e aqui a antiga estrutura da injustiça não pôde resistir. Na concepção do direito criou-se, portanto, uma constituição, e por esse motivo tudo deve ser baseado nela. Nunca, desde que o Sol começou a brilhar no firmamento e os planetas começaram a girar ao seu redor, se havia percebido que a existência do homem está centrada em sua cabeça, isto é, no pensamento, a partir do qual ele constrói o mundo real (*Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut*)<sup>254</sup>.

Além disso, quando da Revolução “reinou um sublime entusiasmo, um entusiasmo do espírito, que estremeceu o mundo como se só agora tivesse acontecido a verdadeira reconciliação do divino com o mundo”<sup>255</sup>. Sem dúvida, está-se diante de um momento inaugurador da época. Instaura-se, finalmente, o pensamento, em oposição ao

---

<sup>251</sup> ROSA FILHO, Silvio. *O Eclipse da Moral*, São Paulo: Barcarolla & Discurso, 2009, p. 226.

<sup>252</sup> *FdH*, p. 365.

<sup>253</sup> *FdH*, pp. 365-366; W12, p. 528.

<sup>254</sup> *FdH*, p. 366; W12, p. 529.

<sup>255</sup> *FdH*, p. 366.

sentimento, no qual ainda pode subsistir a servidão. A Revolução marca o fim do feudalismo e seus resquícios: “Toda a não-liberdade do sistema feudal cessa aqui, todas as determinações provenientes do direito feudal, os dízimos e os juro são, com isso, suprimidos. Além disso, faz parte da verdadeira liberdade a liberdade de trabalho, ou seja, é permitido ao homem usar como queira as suas forças. Está presente aqui também o livre acesso a todas as instituições estatais”<sup>256</sup>. A racionalização operada pela Revolução é notória aos olhos de Hegel. Isso não o impede de criticar Robespierre e a política da suspeita instaurada, isto é, a política da virtude e do terror, detestável tirania cuja punição elementar era a morte<sup>257</sup>.

Contudo, e isso nos interessa especialmente reconstruir, a revolução não é o único modo de se efetivar o espírito. Hegel apresenta uma alternativa histórica, a saber, o processo histórico que culminou na Reforma Protestante .

Na Alemanha, o iluminismo estava ao lado da teologia; na França, ele se voltou contra a Igreja. A Alemanha, levando em consideração a secularização, já havia sofrido melhorias por meio da Reforma, e lá já haviam sido abolidas as instituições perniciosas do celibato, da pobreza e da preguiça; não havia um império falido da Igreja e nenhuma imposição contra a moral (*das Sittliche*), que é a fonte e ocasião para vícios; não havia aquela injustiça indescritível que surge da intromissão do poder espiritual no direito temporal; nem aquela outra legitimidade ungida dos reis, ou seja, uma arbitrariedade dos príncipes, que como tal, deve ser santificada, porque é arbitrariedade dos ungidos, divina. Ao contrário, sua vontade só é tida como honrada quando almeja sabiamente o direito, a justiça e o bem-estar de todos. Assim, estava conciliado o princípio do pensamento. O mundo protestante também tinha consciência de que existia, na reconciliação explicitada anteriormente, o princípio voltado para a formação do direito<sup>258</sup>.

---

<sup>256</sup> *FdH*, p. 366.

<sup>257</sup> A análise de Habermas sobre a aceitação de Hegel da Revolução Francesa é bastante acertada: “Hegel concebeu a Revolução Francesa como o acontecimento da história universal que pela primeira vez tornou existente e válido o direito abstrato” (*Teoria e práxis*. Tradução de Rúrion Melo, São Paulo: UNESP, 2011, p. 203). A efetivação do direito abstrato em esferas mais amplas da eticidade, desnecessário dizer, é cheia de consequências. A avaliação geral de Habermas aponta que “Hegel festeja a Revolução porque a teme; Hegel eleva a revolução a princípio de sua filosofia em virtude de uma filosofia que enquanto tal supere a revolução. A filosofia da revolução de Hegel é tanto sua filosofia *quanto também* sua crítica” (p. 202; tentaremos nuançar adiante essa ideia de “temor” à revolução). Isso significa que a legitimidade que Hegel confere aos resultados da revolução ele não a dispensa aos revolucionários que a realizaram, na medida em que a realização do direito abstrato é um processo objetivo. Quanto aos traços psicologistas da interpretação habermasiana, eles serão criticados adiante. A avaliação de Taylor no que tange à diferença de Hegel e Burke mostra como não se trata de um acento conservador por parte de Hegel: “Deveria ser óbvio, a partir disso, que, por toda a sua crítica à Revolução Francesa, Hegel se encontra no polo oposto de Burke. É verdade que eles concordam em que a Revolução propendia para um curso destrutivo e que a partir daí nada de positivo poderia ser construído. Porém, a moral que Burke tirou disso foi que os seres humanos deveriam permanecer dentro do espírito das suas instituições ‘positivas’, não havendo racionalidade superior pela qual estas possam ser julgadas. Enquanto, para Hegel, o alvo da filosofia é descobrir a racionalidade universal nessas instituições. Porém, essa racionalidade está desenvolvendo, mudando e transformando as instituições à medida que realiza a si mesma na história. Isso não é algo planejado pelo ser humano, mas o é pela Razão. E esse plano pode fazer uso, pode *ter de* fazer uso de uma Revolução” (TAYLOR, Charles. *Hegel*. Tradução de Nélio Schneider, São Paulo: É Realizações, 2014, pp. 460-461).

<sup>258</sup> *FdH*, p. 364; W12, pp. 526-527.

A motivação da efetivação, digamos, mais suave do direito no mundo alemão a partir do protestantismo é variada. Por um lado, a secularização já estava mais adiantada, com a separação dos poderes religiosos e políticos; por outro, o próprio protestantismo é mais afeito à liberdade, ao contrário do refratário catolicismo<sup>259</sup>. O desenvolvimento de uma versão do Iluminismo cuja ênfase não recaía no ateísmo também foi importante. O que importa notar é que houve, igualmente – ou talvez de modo melhor na Alemanha, como Hegel sugere no *Projeto Inglês de Reforma* –, a efetivação do direito em França e Alemanha. São dois processos correlacionados cujos resultados são aproximados, embora não inteiramente idênticos. A vantagem da Alemanha é óbvia: a dispensa do governo sangrento instituído pelos jacobinos, motivo recorrente de rejeição por parte de Hegel<sup>260</sup>.

Todavia, se Robespierre foi rejeitado, a aceitação de Napoleão é relativa<sup>261</sup>. Hegel é claramente aprovativo às incursões de Napoleão enquanto civilizatórias. O primeiro mérito de Napoleão foi ter estabilizado o regime francês, o poder governamental que escapava da mão de todos os partidos: “*Napoleão* estabeleceu-o como força militar, colocando-se com vontade individual na liderança do Estado. Ele sabia como dominar e logo resolveu as disputas internas. (...) Com o imenso poder de seu caráter, ele se dirigiu para o exterior, subjugou toda a Europa, e espalhou por toda parte as suas próprias instituições liberais”<sup>262</sup>. Napoleão expressou o princípio da vontade no interior do Estado.

---

<sup>259</sup> Silvio Rosa Filho nota que a secularização ocorrida na Alemanha foi um dos fatores que propiciou o desenvolvimento não violento do princípio moderno: “Hegel sublinha melhoramentos antecipados pela secularização alemã, entrecruzando o ‘temporal’ e o espiritual’, a letra da liberdade e o espírito da reforma protestante. Por exemplo, a abolição de instituições arcaicas (votos de celibato, pobreza e preguiça) propiciara que a Igreja não se tornasse um ‘reino morto’ (*toter Richtum der Kirch*) e fonte e ocasião para vícios” (*O Eclipse da Moral*. São Paulo: Barcarolla & Discurso, 2009, pp. 257-258). Sobre a relação entre Reforma Protestante e Revolução Francesa, ver de Joachim Ritter o texto “Persona y propiedad Un comentario de los párrafos 34-81 de los ‘Principios de la Filosofía del Derecho’ de Hegel” (in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), *Estudios sobre la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 138, nota 11).

<sup>260</sup> Habermas (*Teoria e práxis*. Tradução de Rúrion Melo, São Paulo: UNESP, 2011, p. 211) ressalta o ponto de que a Revolução Francesa já tinha seu solo cultivado antes de aparecer efetivamente na cena histórica: “Assim, a Revolução Francesa só podia afinal conceder validade positiva ao direito abstrato da noite para o dia, por assim dizer, porque os indivíduos tinham se adiantado no curso do século anterior em projetar uma sociedade civil em um sentido moderno e, nesta medida, estavam maduros para a liberdade formal de pessoas jurídicas”.

<sup>261</sup> Acentuando o caráter aprovativo, Habermas (*Teoria e práxis*. Tradução de Rúrion Melo, São Paulo: UNESP, 2011, p. 204) aponta: “Assim, Hegel saúda em Napoleão duas coisas ao mesmo tempo: aquele que superou a Revolução e foi o guardião de uma ordem revolucionária, o comandante que na verdade venceu Robespierre e o patrono do novo código civil”. Ver as palavras de Hegel dedicadas a Napoleão em carta a Niethammer (29 de agosto de 1807): “O grande professor de direito público reside em Paris” (*Correspondance*, I, p. 170).

<sup>262</sup> *FdH*, p. 369; W12, p. 533.

Além disso, seus méritos dizem respeito à expansão das instituições, as mesmas que antes Hegel aludiu como conquistas da revolução.

As complicações relacionadas à noção de revolução passam a se manifestar aqui, contudo<sup>263</sup>. Ora, a força e a violência, apanágios do poder revolucionário, parecem ser expedientes muito mais eficientes que uma “modificação moral” dos indivíduos a qual prepararia as mudanças que efetivam o direito. Entretanto, as coisas não se passam assim e nisso se evidencia os fracassos de Napoleão. O refluxo da Revolução se deve em grande medida à interiorização de valores contrários a ela no seio mais íntimo das nações. Nisso mesmo reside a ressalva de Hegel frente à noção de revolução. A revolução, sem a reforma, é inócua e tende à dissolução, não tem potencial de enraizamento. Portanto, esse é o argumento político de Hegel contra a (ou, pelo menos, uma *ressalva a*) revolução como paradigma de alteração social:

O liberalismo dominou de modo especial todas as nações latinas, a saber: o mundo católico romano, como a França, a Itália e a Espanha. Mas por toda parte ele fracassou. (...) É enganosa a afirmação de que as algemas do direito e da liberdade poderiam ser soltas sem a libertação da consciência, que uma revolução poderia existir sem reforma (*Denn es ist ein falsches Prinzip, daß die Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne die Befreiung des Gewissens abgestreift werden, daß eine Revolution ohne Reformation sein könne*). Esses países retornaram à sua antiga situação<sup>264</sup>.

Em outros termos, ainda que reforma e revolução possam produzir resultados semelhantes, na verdade a revolução é, antes, subordinada à reforma<sup>265</sup>. Ainda que Hegel não afirme isso explicitamente, é possível inferir com segurança que previamente à Revolução Francesa a mentalidade do povo já havia se reformado: “A terrível pressão sofrida pelo povo e o descaso do governo, permitindo na corte a opulência e o esbanjamento, foram os primeiros motivos para a insatisfação. O novo espírito começou a agitar as mentes dos homens, e a opressão levou-os à investigação (*Der neue Geist wurde tätig; der Druck trieb zur Untersuchung*)”<sup>266</sup>. Isso ocorre a ponto de que em locais onde a revolução surge como uma imposição exterior, como conquista, ela sequer deita

---

<sup>263</sup> Myriam Bienenstock nota em sua apresentação à *Filosofia da História*: “(...) a valorização, por Hegel, da revolução não fez dele de modo nenhum um revolucionário. Hegel não era cego aos erros da Revolução e seus excessos (...)” (HEGEL, G.W.F. *La Philosophie de L’Histoire*. Tradução de Myriam Bienenstock *et alii*, Paris: La Pochothèque, 2009, p. 27).

<sup>264</sup> *FdH*, p. 370; W12, p. 535.

<sup>265</sup> Joachim Ritter (*Hegel and the French Revolution*. Tradução de Richard Dien Winfield, Cambridge: MIT Press, 1984) que considera a filosofia hegeliana como uma “filosofia da revolução” (p. 43) também concorda com essa tese: “(...) a Revolução, e a filosofia que prepara seu caminho para isso, certamente age ‘destrutivamente’, mas o que ela destrói é somente algo já destruído em si mesmo, a horrível condição da sociedade, miséria, mesquinhez, despudor, injustiça em incriveis níveis, ausência de direitos individuais concernentes à lei e à política, consciência e pensamento” (pp. 46-47).

<sup>266</sup> *FdH*, p. 365; W12, p. 528.

raízes. França, Itália e Espanha: nações católicas cuja recepção das instituições liberais foi fria e inócua; eis, digamos, a prova real de Hegel quanto à distinção reforma e revolução. Se a reforma está inscrita na marcha do Espírito – e está: eis o permanente processo que a filosofia de Hegel busca conferir uma macrodescrição –, a revolução é um subproduto de condições empedernidas únicas, como o caso francês. A reforma é uma tendência do mundo moderno, mas a revolução é resultado da incapacidade dos poderes dirigentes em se autorreformarem, o que implica na exigência da violência<sup>267</sup>.

Disso tudo, não deve soar mais escandalosa a afirmação segundo a qual a Revolução Francesa poderia não ter acontecido. Com condições institucionais mais elásticas e com um espaço de colonização interior à Europa, o destino da França podia ser outro. Ainda que infundido pelo Espírito, o rumo da história, os eventos, não são pré-definidos. Hegel quer elencar as vantagens da reforma. A plebe, sem dúvida, comparece como um elemento detonador dessa revolução – ainda que ela própria seja indesejável, tal como, no limite, a própria revolução.

Resta ver como Hegel se sai quando não pode mais valer-se da descrição retrospectiva e precisa se ver com a intervenção política. Analisemos o *Projeto Inglês de Reforma*<sup>268</sup>.

---

<sup>267</sup> Rosenzweig pensa a questão como subordinada ao problema religioso. Mais que a disjuntiva reforma ou revolução, ele crê que o elemento central diz respeito à orientação religiosa desenvolvida pelos Estados, a saber, se se orientam conforme o catolicismo ou o protestantismo: “Hegel compreende agora o verdadeiro Estado e a fé evangélica como absolutamente associados; não é mais de admirar que ele aplique à história e ao presente o princípio de que apenas sobre o solo da liberdade religiosa pode o Estado prosperar; desconsiderar este fato foi o erro, de terríveis consequências, de todos aqueles que, no passado, procuraram renovar em país católico o Estado e os costumes pela reforma ou revolução” (*Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza, São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 564). A explicação de Charles Taylor também não parece adequada, na medida em que o problema da revolução diz mais respeito à sua ineficácia, na medida que pressupõe a reforma dos costumes prévia do que propriamente a uma tese substantiva sobre o futuro: “O que pode ser dito do Hegel maduro, no entanto, é que a sua rejeição da mudança revolucionária continuada não está baseada somente em sua repugnância perante o Terror ou somente na impossibilidade de uma ação revolucionária clarividente, mas ele a rejeita porque acreditou que a história chegara a alguma espécie de planalto, no qual a necessidade de haver revolução havia passado. Porque as bases para o Estado racional finalmente haviam sido lançadas” (*Hegel*. Tradução de Nélio Schneider, São Paulo: É Realizações, 2014, p. 463). Tanto é assim que se segue as diferentes e nuançadas apreciações nacionais do problema.

<sup>268</sup> “A história universal é o *médium* da experiência em que a filosofia precisa se colocar à prova e pode malograr. Segundo os próprios critérios de Hegel, uma filosofia que se despedaça diante do esforço de apreender seu tempo em pensamentos, ridiculariza-se ante o poder indomável do espírito objetivo: quando se evidencia que ela não trouxe sua época ao conceito, ela se desmascara como abstração puída que se arrasta entre a razão na qualidade de espírito autoconsciente e a razão enquanto realidade existente” (HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis*. Tradução de Rúrion Melo, São Paulo: UNESP, 2011, p. 232).

### Capítulo 3

## A Plebe no “Projeto de Reforma Inglês”

“esse amanhecer  
mais noite que a noite”<sup>269</sup>

“Não é nenhum exagero se digo que naquele país terrivelmente cruel [Inglaterra] o roubo de uma ovelha e a falsificação são castigados da mesma maneira que os mais repugnantes crimes, como o parricídio e o incesto”<sup>270</sup>

Sem dúvida o escrito *Sobre o Projeto de Reforma Inglês* é um dos mais mal-afamados de Hegel. A interpretação usual o considera como um clamor antidemocrático cuja sequência histórica tratou de demolir; ou ainda como um índice da profunda cisão que a época já consumava entre sua filosofia sistemática e seu diagnóstico político<sup>271</sup>. Apego à monarquia, desconfiança da inserção das massas na política; se há reformismo nele, se dá a passos lentíssimos. Sem deixar de ser isso, *Sobre o Projeto de Reforma Inglês* é mais que isso. Além de tematizar explicitamente a plebe, o que já seria mais que suficiente para que nos voltássemos a esse escrito, ele também apresenta como que uma aplicação da teoria social de Hegel a uma realidade bastante específica, a saber, a Inglaterra de 1830. Hegel precisa nesse escrito confrontar-se com fatos que não se encaixam perfeitamente à sua análise social consagrada na *Filosofia do Direito*, o que adicionalmente ainda permite e ajuda a compreender qual o estatuto de seu discurso e como ele pensa as diferentes maneiras pelas quais o princípio da liberdade se integra e conforma às instituições políticas de seu tempo – e, mais ainda, o modo como as instituições são infensas a esse princípio.

*Sobre o Projeto de Reforma Inglês* é um comentário do projeto de reforma eleitoral inglês. Em intenção, conforme Hegel, o projeto pretende elevar a participação da população na eleição do parlamento<sup>272</sup>. A redistribuição da participação eleitoral é a tônica do projeto, na medida em que visa corrigir uma distribuição entre cidades e condados a qual simplesmente não faz mais sentido no tempo presente de sua redação.

---

<sup>269</sup> ANDRADE, Carlos Drummond de. *Sentimento do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 12.

<sup>270</sup> HEINE, Heinrich. *Noites Florentinas*. Tradução de Marcelo Backes, São Paulo: Carambaia, 2017, p. 52.

<sup>271</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis*. Tradução de Rúrion Melo, São Paulo: UNESP, 2011, p. 258.

<sup>272</sup> OERB, p. 234.

Segundo Hegel, enquanto há pequenas cidades com direito à representação no parlamento, há cidades cujo desenvolvimento florescente com mais de cem mil habitantes, não é assegurada qualquer representação<sup>273</sup>. Além disso, os cargos no interior do parlamento são objeto de compra e venda, através seja de pagamento formal ou suborno<sup>274</sup>.

O sistema político inglês ser inteiramente permeado e viciado por relações econômicas é algo que soa abjeto a Hegel. “Seria difícil descobrir um sintoma comparável de corrupção política em qualquer outro povo”<sup>275</sup>, constata amargamente. Isso se deve ao fato de que o elemento das constituições democráticas é, segundo Montesquieu, a virtude, o senso não egoísta de dever frente a pátria. Na medida em que o sistema político inglês se vê corroído por interesses privados, Hegel toma isso como sintomático de uma inevitável degeneração da liberdade política alcançada por essa nação. Além disso, esse comentário enseja uma comparação com a Alemanha, como uma nação não assolada pelo egoísmo o qual é característico de todas as classes da sociedade inglesa. Contudo, Hegel reconhece que o simples fato de haver uma discussão em torno do projeto de reforma, um reavivamento do interesse político, é algo que mostra que o senso cívico inglês não se vê inteiramente perdido<sup>276</sup>.

Hegel busca tratar de dois argumentos, em princípio hipotéticos, os quais são frequentemente mobilizados contra mudanças sociais tais quais o *Projeto de Reforma Inglês* busca promover. Provavelmente Hegel faz isso para esclarecer qual o ponto de vista crítico que *não* irá adotar. O interesse em reconstruí-los reside no fato de que eles aparecem como exemplares das forças regressivas que permeiam a sociedade moderna – seja por um desenvolvimento insuficiente da modernidade, seja por uma hipertrofia de aspectos modernos. Suplementarmente, nesse tipo de intervenção de Hegel vê-se com mais finura e detalhe elementos que um discurso como aquele presente na *Filosofia da História* necessariamente torna opaco. O primeiro argumento regressivo é aquele que visa à preservação dos direitos positivos em virtude do fato de que eles supostamente

---

<sup>273</sup> OERB, p. 235. Segundo Jacques Droz, “O mapa eleitoral não havia sido modificado desde a Idade Média, do que se derivava a existência de um elevado número de ‘aldeias podres’, a vantagem da Inglaterra ‘verde’ sobre as grandes cidades (Londres contava tão somente com quatro deputados, enquanto que o condado da Cornualha tinha quarenta e quatro)” (*Europa: Restauración y Revolución – 1815-1848*. Tradução de Ignacio Romero de Solís, México-Espanha-Argentina: Siglo Veintiuno, 1974, p. 138). Sobre o *Reformbill*, ver na mesma obra pp. 144-146, com uma avaliação em termos descritivos bastante assemelhada a de Hegel.

<sup>274</sup> OERB, p. 236.

<sup>275</sup> OERB, p. 236.

<sup>276</sup> OERB, p. 237.

expressariam a “*sabedoria de nossos ancestrais*”<sup>277</sup>. Trata-se de uma falsa sabedoria na medida em que ela simplesmente nega o desenvolvimento dos tempos modernos. Nisso fica evidente como a modernidade precisa ser enquadrada numa estrutura institucional específica e qualquer tentativa de negar essa especificidade apoiando-se em argumentos de tradição é aos olhos de Hegel anacrônica. Contudo, se aqui se trata de uma tendência regressiva, digamos, passadista, advinda pela tentativa de conservação de hábitos passados no presente, Hegel também está atento a tendências que se gestam no interior da própria sociedade moderna. A ideia que Hegel rejeita é a noção de uma economia da corrupção, bastante permanente na sociedade inglesa, e que garante a reprodução do parlamento; ou seja, a hipertrofia da sociedade civil-burguesa sob uma espécie de viés cínico<sup>278</sup>. No interior desse debate está o conceito de positividade, o qual é retomado em termos similares ou mesmo idênticos daqueles empregados, por exemplo, nos escritos de Frankfurt<sup>279</sup>. Há que se distinguir dois tipos de positividade, aquela própria de toda lei, e aquela que é mera expressão ossificada e congelada de uma realidade cuja correspondência não mais existe<sup>280</sup>. É evidente que para Hegel os privilégios ingleses são desse segundo tipo, fruto daquilo que, de modo livre, poderíamos chamar de baixa racionalização do direito inglês: “Esse agregado inerentemente incoerente de determinações positivas ainda não passou pelo desenvolvimento e transformação que foi alcançado nos Estados civilizados do continente”<sup>281</sup>. À Inglaterra faltaria justamente o processo científico de tratamento do direito, o qual foi em grande medida impulsionado pelos príncipes e a preocupação com o bem-estar de seus súditos no continente, ao passo que na Inglaterra o direito permaneceu encerrado nos privilégios positivos.

Todavia, nesse contexto, a preocupação principal de Hegel é que pior que a doença é o pretenso remédio<sup>282</sup>. Se Hegel não hesita em julgar o ordenamento social inglês como atrasado e refratário aos princípios modernos os quais ele próprio elevou em sua *Filosofia do Direito*, aquilo que representa o Projeto de Reforma aparece a ele como bastante inadequado<sup>283</sup>. E para Hegel, sem dúvida, um dos princípios da modernidade é uma

---

<sup>277</sup> OERB, p. 237.

<sup>278</sup> OERB, p. 238.

<sup>279</sup> W1, p. 269.

<sup>280</sup> OERB, p. 238.

<sup>281</sup> OERB, p. 239. Esse tema já havia sido objeto de um comentário na *FD*, §211, p. 204; W7, pp. 362-363.

<sup>282</sup> OERB, p. 240.

<sup>283</sup> “O que até mesmo caracteriza propriamente o seu texto é que ele coloca em dúvida, para a Inglaterra, antes a aplicabilidade da reforma liberal do que a sua legitimidade” (ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza, São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 578).

monarquia forte, elemento o qual o qual o Projeto de Reforma não contempla<sup>284</sup>. A questão é que se está às voltas de uma monarquia fraca a qual o projeto é incapaz de fazer justiça, “talvez o maior de todos prejuízos da Inglaterra”<sup>285</sup>. Além disso, e de modo mais nocivo ainda, são as expectativas que o projeto cria e que é incapaz de realizar: “O que formou o maior interesse é o medo sentido por alguns e a esperança sentida por outros de que a reforma da lei eleitoral trará outras reformas materiais em seu despertar”<sup>286</sup>. Esse tipo de expectativa demasiada – e em parte justificada na medida em que o Projeto realmente revê elementos da positividade inglesa – é que pode concorrer para a subversão da ordem.

Expectativas exageradas também residem na ideia de que a aprovação da Reforma irá contribuir decisivamente com a reordenação das contas públicas. Sem desconsiderar o papel que a diminuição do poder político da aristocracia possa representar para a diminuição das despesas públicas – aristocracia que “procura todos os tipos de vantagens para si e seus parentes através de sinecuras”<sup>287</sup> –, Hegel não supervaloriza seu peso econômico. Mais importante, por exemplo, é o alto custo da administração do direito, o qual impede que os mais pobres acessem à justiça, a taxa dos pobres (*poor-rate*) introduzida sem administração na Irlanda e os ativos da Igreja que permanecem intocados; todos esses elementos sequer são tematizados pelo Projeto de Reforma. Isso permite uma importante e ambivalente menção à França. Ainda que os métodos franceses tenham se mostrado em alguma e grande medida desastrosos, eles desempenharam uma função importante no que diz respeito à distribuição da riqueza social. Isso decorre do fato de que a repartição da riqueza exige medidas que atingem os próprios fundamentos da sociedade. A França aboliu privilégios da Igreja e os direitos de caça senhoriais sob os auspícios de um rei patriótico e um parlamento renovado – e nisso que reside o exemplar da experiência francesa. Ainda que essa defesa de Hegel pareça ensejar a ideia de uma subversão constitucional, o próprio Hegel trata de afastar essa possibilidade: “Contudo, é de conhecimento comum não somente que tais direitos desaparecem em outros Estados sem tais consequências, mas também que sua abolição foi considerada como uma importante fundação do aumento da prosperidade e da liberdade essencial”<sup>288</sup>.

---

<sup>284</sup> OERB, p. 240.

<sup>285</sup> OERB, p. 240.

<sup>286</sup> OERB, p. 240.

<sup>287</sup> OERB, p. 241.

<sup>288</sup> OERB, p. 243.

O elemento propriamente religioso no ordenamento social não é desprezível para Hegel. A própria Igreja – normalmente a católica, mas no limite a não luterana – é um mecanismo importante da engrenagem da devassidão que corrói o poder. O tratamento dispensado aos dízimos em países protestantes é distinto de outros países como a Inglaterra; nos países protestantes o dízimo é resgatável ou abolido. Além disso, Hegel não se furta em enfatizar que a Igreja é tolerante com a corrupção ao contar em detalhes a história de um clérigo que mesmo alegando loucura vivia através de pensões dos fiéis e permanecia em constante companhia “desonrosa”<sup>289</sup>. Em países protestantes o clero é objeto de vigilância por parte do Estado. E, mais uma vez, na medida em que o Projeto de Reforma eleitoral não reforma essa situação de exploração material por parte da Igreja frente à população, Hegel sublinha seu caráter decepcionante e pouco efetivo frente às expectativas que levanta<sup>290</sup>. Além disso, Hegel elogia a liberalidade conferida pelos príncipes alemães quanto à manutenção de outras religiões em seus próprios territórios. A confusão entre Estado e Igreja é especialmente dramática na Inglaterra na medida em que obriga os irlandeses dominados a um duplo pagamento, pelo serviço da religião católica e pelo da religião anglicana<sup>291</sup>.

Hegel dedica um comentário específico à situação da classe camponesa na Inglaterra. Isso porque embora a servidão formalmente não mais exista, a persistência de direitos senhoriais acaba por impor um peso excessivo sobre os camponeses. Mesmo a prosperidade industrial inglesa não impede que o conjunto dos trabalhadores rurais acabe reduzido a uma massa pobre; sazonalmente, períodos de abundância na atividade industrial acabam por incorporá-los, mas, segundo Hegel, no geral isso não ocorre. Os camponeses permanecem desprovidos de terras, de modo mais perverso que no sistema feudal, pois agora se conjuga como que modernidade e atraso, desobrigando os senhores de terra a contribuírem com a manutenção dos camponeses os quais desfrutam apenas do lado mais perverso de suas liberdades individuais<sup>292</sup>. Os senhores de terra despojaram os camponeses, expulsando-os da terra de modo “legal”.

Esse passo da argumentação hegeliana é relevante para o ponto que queremos levantar em nossa tese. Isso porque o remédio que Hegel avança – e descarta – diz respeito à colonização. A rejeição, bem da verdade, não decorre do princípio em questão – isso

---

<sup>289</sup> *OERB*, p. 244.

<sup>290</sup> *OERB*, p. 245.

<sup>291</sup> *OERB*, p. 246.

<sup>292</sup> *OERB*, p. 247.

implicaria em contrariar o texto da *Filosofia do Direito* –, mas sim, sugestivamente, devido a sua impraticabilidade e reposição do problema que visava solucionar. Hegel observa:

A proposta para reduzir o número excedente de pobres estabelecendo colônias teria de remover ao menos um milhão de habitantes para ter qualquer chance de sucesso. Mas como isso seria realizado? – sem mencionar o fato de que o espaço vazio assim criado seria tão logo ocupado no mesmo sentido como antes se, caso contrário, leis e circunstâncias permanecessem sem alteração<sup>293</sup>.

A leitura que estamos tentando sustentar ao longo dessa tese é que a colonização soa como uma solução problemática – algo que nos parece ser possível inferir desde a *Filosofia do Direito*, embora lá isso pareça quicá sibilino; torna-se mais claro na *Filosofia da História* com o comentário de Hegel sobre ela ser um “paliativo”; e, por fim, cremos, legitima-se mais ainda com a citação acima<sup>294</sup>. Hegel ressalva a condição: “se as coisas assim permanecerem”. Isso é fundamental, mas não compromete o essencial de nossa leitura.

O problema central que continuamente produz essa pobreza cuja expulsão do país de origem via colonização não solucionará reside no travamento institucional inglês. Em sentido geral, Hegel aponta a falta de uma reforma agrária. O fim do feudalismo teria sido a oportunidade para que a terra fosse dividida e os camponeses tivessem adquirido seu direito; mas isso não é tudo: direitos de herança problemáticos, facilitação da compra e venda de terras, distribuição igual da terra entre os filhos são elementos que se destacam como entraves. Sensivelmente, Hegel não vê qualquer possibilidade de resolução. E isso decorre do fato de a sociedade inglesa não se estruturar a partir de uma monarquia forte, condição primária para a implementação de mudanças de fundo. Por sua vez, disso se segue mais um motivo para se avaliar negativamente o Projeto de Reforma, o qual é incapaz de resolver essa demanda reprimida:

O poder da monarquia era muito fraco para supervisionar a transição [do feudalismo] já citada; e mesmo depois do Projeto de Reforma, a legislação parlamentar permanecerá nas mãos daquela classe cujos interesses – e até

---

<sup>293</sup> OERB, p. 248.

<sup>294</sup> Ao comentar a *Filosofia do Direito*, Silvio Rosa Filho converge na apreciação do caráter balsâmico: “A resposta do intervencionismo de estilo liberal comparece, nos textos de Hegel, duplamente. Um primeiro conjunto de proposta deixa à mostra – pela interposição acanhada do *Sollen* – o teor meramente paliativo que a elas subjaz” (ROSA FILHO, Silvio. *O Eclipse da Moral*. São Paulo: Barcarolla & Discurso, 2009, p. 161). Ou, voltando-se diretamente à questão da colonização, afirma: “Espaço-temporalmente, no entanto, trata-se de levar em conta a potencialidade elementar contida na expansão colonial sistemática que, como negócio inerente à própria sociedade civil burguesa, lhe permite não somente dar escoamento à produção como sinalizar alguma saída – ‘saída’, frisemos, abstrata – frente à pauperização que não deixa de crescer em sua esfera” (pp. 205-206).

mesmo seus maiores hábitos arraigados – são ligados com o sistema de direitos de propriedade existente<sup>295</sup>.

O mais interessante aqui a notar é como o mesmo esquema explicativo que valia para a Grécia Antiga, na *Filosofia da História*, comparece aqui. Na Grécia, homologamente, havia a exigência de que o crescimento das cidades não podia dar conta do crescimento da população, o que solicitava a criação de colônias. A problemática na Grécia de ontem e na Inglaterra de hoje é a monopolização da terra por elites agrárias. A grande diferença, contudo, reside no fato de que a Inglaterra não tem seu Pisítrato e, pior, não quer tê-lo – o enfraquecimento contínuo da monarquia testemunha isso. Sem a intervenção da *política* na economia não é possível desentravar adequadamente o quadro institucional, o que corrompe e inutiliza o instituto da colonização tornando-o, justamente, um “paliativo”.

O arbítrio que caracteriza o poder senhorial se manifesta no assim chamado “direito de caça”. Esse direito se caracteriza por facultar aos senhores transitarem livremente entre as terras dos camponeses a fim de exercer a caça. Isso ocasiona, por sua vez, destruição à plantação dos camponeses. Adicionalmente, os delitos relacionados ao usufruto desse direito são comumente julgados pelos nobres, os quais acabam atuando como acusadores e juízes. Na Alemanha os príncipes teriam abdicado desse direito<sup>296</sup>. Sobre o Projeto de Reforma propriamente dito, a discordância de Hegel diz respeito ao fato de que a mudança de grau financeiro para a participação da política não modifica qualitativamente ela própria. Em outros termos, a grande diferença entre Inglaterra e Alemanha diz respeito às condições prévias para o exercício do governo impostas pela última; nisso mesmo reside a fraqueza do Projeto: ao diminuir a exigência financeira à participação política, o Projeto, todavia, não altera a visão subjacente que a embasa, a saber, que os critérios eles próprios, sejam maiores ou menores, ainda residem na riqueza. Ou, como diz Hegel, riqueza e nascimento não são critérios suficientes para a política. Mesmo no Projeto de Reforma a política permanece confundida com a economia<sup>297</sup>.

Disso tudo resulta uma das carências essenciais da Inglaterra: a insegurança material, ou a ausência dos assim chamados “direitos materiais”: “A necessidade de assegurar esses interesses materiais da lei racional referida acima, bem como outras que já foram asseguradas em muitos Estados continentais civilizados (especialmente nos

---

<sup>295</sup> OERB, p. 248.

<sup>296</sup> OERB, p. 249.

<sup>297</sup> OERB, p. 250.

territórios alemães), parece ser quase inativa na Inglaterra”<sup>298</sup>. Hegel chama isso de “orgulho inglês”, que nada mais é que a obstinação reiterada em não aprender o que pode ser aprendido com nações mais civilizadas<sup>299</sup>. A modificação no sistema de representação também não conta a favor do Projeto de Reforma, segundo Hegel. Ele observa que os banqueiros são contrários ao Projeto porque ele prevê o fechamento das *main avenues*, pequenas cidades a partir das quais os banqueiros conseguem efetivar uma super-representação. Sem dúvida essa hipertrofia não agrada a Hegel, porém ele não se limita à consequência e visa o princípio que subjaz a ela. E esse princípio é o da democracia como a soma das vontades individuais. Embora haja uma concordância de que os interesses do país devam estar encarnados no Parlamento, a vontade abstrata de indivíduos não pode contemplar a realização dessa ideia. O problema com os banqueiros é derivado de que esse modelo deixa chance ao acaso na representação. Hegel não hesita em citar Napoleão laudatoriamente no que diz respeito à constituição que este conferiu à Itália, cujo mecanismo de representação se apoiava em distintas classes e não em indivíduos<sup>300</sup>. Impossível não ver nisso uma autorreferência à sua própria teoria dos estamentos.

A crítica central ao Projeto, contudo, é aquela que visa mostrar que ele ao propor um incremento de direitos é incapaz de realizar o mais essencial deles, a saber, os direitos materiais: “É verdade que, em si mesmo, esse princípio [de direitos iguais a todos] abre o caminho para um número infinito de reivindicações, sobre o qual o poder do Parlamento pode certamente impor limites pelo tempo que passar – embora isso contaria para uma revolução antes do que uma mera reforma se fosse seguido profunda e consistentemente”<sup>301</sup>. A esse tipo de princípio associa-se o “fanatismo” em realiza-los. Mesmo o projeto sendo uma “mistura de privilégios antigos e do princípio universal que todo os cidadãos são iguais”<sup>302</sup>, Hegel está preocupado em menos no que o projeto executará – o que, segundo seu prognóstico, é muito tímido – do que pelo que ele permite e anuncia. Nesse sentido, ele abre as portas à revolução e esse é um de seus principais deméritos. Novamente é possível fazer um paralelo com a *Filosofia da História* e a

---

<sup>298</sup> OERB, p. 251.

<sup>299</sup> Sobre os motivos conservadores que a elegia à Inglaterra é no mais das vezes portadora (frequentemente em oposição à França) conferir o capítulo “Idealismo alemão, liberalismo alemão e liberalismo europeu” em LOSURDO, Domenico. *A hipocondria da antipolítica*. Tradução de Jaime Clasen, Rio de Janeiro: Revan, 2014, p. 368.

<sup>300</sup> OERB, p. 253.

<sup>301</sup> OERB, p. 255.

<sup>302</sup> OERB, p. 254.

destruição que Hegel associa à ideia de revolução<sup>303</sup>. Não por acaso ele irá retomar esse tema na parte final do escrito.

Hegel cita explicitamente a plebe ao menos uma vez. Segundo ele, o Projeto de Reforma não impedirá a possibilidade de subornos, apenas a sofisticará: “E apesar do aumento da qualificação eleitoral, é também improvável que a plebe inglesa prontamente desista dessas semanas de festa e embriaguez em que foi incentivada e paga para saciar sua selvageria não contida”<sup>304</sup>.

Um importante argumento de Hegel é aquele segundo o qual o sistema eleitoral ampliado pelo Projeto de Reforma é incapaz de produzir a eticidade necessária à integração social da sociedade inglesa. De modo geral, Hegel argumenta que os eleitores são indiferentes ao sistema eleitoral; exemplifica com os irlandeses, os quais perderam em amplas camadas seu direito a voto e isso sequer gerou revoltas<sup>305</sup>. A indiferença ainda que pareça inicialmente despolitização tem algo de racional, pois o eleitor pressente a baixa importância relativa de sua participação pessoal no processo. Para Hegel, a contradição maior reside em que com o aumento do direito eleitoral prometido pelo Projeto de Reforma o indivíduo é conclamado à participação política na mesma medida em que sua participação conta menos para o processo: “Mas na medida em que eles são encorajados a tomar os assuntos políticos e participar deles mais seriamente, eles tem assegurado o seu direito e se compensou para eles a parte insignificante que sua soberania individual tem nos assuntos públicos por sua participação em tais assuntos através de insurreições, clubes, associações etc.”<sup>306</sup>.

O poder político residir no parlamento é um dos grandes vícios da constituição política inglesa. Isso somado ao princípio democrático que o Projeto de Reforma só visa ampliar acaba por produzir um aumento da desqualificação dos representantes políticos – Hegel concorda com o Duque de Wellington no que diz respeito à representação passar a se concentrar nos *shopkeepers*. Hegel chega a esboçar uma proposta que visa a qualificar o parlamento: uma formação preliminar, científica (*wissenschaftlicher*) para se assumir cargos públicos; do contrário, o indivíduo deve se diluir em sua classe<sup>307</sup>, ou seja, haver uma representação estamental. O Projeto de Reforma, nesse sentido, ao mesmo tempo em que não modifica os entraves institucionais estruturais que poderiam concorrer com a

---

<sup>303</sup> *FdH*, p. 370; W12, p. 535.

<sup>304</sup> *OERB*, p. 255.

<sup>305</sup> *OERB*, p. 256.

<sup>306</sup> *OERB*, p. 260.

<sup>307</sup> *OERB*, p. 263.

efetivação da liberdade moderna, acaba por modificar a representação parlamentar trazendo novos sujeitos ao Parlamento. Dada a expectativa despertada pela perspectiva de reformas, a tendência é que esses novos parlamentares se valham desse clima para tornar instável o poder como um todo dada a enrijecida estrutura inglesa: “Mas a reforma pode proporcionar o acesso ao Parlamento para ideias que vão contra os interesses da classe em questão, e que ainda não tiver entrado nas cabeças dos seus membros – ideias que formam as bases da verdadeira liberdade, e que dizem respeito a essas circunstâncias já mencionado a respeito da propriedade eclesiástica, a organização da Igreja, e os deveres do clero, juntamente com direitos senhoriais e outros bizarros e restrições de propriedades derivadas de relações feudais, e outras áreas dentro do caos de leis inglesas”<sup>308</sup>. O dilema de Hegel, torna-se explícito, é que não é claro o sentido do desenvolvimento inglês frente ao patamar já alcançado à época por França e Alemanha. E esses dois caminhos parecem ser aqueles que Hegel toma por modelares – Alemanha, evidentemente, à frente, enquanto o modelo francês é indesejável em seus meios, embora Hegel seja complacente quanto aos resultados. Isso diz respeito ao modo como os ideais modernos se corporificaram nas estruturas institucionais desses países: “Na França, tais ideias tornaram-se misturadas com muitas outras abstrações e se associaram com esses focos de violência com os quais estamos todos familiarizados, enquanto na Alemanha, em forma menos adulterada, elas há muito que se tornam princípios firmes de convicção interior e da opinião pública, e produziram uma transformação real – pacífica, gradual, e lícita – das relações jurídicas antigas”<sup>309</sup>. Dada a grande desigualdade de riquezas na Inglaterra – o contraste “entre a imensa riqueza e a completa e abjeta pobreza”<sup>310</sup> – a situação se torna especialmente dramática e o Projeto de Reforma apenas contribui negativamente. Isso porque a ampliação do sistema eleitoral tende a levar os “homens de princípio” – em oposição aos “homens de Estado” – ao poder. A característica desse tipo de homem é a incompreensão de que o universal da liberdade não pode ser compreendido como abstração, mas precisa se particularizar<sup>311</sup>. Desse modo, na Inglaterra a tendência é que o processo político reprise de algum modo o modelo francês: “Esses *novi homines* que, como o Duque de Wellington teme, suplantarão os atuais estadistas podem também encontrar nestes princípios o apoio mais forte para a sua ambição e apelo popular. Uma vez que não pode

---

<sup>308</sup> OERB, p. 264.

<sup>309</sup> OERB, p. 264.

<sup>310</sup> OERB, p. 264.

<sup>311</sup> OERB, pp. 268-269.

haver dúvida na Inglaterra destes princípios a serem adotados e implementados pelo poder executivo, que tem estado até agora nas mãos da classe privilegiada, membros desta classe teriam que apresentar apenas como uma oposição ao governo e a ordem de coisas existente; e os princípios próprios teriam que apresentar não na sua verdade concreta e prática e aplicação, como na Alemanha, mas na forma perigosa de abstrações francesas”<sup>312</sup>. De um lado, uma classe autoritária cujo poder não está disposta a abrir mão; de outro, altas expectativas de um Projeto de Reforma que não pode cumpri-las ao mesmo tempo que lança bases para a radicalização da sociedade<sup>313</sup>.

Um dos grandes temas de controvérsia sobre o liberalismo de Hegel na *Filosofia do Direito* diz respeito à sua adesão à monarquia<sup>314</sup>. Uma tese bastante comum é aquela que visa diminuir a adesão de Hegel no sentido de que ela é tática, fruto de um compromisso, autocensura etc. O ponto que gostaríamos de chamar a atenção e que sugestivamente comparece na parte final do escrito sobre o Projeto de Reforma é que a monarquia ali é parte essencial do argumento. Isso decorre do fato de que é preciso moderar – ou melhor: corporificar, implementar – a transição aos princípios da liberdade moderna. Isso é mais importante ainda na Inglaterra, na medida em que a sociedade se encontra comprimida sobre si mesma do ponto de vista social:

Por nenhum poder intermediário superior estar entre os interesses do privilégio positivo e as demandas por mais liberdade real a fim de conter e mediar entre eles, porque o elemento monárquico na Inglaterra não tem esse poder que, em outros Estados, tem facilitado a transição, sem convulsões, violência e roubo, de uma legislação anterior

---

<sup>312</sup> OERB, pp. 264-265.

<sup>313</sup> Segundo Rosenzweig (*Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza, São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 580), “A Alemanha conta para ele, nesta comparação, como o país-modelo (...). Para ele – e assim se completa a crítica que desenvolve – ou o *Bill* vai longe demais, ou não vai longe o suficiente”.

<sup>314</sup> Bernard Bourgeois advoga a impopular tese segundo a qual o príncipe ocupa uma função “principal” no Estado hegeliano (“El príncipe hegeliano”, in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), *Estudios sobre la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989). Para Bourgeois a importância do príncipe se apoia nas experiências dramáticas da Convenção e do Diretório, as quais serviriam para Hegel fundamentar a ideia de que o “decidir em comum” não passa de uma abstração (p. 295). Além disso, Bourgeois distingue o “nada” que é a decisão para o príncipe, a qual é “tudo” para o Estado: “Com efeito, é o formalismo da decisão do príncipe o que confere seu valor político absoluto” (p. 309). Segundo essa tese, a decisão é momento fundamental e incontornável, de maneira que as aparentes desvalorizações do papel do príncipe em adendos precisam ser corretamente lidas sob esse pano de fundo. Adicionalmente, o frequente incômodo causado nos intérpretes em virtude de uma suposta “brusca” transição ou argumentação que legitima a monarquia hereditária não deveria provocar escândalo, pois traço semelhante está espalhado por todo o sistema (p. 313). Para uma avaliação oposta, ver TAYLOR, Charles. *Hegel*. Tradução de Nélio Schneider, São Paulo: É Realizações, 2014, p. 471. Eric Weil busca suavizar o escândalo provocado pela noção de monarquia em Hegel enfatizando os outros aspectos que constituem o Estado: “Que é pois concretamente o Estado de Hegel?! Eis: este Estado é uma monarquia, mais precisamente uma monarquia constitucional, fortemente centralizada em sua administração, largamente descentralizada no que concerne aos interesses econômicos, com um corpo de funcionários profissionais, sem religião de Estado, absolutamente soberana tanto no interior quanto no exterior. Em suma, é o Estado moderno tal como existe ainda hoje em dia em todas as partes, com uma exceção apenas, na verdade importante aos olhos de Hegel: o princípio monárquico” (*Hegel e o Estado*. Tradução de Carlos Nougué, São Paulo: É Realizações, 2011, p. 66). Ver também p. 72.

com base exclusivamente no direito positivo para uma baseada nos princípios da verdadeira liberdade<sup>315</sup>.

Ora, se não for o poder monárquico o mediador e se como Hegel já desenvolveu ao longo do texto ele não deposita o mínimo crédito que o parlamento possa ser capaz de processar os conflitos, resta ao povo encaminhar as reformas que implementem os direitos materiais. O prognóstico é lapidar: aqueles que irão encampar as reformas se constituirão por fora do parlamento, de modo que o conflito será propriamente extrainstitucional. E isso é justamente aquilo que se conhece pelo nome de revolução:

O outro poder seria [neste caso] o povo; e se uma oposição fosse estabelecida em uma base até então estranha ao Parlamento na sua composição atual, e se essa oposição se sentisse incapaz de levantar-se para a parte contrária no Parlamento, ela poderia muito bem ser mal orientada o suficiente para olhar para o povo e sua força, e assim para inaugurar não uma reforma, mas uma revolução<sup>316</sup>.

Nesse sentido que o desenvolvimento inglês ensaia repetir algo nocivo do modelo francês: a violência. Rosenzweig – e Habermas parece seguir trilha muito semelhante – interpreta a questão como motivada por um profundo deslocamento interno de sua filosofia no que diz respeito aos ideais de 1789:

Toda dificuldade da posição interna de Hegel encontrou nele expressão. Anunciava-se uma reforma, com cujo objetivo ele tinha que concordar completamente; um Estado de coisas deveria desaparecer, um Estado de coisas que, segundo ele, não poderia reivindicar mais direito à existência. Ao mesmo tempo, ele não encontra nem a coragem para dizer não à situação existente, nem a coragem para dizer sim à reforma. As relações teoricamente claras o abalam pelo medo de possibilidades práticas e perigos. O seu comportamento assume um traço hamletiano que lhe é estranho. No fundo, ele deve reconhecer a correção da tendência liberal, não obstante todas as reservas e objeções particulares que ele possa ter. Mas ele inviabiliza para si mesmo este reconhecimento, pelo fato de não conservar mais nenhuma confiança íntima no futuro. Assim, seu olhar oscila entre possibilidades diversas. O que ele deseja da reforma é que, no fundo, não fosse necessário realizá-la; ela deveria estar há muito já realizada; e, quando ela agora se propõe a resgatar o tempo perdido, isto o transforma em um adversário desconfiado. É aquele seu temor puro e simples da revolução que se torna crescentemente visível nas suas manifestações dos últimos anos; e este texto é uma expressão clássica disto. Ele continua a exaltar as ideias de 1789, mas, em 1830, essas ideias lhe são mal-vindas, mesmo onde elas não avançam em relação às de 1789<sup>317</sup>.

A interpretação de Rosenzweig, bastante encerrada em uma perspectiva psicologista, todavia, parece perder de vista a ideia fundamental dos “direitos materiais” e sua implementação, objeto de preocupação que subjaz todo o texto de Hegel. Que haja

---

<sup>315</sup> OERB, p. 269.

<sup>316</sup> OERB, pp. 269-270.

<sup>317</sup> ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*, tradução de Ricardo Timm de Souza, São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 585.

a preocupação de interditar a revolução como meio da implementação desses direitos é algo bastante evidente; contudo, vale localizar no texto a preocupação essencial. Ou seja, na estrutura institucional capaz de conduzir essas reformas e, mais ainda, capaz de estabilizá-las. Essa é a crítica ao *Reformbill* em particular e à Inglaterra em geral. A incapacidade de modificar essas estruturas essenciais constitui o nó histórico a ser desatado. Além disso, de modo mais pontual, a crítica de Rosenzweig segundo a qual Hegel tem de se ver com as mesmas ideias de 1789 e as rejeita é bastante injusta. A novidade aqui, a participação de amplas massas na política institucional na forma de expansão do voto, é algo que não está no horizonte de ideias de Hegel – ou melhor, está, mas com ojeriza, e isso decorre, como Bourgeois sugere, precisamente de uma leitura específica de 1789 e dos anos seguintes. Daí que os qualificativos psicológicos soem tentadores como interpretação, mas sejam, na prática, incapazes de inteligir o sentido do texto.

Esse sentido deve ser encontrado na noção de “direitos materiais”, os quais não se restringem aos direitos formais como aqueles ligados ao voto. Segundo Losurdo:

Na realidade, o *bourgeois* do qual fala a *Filosofia do direito* é o membro da sociedade civil, não da sociedade burguesa. Sublinhando que, para se tornar concreto, o discurso sobre o homem e os direitos do homem pressupõe a satisfação das necessidades, Hegel teoriza os ‘direitos materiais (*materielle Rechte*)’, o ‘direito à vida’ (*Recht des Lebens*) e insiste no fato que, na sua plenitude, o direito deve ser entendido não só como ‘direito negativo’ (*negatives Recht*) (liberdade da violência exercida por outras pessoas ou por um poder político arbitrário), mas também como ‘direito positivo’ (*positives Recht*) (direito àquele mínimo de condições materiais, na falta das quais seria destruída a própria unidade do gênero)<sup>318</sup>.

Ainda que não seja possível assumir o ponto de vista exagerado de Losurdo acerca do *Reformbill* – o “escrito sobre a *Reformbill* que denuncia os crimes da aristocracia inglesa”<sup>319</sup> – ele tem razão em apontar essa dimensão como a essencial. Do contrário, toda a intervenção de Hegel irá necessariamente soar como estreitamente antiliberal<sup>320</sup>. Do ponto de vista que nos interessa enfatizar, da formação da plebe, isso é essencial. Ora, entre os carecimentos sociais e políticos que Hegel visa tecer considerações o problema

---

<sup>318</sup> LOSURDO, Domenico. *A hipocondria da antipolítica*. Tradução de Jaime Clasen, Rio de Janeiro: Revan, 2014, p. 191.

<sup>319</sup> LOSURDO, Domenico. *A hipocondria da antipolítica*. Tradução de Jaime Clasen, Rio de Janeiro: Revan, 2014, p. 122.

<sup>320</sup> Um dos maiores méritos de Losurdo em seu *Hegel Marx e a tradição liberal – liberdade, igualdade, Estado*. (Tradução Carlo Alberto Fernando Nicola Dastoli; revisão técnica Marco Aurélio Nogueira, São Paulo: UNESP, 1998) é mostrar como as etiquetas “conservador”, “liberal” e “revolucionário” funcionam mal para descrever a política em Hegel. Na análise do *Reformbill* isso me parece ficar ainda mais evidente. Para apenas um exemplo, pp. 117-118.

da pobreza está em primeiro plano. O meio capaz de aplacar a produção da plebe reside em um ordenamento mais equilibrado no qual os privilégios de origem feudal – ainda que conservados modernamente – sejam removidos. O Projeto de Reforma ao acirrar a disputa sem resolvê-la é necessariamente visto como deletério por Hegel. Se a sociedade moderna, segundo sua “eficácia desimpedida”, produz pobreza, os privilégios ingleses ampliam essa situação<sup>321</sup>. Nisso consiste o que Michael Thompson chamará de “patologia de socialização”, a qual se demonstraria exemplarmente na Inglaterra:

O capitalismo manifesta uma *patologia de socialização* quando seus efeitos sobre a totalidade das instituições sociais são significativos o suficiente para desabilitar a capacidade da vida ética de ser ambientada com as razões racionais do universal em todas as formas de vida social. A vida ética deixa de incorporar a universalidade e não mais a comunica aos membros sociais. (...) Hegel aponta para lugares onde tais patologias, ou talvez deficiências, existem em seu próprio tempo. O desenvolvimento social e econômico da Inglaterra que ele vê como problemático porque a sociedade civil se desenvolveu às custas do estado racional, a máxima incorporação do universal no sistema de Hegel<sup>322</sup>.

Pretendemos ter afastado os supostos motivos conservadores de Hegel no que tange à sua crítica ao *Reformbill*. O raciocínio que Hegel desenvolve é coerente com sua posição mais geral acerca de um modelo integrado de sociedade e que esteja à altura da modernidade. A Inglaterra não cumpre isso no que diz respeito ao que é e nem no que deseja ser: sua estrutura atrasada agudiza os conflitos e o remédio discutido pode levá-la à desintegração. Nessa esteira, o problema da revolução e da pobreza cumpre um papel

---

<sup>321</sup> Sobre os motivos conservadores da intelectualidade alemã na celebração do modelo inglês remetemos novamente a LOSURDO, Domenico. *A hipocondria da antipolítica*. Tradução de Jaime Clasen, Rio de Janeiro: Revan, 2014, p. 368. Vale ainda citar em extenso o bom resumo de Bourgeois: “Em seu último escrito, publicado pouco antes de sua morte, em 1831, *Sobre o Projeto de lei inglês de reforma*, Hegel medita precisamente sobre o exemplo da Inglaterra, que, após ter resistido por muito tempo ao liberalismo político, era agitada pelo projeto *whig* de uma reforma do direito eleitoral no sentido liberal de uma mais justa representatividade parlamentar dos cidadãos. Em seu artigo, Hegel saúda a preocupação do governo britânico de introduzir mais justiça e razão num direito eleitoral essencialmente positivo-histórico e que permite todas as corrupções, mas contesta a possibilidade de realizar adequadamente tal reforma. Para ele, o *Projeto de lei*, por um lado, instituirá na Inglaterra a contradição entre os antigos privilégios positivos e o princípio racional da igualdade política dos cidadãos, por outro lado, define esse princípio racional segundo a irracionalidade do simples entendimento, elaborando um direito eleitoral censitário que considera *o indivíduo como tal* e não como pertencendo à organização diferenciada da sociedade civil. Esse caráter inorgânico do *conteúdo* do *Projeto de lei* verifica-se igualmente na *forma* segundo a qual se deve operar sua realização, pois a passagem de uma legislação fundada apenas sobre o direito positivo para uma legislação que repousa também sobre o princípio oposto da liberdade formal vai realizar-se sem a instância mediatizadora de uma realza forte, inexistente na Inglaterra, de modo que os novos homens que entram no Parlamento e os representantes da ordem antiga não poderão, em seu conflito, recorrer senão ao povo, suscitando assim o perigo da revolução. A parte publicada do artigo de Hegel termina, portanto, com esse temor de ver uma reforma insensata da desrazão existente desembocar na sangrenta e estéril revolução, obstáculo à realização da verdadeira liberdade” (BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Tradução de Paulo Neves da Silva, São Leopoldo: Unisinos, 1999, pp. 147-148).

<sup>322</sup> THOMPSON, Michel J. “Capitalism as Deficient Modernity”, In: Buchwalter, Andrew (Org.). *Hegel and Capitalism*. Nova Iorque: Suny Press, 2015, pp. 124-125.

central e que se encontra no horizonte das preocupações de Hegel. Tentaremos definir, a partir de agora, o modo como Hegel desenvolveu ao longo de sua obra o conceito de plebe e quais influências sugeriram seus traços centrais.

## *Capítulo 4*

### *A plebe ao longo da filosofia de Hegel*

“Sua cadeira, como um trono luzidio,  
Fulgia sobre o mármore, onde o espelho  
Suspenso em pedestais de uvas lavradas,  
Entre as quais um dourado Cupido espreitava  
(Um outro os olhos escondia sob as asas),  
Duplicava as chamas que nos sete braços  
Do candelabro ardiam, faiscando  
Sobre a mesa um clarão a cujo encontro  
Subia o resplendor de suas jóias  
Em rica profusão do escrínio derramadas;  
Em frascos de marfim e vidros coloridos  
Moviam-se em surdina seus perfumes raros,  
Sintéticos unguentos, líquidos e em pó,  
Que perturbavam, confundiam e afogavam  
Os sentidos em fragrâncias”<sup>323</sup>

É possível dizer com segurança que os temas relacionados à plebe estão presentes na filosofia de Hegel considerada como um todo. Não se trata de, com isso, forçar uma continuidade e uma coerência de tratamento a qual, certamente, está ausente. Todavia, uma problemática nas variadas apresentações e formulações de sua teoria social – dito de modo lasso – pode ser de modo congruente verificada. Mesmo quando não pode ser nomeadamente detectada, o fundo da problemática social que é o contexto mesmo de aparição da plebe está lá<sup>324</sup>.

Ainda que nosso intento aqui possa ser acusado, de antemão, de um certo anacronismo na medida em que projetaria essa continuidade temática ao longo da filosofia de Hegel, gostaríamos de reforçar que rejeitamos essa queixa, pois nos parece que há provas assaz convincentes no que tange ao mapeamento dessa problemática – provas que apresentaremos ao longo do capítulo. A favor da acusação, porém, está o fato de que explicitamente interrogamos a obra de Hegel a partir da *Filosofia do Direito*, ou seja, o diapasão do Hegel da maturidade serve de parâmetro investigativo. Quanto a isso

---

<sup>323</sup> ELIOT, T. S. “A terra desolada”, in: *Poesia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990, p. 92.

<sup>324</sup> A problemática social, dito de modo geral, já se anuncia desde os primeiros escritos de Hegel. Mesmo que se concorde com Dieter Henrich sobre a importância fundamental do encontro com Hölderlin como o divisor de águas fundamental para aquilo que virá a ser a filosofia de Hegel madura, já seria possível identificar que era sob o pano de fundo de uma certa crítica social que se desenvolviam as preocupações do jovem Hegel: “Vor der Frankfurter Begegnung mit Hölderlin war Hegel ein Kritiker der Kirche und ein Analytiker historischer und politischer Verhältnisse im Bund mit der Gironde. Im Anschluss an Hölderlin und im Abstoß von ihm ist er zum Philosophen seiner Epoche geworden”; HENRICH, Dieter. “Hegel und Hölderlin”, in: *Hegel im Kontext*, Frankfurt: Suhrkamp, 2010, pp. 39-40.

podemos apenas aduzir em nosso favor a argumentação a ser arrolada e esperar convencer o leitor, ao fim e ao cabo, de que realmente o tema da plebe (entendido aqui como a preocupação social ampla manifestada em todos os períodos do pensamento do filósofo) percorre a filosofia de Hegel.

\* \* \*

A formação, assimilação e reconhecimento do conceito de sociedade civil-burguesa é acidentada em Hegel. Desde seus primeiros escritos, os assim chamados escritos de Berna, especialmente *A positividade da religião cristã*, predomina em Hegel a idealização da república antiga e a crítica à propriedade. Enquanto os tempos modernos são caracterizados pela persecução de fins egoístas, a época antiga aparece a Hegel como o momento da virtude, isto é, uma época na qual o indivíduo e a sociedade não se encontravam cindidos, na qual o indivíduo espelhava-se e reconhecia-se na universalidade do Estado constituindo uma totalidade harmônica. Em um primeiro registro, Hegel pensa poder periodizar esse momento da humanidade até meados do Império Romano. O sintoma da decadência desse período é assinalado pelo advento e expansão do Cristianismo, a religião de escravos perfeitamente adequada a povos não livres e indivíduos privados desligados dos assuntos públicos<sup>325</sup>. O cristianismo, porém, era apenas a manifestação visível de um processo mais profundo: a perda geral do espírito público na Antiguidade. Nesse sentido, o luxo, a acumulação de riquezas e a formação de classes foram fenômenos decisivos para esse declínio moral:

Campanhas de guerra afortunadas, o aumento das riquezas e o contato com o luxo e com as comodidades da vida possibilitaram em Atenas e em Roma a formação de uma aristocracia da riqueza e da glória militar que logrou dominar e influir sobre muitos homens. Estes, seduzidos pelas façanhas daqueles homens e corrompidos, sobretudo, pelo emprego que faziam de suas riquezas, lhes cederam livremente o poder e a preponderância dentro do Estado<sup>326</sup>.

Para além do apuro histórico dessa tese, é notável que a crítica à degeneração moral apareça como crítica à riqueza e à propriedade. A condição para que a propriedade ocupe o primeiro plano da sociedade é a perda da virtude, o esfacelamento do Estado e, com isso, o desenvolvimento do indivíduo privado:

Desapareceu toda liberdade política: o direito do cidadão era somente um direito a ter seguridade para sua propriedade, que satisfazia agora seu mundo inteiro. A morte, o fenômeno que destruía toda a trama de seus fins, a atividade de toda sua vida, tinha que transformar-se para o indivíduo em algo terrífico, pois já não havia nada que lhe sobreviveria; ao republicano, ao contrário,

---

<sup>325</sup> W1, p. 204; *Escritos de Juventud*, p. 150.

<sup>326</sup> W1, pp. 205-206; *Escritos de Juventud*, pp. 151-152.

sobrevivia a república; pelo que tinha a impressão de que esta, que era sua alma, era algo eterno<sup>327</sup>.

A obsessão do cristão com a morte não é casual, mas antes expressa a perda de sentido do mundo público. Com isso, ocorre o deslocamento do centro de interesses vitais do Estado para o indivíduo, o qual, por definição, apenas pensa seu legado em termos particulares, daí a primazia de noções como “vida eterna”. O declínio das sociedades antigas teve como causa e consequência a emergência do indivíduo privado, cujos fins vinculam-se estreitamente à defesa e manutenção da propriedade.

Desnecessário dizer que mais que uma crítica direcionada ao passado, Hegel tem em vista aqui a sociedade moderna. A perda da coesão social em vista da perseguição de objetivos privados é um fenômeno, ontem como hoje, deplorável a Hegel. A resolução desse problema passa pelo reavivamento do espírito público reativado por uma *Volksreligion* que unifique razão e sensibilidade, restaurando a totalidade dilacerada expressa nas instituições “positivas”, isto é, instituições cuja própria existência afronta a liberdade dos sujeitos<sup>328</sup>.

Esse projeto filosófico e político teve vida breve nas aspirações do jovem Hegel. Seu profundo realismo político somado ao contato com a economia política – inicialmente Stuart, mas depois Adam Smith – fez Hegel rever quaisquer veleidades em favor de uma teoria da integração social que abarque o momento da “sociedade civil-burguesa”, isto é, que incorpore a dimensão da individualidade, em todo seu âmbito, no edifício social. O assim chamado princípio da subjetividade, inicialmente visto por Hegel como mero índice de decadência em relação à Antiguidade, passa a ser absorvido em seu pensamento com várias consequências.

Sua primeira aparição é, todavia, “negativa”. Isto é, a subjetividade e seus direitos – o principal deles a propriedade – é vista como um problema ao qual não se vislumbra uma incorporação positiva em uma teoria da formação social que já se esboça nos escritos de Frankfurt (1797-1800). Os níveis de integração social – a moralidade, o amor e a religião – contemplam a propriedade apenas como um resíduo positivo, mal incurável, o qual deve ser abarcado pelos agentes livres, muito embora a propriedade mesma implique em uma fundamental perda de liberdade, na medida em que os sujeitos passam a se atar a “coisas”.

---

<sup>327</sup> W1, p. 206; *Escritos de Juventud*, p. 152.

<sup>328</sup> HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento, São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 38.

Em Frankfurt as investigações de Hegel dedicam-se ao cristianismo, especificamente na avaliação da figura de Jesus e de seus discípulos. A questão que o move é se o cristianismo representa uma via adequada à superação da cisão entre sujeito e objeto na modernidade<sup>329</sup>. A resposta, como é previsível, é negativa. Ao contrário, o cristianismo instaura uma sociabilidade restritiva e sectária, desvinculada do todo social, buscando apenas restituir a harmonia do indivíduo consigo e com o todo apenas relativamente a pequenos grupos que precisam lutar renovadamente para não se imiscuir com a sociedade em geral. A liberdade cristã primitiva instaura um âmbito de sociabilidade exíguo e em permanente divisão com o restante da sociedade. Essa questão e sua resposta, as quais mereceriam devido tratamento, impossível de ser dispensado aqui, ensejam a importante questão de como uma comunidade “unificada” poderia “superar” as relações constituídas em torno da propriedade<sup>330</sup>. Ao levar em consideração a recomendação de Jesus para que se abandone as posses para segui-lo, Hegel manifesta uma compreensão sensivelmente diferenciada em relação a Berna do mesmo problema. Diz ele:

Sobre as exigências que se fazem na sequência quanto ao abandono das preocupações da vida e quanto ao desprezo das riquezas, como em sobre Mateus 19,23, a saber, sobre a dificuldade que um rico alcance o reino de Deus, não há nada o que dizer. É uma ladainha (*Litanei*) somente perdoável se aparece em sermões ou em rimas, posto que tal exigência não possui verdade para nós. O destino da propriedade se tornou demasiado poderoso para que se tolerem reflexões a respeito e para que se faça pensável sua separação de nós<sup>331</sup>.

A propriedade aqui é vista em outro registro. Embora a propriedade seja ainda vista sob um prisma negativo – várias outras passagens de *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* assim o confirmam –, não está mais no horizonte a sua “supressão” ou “superação”<sup>332</sup>. A “ladainha” de Jesus não deve ser levada a sério: o filho de deus

---

<sup>329</sup> Remetemos o leitor, novamente, ao artigo de Dieter Henrich que investiga a assim chamada “filosofia da unificação”, “Hegel und Hölderlin”, in: *Hegel im Kontext*. Frankfurt: Suhrkamp, 2010.

<sup>330</sup> Uma tentativa de explicação desses textos ensaiada por mim pode ser encontrada em EICHENBERGER, Hernandez Vivan. *O conceito de unificação nos escritos hegelianos de Frankfurt*. Dissertação de mestrado, UFPR, 2013. Disponível em <http://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/34187/R%20-%20D%20-%20HERNANDEZ%20VIVAN%20EICHENBERGER.pdf?sequence=1> ; Acesso em: 26/01/2018.

<sup>331</sup> W1, p. 333; *Escritos de Juventud*, pp. 315-316.

<sup>332</sup> “Mas esse longo desvio pela meditação do espírito do cristianismo não foi inútil: ele fez Hegel tomar consciência da *irreducibilidade do mundo moderno ao mundo antigo*. O homem moderno, que aprendeu com o cristianismo que ele tinha, alguém de toda particularidade, como Eu puro, um valor infinito, esse homem que o direito romano – que Hegel, ainda em Berna, já considerava ligado ao fenômeno cristão – fixou, sem que seja possível voltar atrás, à esfera da propriedade privada, não pode integrar-se na totalidade orgânica do Estado como o cidadão grego que ignorava sua subjetividade essencial. Em Frankfurt, uma das cidades mais comerciais da Alemanha, Hegel percebe a *vitalidade original* do mundo moderno, que exclui toda repetição do passado no presente” (BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Tradução de Paulo Neves da Silva, São Leopoldo: Unisinos, 1999, pp. 62-63).

subestimou o poder da propriedade sobre a nossa época ao exigir de seus fiéis que a abandonassem. Hegel evidentemente não está interessado na mensagem religiosa de Jesus, mas antes em como compreender como essa mensagem constituiu um apelo social que implicou na formação de sociedades de cunho alternativo as quais, sem exceção, sucumbiram. Uma das razões para tanto reside justamente no não reconhecimento da propriedade na dinâmica social moderna, de maneira que toda tentativa de superação recaiu em regressão.

Vale mencionar que “propriedade” é uma espécie de cifra: trata-se com o uso dessa palavra de marcar a consideração a respeito do sistema econômico nascente o qual Hegel apenas vislumbra e que apreende a partir da incipiente ciência da economia política<sup>333</sup>. A propriedade aparece como o cume daquilo que Hegel viria identificar como o sistema do egoísmo, o qual só ganharia um tratamento não aporético e sistemático na *Filosofia do Direito*.

\* \* \*

Em outro momento, no *Sistema da Vida Ética*, também conhecido como *Sistema da Eticidade* (*System der Sittlichkeit*) Hegel elabora uma ampla teoria social estruturada em vários níveis de desenvolvimento. A partir de uma etapa inicial ele passa a descrever como se constituem várias estruturas sociais, desde as mais elementares até o Estado:

O primeiro texto de Hegel já mostra isso, explicitando esse conceito sistematicamente e sendo por isso, não sem razão, intitulado por seu biógrafo *Sistema da eticidade*. Sob o título ‘eticidade’, esse ‘sistema’ oferece, por assim dizer, toda uma ‘fenomenologia da natureza social’ – sobrepunhando dessarte a dualidade de ‘direito’ e ‘moralidade’ pela pletora dos temas tratados sob a rubrica ‘eticidade’: sentimento prático, trabalho, ferramenta, máquina, reconhecimento, troca, contrato, dinheiro, comércio, dominação e servidão, crime, até a ‘eticidade absoluta’: o povo, a constituição do Estado, o governo, a justiça, a teoria das formas do Estado e a sua ligação com a religião<sup>334</sup>.

Hegel, como se sabe, a essa altura encontra-se bastante influenciado por Schelling, daí que adote uma linguagem que se valha da noção de “potências”<sup>335</sup>. Ainda sim é possível ver nesse escrito, sem prejuízo, a antecipação da teoria social madura, senão na totalidade

---

<sup>333</sup> LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel – y los problemas de la sociedad capitalista*. Tradução de Manuel Sacristan, Barcelona-México: Grijalbo, 1970, p. 118.

<sup>334</sup> JAESCHKE, Walter. *Direito e Eticidade*. Tradução de Draíton Gonzaga de Souza *et alii*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 9-10.

<sup>335</sup> “A ideia geral que guiava Schelling era mais ou menos esta: uma investigação da natureza descobre que esta se divide necessariamente em várias ‘potências’ opostas, a partir de uma unidade primordial que contém em seu interior uma oposição primordial (*Ur-Gegensatz*)” (PINKARD, Terry. *Hegel – Uma biografia*. Tradução de Carmen García-Trevijano Forte, Acento: Madrid, 2001, p. 184). Pinkard apresenta um comentário de conjunto bastante útil ao *Sistema da Eticidade*.

ao menos em gérme, sobretudo à nível temático, mas também de tratamento de certas questões específicas<sup>336</sup>.

O ponto de partida de Hegel é justamente a natureza enquanto tal e o homem em relação a ela. Esse primeiro nível, obviamente o mais elementar, é representado pelo não desenvolvimento, pela unidade indiferenciada. Ou seja, é o homem no mais puro contato com o ser natural, ainda não desvencilhado dessa naturalidade. Nas palavras de Hegel: “A primeira potência é a vida ética natural enquanto *intuição*; a plena indiferenciação (*Differenzlosigkeit*) da mesma, ou o ser-subsumido (*Subsumiertsein*) do conceito na intuição; portanto, a natureza propriamente dita”<sup>337</sup>.

Ou seja, está-se diante do nível mais elementar a partir do qual tudo o mais se segue. Disso, haverá a consequência da separação entre interioridade e exterioridade ancorada em dois conceitos: carecimento (ou necessidade, *Bedürfnis*) e trabalho. Há aqui uma teoria estruturada a partir do importante tema da cisão. O específico aqui, contudo, é que a teoria se constrói a partir da noção de trabalho propriamente. “O sentimento da separação é a *necessidade*; o sentimento enquanto ser-suprimido da separação é a *fruição*”<sup>338</sup>. Vê-se aqui uma separação que é elementar, pois separa o sujeito daquilo que ele carece. Enquanto vige a necessidade, vige a separação, superada pelo consumo do objeto de desejo. Ora, a qualidade desse objeto de satisfação é, evidentemente, muito rudimentar ainda: “A necessidade (*Bedürfnis*) é aqui uma singularidade absoluta, um sentimento que se restringe ao sujeito, pertence totalmente à natureza e cuja multiplicidade e sistema não nos cabe aqui compreender. Comer, beber”<sup>339</sup>. A complexificação dos carecimentos, característica das sociedades civilizadas ainda não está presente; trata-se, antes, de meras necessidades físicas ao nível da animalidade. Essa separação sentida é o que vai constituir aquilo que podemos chamar de exterior e interior: “Mediante esta diferença são imediatamente postos um interior e um exterior, e este exterior é pura e simplesmente definido segundo a determinidade do sentimento (comestível, bebível)”<sup>340</sup>.

---

<sup>336</sup> “O percurso de Hegel, desse texto da sua primeira fase até à filosofia do direito dos seus anos de Heidelberg e de Berlim, é simultaneamente o caminho da eticidade imitadora da Antiguidade para a eticidade moderna”, JAESCHKE, Walter. *Direito e Eticidade*. Tradução de Draíton Gonzaga de Souza *et alii*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 12.

<sup>337</sup> *SVE*, p. 16; *SdS*, p. 5.

<sup>338</sup> *SVE*, p. 16; *SdS*, p. 6; “*Das Gefühl der Trennung ist das Bedürfnis; das Gefühl als Aufgehobensein derselben der Genuss*”.

<sup>339</sup> *SVE*, p. 17; *SdS*, p. 6.

<sup>340</sup> *SVE*, p. 17.

O mais importante aqui é a estrutura do trabalho que servirá de mediação para a redefinição do problema da fruição e da exterioridade. Isso porque o trabalho irá adiar a fruição imediata do produto. Além do mais, isso estabelece uma “idealidade”, ou seja, a relação faz-se racionalizada e já intervém nela uma categoria “espiritual”, a saber, a posse. Ainda, o trabalho como atividade existe para além do objeto que negou e remodelou em sua forma:

Porém, semelhante aniquilar é o *trabalho*; por meio deste, o objeto determinado pelo desejo (*Begierde*) é suprimido, enquanto é um objeto por si, não determinado pelo desejo, real por si, e o ser-determinado pelo desejo é posto objetivamente como intuição; no trabalho, põe-se a diferença do desejo e da fruição; esta é impedida e adiada, torna-se ideal, ou numa relação, e em tal relação introduz-se agora imediatamente pelo trabalho, de um modo proeminente: I) a relação do sujeito ao objeto, ou a determinação ideal do mesmo pelo desejo; é a *tomada de posse*; II) em seguida, a aniquilação real da sua forma, pois o objetivo ou a diferença permanece; ou então, a *atividade* do próprio trabalho; III) por fim, a *posse* do produto ou a possibilidade de o aniquilar enquanto um [real por si], tanto em virtude de uma primeira relação conforme à sua matéria como por uma segunda que é a negação da sua forma e doação de forma mediante o sujeito –, e de transitar para a fruição, a qual, porém, permanece inteiramente ideal<sup>341</sup>.

As formas de reconhecimento nessa etapa também são distintas. O reconhecimento se encontra atado a formas não racionais que ainda não podem se fazer espiritualmente universais, mas apenas engendram como que um prévio sentimento de igualdade que não chega à sua consumação. Isso é o *amor*:

A aniquilação da forma própria é recíproca, mas não absolutamente idêntica; cada um intui-se no outro, como simultaneamente algo de estranho, e isto é o *amor*. A incompreensibilidade deste ser-si-mesmo num estranho pertence, por conseguinte, à natureza, não à vida ética; como efeito, esta, em relação aos termos diferentes, é a absoluta igualdade de ambos – em relação ao ser-um, ela é ser-um absoluto por meio da idealidade; a idealidade da natureza, porém, permanece na desigualdade e, por conseguinte, no desejo, no qual um é determinado como subjetivo, e o outro como objetivo<sup>342</sup>.

Por sua vez, uma objetividade mais universal constitui-se no sistema de trabalho recíproco, o que por consequência produz reconhecimento. Como visto, o trabalho não é pura remodelação material de formas dispostas pela natureza, mas também e essencialmente o início de um processo de espiritualização – a posse. Ou seja, o tema do trabalho e da formação é posto aqui; adicionalmente, o processo de reconhecimento que isso engendra:

Mas a totalidade do trabalho é a individualidade levada a cabo e, deste modo, igualmente dos opostos, onde a relação se põe e se suprime; aparecendo no tempo, ocorre em todos os instantes e inverte-se no oposto, em conformidade com o que precede; a ação recíproca e a formação universais dos homens (*die*

---

<sup>341</sup> *SVE*, p. 19; *SdS*, p. 8.

<sup>342</sup> *SVE*, p. 22.

*allgemeine Wechselwirkung und Bildung der Menschen*); a sua igualdade absoluta está também aqui no interior, e de acordo com toda a potência, em que somos, a relação só tem consistência no indivíduo. Um reconhecer, que é recíproco, ou a mais elevada individualidade e a diferença externa (*Ein Anerkennen, das gegenseitig ist, oder die höchste Individualität und äussere Differenz*)<sup>343</sup>.

Desse tipo de trabalho se segue a fabricação do utensílio. O utensílio é “conceitual”, isto é, segundo o contexto, serve a uma tarefa específica ligada a um trabalho em geral. Com isso, o trabalho já pode passar a ser dividido e abstraído – cada qual com uma ferramenta própria. O trabalho torna-se repetitivo, de modo que “este trabalhar singular torna-se mecânico justamente porque dele se exclui a multiplicidade, por conseguinte, ele próprio se torna um trabalho mais universal, mais estranho à totalidade”<sup>344</sup>. Como permanecerá próprio de Hegel, há uma crítica à divisão do trabalho seguida pelo reconhecimento de suas potencialidades de substituição. Nos termos desenvolvidos por Hegel, trata-se da transição do utensílio para a máquina:

No embotamento do trabalho mecânico (*In dieser Abstumpfung der mechanischen Arbeit*), porém, reside imediatamente a possibilidade de dele inteiramente se separar, porque o trabalho é totalmente quantitativo, sem diversidade (*sich ganz von ihr abzutrennen; weil die Arbeit ganz quantitativ ohne Mannigfaltigkeit ist*), por conseguinte o subsumir do mesmo suprime-se na inteligência, pelo que algo de absolutamente exterior, uma coisa, pode utilizar-se em virtude do seu ser igual a si e igualmente no seu trabalho enquanto movimento seu. Trata-se apenas de encontrar para tal um princípio igualmente morto do movimento, um poder autodiferenciante da natureza, como o movimento da água, do vento, do vapor, etc., e o utensílio transmuda-se em máquina, visto que a própria inquietude do subjetivo, do conceito, se põe fora do sujeito<sup>345</sup>.

O que está em questão aqui são as possibilidades de automação promovidas pela máquina com vistas à substituição do trabalho humano, tema recorrente no pensamento econômico de Hegel<sup>346</sup>. A partir desses fundamentos materiais da sociedade passam-se a se estabelecer novas relações, a saber, reconhecimento, posse, direito, contrato e se deduz o próprio comércio e o dinheiro<sup>347</sup>. Não iremos nos ater aos detalhes desse movimento, mas reconstituindo-o em traços largos é possível dizer que a partir da posse segue-se o reconhecimento dos demais possuidores, instituindo aí uma relação de direito. O direito, por sua vez, instaura a igualdade das coisas entre si, formando o valor como medida ideal, ao passo que o preço é a medida empírica. A produção de cada agente em torno de suas

---

<sup>343</sup> *SVE*, p. 23; *SdS*, p. 13.

<sup>344</sup> *SVE*, pp. 28-29; *SdS*, p. 20: “*der Ganzheit fremderes wird*”.

<sup>345</sup> *SVE*, p. 29; *SdS*, pp. 20-21.

<sup>346</sup> Por exemplo, *FD*, §198, p. 197; *W7*, p. 353.

<sup>347</sup> *SVE*, pp. 29-34.

necessidades imediatas e individuais engendra a troca geral, da qual se segue a propriedade e, disso, o mútuo reconhecimento: “cada qual empreende a transformação do individual, do que se refere ideal e objetivamente à necessidade, em algo de subjetivamente referido à necessidade. Tal é a *troca*; a realização da relação ideal. A propriedade introduz-se na realidade através da pluralidade das pessoas compreendidas na troca, enquanto elas reciprocamente se reconhecem; o valor entra na realidade das coisas (...)”<sup>348</sup>. O contrato é o “termo médio” entre as trocas, e o excedente converte-se em dinheiro, que por isso medeia as trocas em gerais e funda o comércio como um todo.

Na última parte do escrito, *Eticidade*, há mais temas e tratamentos relacionados diretamente à teoria social de Hegel que incidem sobre a questão da plebe. O sentimento que Hegel chama de “probidade” cria uma relação específica das pessoas entre si nesse nível social, que é propriamente voltado ao universal. Segundo Hegel, “Na relação com o negativo e com o devotamento, ela sacrifica o seu ganho ao povo tanto pelos fins universais, segundo um conceito, nos impostos, segundo a igualdade da justiça, como no particular, pelos pobres e pelos que sofrem. Mas não pode ceder nem a posse inteira nem a vida, pois a individualidade está nela fixada, portanto, a pessoa e a vida são não só um infinito, mas um absoluto”<sup>349</sup>. Em resumo, impostos e devotamento se ligam ao caráter universal de manutenção do Estado<sup>350</sup>. Óbvio que isso se limita à própria conservação da vida, mas importa sublinhar a noção de repartição econômica conjugada à fins universais que aqui se apresenta.

A estruturação social, novamente um tema caro a Hegel, não ocorre por meio de indivíduos atomizados, mas em torno de estamentos. Hegel passa a conceitua-los cada qual com suas especificidades. São eles: o estamento absoluto (ligado diretamente à eticidade), o estamento da probidade (cuja existência liga-se aos carecimentos do trabalho, à posse e ao ganho na propriedade) e, por fim, o estamento da eticidade bruta ou campesino, cuja existência se liga ao trabalho rural e a relações patriarcais.

A articulação econômica entre os estamentos produz o “sistema dos carecimentos”, outra antecipação da filosofia madura de Hegel. Esse sistema é caracterizado por Hegel do seguinte modo: “O sistema da necessidade compreendeu-se acima formalmente como sistema da universal dependência física recíproca de uns em

---

<sup>348</sup> *SVE*, p. 32.

<sup>349</sup> *SVE*, p. 61.

<sup>350</sup> Tema absolutamente correlato aparecerá na nossa análise logo adiante da *Filosofia Real*; ver *FR*, p. 210.

relação aos outros. Ninguém é por si mesmo para a totalidade de sua necessidade”<sup>351</sup>. Todavia, esse sistema de dependência generalizada entre produtores e consumidores não funciona perfeitamente. Há como uma cegueira intrínseca a esse sistema: “Neste sistema, o que governa aparece, pois, como o todo não consciente, cego, das necessidades e das espécies das suas satisfações. Mas de semelhante destino inconsciente e cego deve apoderar-se o universal e poder tornar-se sim um governo”<sup>352</sup>. Por um lado, eis aqui o tema da universalidade que rege esse conjunto de produtores e consumidores, engendrando propriamente um sistema. Por outro, o fato de que esse sistema por si mesmo é incapaz de realizar a universalidade propriamente dita, o que se segue a questão da intervenção estatal. A economia mesma se autorregula, segundo Hegel, mas não automaticamente, sempre, sem imperfeições. Assim, o papel econômico do Estado não parece algo simplesmente dispensável. Ao contrário, ele é um ator presente tanto em conjunturas econômicas fortemente desfavoráveis – Hegel se reporta a crises agrícolas – quanto a pequenas oscilações que podem conduzir a uma relação problemática entre preço e emprego. O elemento ético do Estado consiste em reintroduzir a “confiança” no universal de um povo cujos meios de vida já alcançaram uma determinada expectativa:

Ocorre assim por si, mediante a natureza, que o justo equilíbrio se conserva, em parte, com uma flutuação insignificante, em parte, se é perturbado mais fortemente por circunstâncias exteriores, se restabelece graças a uma flutuação maior. Mas justamente no último caso, o governo deve contrariar ativamente a natureza, que suscita um tal movimento de dominância, mediante contingências empíricas, mais depressa – como anos infrutíferos –, ou mais devagar – como aumento do mesmo trabalho noutras regiões, e preços baixos que suprimem noutras lugares a relação homogênea do excedente ao todo; e visto que a natureza eliminou o termo médio em repouso, o governo deve reafirmar este e também o equilíbrio. Com efeito, a descida do valor de uma espécie de excedente e a incapacidade do mesmo para representar a totalidade da necessidade, uma vez que parte do povo ligou a sua existência a semelhante capacidade, ao confiar no universal, destroem esta existência e defraudam a sua confiança<sup>353</sup>.

Nesse trecho, o interesse de Hegel concentrou-se em mostrar a função do Estado frente à anomias provocadas pela própria natureza do sistema dos carecimentos<sup>354</sup>. Nisso,

---

<sup>351</sup> SVE, p. 76; SdS, p. 74: “Das System des Bedürfnisses ist oben formell als System der allgemein gegenseitigen physischen Abhängigkeit von einander begriffen worden; keiner ist für die Totalität seines Bedürfnisses für sich selbst”.

<sup>352</sup> SVE, p. 77.

<sup>353</sup> SVE, pp. 77-78.

<sup>354</sup> “No que se refere ao estudo do primeiro sistema, o único desenvolvido aqui, Hegel toma de Adam Smith o tema do todo da vida econômica nacional e internacional que nasce espontaneamente das necessidades individuais variadas, equilibrando-se ela própria, mas, descobrindo o abandono do indivíduo face a esse poder alheio abstrato contra o qual nada pode, Hegel atribui ao governo a tarefa *circunstanciada* de controlar ‘esse destino cego, inconsciente’ (...), de regularizar por intervenções limitadas o devir da vida econômica” (BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Tradução de Paulo Neves da Silva, São Leopoldo: Unisinos, 1999, p. 75).

porém, não se resume essa função corretiva do Estado. O caso seguinte é assaz emblemático para os objetivos de nossa tese. Isso porque, segundo nos consta, é uma das primeiras aparições do conceito de plebe na obra de Hegel, sobretudo se o tomarmos de modo mais estrito<sup>355</sup>. Curiosamente, da plebe rica. É evidente que aqui se trata de uma homologia e de uma extrapolação, pois se formos rigorosos o termo sequer está presente. Contudo, dos traços seguintes é bastante razoável inferir a continuidade dele em relação à outras tematizações.

A primeira questão que enseja isso é o problema da fruição. Por característica própria, a fruição é infinita, de maneira que por isso mesmo gera-se uma desigualdade, na medida em que os trabalhos particulares adotam formas e produtos finitos:

Empiricamente infinita, a idealidade da fruição exhibe-se, por fim, no gozo inibido objetivado, na posse, e também a este respeito cessa todo o limite./ Frente a esta infinidade encontra-se a particularidade da fruição e da posse, e visto que a posse possível – enquanto tal é o objetivo da potência da fruição – e o trabalho tem o seu limite, são um *quantum* determinado, é necessário que ela, com a acumulação da posse num lugar, diminua num outro lugar<sup>356</sup>.

Contudo, a desigualdade para Hegel não é propriamente um problema, mas sim continuidade das desigualdades naturalmente postas que se manifestam em outro nível. Não é nisso que reside a preocupação de Hegel. A questão é quando a desigualdade de riquezas, em determinado nível, torna-se dominação social:

Esta desigualdade necessária, que se particulariza no seio do estado mercantil (*Stände der Erwerbs*) e, de novo, em muitos estados particulares da indústria, e estes em estados de riqueza e de fruição diversos, porém, graças à sua constituição quantitativa que se refere a graus e não é suscetível de nenhuma outra determinação a não ser a de grau, suscita uma relação de dominação. O indivíduo imensamente rico torna-se um poder; supera a forma da dependência física corrente que consiste em depender de um universal, e não de um particular (*der einzelne ungeheurer Reiche wird eine Macht, er hebt die Form der durchgehenden physischen Abhängigkeit, es von Allgemeinen, nicht von einem Besondern zu sein, auf*)./ Em seguida, a grande riqueza, que está de igual modo ligada à mais profunda pobreza – com efeito, na separação, o trabalho torna-se em ambos os lados universal, objetivo – leva mecanicamente, num lado, à universalidade ideal e, no outro, à universalidade real, e este elemento inorgânico, o puro quantitativo, singularizado até ao conceito do trabalho é imediatamente a extrema rudeza<sup>357</sup>.

---

<sup>355</sup> Pedro Novelli mostra que a primeira aparição do termo realmente ocorre em Frankfurt: “No mesmo texto

[*Fragmente über Volksreligion und Christentum* (1793-1794)] é empregada por Hegel a palavra Pöbel referindo-se à multidão de cristãos que tomam Deus como sua fonte de satisfação principalmente material” (NOVELLI, Pedro. “A pobreza nas *Linhas Fundamentais da filosofia do direito* de Hegel: compreensão e soluções”, in: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 14, nº 23, 2017, p. 176).

<sup>356</sup> *SVE*, p. 79; *SdS*, p. 77.

<sup>357</sup> *SVE*, p. 79; *SdS*, p. 78.

Ora, a riqueza e a pobreza ligam-se em virtude do fato de que uma maior apropriação do trabalho social em um lado implica em uma menor em outro. Determinado quantitativo de riqueza – seria ocioso cobrar de Hegel uma resposta específica nesse grau genérico de elaboração – resulta por produzir indivíduos desligados do universal: “O primeiro caráter do estamento da indústria (*Stand des Erwerbs*) de ser capaz de uma intuição orgânica absoluta e da reverência por um divino, posto no entanto fora dele, esvai-se, e irrompe a bestialidade do desprezo por tudo o que é elevado. O em-si é o desprovido de sabedoria, o puro universal, a massa da riqueza; e o vínculo absoluto do povo, o ético, desapareceu, e o povo dissolveu-se”<sup>358</sup>. Sem dúvida aqui estão presentes as características da plebe rica. Aqui que o Estado é como que convocado para atenuar esse rasgo no tecido social a fim de restaurar o todo. Mais uma vez, é preciso ser complacente com o grau de elaboração hegeliano – vale lembrar, um escrito sequer publicado, portanto sem o tratamento final necessário ao bom entendimento do público – e destacar que, ainda que sem exatamente expressar *como*, a solução de Hegel passa pela diminuição dos lucros dos setores socialmente desgarrados frente ao todo:

O governo deve contrariar supremamente esta desigualdade e a sua universal destruição. Pode fazê-lo imediatamente de um modo dificultando os grandes lucros e, se sacrifica uma parte deste estado ao trabalho mecânico e de fábrica e o abandona à rudeza, deve pura e simplesmente conservar o todo na vitalidade que lhe é possível<sup>359</sup>.

Trata-se, assim, da reconstituição de relações éticas que passaram por um processo de degradação provocada pela substituição da confiança e respeito pelo poder derivado do dinheiro<sup>360</sup>. É mais notável ainda ver que Hegel a essa altura pensa que o estímulo à acumulação de riquezas possa ser extirpado:

Por conseguinte, torna também, em parte, os indivíduos dependentes, mas de modo ético, na confiança, no respeito, etc., e semelhante eticidade suprime o

---

<sup>358</sup> *SVE*, pp. 79; *SdS*, p. 78.

<sup>359</sup> *SVE*, pp. 79-80; *SdS*, p. 78: “*Dieser Ungleichheit, und ihrer und der allgemeinen Zerstörung hat die Regierung aufs höchste entgegenzuarbeiten; unmittelbar vermag sie dies äusserlich durch Erschwerung des hohen Gewinns, und wenn sie einen Teil dieses Standes zur mechanischen und Fabrikarbeit aufopfert und ihn der Rohheit überlässt, so muss sie das Ganze schlechthin in der ihm möglichen Lebendigkeit erhalten*”.

<sup>360</sup> “Uma tarefa *constante* compete também ao Estado: diante do afastamento crescente na indústria entre os ricos e os pobres, da condenação de massas numerosas, pelo maquinismo inorgânico, à bestialidade que despreza o que há de mais elevado, do risco de dissolução do corpo social, o governo deve suscitar no interior da classe industrial a constituição de *corporações* que unam, segundo relações pessoais, humanas, empresários e trabalhadores. O difícil problema das relações entre o político e o econômico determina de forma mais precisa o problema hegeliano fundamental, que é sempre construir e manter a totalidade orgânica do povo no seio de uma vida moderna ameaçada pelo dilaceramento e a deformidade. O *Sistema da vida ética*, ainda que retome temas e um tom antigos, é o resultado do esforço por elaborar no seio das mediações do mundo atual um ‘em si’ que traga a felicidade que o cidadão grego desfrutava em seu Estado imediato” (BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Tradução de Paulo Neves da Silva, São Leopoldo: Unisinos, 1999, pp. 75-76).

elementar, a pura massa, a quantidade, e põe uma relação viva; e o rico é imediatamente obrigado a atenuar a relação de dominação até a suspeita de tal relação, mediante uma participação mais universal na mesma. E a desigualdade externa reduz-se tanto exteriormente como o infinito não se arroja à determinidade, mas existe como atividade viva e, por conseguinte, o próprio impulso para a riqueza infinita é extirpado<sup>361</sup>.

O papel do governo, encarnado em determinado estamento, consiste ainda em atuar “para a carência do universal, do povo inteiro como tal, por exemplo, as suas habitações etc., isto é, os seus templos, as ruas etc.”<sup>362</sup>. Ou como o próprio Hegel resume, em proporcionar estabilidade no interior de uma sequência mais ou menos caótica produzida pelas alterações econômicas: “a preocupação com a subsistência dos estados singulares (*einzelnen Stände*) no interior desta esfera pela oposição à flutuação infinita no valor das coisas”<sup>363</sup>. Esse papel econômico do Estado, na medida em que ele próprio não produz riquezas, lhe é possível pela arrecadação de impostos<sup>364</sup>.

\* \* \*

No artigo *Sobre as Maneiras Científicas de tratar o Direito Natural*, artigo publicado no *Jornal Crítico de Filosofia*, editado em parceria com Schelling, Hegel se propõe a uma apreensão especulativa do direito. Isso significa, em termos mais práticos, compreender a ciência do direito como *parte* da filosofia: “cada parte da filosofia é, em sua singularidade, capaz de ser uma ciência subsistente por si e de adquirir uma necessidade interior completa”<sup>365</sup>. Essa recuperação da totalidade da ciência é o objetivo almejado por Hegel. Isso implica em determinar adequadamente o papel do direito – isto é, da política – no conjunto da filosofia. Seu reclame inicial é que a apreensão do direito ocorre desvinculada dessa totalidade, disso se caindo em dois erros distintos: o empirismo e o formalismo; a cada qual ele dedicará um capítulo.

Entretanto, antes de tudo, é preciso se ver com Kant, pois este tentou a sistematização das ciências do direito. O ponto de vista kantiano teria tirado do conhecimento toda a objetividade e assim destruído a própria ciência:

Se a filosofia crítica teve sobre as ciências teóricas o importante efeito negativo de mostrar isso que há de científico nelas como algo que não é objetivo, mas que pertence ao intermediário entre o nada e a realidade, a mistura do ser e do não-ser, e de conduzir sua aprovação, que elas são apenas sob o ponto de vista

---

<sup>361</sup> *SVE*, p. 80.

<sup>362</sup> *SVE*, p. 80. Entre as atuações do Estado ainda se encontra a incumbência de uma política de natalidade e colonização, *SVE*, p. 84.

<sup>363</sup> *SVE*, p. 80; *SdS*, p. 79.

<sup>364</sup> *SVE*, pp. 80-81.

<sup>365</sup> *DN*, p. 36.

empírico, seu [momento] positivo, deste lado, encontrou-se finalmente tão pobre e não foi capaz de conduzir essas ciências à filosofia<sup>366</sup>.

Desse modo, o ponto de vista teórico carece de toda objetividade ao remeter o conhecimento a uma função subjetiva incorporada ao sujeito do conhecimento, e não às próprias coisas. A compensação disso ocorreria no âmbito ético: “Pelo contrário, ela colocou o absoluto inteiramente na filosofia prática, e, nesta, ela é um saber positivo ou dogmático”<sup>367</sup>. Mas a unidade entre sujeito e objeto que caracteriza o absoluto não foi tão longe. Na verdade, essa ideia naufraga pela própria estrutura da filosofia crítica que ao opor infinito e finito não chega à conceituação correta da relação:

É preciso considerar a filosofia crítica, que se chama também idealismo transcendental, tanto em geral, quanto em particular no direito natural, como o ponto culminante desta oposição que – como os círculos na superfície da água se estendem, concêntricamente, a partir do ponto onde a água é posta em movimento, enfim perdendo em pequenos movimentos a relação a um centro e tornam-se infinitos – nos esforços científicos anteriores, libertando-se da clausura da barbárie, a partir de começos tão fracos, foi crescendo mais e mais, até que ela se realizou, na filosofia crítica, pelo conceito absoluto da infinitude, e que, como infinitude, ela também se suprimiu<sup>368</sup>.

Ou seja, Kant acabou por repor ou aprofundar a desarticulação que a ciência do direito já sofria em virtude das aporias, as quais, segundo Hegel, constituem o cerne de sua filosofia. A crítica central de Hegel, então, aos dois procedimentos comuns no tratamento da ciência do direito são os que seguem<sup>369</sup>. O primeiro erro é do empirismo, o qual consiste em a partir de qualidades empíricas disponíveis à observação tomar uma delas como a essencial, como o conceito do qual se derivam as demais relações, isto é, eleger uma dessas qualidades como o “princípio”. O defeito disso, podemos dizer, é duplo. Por um lado, trata-se de um proceder que se guia pela mais crua arbitrariedade, por outro, implica na perda completa da totalidade que deveria ser reconstruída conceitualmente. Escreve Hegel:

Tais qualidades retidas da multiplicidade das relações na qual o orgânico é fragmentado por uma intuição empírica ou incompletamente refletida, e postas na forma da unidade conceitual, são o que esse saber em questão chama a essência e os fins e, enquanto sua forma conceitual é expressa como ser absoluto da determinidade que constitui o conteúdo do conceito, são postas como princípios, leis, deveres etc.<sup>370</sup>.

---

<sup>366</sup> *DN*, pp. 37-38.

<sup>367</sup> *DN*, p. 38.

<sup>368</sup> *DN*, p. 38.

<sup>369</sup> A motivação é que em ambos os casos “elas foram mantidas totalmente independentes da Ideia”, *DN*, p. 35.

<sup>370</sup> *DN*, p. 42.

No outro lado, a deficiência do empírico está o problema do formalismo. A insuficiência que Hegel aponta no formalismo diz respeito ao fato de que a unidade que ele põe constituir-se praticamente como oposição, por manter-se na completa diferença em relação ao empírico, por estar na contradição com o finito:

[Sobre a infinitude] ela é o negativamente absoluto, a abstração da forma, que, enquanto identidade pura, é imediatamente pura não identidade ou absoluta oposição – enquanto ela é idealidade pura, é também imediatamente realidade pura – enquanto ela é o infinito, é o absolutamente finito –, enquanto ela é o indeterminado, é a absoluta determinidade<sup>371</sup>.

O dano provocado pelo formalismo à ciência do direito diz respeito ao rebaixamento do empírico que ele não pode abarcar segundo seus rígidos princípios. Ou seja, tudo aquilo que escapa ao formal é relegado à vala comum do “contingente”: “(...) ele [o formalismo] afirma seus princípios formais como o apriorístico e o absoluto, e, portanto, isso que ele não pode dominar por seu meio, como algo de não-absoluto e de contingente”<sup>372</sup>.

Esse artigo já antecipa vários dos pontos de vista que Hegel sustentará ao longo da vida. Por exemplo, a ideia de que os povos devem ser tratados metodologicamente como indivíduos<sup>373</sup>, a necessidade da guerra<sup>374</sup>, a noção de uma liberdade que só se realiza coletivamente, argumentada através da anedota pitagórica<sup>375</sup> e, mais importante, um conceito de eticidade que não permite extrapolação de noções individualistas de liberdade<sup>376</sup>. Ou seja, esse artigo já antecipa muitas das aquisições teóricas que serão, no limite, refinadas ao longo da obra madura. Metodologicamente é preciso destacar que a apreensão propriamente especulativa do problema já está presente. A acusação de Hegel tanto ao empirismo quanto ao formalismo diz respeito ao fato de que ambos reivindicam

---

<sup>371</sup> *DN*, pp. 55-56.

<sup>372</sup> *DN*, p. 44.

<sup>373</sup> *DN*, p. 84.

<sup>374</sup> *DN*, p. 84.

<sup>375</sup> *DN*, p. 111; comparar com *W7*, p. 303, §153. Sobre o assunto ver “Los fundamentos de la Ética según Hegel” de Adrian Peperzak (in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), *Estudios sobre la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 119).

<sup>376</sup> *DN*, p. 107-108: “Mas a vida ética absoluta é, após o que precede, tão essencialmente a vida ética de todos, de tal modo que não se pode dizer que ela se reflete inteiramente no indivíduo singular, pois ela é tanto sua essência quanto o éter penetrando a natureza é a essência inseparável das figuras da natureza, e que a idealidade das formas aparentes desta, o espaço, não se particulariza absolutamente por nada, em nenhuma; mas, da mesma maneira como as linhas e os ângulos do cristal, nos quais ele expressa a forma exterior de sua natureza, são negações igualmente a vida ética, na medida em que ela se expressa também no indivíduo singular como tal, é um negativo. Ela não pode, em primeiro lugar, expressar-se no [indivíduo] singular se ela não é sua alma, e ela não o é senão na medida em que ela é um universal e o espírito puro de um povo; o positivo é, por sua natureza, anterior ao negativo; ou, como o diz Aristóteles, o povo é, por natureza, anterior ao [indivíduo] singular (...)”.

para si, em suas abordagens unilaterais, satisfazer o princípio científico. Todavia, é aí que perdem de vista a totalidade e não expressam o “todo de opostos”<sup>377</sup>.

O que nos interessa aqui, contudo, é o tratamento dispensado à economia. São fundamentalmente dois os momentos nos quais Hegel oferece um quadro da dinâmica econômica. Inicialmente, ele constrói o conceito básico do sistema das necessidades, de modo bastante semelhante ao elaborado no *Sistema da Vida Ética*: sentimento, fruição, superação do sentimento, trabalho, sistema da dependência:

Estas realidades, em sua pura privação-de-forma e simplicidade interior, ou os sentimentos, são, no [domínio] prático, os sentimentos, se reconstruindo, a partir e de fora da diferença e, a partir e de fora do ser-suprassumido do sentimento de si sem diferença, passando por um aniquilamento das intuições e se restaurando – necessidades e fruições físicas, que, postas, para elas mesmas, por seu turno, na sua totalidade, obedecem, nas suas intrincações infinitas, a uma necessidade una e formam o sistema da dependência recíproca universal, tendo em conta as necessidades físicas, assim como o trabalho e a acumulação para estas últimas [necessidades], e este sistema, enquanto ciência, [forma] o sistema que se denomina economia política<sup>378</sup>.

A parte mais importante é a que segue. Nela Hegel, em um longo raciocínio, o qual nos permitimos citar integralmente, irá definir a abrangência do sistema econômico frente às suas disfunções e, correlato a isso, a atribuição do Estado:

Como este sistema da realidade está inteiramente na negatividade e na infinitude, disto se segue, no que se refere a sua relação com a totalidade positiva, que deve necessariamente ser tratado deste modo inteiramente negativo por esta última e permanecer submisso à sua dominação (*seiner Herrschaft unterworfen bleiben muss*); isto que, segundo sua natureza, é negativo deve necessariamente permanecer negativo e não pode tornar-se algo de fixo. Para impedir que ele se constitua por si e se torne um poder independente, não é suficiente estabelecer as proposições [prescrevendo] que cada um tem o direito de viver, senão que, num povo, o universal deve cuidar para que o cidadão tenha do que subsistir e que esteja presente uma plena segurança e comodidade da aquisição industriosa (*Leichtigkeit des Erwerbes*); este último [tema], pensado como princípio absoluto, excluiria antes um tratamento negativo do sistema da posse e [incitaria a] deixar plenamente fazê-lo e deixa-lo fixar-se de maneira absoluta; mas, bem antes, o todo ético deve, necessariamente, mantê-lo no sentimento de seu nada interior e impedir seu progresso explosivo em relação à quantidade e sua formação, em uma diferença e desigualdade cada vez maior, uma vez que é neste sentido que segue sua natureza (*Aber vielmehr muss das sittliche Ganze es in dem Gefühl seiner inneren Nichtigkeit erhalten und sein Emporschiessen in Beziehung auf die Quantität und die Bildung zu immer grösserer Differenz und Ungleichheit, als worauf seine Natur geht*); o que é também trabalhado em cada Estado, antes inconscientemente e na figura de uma necessidade natural exterior, à qual desejaria por ele mesmo escapar, por causa de uma despesa cada vez maior – crescendo com o crescimento do sistema da posse – do próprio Estado, e do conseqüente aumento de impostos e, portanto, da diminuição da posse, assim como do agravamento da dificuldade da aquisição industriosa e, sobretudo, por causa da guerra, que mergulha numa desordem multiforme o que indica isso, assim como pelo fato da inveja de outros estamentos e da opressão do

<sup>377</sup> DN, p. 42; W2, p. 442: “das Ganze der Entgegengesetzten”.

<sup>378</sup> DN, p. 85.

comércio, de maneira voluntária por um lado, e por outro contra sua vontade, por falta de entendimento etc., [e isso] até um tal grau que neles a vida ética positiva do Estado permite a independência, a respeito do sistema puramente real, e a afirmação da atitude negativa e limitante<sup>379</sup>.

Por detrás do jargão hegeliano, está a preocupação de que esse sistema como que se hipertrofia – preocupação constante em todas suas obras dedicadas ao assunto. O ponto é que se trata de moderar aquilo que se arroga um “princípio absoluto”, o qual, quando nessa situação, perpetua mecanismos de desigualdades. Em termos francamente estranhos ao vocabulário estrito de Hegel, mas ainda sim fiéis ao espírito, sua preocupação é limitar a liberdade de empresa a ponto de essa tornar-se algo que submeta o âmbito ético a seus próprios critérios.

Mais adiante, Hegel irá tematizar o problema da doença, entendida enquanto autonomização da parte, a qual, frente ao organismo, implica na desestruturação do conjunto. Ou seja, o que quer que seja doente (um ser vivo, uma sociedade...) é aquilo cuja parte não mais segue seu próprio *télos* limitado, designado pelo conjunto. Os exemplos de Hegel são sugestivos, pois dizem respeito a estamentos (ou estados) que passam a se tomar como absolutos, prioritários no interior de um determinado ordenamento. Isso como que retira o balanceamento das potências éticas e produz uma determinada disfunção:

Ao contrário, a doença e o começo da morte estão presentes, quando uma parte se organiza ela mesma e se subtrai à dominação do todo, por aquela singularização isolante ela afeta negativamente esta ou mesmo a constrange a se organizar unicamente para esta potência – como quando a vitalidade, das vísceras, obedecendo ao todo, se forma nos próprios animais, ou que o fígado se constitui em órgão dominante e constrange a organização inteira à completa realização de sua função. Igualmente, pode acontecer, no sistema universal da vida ética, que, por exemplo, o princípio e o sistema do direito civil, que visa a propriedade, entranhe-se em si mesmo e, na vasta extensão, na qual ele se perde, prenda-se por uma totalidade que seria, em si, incondicionada e absoluta. Tem-se já, mais acima, determinado a negatividade interior desta potência também, segundo seu conteúdo, que é finito e subsistente, e o reflexo da indiferença, que é nele possível, não pode, na mesma proporção, ser tomado como algo de absoluto. De maneira que tampouco o sistema de aquisição industriosa e da posse, a riqueza de um povo, e, neste sistema, igualmente, uma potência singular, que seja a agricultura, ou as manufaturas e fábricas, ou o comércio, não podem ser constituídos em potência incondicionadas<sup>380</sup>.

E é a partir desse ensejo que Hegel definirá a positividade, a saber, uma espécie de assenhoração da potência autonomizada sobre as demais esferas constitutivas do todo social:

---

<sup>379</sup> *DN*, pp. 85-86; *W2*, pp. 482-483.

<sup>380</sup> *DN*, p. 122.

Mas, ainda mais, uma potência singular torna-se positiva quando ela e seu princípio esquecem de tal maneira seu ser-condicionado que eles se intrometem nas outras e as submetem. (...) na época moderna, no ordenamento interno do direito natural, esta justiça exterior, a infinitude refletida no finito subsistente e, por esta razão, formal, que constitui o princípio do direito civil, adquiriu uma dominação soberana particular sobre o direito político e sobre o direito internacional<sup>381</sup>.

O exemplo dado por Hegel é o do contrato, o qual “introduziu-se à força na majestade absoluta da totalidade ética” (p. 123). A relação contrária, igualmente, pode se dar, a saber, o político imiscuir-se no civil: “Igualmente, também o direito político poderia querer se reportar como tal absolutamente no singular e, enquanto uma administração perfeita, penetrar inteiramente o ser do singular, e assim aniquilar a liberdade civil, o que seria o despotismo mais duro (...)”<sup>382</sup>. A questão do despotismo pode ser pensada como o Estado avançando sobre os demais âmbitos sociais. Provavelmente essa problemática pode ser lida, a despeito da eventual acusação de anacronismo, a partir das observações que Hegel faz sobre o Estado antigo, por exemplo, as menções sobre *A República* de Platão enquanto não assimilando e mesmo reprimindo o princípio da subjetividade<sup>383</sup>.

Contudo, dada a recorrência dos exemplos, Hegel parece ter em vista precisamente a conquista do mercado sobre a sociedade. O que está em questão é a necessidade de equilíbrio entre as esferas que formam a eticidade em seu conjunto. O que mais concerne a Hegel é justamente que esse equilíbrio seja despedaçado pela ação avassaladora do mercado, o qual passaria a valer como princípio hegemônico da sociedade. A resposta de Hegel que visa à profilaxia dessa questão, diz respeito a uma espécie de aumento proporcional entre Estado e comércio<sup>384</sup>. O aumento do Estado se dá por meio de impostos recolhidos os quais evitariam o agigantamento do estamento comercial. Porém, aqui ainda Hegel enuncia a hipótese da guerra como obstáculo a essa prosperidade material sem contrapartida ética<sup>385</sup>.

O saldo dessa incursão pelo artigo do *Direito Natural* tem como resultado evidenciar que o sentido da problemática econômica tal como enunciado por Hegel se volta à preocupação permanente do equilíbrio dos âmbitos que compõem a eticidade, com especial atenção ao papel deformador que o mercado pode exercer sobre as relações. A solução é, sem dúvida, estatista no sentido preciso de que cabe ao Estado moderar os

---

<sup>381</sup> *DN*, pp. 122-123.

<sup>382</sup> *DN*, p. 123.

<sup>383</sup> *FD*, §185, p. 190; *W7*, p. 342.

<sup>384</sup> *DN*, pp. 85-86.

<sup>385</sup> *DN*, pp. 85-86.

efeitos deletérios do mercado – o que não implica, de modo algum, sua substituição ou aniquilação. Esse tratamento geral é algo que se repete ao longo da obra de Hegel.

\* \* \*

O escrito conhecido como *Jenaer Systementwurfe III*<sup>386</sup> apresenta esboços de uma teoria social bastante completa que será retomada na *Filosofia do Direito*. O que está em questão é uma formulação explícita daquilo que será o *Espírito Objetivo*. Não se trata mais da apresentação esparsa de temas sociais que ainda precisam receber um tratamento sistemático (como por exemplo os fragmentos de Frankfurt); nem mesmo uma teoria das potências cuja realização mais precisa ser vista em contraste do que em continuidade em relação ao sistema maduro. Está-se diante agora do conceito central o qual Hegel se valerá ao longo de sua obra.

O espírito não é real nem como inteligência nem como vontade, mas sim como *vontade* que é *inteligência*, isto é: na inteligência são **ambas** a unidade de duas generalidades, e na *vontade geral* estas são *ipseidades completas*; são um saber acerca de seu *ser* e seu ser é isto espiritual, a vontade geral<sup>387</sup>.

Tal como na *Filosofia do Direito*, trata-se de pensar as determinações espirituais da liberdade, no processo de efetivação:

O Espírito absolutamente livre, que se reapropriou de suas determinações, produz agora outro mundo, um mundo que tem sua própria *figura*; nele sua obra chegou a sua imanente perfeição e o Espírito alcança a intuição de si enquanto si<sup>388</sup>.

Do ponto de vista da economia da nossa tese, penso que nesse escrito se encontra uma confirmação de hipóteses cuja leitura da *Filosofia do Direito* apenas podia sugerir, sem confirmar ou infirmar, mas que com sua superposição com esse escrito de juventude permite conferir força argumentativa. Entre os temas, estão, acima de tudo, a relação entre pobreza e revolução, o papel regulador do Estado e o papel exercido pela tirania. Iremos reconstruir alguns dos elementos – que ao longo do escrito, não destinado à publicação, estão bastante esparsos, como é de se esperar –, de modo não exaustivo, a fim de contextualizar a aparição do conjunto de problemas que mencionamos.

O centro da argumentação de Hegel nesse escrito, em sua parte política, nos parece residir em sua descrição da dinâmica econômica. O modo como ele relata essa dinâmica é, contudo, antes precedido por uma conceituação do trabalho abstrato. Trabalho abstrato

---

<sup>386</sup> FR, JSIII.

<sup>387</sup> FR, p. 182.

<sup>388</sup> FR, p. 226.

tem uma dupla significação para Hegel: ele é tanto a abstração que reflete o conjunto das necessidades gerais que são elaboradas, quanto a abstração do *Eu* que trabalha – nisso reside a consequência do embotamento do trabalhador, como veremos adiante. Hegel enfatiza que esse trabalho é “formativo”:

*A existência*, o âmbito das necessidades naturais, é no elemento do ser em geral um *conjunto* de necessidades; as coisas que servem a sua satisfação *são elaboradas*; *sua interna possibilidade geral* é posta como algo externo, como FORMA. Porém esta elaboração é ela mesma múltipla, é a *consciência* que se *converte nas coisas*. Porém no elemento da generalidade não pode senão converter-se em um trabalho abstrato. São muitas as necessidades. E é a *abstração* das imagens *gerais* a que assume, trabalha esta pluralidade no eu; porém **se trata de** um dinamismo formativo próprio. O *eu que é para si é abstrato*; porém está trabalhando. Assim, também seu trabalho é abstrato. As necessidades em geral são *analisadas* em suas múltiplas partes; o *abstrato* em seu movimento é o ser-para-si, o fazer, trabalhar (*Tun, Arbeiten*)<sup>389</sup>.

Propriamente, essa descrição retoma os processos de divisão de trabalho descritos por Adam Smith na *Riqueza das Nações* em seu capítulo inicial:

Cada **indivíduo** singular é aqui singular e, portanto, trabalha para uma necessidade; o conteúdo de seu trabalho vai mais além de *sua* necessidade, trabalha para as necessidades de muitos; e assim cada um. Cada um satisfaz, portanto, as necessidades de muitos e a satisfação de suas muitas necessidades particulares é o trabalho de muitos outros<sup>390</sup>.

Todavia, essa “abstração” que permite dar forma às coisas do mundo e incorporar o Espírito nelas, é ela própria uma atividade fragmentada – de resto, um tema que Hegel sempre incorporou, a saber, que a realização do Espírito ocorre em sua divisão. Entretanto, isso é cheio de consequências para o trabalho e para o trabalhador nesse processo. Do ponto de vista do trabalho, é a divisão cada vez mais acentuada que permite que o trabalhador seja substituído pela máquina:

Posto que *seu trabalho* é este trabalho abstrato, se comporta como eu abstrato ou no modo da coisidade; não como *espírito* amplo, rico, de amplas vistas, *que domina um grande* âmbito e é dono de ele, que não tem um trabalho *concreto*, ao contrário: sua força consiste na análise, a abstração, a decomposição do concreto em muitos aspectos abstratos. Seu mesmo trabalho se faz totalmente *mecânico* ou pertence a uma determinidade múltipla; porém, quanto mais abstrato se faz, tanto mais é somente a atividade abstrata e assim está em condições de subtrair-se o trabalho e substituir a atividade própria pela natureza exterior; lhe basta com o mero movimento e este o encontra na natureza exterior, ou o puro movimento é precisamente a relação entre as formas abstratas do espaço e o tempo, a abstrata atividade externa: a *máquina*<sup>391</sup>.

---

<sup>389</sup> *FR*, p. 183; *JSIII*, pp. 205-206.

<sup>390</sup> *FR*, p. 183; *JSIII*, p. 206.

<sup>391</sup> *FR*, pp. 183-184; *JSIII*, pp. 206-207.

Hegel ainda deduz dessa divisão a gênese do dinheiro, na medida em que ele é derivado do valor: “E o interior da coisa, representado por essa *igualdade nela*, é seu valor (*und diese Gleichheit im Dinge, als sein Inneres, ist sein WERT*)”<sup>392</sup>. A igualdade que as coisas assumem entre si a partir do trabalho é seu valor e “este valor mesmo como coisa é o *dinheiro*”<sup>393</sup>.

Esse é, em traços gerais, o quadro conceitual sobre o qual Hegel vai se apoiar para apresentar a sua descrição da dinâmica econômica. A descrição é bastante longa e para que seja pensada de modo amplo é preciso citar esse longo trecho de um texto pouco conhecido no conjunto da obra de Hegel:

O universal (*Das Allgemeine*) é pura necessidade no trabalhador singular. Este tem sua existência inconsciente no universal, a sociedade é sua natureza, de cujo cego movimento elemental depende, que lhe mantém ou suprime espiritual e fisicamente (*er hat seine bewusste Existenz in dem Allgemeinen, die Gesellschaft ist seine Natur, von derer elementarischer blinder Bewegung er abhängt, die ihn geistig um physisch erhält oder aufhebt*). Existe por posse imediata, *herança*: o perfeito acaso (*vollkommener Zufall*). Realiza um trabalho abstrato, com o qual arranca tanto mais a natureza; porém isto não faz senão tornar-se outra forma de acaso: / 1º pode produzir mais, porém isto diminui o valor de seu trabalho, de modo que tampouco sai de sua situação geral. / 2º Se multiplicam suas necessidades; cada singular se divide em vários, o gosto se refina e faz mais distinções; se requer uma preparação para que a coisa que se necessita seja cada vez mais acessível a um uso fácil, e tomar medidas para seu lado desvantajoso (rolha, saca-rolha, apagador de vela); o **indivíduo** é formado como consumidor natural. / 3º Além disso, a abstração do trabalho o faz *mais mecânico*, embotado, sem espírito (*mechanischer, abgestumpfter, geistloser*). O espiritual, esta vida plena, consciente de si, se converte em um fazer vazio (*leeres Tun*); a força de si mesmo, que consiste na riqueza do abarcado (*reichen Umfassen*), se perde. Pode deixar parte do trabalho à máquina; porém tanto mais formal resulta seu próprio fazer. Seu trabalho embotado lhe limita a um ponto e é tanto mais perfeito quanto mais limitado. Porém a pluralidade **de trabalhos** produz a *moda*, a variabilidade, a liberdade no uso das formas; estas coisas, corte do vestido, tipo de mobiliário [decoreção, *Ameublements*], não são constantes, sua mudança é essencial e racional, muito mais racional que permanecer-se em uma moda, tratando de afirmar algo firme nessas formas singulares – o belo não está submetido à moda –; porém este não é o lugar da beleza livre, mas sim de uma beleza destinada a excitar isto é, que é ornamento de outro e a outro se refere, que quer estimular a o impulso, o desejo (*Trieb, Begierde*) e portanto está cheia de contingência. / 4º Iguamente incessante é o esforço por simplificar o trabalho, inventar novas máquinas etc.; **pois** a habilidade do singular é a possibilidade em que se baseia a manutenção de sua existência e **adema**is esta se acha submetida ao completo emaranhado do acaso do todo. Por conseguinte, toda uma multidão permanece condenada aos trabalhos fabris, manufactureiros, mineiros etc., que são totalmente embotantes, insanos, perigosos e limitadores da habilidade; e ramos inteiros da indústria que mantinham um grande setor de pessoas, fecham-se por causa da moda ou devido ao barateamento pelas invenções de outros países etc., abandonando todo essa gente na pobreza e no desvalimento. / 5º Faz sua aparição o contraste entre opulência e miséria, uma pobreza da qual é impossível sair; a riqueza, como toda massa, se converte em força. A acumulação da riqueza se deve em parte casualidade, em parte à

---

<sup>392</sup> FR, p. 185; JSIII, pp. 207-208.

<sup>393</sup> FR, p. 184.

generalidade da distribuição; um ponto atrativo de um tipo domina com seu olhar o resto do universal, concentra ao redor de si, como uma massa atrai as massas menores; o que tem dá a ela (*wer da hat, dem wird gegeben*). O lucro se converte em um complexo sistema, que ganha por todas as partes de quem não pode aproveitar-se de um negócio modesto; ou a suprema abstração do trabalho se impõe a tantos mais tipos singulares de trabalho e obtém dimensões tanto maiores. Esta desigualdade entre a riqueza e a pobreza, esta miséria e inelutabilidade se converte no supremo desgarramento da vontade, no ressentimento e no ódio<sup>394</sup>.

A passagem é longa e exige vários comentários. A primeira parte do texto aponta para a objetividade da totalidade social frente ao trabalhador singular. Um tópos característico e tradicional é aqui afirmado, a saber, a sociedade como segunda natureza, como objetividade dura que, ainda que socialmente produzida, frente ao singular possui a rigidez de uma objetividade natural. Essa objetividade modula uma dupla forma de existência: aquele vivente da sociedade que existe por herança e aquele que existirá mediante seu trabalho – que será propriamente investigado por Hegel. O *Zufall* aqui reside no fato de que a posição que restará ao indivíduo não se segue propriamente do racional, mas sim é do campo do acaso. Ter uma herança que garantirá a sua perpétua subsistência é uma forma de feliz acaso; o contrário, um triste acaso. Sobre esse segundo, Hegel explicará o processo social envolvido em cinco pontos.

O primeiro é que quanto mais se produz, mais o valor do trabalho do sujeito diminui. O que se está em vista aqui é que a maior produção desvaloriza os produtos produzidos, de maneira que o valor se distribui pelos objetos. Hegel tem em vista aqui que o fenômeno de aumento da produtividade não implica necessariamente na maior valorização do trabalho ou no aumento da riqueza do ponto de vista do sujeito singular. O segundo ponto, por sua vez um tema que será amplamente retomado na *Filosofia do Direito*, diz respeito ao incremento das necessidades dos indivíduos e como isso repercute e redimensiona a própria divisão do trabalho criada para satisfazer esse refinamento. O indivíduo faz-se consumidor nesse processo. Em terceiro lugar, Hegel analisa sob um duplo ponto de vista o trabalho que resulta desse contexto. O trabalho mecânico e repetitivo faz do trabalhador alguém *geistloser*; Hegel correlaciona aqui perfeição e limitação: está-se diante de uma profunda fragmentação do Espírito. Contudo, nesse próprio movimento de divisão se forma a moda, que implica variação nas formas sociais do consumo e nada tem que ver com o belo propriamente. Segundo Hegel, nisso há uma racionalização, na medida em que se tratam de formas singulares, de maneira que sua

---

<sup>394</sup> FR, pp. 197-198; JSIII, pp. 222-223: “Diese Ungleichheit des Reichtums und der Armut, – diese Not und Notwendigkeit wird die höchste Zerrissenheit des Willens, – innere Empörung und Hass”.

essência consiste em desvanecer, mudar e transformar-se. Ao invés da contemplação, a moda produz a excitação e o desejo, nisso também reside sua contingência. O quarto ponto diz respeito ao processo de automação do trabalho. Como já anunciado, na medida mesma em que os trabalhos são simplificados eles podem ser substituídos por máquinas. E de resto isso, Hegel sugere, não é algo, de início, deletério, na medida em que substitui homens em atividades penosas, perigosas e que reduzem sua sensibilidade. Porém, as invenções, e também a moda, acabam por produzir desemprego, o que implica que pessoas tenham sua existência reduzida à pobreza. Por fim, em quinto lugar, essa dinâmica econômica produz um fosso social entre ricos e pobres. Segundo Hegel, a causa disso são duas, embora aparentemente não simétricas, mas hierarquizadas: em parte essa acumulação é casual, em parte derivada do sistema de distribuição. Com a pobreza objetivamente produzida advém disso sentimentos que, grosso modo, podem ser tomados como anomias em relação à totalidade ética: dilaceramento da vontade (ou seja, da racionalidade que mantém o todo), em ódio e em ressentimento.

Dessa configuração social surge a necessidade da intervenção estatal. Segundo Hegel, o Estado atua na manutenção do todo a partir da ação em cada esfera. Hegel, é preciso dizer, é bastante geral em suas recomendações: exportação e controle sobre ramos da economia, por exemplo, além de alguma sustentação à pobreza. Indicações bastante genéricas, sem dúvida, mas que elas próprias sugerem a dimensão do problema e mesmo alguns de seus pressupostos, como o fato de Hegel não pensar em uma *resolução* da pobreza, mas na sua manutenção em níveis administráveis. O importante, porém, é mostrar que o Estado tem um papel importante a cumprir. Esse papel deve ser exercido de modo *unscheinbar*, preservando a liberdade de empresa:

Porém, esta necessidade que é a plena contingência da existência singular, é do mesmo modo a *substância* que a *mantém* (*Diese Notwendigkeit, welche die vollkommene Zufälligkeit des einzelnen Daseins ist, ist aber ebenso die erhaltende Substanz desselben*). O poder do Estado intervém e tem que preocupar-se por velar pela conservação de cada esfera, buscar saídas, novos canais de venda em outros países etc., pondo travas a uma esfera quando ela se excede demasiadamente em detrimento das outras (*die eine erschweren, insofern sie zu sehr zum Nachteil der anderen übergreift*). A *liberdade da indústria deve ser respeitada; por conseguinte* a intervenção tem que ser tão discreta como possível; com efeito se trata do campo do arbítrio, há que evitar a aparência de violência e não querer salvar o insalvável, mas sim ocupar de outro modo as classes sofredoras (*Freiheit des Gewerbes, das Eingreifen muss so unscheinbar als möglich sein; denn es ist das Feld der Willkür – Schein der Gewalt muss vermieden werden; – und nicht retten wollen, was nicht zu retten ist, sondern die leidenden Klassen anders beschäftigen*). O **poder do Estado** é a visão do conjunto, o singular se acha enterrado no singular (*sie ist die allgemeine Übersicht; – der Einzelne ist nur eins Einzelne vergraben*). Ramos da indústria se abandonam sem necessidade de que intervenha o **Estado**, porém sacrificando a geração presente e aumentando a pobreza. **Por isso é**

**preciso as taxas de pobreza e instituições de assistência social** (*Das Gewerbe wird freilich verlassen von selbst, – aber mit Aufopferung dieser Generation, und Vermehrung der Armut. – Armentaxen und Anstalten*)<sup>395</sup>.

Ora, a questão que se segue é: e quando o Estado não promove essa “prevenção” aos aspectos deletérios ligados à pobreza, a saber, o ódio e o ressentimento que dela, eventualmente, se seguem? Segue-se disso um tema que reaparecerá na *Filosofia da História*, a saber, o vínculo entre pobreza e revolução. É claro que essa relação não se dá em um vazio histórico, mas sim no contexto pós-revolucionário.

É a *riqueza geral* e a necessidade geral, que, sabida como tal, a ciência e consciência, é sacrificada ao mal e deixa que assim todos sem exceção participem também de sua existência, de modo que possam servir-se dela. Condena a uma multidão à brutalidade, a embotar-se em seu trabalho e à pobreza, para deixar a outros que acumulem riquezas e para poder subtraí-la. A desigualdade de riqueza faz que se consinta em pagar grandes impostos, uma vez que diminui a inveja e livra do medo a miséria e a ser despojado violentamente. Os aristocratas, que não pagam impostos, se encontram em máximo perigo de perder violentamente sua riqueza, porque ela carece de reconciliação na renúncia<sup>396</sup>.

Renúncia aqui remete à noção de vontade geral: “por este procedimento permanece, pois, posto o que se disse de que o singular tem que converter-se na **vontade geral** mediante negação, mediante sua *renúncia* a si”<sup>397</sup>. Ou seja, Hegel tem em vista uma classe que é precisamente refratária a toda renúncia à sua acumulação de riqueza<sup>398</sup>. O “mal” consiste em se aferrar à própria subjetividade e manter-se nela. Isso acaba por implicar na persistência da pobreza impingida em uma classe, a qual poderia ser superada mediante impostos progressivos, pagos pelos mais ricos<sup>399</sup>. Sem dúvida, por justamente citar a aristocracia sendo violentamente desalojada de posições de poder, Hegel tem em vista a Revolução Francesa, sem dúvida, e o caráter empedernido da nobreza que impediu a sua autorreforma pacífica. Ao contrário, a obstinação dessa classe levou à sua substituição violenta e à implantação de um regime cujos traços gerais Hegel permanecerá

<sup>395</sup> FR, p. 198-199; JSIII, pp. 223-224.

<sup>396</sup> FR, p. 204; JSIII, pp. 229-230. Eis a íntegra do trecho no original: “*der allgemeine Reichtum und die allgemeine Notwendigkeit, die als solche gewusst wird, die mit Wissen dafür erkannt, diesem Bösen geopfert wird; und lässt Allen überhaupt auch ihre Existenz dadurch zu Teil werden; um sie benutzen zu können; – verurteilt eine Menge zur Rohheit, zur Abstumpfung in der Arbeit, – und Armut, um Reichtum Andere sammeln zu lassen, und um ihnen diesen abnehmen zu können; die Ungleichheit des Reichtums macht, dass es gegönnt wird, wenn grosse Abgaben gegeben werden, vermindert den Neid, und wendet die Furcht vor der Not und der Beraubung ab. – Aristokraten, die keine Abgaben bezahlen, stehen in der grössten Gefahr, mit Gewalt ihn zu verlieren, weil er keine Versöhnung hat in der Aufopferung*”.

<sup>397</sup> FR, p. 210.

<sup>398</sup> Esse tema da constituição da eticidade e da centralidade dos impostos foi já mencionado em *SVE*, p. 61.

<sup>399</sup> Solução essa que será enfaticamente rejeitada na *Filosofia do Direito*: *FD*, §245, p. 223; *W7*, p. 390.

identificado ao longo de sua vida e obra, ainda que sem validar os meios pelos quais esse estado de coisas foi alcançado.

A essa altura, contudo, Hegel não deixará de acentuar o fato de que os Estados são criados de modo geral a partir da violência. Não se trata de fazer uma ode à violência, mas em reconhecer seu papel importante para a sua criação e manutenção, expressa pela obediência aos grandes homens universais. Nisso mesmo consiste a vontade geral: “(...) a vontade geral está *implícita*, existe, é o implícito *nos singulares*, isto é: é sua *violência* externa, que se lhes impõe”<sup>400</sup>. Dois exemplos históricos são paradigmáticos a Hegel: “Assim Teseu fundou a cidade de Atenas, assim na revolução francesa uma terrível violência manteve o Estado, o todo em geral”<sup>401</sup>. Disso se segue um tema fundamental, a saber a *tiranía* como estágio no desenvolvimento dos povos:

Esta violência não é despotismo, mas sim tirania, horrível dominação pura; porém é necessária e justa, na medida em que constitui e mantém o Estado como este indivíduo real. Este Estado é o simples Espírito absoluto, certo de si mesmo e para quem, fora dele mesmo, não tem validade nada determinado, nenhum conceito de bom e mal, ignominioso e vil, perfídia ou impostura. Está por cima de tudo isso, nele o mal se acha reconciliado consigo mesmo<sup>402</sup>.

O ser “reconciliado” significa dizer que o espaço do arbítrio foi encurtado ao mínimo possível no que se refere à sua efetividade nos assuntos do Estado. Ou seja, há um sentido educacional no exercício da tirania para os povos. O caminho da liberdade não pode ser tomado como um *continuum* linear: “Depois de Sólon **foi o tirano** Pisístrato **quem** fez que os cidadãos assimilassem as leis daquele”<sup>403</sup>. O argumento de Hegel é engenhoso quanto ao fim da tirania: o universal é assimilado, torna-se vontade geral refletida, na medida em que a violência promovida pelo tirano nada mais era que a violência da lei, racional portanto. A tirania não tem seu fim como uma espécie de antítese da liberdade, mas ela é como que o resultado da liberdade aprendida pela tirania: “A tirania é derrotada pelos povos em nome do que é execrável, vil etc.; porém, na realidade,

---

<sup>400</sup> FR, p. 211; JSIII, p. 235: “(...) *er ist Ansicht, er ist da, er ist iht Ansicht; d. h. er ist ihre äussere Gewalt, welche sie zwingt*”.

<sup>401</sup> FR, p. 211; JSIII, pp. 235-236: “*So stiftete Theseus den Staat Athens, so in der französischen Revolution erhielt eine fürchterlich Gewalt den Staat, das Ganze überhaupt*”.

<sup>402</sup> FR, p. 211; JSIII, p. 236: “*Diese Gewalt ist nicht Despotismus, sondern Tyrannei, reine entsetzliche Herrschaft, aber sie ist notwendig und gerecht, insofern sie den Staat als dieses wirkliche Individuum konstituiert, und erhältDieser Staat ist der einfache absolute Geist, der seiner selbst gewiß ist, und dem nicht bestimmtes gilt, als er selbst, – keine Begriffe von gut und schlecht, schändlich und niederträchtig, Arglist und Betrug; er ist über alles dieses erhaben, – denn das Böse ist in ihm mit sich selbst versöhnt*”.

<sup>403</sup> FR, p. 211, nota 2; JSIII, p. 236: “*Nach Solon Pisistratus hat die Gesetze jenes den Bürgern zu eigen gemacht*”.

somente porque é supérflua”<sup>404</sup>. Isso explica a ruína de Robespierre: “sua força lhe abandonou ao *abandonar-lhe a necessidade*, e assim foi derrotado violentamente”<sup>405</sup>. Ou seja, a tirania é uma etapa a ser vivenciada e ultrapassada pelos povos, etapa necessária e conforme o trajeto do Espírito.

Hegel conceitua então sua teoria dos estamentos, a saber, o modo como eles se constituem e se formam. Seu ponto de partida reside na comparação entre a política antiga e moderna, a saber, no fato de que a época moderna não se constitui de modo imediato, princípio que Platão, por exemplo, não conheceu<sup>406</sup>. Agora o Espírito se divide e se conhece, e é esse processo de exteriorização que dá origem aos estamentos:

O Espírito que se sabe a si mesmo toda realidade e essencialidade se intui, é *objeto* de si mesmo ou ele é organismo existente. Forma sua consciência; somente agora chega a ser verdadeiro Espírito; em si; em cada estamento tem um trabalho determinado, no qual deve sua existência e do fazer (*Tun*) do mesmo, e um conceito particular da essencialidade. Ambos têm em parte que separar-se, em parte que unir-se: a confiança é o primeiro, sua divisão na abstração do direito o segundo; o terceiro a absoluta desconfiança (ou a absoluta validade da coisa, do dinheiro, do representante, do universal). Com isso se apresenta o objeto que é em si universal; o Estado é fim, o saber do dever, moralidade; porém esta universalidade em seus ramos particulares é o estamento dos negócios. A continuação do universal como universal, o sábio; por último o estamento militar, o singular real negado, o perigo da morte, **enquanto que** para o sábio a vaidade de seu ego é o mais importante. *Individualidade absoluta do povo*<sup>407</sup>.

São quatro os estamentos: o *Bauernstand*, o *Bürgerstandes*, o *Kaufmannstand* e o *öffentliche Stand*. Como já mencionado nesse trabalho, os estamentos são definidos em termos subjetivos e objetivos, os quais, grosso modo, poderiam ser ditos como “psicossociais”. Ou seja, de cada estamento se deriva tanto um lugar social, uma posição econômica na qual ele se vê disposto no interior da economia, tal como uma “atitude” que se segue (e que reforça) essa posição. Desse modo, no estamento “lavrador” o trabalho se volta ao conjunto (portanto não é sujeito à profunda divisão – e a alienação que se segue disso – do trabalho industrial) e tem como atitude a confiança. Além disso, se vê sujeito às intempéries naturais. Por sua vez, o estamento “burguês”, toma a natureza como matéria a ser trabalhada, seguindo-se as consequências da autoformação pelo trabalho: “o eu mesmo emergiu da terra; a forma, a ipseidade da obra, é a ipseidade do homem; o natural morreu, somente se tem em conta como meramente suscetível de um

---

<sup>404</sup> FR, p. 212; JSIII, p. 237: “die Tyrannei wird gestürzt von den Völkern, weil sie abscheudlich, niederträchtig sei und so fort, – in der Tat aber nur darum, weil überflüssig ist”.

<sup>405</sup> FR, p. 213; JSIII, p. 237: “seine Kraft hat ihn verlassen, weil die Notwendigkeit ihn verlassen, und so wurde er mit Gewalt gestürzt”.

<sup>406</sup> FR, p. 215; JSIII, p. 240.

<sup>407</sup> FR, p. 217; JSIII, p. 243.

uso e trabalho”<sup>408</sup>. Esse estamento, à diferença do anterior, se vê afetado pela abstração do trabalho. O estamento comercial, então, é aquele cujo valor próprio reside na riqueza e disso retira seu valor. Nele não reside nenhuma autocompreensão de realização de qualquer universalidade, mas tudo gira em torno de si: “já **não** é o estamento como tal o que vale, mas sim a fortuna real, a abstração do direito”<sup>409</sup>. Esse estamento enseja Hegel a uma importante consideração a respeito do caráter abstrato do dinheiro e os efeitos perniciosos que se seguem disso. A ideia que Hegel avança é que da coisa ao dinheiro há como que um movimento completo, do concreto à representação: “Este movimento – o movimento puro – é aqui objeto e fazer; o objeto mesmo está dividido em particular, o artigo comercial, e abstrato, o *dinheiro* – uma grande invenção o de que a coisa **objeto** da necessidade se tenha convertido em mera *representação inconsumível*”<sup>410</sup>. Nisso reside a razão, pois unifica em uma representação algo imediato a algo geral. Segundo Hegel, entretanto, segue-se uma consequência problemática da abstração: “Está dada a abstração de toda particularidade, caráter etc., **de toda** habilidade do singular. A disposição ética é a dureza do Espírito em que o particular, totalmente exteriorizado deixou de valer: *direito* estrito – a letra de câmbio tem que ser aceita, família, bem-estar, vida etc. –, totalmente sem misericórdia; as fábricas e manufaturas devem sua existência precisamente à miséria de uma classe”<sup>411</sup>. Aqui é como se todos os pressupostos sociais desse estamento estivessem em vigência, ou seja, uma sociedade a qual as disposições propriamente éticas fossem obliteradas em função da expansão da lógica do dinheiro e do direito abstrato que o conserva. O argumento, porém, parece ter mais um caráter hipotético do que propriamente algo que assinale a dinâmica efetiva das sociedades. Ele *pode* ser o caso, mas em princípio não é – contudo, para os objetivos dessa tese trata-se de algo bastante sugestivo.

Por fim, tem-se o estamento público cuja atuação consiste em restabelecer o universal no singular. Disso se segue uma parte importante, que se distingue ao menos quanto à apresentação, em relação à *Filosofia do Direito*, na medida em que a *Polizei* se segue desse estamento – enquanto lá é como uma antecipação do Estado, o Estado externo. Segundo Hegel, “É a *necessidade* e a vida com que o particular se derrama no

---

<sup>408</sup> FR, p. 219; JS III, p. 245.

<sup>409</sup> FR, p. 219; JSIII, pp. 245-246.

<sup>410</sup> FR, p. 220; JSIII, p. 246.

<sup>411</sup> FR, p. 220; JSIII, p. 246: “*Geschicklichkeit des Einzelnen; die Gesinnung ist diese Härte des Geistes, worin der Besondere ganz entäußert nicht mehr gilt, striktes Recht, der Wechsel muss honoriert werden, es mag zu Grunde gehen, was will – Familie – Wohlstand, Leben u.s.f. – gänzliche Unbarmherzigkeit – Fabriken, Manufakturen gründen gerade auf das Elend einer Klasse ihr Bestehen*”.

universal: a administração e o dever da riqueza pública, assim como o exercício do direito e logo a *polícia* (Polizei)”<sup>412</sup>. Isto é, a divisão que é própria do Estado moderno, em contraste com a unicidade do Estado antigo, implica na necessidade de que as partes novamente se juntem, de maneira que Hegel lança mão dessa instituição. Assim Hegel a conceitua:

(Aqui há que acrescentar que a *Polícia*, a ‘politéia’ (*Politia*): a mesma vida e governo públicos, o agir do todo (*Handeln des Ganzen*), **significação** atualmente degradada ao agir do todo sobre a seguridade pública (*öffentliche Sicherheit*) de todo tipo, **como a** inspeção dos ofícios para prevenir a fraude, realizando a confiança geral, **em concreto a** confiança no intercâmbio de mercadorias. **Como** cada um se preocupa somente de si, não do universal, o tranquilo exercício de seu direito de propriedade e a livre disposição sobre esta é um possível prejuízo para outros. **Por conseguinte há** que limitá-lo **para** prevenir males (*Beschränkung hievon, Verhütung von Schaden*) – inclusive para prevenir que se proceda nada além do que por confiança –. A polícia **cuida** de que se faça contrato com os criados (*Polizei [wacht] über Dienstboten, dass ein Kontrakt gemacht werden [muss]*). Os grêmios determinam os direitos dos mestres sobre os aprendizes e oficiais, por exemplo acerca do salário etc.)<sup>413</sup>.

Ou seja, Hegel visa recuperar o significado original de “polícia”, ligada à política, ou seja, a ação da pólis, da coletividade, sobre o singular – e não meramente a ação do Estado ligada à segurança pública. O objetivo precípua da *Polizei* consiste em moderar o direito de propriedade naquilo que ele pode ter de nocivo para a coletividade. A *Polizei*, nesse contexto, parece ter por função direta agir sobre os efeitos deletérios do estamento comercial quando hipertrofiado.

O sentido e resultado dessa incursão sobre o *Systementwürfe* de 1805/1806 consistiu em ter mostrado como na teoria social de Hegel ele já mostrava preocupações com as disfunções da economia de mercado e, mais que isso, buscava pensar em instâncias mediadoras capazes de impedir que a eticidade das sociedades degenerasse em torno de atividades cujo fim seria apenas a acumulação de dinheiro. Além disso, ele já percebe um vínculo entre a acumulação de riquezas e a pobreza, tema que será retomado na *Filosofia do Direito*. Nesse passo, Hegel sugere como da divisão do trabalho passa-se à abstração de outras instâncias sociais – a abstração do trabalho, a abstração da troca que resulta no dinheiro. Além disso, essa abstração de maneira latente é promotora do desemprego, na medida em que a simplificação do trabalho pode redundar na automatização; adicionalmente, a variação e expansão das necessidades cria a moda, a qual embora tenha uma faceta racional também pode implicar em desemprego, pois certas atividades até então valorizadas podem ser repentinamente descartadas. Outro tema

---

<sup>412</sup> *FR*, p. 220; *JSIII*, p. 247.

<sup>413</sup> *FR*, p. 222; *JSIII*, pp. 248-249.

fundamental, cuja sugestão é difícil de ser identificada na *Filosofia do Direito*, mas é patente na *Filosofia da História*, é a noção de revolução. Entre a causa central da revolução está uma classe empedernida que se recusa a repartir suas riquezas com os demais, uma classe incapaz de “renúncia”, a saber, de ligar-se ao universal. É evidente que Hegel tem em vista a aristocracia, explicitamente nomeada, e certamente a Revolução Francesa, sugerida pelos exemplos. Hegel menciona que essa distribuição da riqueza, que não ocorre e engendra a revolução, é aquela que poderia ser feita por impostos, o que permite concluir que, no fundo, trata-se de um ordenamento estatal incapaz de fazer jus às demandas da sociedade. À diferença da *Filosofia do Direito*, vale mencionar, no escrito da maturidade a solução dos impostos como impeditiva ou como elemento central para não permitir o livre curso do caráter disfuncional da sociedade está interdita, na medida em que limita o princípio do trabalho no interior da sociedade civil-burguesa.

\* \* \*

As lições de Filosofia do Direito do ano de 1818-1819 ministradas ainda em Heidelberg, também conhecidas como a “primeira filosofia do direito”, tratam do conjunto de temas que nos interessam destacar nesse momento de nossa tese. Iremos pinçar as observações de Hegel sobre o tema da plebe e da *Polizei* a fim de esclarecer o tratamento dado às contradições econômicas.

A *Polizei* serve à superação da contingência, a qual é característica do sistema econômico. Segundo Hegel, “O sistema das necessidades continua a ser fortemente marcado pela contingência, que tem de ser contrabalançado por meio de algo universal; a esfera do direito também é marcada pela contingência, e superar (*sublate*) isso deve ser a meta da autoridade pública”<sup>414</sup>. O papel reservado à *Polizei* é, portanto, de moderação e equilíbrio frente aos fatores instáveis que constituem o âmago do sistema econômico moderno. Ora, se ela visa à essa função frente à contingência, a questão que se segue é de que tipo de contingência exatamente se trata aqui:

A principal contingência é aquela que está envolvida na participação individual nos recursos gerais, desde que essa participação pressupõe saúde, habilidades, capital etc., e assim uma maior conjunção de fatores muito distantes da órbita do próprio indivíduo. Enquanto nascido no interior da sociedade civil, indivíduos são [dependentes] desses recursos para a atualização de seu direito a viver [e] tem de aceitar eles como a natureza inorgânica e condições externas governando tal direito. Toda a comunidade [*das Allgemeine*] deve, por isso, fazer provisão para o pobre, tanto quanto ao que lhes falta quanto à disposição

---

<sup>414</sup> LNRPS, p. 208.

ociosa e malévola que pode resultar da sua situação e do sentimento de injustiça que sofreram<sup>415</sup>.

Em outros termos, a principal preocupação de Hegel quanto à existência de uma regulação pública diz respeito à pobreza. A pobreza se define justamente em virtude da pessoa não possuir capital ou habilidades, condições prévias absolutamente essenciais para sua efetiva entrada no interior do sistema econômico. No mesmo sentido, a sociedade não é indiferente à pobreza. Os membros dela em seu interior têm o direito incondicional à vida: “O direito a viver é o que é absolutamente essencial à humanidade, e a sociedade civil tem de fazer provisões para isso”<sup>416</sup>. Hegel, então, elabora um quadro maior da questão da pobreza, tanto quanto à sua remediação quanto às disposições morais a ela ligadas. Hegel é enfático em afirmar que “Essa contingência tem de ser superada por toda a comunidade [*das Allgemeine*]”<sup>417</sup>. Essa, digamos, ajuda inicial pode ser feita de um modo assistencial, com ajuda imediata. A preocupação subsequente de Hegel, contudo, diz respeito às características morais que advém com a pobreza, a saber, a preguiça e a falta de inclinação ao trabalho. O problema se agudiza quando a “Preguiça facilmente torna-se vício, e o sentimento de ter sofrido uma injustiça e não ser igual aos outros conduz à malevolência entre os pobres”<sup>418</sup>. Essa condição dá à sociedade o direito de manter os pobres ocupados a fim de impedir o surgimento dessa malevolência.

Hegel não se furta a analisar algumas razões que conduzem o decaimento de massas populacionais à pobreza. Os motivos que conduzem a isso são objetivamente dados e se ligam à própria dinâmica da sociedade civil:

Mas classes inteiras, ramos inteiros da indústria podem sucumbir à pobreza quando os meios que esse setor da população produz não são mais vendidos e seus negócios estagnam. A conjunção dos diferentes fatores envolvidos vai além do que o indivíduo pode compreender, e aqui o Estado deve prover. A complexidade da própria sociedade civil também leva à pobreza, uma vez que os meios de satisfazer as necessidades são muito difíceis de obter. Muitas pessoas são invariavelmente atraídas pela possibilidade que todos têm de ganhar a vida entre a população numerosa de um país ou cidade rica. Por exemplo, essa possibilidade de grande alcance atrai muitas pessoas para uma capital, mas para o indivíduo essa possibilidade é uma questão de sorte, e a plebe [*Pöbel*] aumenta a passos largos junto com a pobreza. E porque as pessoas sabem que sua comunidade tem que apoiá-las, como na Inglaterra, a indolência aumenta. Por esta razão, a sociedade civil também tem o direito de manter os pobres ocupados<sup>419</sup>.

---

<sup>415</sup> *LNRPS*, pp. 208-209.

<sup>416</sup> *LNRPS*, p. 210.

<sup>417</sup> *LNRPS*, p. 210.

<sup>418</sup> *LNRPS*, p. 210.

<sup>419</sup> *LNRPS*, pp. 210-211.

A estagnação econômica enseja uma dinâmica na qual as mercadorias produzidas não podem ser liquidadas. A complexidade do intercâmbio econômico – um tema aqui tomado *en passant*, mas que já recebeu um tratamento em outros momentos – ultrapassa o indivíduo em sua capacidade de planejamento e provisão própria. Disso se segue a necessidade da intervenção estatal, pois é a própria sociedade civil-burguesa deixada em seu livre curso que produz a pobreza, algo que Hegel é explícito em assinalar. Essa pobreza que acomete setores da população leva à migração (as cidades ricas que Hegel menciona) e à imigração (os países ricos). Essa confluência de fatores acaba por proporcionar um solo fértil para o incremento da plebe, a qual, adicionalmente, alimentará a intervenção assistencial antes mencionada, o que, por sua vez, conduz a certa acomodação. Dada a gravidade do problema, na medida em que Hegel reconhece a injustiça da pobreza e o dever da sociedade frente aos pobres, ele igualmente disso deduz o direito de a sociedade manter os pobres trabalhando. A distinção é vital: não se está diante do “direito” ao trabalho, mas do “dever” ao trabalho.

Na economia interna da lição que Hegel ministrou, na sequência está disposta sua crítica aos Estados policialescos, com especial ênfase a Fichte. A argumentação de Hegel segue de maneira a criticar intervenções demasiadas sobre a vida individual. Ainda que, como já visto, Hegel não se furte a criticar os mecanismos cegos de mercado e, mais ainda, pense em controles sobre essa atividade, disso não se segue que os direitos individuais possam ser desconsiderados. Estados cuja vigilância permanente são seu apanágio, que desrespeitam o direito do indivíduo ao lar frente à autoridade policial que age discricionariamente, que atuam com ostensividade policial, enfim, Estados cujo conjunto de procedimentos podem ser tomados como cerceadores da liberdade subjetiva são acerbamente criticados por Hegel<sup>420</sup>.

O argumento a favor da liberdade de Hegel não se funda em uma justificativa de tipo “funcionalista”, segundo o qual a liberdade deveria ser preservada porque simplesmente é capaz de gerar melhores resultados. Contudo, para Hegel a liberdade civil é, de fato, funcionalmente melhor para a prosperidade econômica. Um sistema de administração da justiça é essencial para a boa realização dessa dimensão, precisamente porque “os interesses mutuamente opostos das diferentes ocupações e negócios, aliados à dependência dos principais ramos da indústria e aos indivíduos ligados a eles na concorrência de outros (incluindo negócios estrangeiros), exigem um sistema geral de

---

<sup>420</sup> LNRPS, p. 212.

cuidados e supervisão”<sup>421</sup>. Além disso, “o direito de troca tem de ser executado prontamente para o mercador”<sup>422</sup>. Não apenas isso, mas a manutenção do Estado exige o respeito à liberdade enquanto valor estruturador: “Liberdade política é igualmente importante, e onde ela falta, onde é suprimida, o Estado declina”<sup>423</sup>.

Essa espécie “profissão de fé” liberal de Hegel deve ser vista na perspectiva do papel cumprido pela *Polizei* em seu conjunto. O liberalismo professado por Hegel, a liberdade de empreender conjugada à defesa de direitos individuais, não exclui a atuação de um mecanismo geral; na verdade, é em virtude do liberalismo ser uma realidade das sociedades modernas que se segue a necessidade desse mecanismo: “Isso se manifesta, por exemplo, na necessidade coletiva de inspeção de mercadorias. Cada um de nós, no entanto, depende dos outros em relação aos nossos requisitos mais individuais, triviais e necessários. Podemos dizer que devemos examinar esta mercadoria ou aquele artigo que compramos para ver se ela se adequa a nós, se ela não é muito cara”<sup>424</sup>. Além da inspeção, Hegel concebe o controle de preços sobre esses gêneros essenciais. Essa coerção, ainda que sem medida previamente estipulada, não pode implicar na sujeição do produtor, cujo ganho deve ser garantido. Para Hegel, “Toda a comunidade tem de, assim, garantir que os cidadãos individuais podem satisfazer suas necessidades, isto é, que as mercadorias sejam oferecidas em quantidade e em um preço não tão alto; mas isso tem que cuidar que os preços não caiam tão baixo a ponto de fazer impossível o produtor subsistir”<sup>425</sup>. O ponto de Hegel é pensar mecanismos que equilibrem intervenção estatal e livre empresa.

A intervenção estatal se faz sensível em um tema cujo apogeu Hegel esteve longe de presenciar, muito embora já tenha oferecido um tratamento. A introdução da maquinaria em processos industriais já produzia um contingente expressivo de desempregados. Esse tipo de situação, justamente, obriga a atuação do Estado a fim de mitigar resultado emprego da tecnologia nos processos produtivos:

[É] o mesmo com a introdução de novas máquinas, como resultado de que trabalhadores manuais perdem seus empregos. A comunidade deve facilitar a introdução de máquinas, mas, ao mesmo tempo, providenciar aqueles cujos meios de subsistência tenham desaparecido. O Estado deve procurar no exterior, para obter benefícios para seus assuntos por meio de negociações comerciais. Estradas e canais são particularmente propícios para a indústria, mas ainda mais o mar<sup>426</sup>.

---

<sup>421</sup> *LNRPS*, p. 214.

<sup>422</sup> *LNRPS*, p. 214.

<sup>423</sup> *LNRPS*, p. 214.

<sup>424</sup> *LNRPS*, p. 215.

<sup>425</sup> *LNRPS*, p. 215.

<sup>426</sup> *LNRPS*, p. 216.

O Estado tem funções econômicas em Hegel e o filósofo estabelece diretrizes razoavelmente precisas a respeito de sua atividade. Claro que não se trata de um Estado propriamente “produtor”, o que implicaria logicamente no imiscuir do universal no particular, mas sim em oferecer condições econômicas para o desenvolvimento ampliado das atividades econômicas particulares. O trecho citado é importante, ainda, para determinar o papel da automação como causadora do desemprego. Não se trata, claro, de negar o progresso técnico e sua introdução na economia, mesmo que ao preço da perda de postos de trabalho. Esse melhoramento técnico e seus prejuízos sociais devem ser contrabalanceados pela atuação do Estado a fim de que este permita que os trabalhadores sobrantes sejam ajudados ou realocados. E é evidente que uma das metas é a colonização.

A colonização, entretanto, não é um movimento natural ou absolutamente espontâneo. Na verdade, exige algumas condições básicas, sendo uma delas a liberdade política em torno da propriedade: “Se a população aumentar demais, o resultado é a colonização. Onde a propriedade é indivisível, apenas uma família se torna um detentor livre e os outros se tornam servos, e aqui a população permanece estagnada. Mas onde a propriedade da fazenda pode ser dividida e há liberdade, há um aumento acentuado da população e a terra se torna insuficiente”<sup>427</sup>. Nesse caso, segundo Hegel, há duas alternativas para as pessoas: ou sujeitam-se ao trabalho fabril ou buscam renovar suas condições de vida em outro país, mais ou menos reprisando suas vidas rurais – ou seja, como visto<sup>428</sup>, os temas da migração e da imigração. Hegel ainda acrescenta o papel político das colônias, cuja importância está em possuir alguma ligação com sua pátria, como França e Inglaterra, o que lhes é útil, ou não ter nenhuma ligação com sua pátria, como as colônias desarticuladas alemãs. É provável que no caso alemão – embora em grande medida em toda a modernidade – a aniquilação do império em pequenas unidades seja um fator importante para a desconexão entre colônias e metrópole: “O ponto de vista reflexivo de nosso tempo, esse espírito atomístico, o espírito que consiste em orgulhar-se do interesse individual e não no que é comunal, é prejudicial e provocou a decadência das corporações. Através deste espírito, a Alemanha se desintegrou em átomos e o império entrou em declínio”<sup>429</sup>.

Vimos nas Lições preparatórias à *Filosofia do Direito* publicada a introdução dos temas da forma mais madura até então. O tema da colonização já comparece na sua

---

<sup>427</sup> LNRPS, p. 217.

<sup>428</sup> LNRPS, pp. 210-211.

<sup>429</sup> LNRPS, p. 218.

extensão mais ampla e há uma notável discussão sobre o emprego da maquinaria. Além disso, a defesa do liberalismo, sobretudo em polêmica com o modelo de Estado fichtiano, não se confunde com uma adesão sem mais, mas sim serve como estabelecimento do papel permissível à atuação do Estado, tanto num sentido funcional quanto propriamente ético.

Vejamos como os comentadores buscaram conferir um sentido mais ou menos unívoco a essa massa de textos.

## *Capítulo 5*

### *A plebe à luz dos comentadores*

“Tudo eu não sei: porém, ando bem informado”<sup>430</sup>

Como resolver a questão da plebe e da pobreza no pensamento de Hegel? “Resolver” aqui significa dimensioná-la adequadamente no interior do pensamento de Hegel e equacioná-la frente às outras estruturas que formam o que podemos chamar livremente de sua teoria social. Ou seja, é preciso pensar que papel ela ocupa e se, bem considerada, o tratamento a ela dispensado por Hegel pode ser tomado como “coerente”.

Inicialmente nos ocuparemos com quatro abordagens clássicas do problema delineado. Na sequência, estabelecendo outro registro, iremos apresentar as duas posições que consideramos as mais polares da resposta possível ao problema da plebe, a partir de dois comentadores atuais. Uma delas argumenta que Hegel simplesmente tateou em um problema cuja resolução lhe era, no fundo, vedada e uma outra concepção advoga que Hegel pensa um papel específico e claro para a plebe. Uma visão pode ser identificada ao marxismo e a outra a uma espécie de superliberalismo. Por fim, no próximo capítulo, iremos buscar criticar ambas e desenvolver nossa própria concepção.

\* \* \*

Rosenzweig em seu clássico comentário *Hegel e o Estado* dedica algumas poucas páginas à questão da plebe. Isso, contudo, não o impede de propor uma avaliação bastante peremptória a respeito do modo como Hegel a conceituou. Segundo Rosenzweig, a plebe é resultado do processo de empobrecimento de parcelas da população. A tendência básica que preside a produção de pobreza reside na mecanização do trabalho, “a verdadeira razão da miséria social”<sup>431</sup>. Hegel teria sido capaz de perceber o vínculo que enseja a necessidade de criação da plebe como uma tendência férrea, explicada em virtude de que a conjugação do isolamento e limitação do trabalho somados a carecimentos infinitos

---

<sup>430</sup> Mefistófeles em GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto I*. Tradução de Jenny Klabin Segall, São Paulo: 34, 2004, p. 161.

<sup>431</sup> ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza, São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 457.

dariam início a um “processo [que] segue sempre adiante por si mesmo”<sup>432</sup>. Esse processo conduzirá a sociedade civil-burguesa a uma contradição, a qual, por sua vez, exige sua superação por uma dialética própria. Essa “dialética” Rosenzweig a identifica como um dos “defeitos inevitáveis”<sup>433</sup> dessa sociedade. Segundo ele, Hegel teria notado o lado precípua da questão da plebe ao toma-la como “a essência da sociedade em seu todo, e não como um trêmulo estado de doença de algumas partes”<sup>434</sup>. Essa compreensão fundamental é que legitima Hegel a considerar diversas possibilidades de superação da plebe no interior da sociedade ao mesmo tempo em que indica a unilateralidade de todas elas – a caridade e o oferecimento de trabalho, por exemplo. A exceção reside nas corporações, mas nesse passo já se está no desenlace da sociedade civil-burguesa, já se está em seu elemento propriamente ético. É essa imperfeição inerente à sociedade civil-burguesa que a conduz a superar a si própria através da exportação e colonização.

Rosenzweig está interessado, contudo, em notar que o tratamento que Hegel dispensou à questão da plebe antecipa em muito soluções que viriam tomar forma em modelos de pensamento posteriores. A própria posição do problema permite que Rosenzweig afirme que Hegel insira a questão da plebe “totalmente no espírito do futuro socialismo científico”<sup>435</sup>. Não apenas isso, com o §244 da *Filosofia do Direito* Hegel teria alcançado a “conexão conceitual entre teoria da pauperização, exército industrial de reserva e lei de bronze dos salários”<sup>436</sup>. Mais ainda, ao considerar seriamente que a sociedade é impelida à exportação e à colonização Hegel teria ultrapassado a teoria econômica de Marx, a qual, segundo Rosenzweig, “repousa inteiramente sobre o pressuposto de um sistema econômico fechado”<sup>437</sup>.

---

<sup>432</sup> ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza, São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 457.

<sup>433</sup> ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza, São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 459.

<sup>434</sup> ROSENZWEIG, Franz. *Hegel und der Staat*, zweiter Band, Munique e Berlim: Oldenbourg, 1920, p. 125. Nesse ponto, a tradução brasileira recai numa dificuldade ao grafar em maiúsculo a palavra “estado”: “como a essência da sociedade em seu todo, e não como um Estado doente de algumas partes” (ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza, São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 458).

<sup>435</sup> ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza, São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 458.

<sup>436</sup> ROSENZWEIG, Franz. *Hegel und der Staat*, zweiter Band, Munique e Berlim: Oldenbourg, 1920, p. 125. Nesse ponto a tradução brasileira é, para usar um eufemismo, obscura: “Hegel toca a relação conceitual entre teoria da pauperização, reserva industrial armada e lei salarial prévia” (ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza, São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 457).

<sup>437</sup> ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza, São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 459.

Ainda que essas observações eventualmente possam servir a intuições que mereceriam alguma investigação ou desenvolvimento, em princípio é preciso assinalar que são em grande medida duvidosas. Para além do mérito de cada uma das teses mencionadas, a tônica da intervenção de Rosenzweig se orienta segundo certo anacronismo. Ao equiparar alguns parágrafos da *Filosofia do Direito* à teoria econômica posterior – de resto, apenas para citar Marx, teoria essa que se vale de um arcabouço distinto, como um conceito de capital que não se confunde com o de patrimônio – Rosenzweig imputa a Hegel preocupações que lhe soam bastante exteriores. Como exemplo disso podemos pensar que a contradição que, por exemplo, o socialismo de Marx imputa à sociedade civil-burguesa é de uma ordem dissolutiva, o que definitivamente não parece ser o caso de Hegel, sobretudo no que diz respeito ao papel desempenhado pelas corporações e sua função no tocante à conservação e integração social. Todavia, o principal problema da argumentação de Rosenzweig reside em tomar plebe e proletariado como semanticamente idênticos: “a palavra proletariado ainda não era usada”<sup>438</sup>. Nessa equiparação é preciso bastante cuidado. As características que Hegel atribui à plebe não podem ser superpostas perfeitamente ao proletariado de Marx, ainda que, sem dúvida, haja caracteres comuns. A determinação correta desse problema, entretanto, não parece ser passível de encontrar resolução nos limites da *Filosofia do Direito* – é necessário se apelar a outros textos, como as Lições de 1821-1822 sobre Filosofia do Direito e mesmo à *Filosofia da História*. De qualquer modo, um traço central que parece poder impugnar a analogia indevida de Rosenzweig é que a equiparação entre a plebe e o proletariado se dá em virtude de aquela ser uma classe que se caracteriza, entre outras coisas, por seu caráter refratário ao trabalho, por sua negação ao trabalho, e esta por, justamente, viver de seu trabalho. Ainda que essa comparação possa ser melhor explorada, é preciso assinalar que se trata do tipo de analogia se presta mais à confusão que o contrário. Veremos adiante como essa assimilação entre plebe e proletariado é presente em outros intérpretes<sup>439</sup>.

---

<sup>438</sup> ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza, São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 458.

<sup>439</sup> François Chatelet, por exemplo ao se reportar à relação Hegel e Marx: “Como detectar essas contradições [que atravessam a sociedade]? Em vários níveis. Primeiramente, as contradições dos indivíduos no seio de uma mesma profissão, rivalidades profissionais que conhecemos bem. Depois, os conflitos entre profissões, entre a cidade e o campo, entre o lucro industrial e a renda fundiária, dirá Marx mais tarde. Enfim, os conflitos entre o que Hegel chama de ‘plebe’ e a ‘riqueza’ – ele ainda não tem palavras para designar isso, retoma o vocabulário arcaico. Isso será a oposição entre a burguesia, que possui os meios de produção, e o proletariado, que tem como único recurso vender sua força de trabalho” (CHÂTELET, François. *Uma história da razão*. Tradução de Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Zahar, 1994, pp. 128-129).

De qualquer modo, a inconsequência de Rosenzweig parece residir em sua afirmação de que ao Hegel ter posto a questão da plebe nos moldes do moderno socialismo o próprio Hegel teria superado as soluções propostas por esse socialismo. Ora, colocar a questão de modo tal como o socialismo implicaria em pôr sob suspeição todo o fundamento da sociedade civil-burguesa e a aceitação parcial – bem entendido – da teoria liberal que orienta a compreensão de Hegel acerca dela; de maneira que o mais razoável parece ser dizer que Hegel pôs a questão de modo agudo, mas *essencialmente* diferente do modo como o faz o socialismo.

Por sua vez, a plebe ocupa um papel importante para Eric Weil em seu livro *Hegel e o Estado*. A plebe é um tema crucial para que Weil sustente a tese de que há uma espécie de abertura no sistema hegeliano, isto é, que há elementos no seu interior que pedem uma complementação a qual o próprio Hegel não teria oferecido. Ora, ao enunciar uma das características indispensáveis do Estado, a saber, que os indivíduos em seu interior não são apenas indivíduos, mas participam da sociedade como membros de uma universalidade, Hegel define o Estado como “essencialmente, uma organização de tais membros, que são *círculos para si*, e nele nenhum momento deve mostrar-se como uma multidão inorgânica”<sup>440</sup>. O *deve (soll)* trairia aqui o desejo imediato de Hegel cuja existência da plebe o nega na prática: “O *deve* é, de fato, de sublinhar: pois não é perfeitamente inaceitável do ponto de vista hegeliano que um *dever* apareça no plano do Estado? (...) A simples palavra *deve* parece indicar que o Estado não é tão perfeito quanto *deveria* ser: que, se ele não está organizado totalmente, em outras palavras, se ainda há indivíduos que não passam de *multidão* e *massa* inorgânica, o Estado, nesta medida, não está realizado”<sup>441</sup>.

A centralidade do *dever* aqui tem como pano de fundo a emergência de uma classe cuja existência não pode ser adequadamente ajustada às condições dadas no interior de um Estado. Segundo Weil, a plebe encarna uma “oposição substancial”, isto é: “há homens no Estado que *negam* o Estado, que trabalham, pois, para sua destruição. Como explicar esse fato?”<sup>442</sup>. A admissão de tendências intrinsecamente contrárias põe em causa toda a arquitetura do Estado e isso não pode ser admitido sem mais. É dessa problemática que se origina a necessidade de elaboração de uma política econômica própria que atue

---

<sup>440</sup> *FD*, §303, p. 283; *W7*, p. 473: “Der Staat aber ist wesentlich eine Organisation von solchen Gliedern, die für sich Kreise sind, und in ihm soll sich kein Moment als eine unorganische Menge zeigen”.

<sup>441</sup> WEIL, Eric. *Hegel e o Estado*. Tradução de Carlos Nougué, São Paulo: É Realizações, 2011, pp. 108-109.

<sup>442</sup> WEIL, Eric. *Hegel e o Estado*. Tradução de Carlos Nougué, São Paulo: É Realizações, 2011, p. 104.

na coesão dos elementos dispersos: “o governo não pode confiar no mecanismo econômico para resolver a crise econômica; a necessidade inconsciente (e o termo designa em Hegel a natureza: as leis da economia agem sobre o indivíduo à maneira das leis naturais) deve ser vencida pela razão em vista da (e pela) ação livre e consciente. A economia é subordinada ao Estado, e faz-se necessária uma política econômica”<sup>443</sup>. Essa política se dirige à coesão da multidão dispersa, a saber, a plebe que se forma enquanto partido, enquanto “*ponto de vista do negativo*”<sup>444</sup> frente ao Estado. Como Hegel faz questão de enfatizar no adendo ao §244 da *Filosofia do Direito*, o problema da plebe é tanto maior quanto é uma produção *social* da pobreza – e não uma produção natural; na melhor das hipóteses, a plebe é resultado apenas da *segunda natureza* –, o que legitima os reclamos da classe derivada dessa pobreza. Segundo Weil, então, “A sociedade é a causa do surgimento do populacho. Ela não é responsável por isso, não o tendo querido – porque ela não pode querer; mas ela tampouco sabe remediar, não oferece ela mesma em seu domínio o meio de remediá-lo. Pois ela não vai além da beneficência, da boa vontade”<sup>445</sup>.

Para Weil, o mais interessante da exposição hegeliana não é propriamente aquilo que ela própria oferece, mas sim aqueles elementos os quais, ainda que estejam imediatamente ausentes, a sua lógica solicita. Nesse sentido que Weil interpreta a resolução da colonização enquanto superação da sociedade civil-burguesa. Para ele, Hegel trata aqui de modo determinado da solução inglesa, a qual é repleta de aporias: “tal sociedade determinada, no caso a sociedade inglesa, passa à política de colonização; mas em seguida, com a industrialização de todas as nações, começará a luta pelo mercado mundial. A sociedade determinada, como se disse muito tempo depois, exporta o desemprego, se preciso for, ao preço de um conflito. Portanto, ou a expansão infinita, e com ela o conflito violento – ou a crise social no Estado, crise que termina com o desaparecimento do Estado e da nação enquanto autônoma e independente”<sup>446</sup>. Em outras palavras, a colonização não oferece uma solução à altura do conceito de Estado hegeliano na medida que repõe em termos mais elevados a contradição que visava pacificar. Desse modo, é a partir das tensões no palco das relações internacionais que se dará o próximo passo do Espírito incompleto: “nós sabemos o que falta ao Estado para que ele seja

---

<sup>443</sup> WEIL, Eric. *Hegel e o Estado*. Tradução de Carlos Nougué, São Paulo: É Realizações, 2011, pp. 109-110.

<sup>444</sup> WEIL, Eric. *Hegel e o Estado*. Tradução de Carlos Nougué, São Paulo: É Realizações, 2011, p. 110.

<sup>445</sup> WEIL, Eric. *Hegel e o Estado*. Tradução de Carlos Nougué, São Paulo: É Realizações, 2011, p. 113.

<sup>446</sup> WEIL, Eric. *Hegel e o Estado*. Tradução de Carlos Nougué, São Paulo: É Realizações, 2011, p. 116.

verdadeiramente o que pretende ser: ele *deve* ser moral no jogo de forças internacionais; *deve* propiciar a todos satisfação no reconhecimento, na segurança, na honra; ele *deve*: portanto, não o faz”<sup>447</sup>. Desse modo, a plebe é o problema que posto de forma estratégica permite exhibir as insuficiências do Estado hegeliano e motiva a se pensar em termos distintos a questão da guerra e o conjunto de relações entre os Estados.

Os méritos da abordagem de Weil são vários. Sem dúvida um deles diz respeito à demonstração da atualidade da abordagem de Hegel, por exemplo, no que se refere à política econômica. Weil mostra que a concepção de Hegel é contínua às práticas das nações modernas: “sua análise das condições existentes estaria correta e teria descrito a prática dos Estados modernos, goste-se ou se deteste tais procedimentos”<sup>448</sup>. Além disso, Weil mostra como a questão da colonização, ao contrário de Rosenzweig, mais põe novos problemas do que os resolve. Nesse sentido que Weil propõe a sua adição à teoria hegeliana do Estado, a qual padeceria de uma carência básica no que tange ao reconhecimento das demais nações e ao horizonte implícito da guerra. O âmbito do dever, inicialmente diagnosticado na própria existência da plebe e com consequências no campo das relações internacionais, portanto, valeria igualmente ao Estado e lançaria as bases para complementar a teoria de Hegel.

Não nos cabe aqui emitir um juízo a respeito da necessidade desse acréscimo à teoria. Devemos notar, contudo, que isso não impediu Weil de cometer o que nos parece algumas infrações ao texto e à compreensão de Hegel. À semelhança de Rosenzweig, Weil assimila de modo pouco persuasivo plebe à proletariado ao resenhar o mecanismo de concentração de riquezas: “Para empregar expressões mais correntes, a sociedade do trabalho nos marcos da apropriação privada dos meios de produção criou o proletariado, cuja existência é necessária para a acumulação dessa riqueza produtiva”<sup>449</sup>. Nisso, insistimos, parece residir um anacronismo. Esse, contudo, não é o único inconveniente da argumentação de Weil. O principal reside em dois problemas relacionados: a subestimação do papel das corporações na correção da plebe e (ou porque) a origem exclusivamente objetiva dessa classe. Hegel argumentou reiteradamente que ser pobre não é pertencer automaticamente à plebe<sup>450</sup>. Ao identificar a plebe ao proletariado – esse sim, conforme uma interpretação mais consagrada, produto das relações modernas de

---

<sup>447</sup> WEIL, Eric. *Hegel e o Estado*. Tradução de Carlos Nougué, São Paulo: É Realizações, 2011, p. 117.

<sup>448</sup> WEIL, Eric. *Hegel e o Estado*. Tradução de Carlos Nougué, São Paulo: É Realizações, 2011, p. 110.

<sup>449</sup> WEIL, Eric. *Hegel e o Estado*. Tradução de Carlos Nougué, São Paulo: É Realizações, 2011, p. 111.

<sup>450</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §244, adendo, p. 75; W7, p. 389. O mesmo em *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012, p. 222.

produção, resultado de relações objetivas – Weil admite muito rapidamente esse caráter “objetivo” da plebe e negligencia os aspectos psicossociais que a definem de modo mais essencial. O sentimento de revolta, o qual é um traço central na compleição da plebe, não é considerado em sua verdadeira extensão. Dado essa objetividade como traço fundamental, o passo seguinte é desconsiderar o papel que potencialmente as corporações podem exercer no sentido de atenuação ou mesmo dissolução da plebe. Que a pobreza seja ocasionada pelo mecanismo econômico cego é algo certo e indiscutível, por mais que os meandros não estejam completamente claros; mas que a pobreza se torne plebe de modo automático há um passo importante, passo esse que a argumentação de Weil acaba por obliterar.

Theodor Adorno, por seu turno, devotou alguns textos às questões que margeiam a plebe. À semelhança de Eric Weil, ele também crê que a plebe é índice de uma profunda fratura argumentativa no seio do sistema hegeliano. Em seu conhecido debate com Popper, Adorno creditou o §243 da *Filosofia do Direito* como “o mais antigo modelo sociológico de uma contradição que necessariamente se desenvolve no objeto”<sup>451</sup>. Ou seja, o importante tema da contradição imanente – e, por consequência, da crítica imanente – teria ganho seus primeiros contornos em um objeto social precisamente nas lições de filosofia política de Hegel. Ora, se é assim, estar-se-á diante de um problema cuja resolução não se esclarece por uma melhor formulação ou por maiores informações que supririam uma lacuna que dirimisse a contradição, mas sim frente a uma tensão objetiva que não se desfaz por um ulterior acréscimo ao conhecimento. Em outros termos, não se trata para Adorno de elucidar mais a questão a fim de desenlaçar a contradição, mas, ao contrário, em reconhece-la em sua efetividade.

Adorno voltará ao tema em “Aspectos” nos *Três Estudos sobre Hegel*. De modo semelhante a Weil, Adorno quer igualmente dissolver uma pesada camada de sedimentos que comprometem o sentido do texto de Hegel. Essa camada é formada pela fama de “filosofia da restauração” imputada a Hegel e assumida, costumeiramente, sem crítica por leitores de diferentes orientações. Os temas desenvolvidos nos §§243-248 são centrais para que Adorno demonstre que ao invés de estarmos diante de um sistema inteiramente fechado e infenso aos fatos, estamos, verdadeiramente, diante de uma formulação dialética, ou seja, uma reflexão que se situa “no esforço imperturbável para conjugar a

---

<sup>451</sup> ADORNO, Theodor W. *Sociologia* (Grandes Cientistas Sociais), org. Gabriel Cohn. Tradução de Flávio R. Kothe, Aldo Onesti e Amélia Cohn, São Paulo: Ática, 1994, p. 49.

consciência crítica que a razão tem de si mesma com a experiência crítica dos objetos”<sup>452</sup>. A tese geral de Adorno é que a concepção que prejudica Hegel ou a dialética como uma espécie de teoria impositiva sobre o devir é fundamentalmente incorreta. Ao contrário, Hegel seria aquele que respeita e exprime o movimento do objeto, não falseando suas tensões. É isso, por exemplo, que permite a Hegel indicar que “A sociedade civil é uma totalidade antagônica. Ela sobrevive apenas em e por meio de seus antagonismos, não sendo capaz de resolvê-los. Isso é formulado sem floreios na *Filosofia do Direito (...)*”<sup>453</sup>.

Isso, é claro, não significa que Hegel estaria imune ao erro. Contudo, é precisamente essa disposição em reconhecer a contradição que, paradoxalmente, conduz Hegel à alternativa do Estado. Em outros termos, é por obedecer aos critérios do objeto que Hegel se vê na incômoda situação de lidar com um objeto de algum modo selvagem e que se recusa a um enquadramento sistemático que o planifique. Segundo Adorno, “O livre jogo de forças da sociedade capitalista, cuja teoria econômica liberal Hegel aceitara, não possui nenhum antídoto para o fato de a pobreza, o ‘pauperismo’, segundo a terminologia de Hegel atualmente em desuso, aumentar com a riqueza social; menos ainda poderia Hegel imaginar uma elevação da produção que faria troça da afirmação de que a sociedade não seria suficientemente rica em mercadorias. O Estado é solicitado desesperadamente como uma instância para além desse jogo de forças”<sup>454</sup>.

Adorno está preocupado em notar o momento de verdade da filosofia hegeliana, ainda que a solução emitida por Hegel peca pela mais completa artificialidade. Isto é, é por ter reconhecido o caráter inelutável da sociedade civil-burguesa, tanto em sua emergência histórica quanto em sua destrutiva dinâmica interna, que Hegel teria decidido pela solução fortemente estatista. O foco aqui, desse modo, não está no próprio Estado, o qual é para Adorno “um ato de violência necessário”<sup>455</sup>, mas sim naquilo que essa violência visa aplacar e que constitui a intuição fundamental e produtiva de Hegel. Do contrário, o princípio da filosofia de Hegel, a identidade entre sujeito e objeto, viria a naufragar devido à expansão demasiada da dialética. A formulação de Adorno, deliberadamente paradoxal, exprime o que está em jogo: “Em nenhum outro lugar a

---

<sup>452</sup> ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari, São Paulo: UNESP, 2013, p. 81.

<sup>453</sup> ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari, São Paulo: UNESP, 2013, p. 104.

<sup>454</sup> ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari, São Paulo: UNESP, 2013, p. 105.

<sup>455</sup> ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari, São Paulo: UNESP, 2013, p. 105.

filosofia hegeliana aproximou-se tanto da verdade sobre seu próprio substrato – a sociedade – do que lá onde ela se torna um disparate diante dela”<sup>456</sup>. Ou seja, a interpretação de Adorno privilegia um momento no qual ele julga que Hegel como que traiu a dialética em favor do sistema; e esse momento é sintomático da profunda verdade que essa filosofia exprime, verdade essa a qual não se confunde com a letra do sistema.

Os parágrafos da *Filosofia do Direito* que exprimem a plebe e os problemas correlatos que a produzem ou dela se seguem são cruciais para a interpretação adorniana de Hegel. A grandeza contraditória de Hegel se relaciona tanto à dialética que deu partida e que exprime a finitude dos objetos quanto à proposta de convocar o Estado como aquele elemento que visa interromper à fórceps esse movimento. Não estamos longe do topos marxista (ou engelsiano) a respeito da contradição entre método e sistema em Hegel, à diferença crucial de que para Adorno não se trata de preferir um ou outro, mas de afirmar ambos. Essa apresentação por parte de Adorno se coaduna com o perfil que explicitamente quer afirmar acerca de Hegel: em oposição a Croce, não se trataria de distinguir o vivo e o morto em Hegel, mas afirmar a verdade de Hegel mesmo quando ela se ausenta: “Nenhuma filosofia foi tão profundamente rica, nenhuma filosofia se manteve tão imperturbável no coração da experiência, à qual ele se entregou sem reservas. Mesmo as marcas de suas falhas são moldadas pela própria verdade”<sup>457</sup>.

A despeito das profundas intuições de Adorno, as quais se voltam antes para a sociedade civil-burguesa como um todo do que para um de seus produtos (como a plebe), a interpretação de Adorno estabelece grandes linhas balizadoras que nem sempre se encontram no detalhe do texto. É claro que há de se ter em vista que se trata de uma interpretação filosófica de um texto filosófico, e não, propriamente, uma abordagem estritamente ligada à história da filosofia. De qualquer modo, Adorno subestima – ou, para sermos justos, sequer chega a citar – o papel das corporações, as quais tem como finalidade primordial atenuar o caráter corrosivo da sociedade civil-burguesa. A aposta de Hegel é que a condição dinamicamente destrutiva inerente à sociedade civil-burguesa receba uma acomodação que mitigue os elementos que podem conduzir o indivíduo à

---

<sup>456</sup> ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari, São Paulo: UNESP, 2013, p. 106. Ou ainda (p. 107): “Se, em última análise, o sistema de Hegel faz, por meio das suas próprias consequências, a transição até a não verdade, isso não é apenas um juízo sobre Hegel, como gostaria a autojustificação das ciências positivas, mas muito antes um juízo sobre a realidade”

<sup>457</sup> ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari, São Paulo: UNESP, 2013, p. 131.

condição de plebe. Em outros termos, ainda que instigante, a interpretação adorniana passa por alto algumas mediações cujo laço lógico precisaria ser sublinhado.

Em *Hegel's theory of the modern state* Shlomo Avineri ultrapassa as abordagens anteriores ao adotar um ponto de vista historiográfico rigoroso. O conjunto de textos que Avineri mobiliza a fim de pôr em perspectiva a *Filosofia do Direito* e os problemas nela levantados – como o *Sistema da Eiticidade*, a *Filosofia Real* e a *Filosofia da História* – permite que ele alcance uma compreensão mais ampla das questões envolvidas. Avineri notou que uma dimensão básica do problema da pobreza é o déficit de reconhecimento que a acompanha. Além de se tratar de uma questão propriamente material, a pobreza é uma indicação que as etapas anteriores do direito abstrato não se cumpriram adequadamente: “Na medida em que a propriedade é básica para a visão de Hegel de ‘pessoa’, a pobreza se torna para ele não meramente a condição da pessoa privada de suas necessidades físicas, mas de seres humanos privados de sua personalidade e humanidade também”<sup>458</sup>. Ora, nesse sentido, a propriedade passa a ocupar uma função normativa no ordenamento social: “a definição de personalidade em termos de propriedade paradoxalmente se torna um instrumento crítico pelo qual a sociedade moderna pode ser julgada”<sup>459</sup>.

O mecanismo que produz a pobreza é identificado de modo distinto àquele de Rosenzweig. Enquanto para este a pobreza era associada à mecanização, segundo Avineri, apoiado no parágrafo 193 da *Filosofia do Direito*, a pobreza é criada no mesmo movimento de ampliação dos carecimentos: “Essa ânsia atrás de desejos ilimitados cria, contudo, seu necessário oposto – pobreza”<sup>460</sup>. Para Avineri, a mecanização e a industrialização são consequências da sociedade civil, ou seja, do arranjo institucional que modela as perspectivas individuais. A tese de Avineri aponta que a pobreza derivada da mecanização tem uma causa mais profunda, a saber, a constituição mesma da sociedade civil: “Pobreza é, então, não um acidental subproduto da sociedade civil; é algo inerente a ela”<sup>461</sup>. Processos sociais que ampliem os carecimentos à níveis mais elevados são derivados desse arranjo básico.

A compreensão de Hegel é influenciada pela aceitação do modelo smithiano de sociedade orientada por uma “mão invisível”, segundo Avineri. A distinção central entre

---

<sup>458</sup> AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. New York: Cambridge, 1972, p. 136.

<sup>459</sup> AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. New York: Cambridge, 1972, p. 137.

<sup>460</sup> AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. New York: Cambridge, 1972, p. 146.

<sup>461</sup> AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. New York: Cambridge, 1972, p. 146.

Hegel e Smith estaria no fato de que a adoção do modelo de Smith se dá em um nível inferior de sociabilidade, homólogo à relação entre o entendimento, a sociedade civil-burguesa, e a razão, o Estado<sup>462</sup>. Ou seja, a sociedade civil não é a última palavra no que diz respeito ao ordenamento social, de modo que a “aceitação da ‘mão invisível’ de Smith não vincula [Hegel] seguir as implicações otimistas e harmônicas do modelo”<sup>463</sup>. Isso é notável, por exemplo, no fato de que a pobreza não se liga a nenhum tipo de disfunção social: “Não é o mau funcionamento da sociedade civil que causa a pobreza, mas precisamente seu oposto, o regular funcionamento dos poderes do mercado”<sup>464</sup>. Disso, portanto, que se segue que o funcionamento pleno de um setor da sociabilidade solicite a ação estatal: “Essa análise conduz Hegel a reclamar pela intervenção do Estado. A situação, ele crê, pode ser trazida à harmonia somente pelos meios do Estado o qual tem poder sobre isso”<sup>465</sup>. Dada a emergência em determinado grau de pobreza uma classe diminui seu padrão de vida a ponto de tornar-se plebe, a qual é, conforme a caracterização de Avineri, “uma multidão de seres humanos completamente atomizados e alienados da sociedade, sem sentimento de fidelidade a ela e já nem sequer desejando ser integrado a ela”<sup>466</sup>.

A caracterização da plebe oferecida por Avineri é bastante precisa e demonstra uma das razões pela qual é excessivo toma-la como uma palavra cifrada para “proletariado” ou mesmo um “pré-proletariado”. Hegel é bastante explícito em não ver um conteúdo positivo, alguma capacidade construtiva, na plebe – o que é um contraste decisivo com Marx, na medida em que o proletariado, ainda que “negativo”, encarna um conjunto de esperanças que, se comparado a plebe a Hegel, são de todo estranhas<sup>467</sup>. Inclusive, em virtude do fato de a plebe ser índice de uma fratura social não tão radical quanto o proletariado é para Marx, é que podemos entender de modo coerente que os meios de atenuar a pobreza propostos por Hegel são encaminhados via atuação do Estado e não por uma espécie de refundação da sociedade a partir de meios revolucionários. Essa direção proposta por Hegel é uma das razões pelas quais Hegel se distingue de Smith e mesmo o ultrapassa: “O clamor de Hegel em pôr freios na indústria, sobretudo através do controle de preços, é fundado em sua insistência que toda sociedade civil existe em um

---

<sup>462</sup> AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. New York: Cambridge, 1972, p. 143.

<sup>463</sup> AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. New York: Cambridge, 1972, p. 148.

<sup>464</sup> AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. New York: Cambridge, 1972, p. 149.

<sup>465</sup> AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. New York: Cambridge, 1972, p. 151.

<sup>466</sup> AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. New York: Cambridge, 1972, p. 150.

<sup>467</sup> Para uma posição semelhante ver WOOD, Allen. “Hegel e o marxismo”, in: BEISER, Frederick. *Hegel*. Tradução de Guilherme Rodrigues Neto, São Paulo: Ideias&Letras, 2014, pp. 495-496.

contexto público. O choque de interesses não pode ser superado através de uma ‘mão invisível’, mas somente através da direção consciente e da supervisão”<sup>468</sup>, papel esse conferido à polícia administrativa.

Avineri passa em revista das diferentes possibilidades de atenuação da pobreza, a saber, através de instituições de ajuda caritativa, redistribuição de renda via taxação dos mais ricos e oferecimento de trabalho. Para Avineri Hegel não aceita nenhuma das soluções – e a rejeição do oferecimento de trabalhos públicos, solução de cariz keynesiana, diz respeito à sua adesão à teoria econômica contemporânea e sua visão de que o aumento de produção apenas prolonga o problema, o qual, verdadeiramente, encontrar-se-ia no subconsumo. Qual seria, então, a solução hegeliana? Segundo a interpretação de Avineri, “Após descartar as várias alternativas possíveis para a eliminação da pobreza, Hegel melancolicamente nota que ela permanece inerente e endêmica à sociedade moderna”<sup>469</sup>. A avaliação de Avineri é que Hegel é motivado por uma profunda honestidade intelectual a qual o leva admitir, mesmo que isso primariamente atente contra a sistematicidade de sua filosofia, que não há resolução do problema da pobreza no contexto das sociedades modernas. Segundo Avineri, “Essa é a única vez em seu sistema onde Hegel levanta um problema – e deixa-o aberto”<sup>470</sup>.

A reconstrução de Avineri é bastante completa a respeito do conjunto de problemas ligados aos parágrafos 243-248 da *Filosofia do Direito*. Avineri não dedica maior atenção à questão da plebe, mas sobretudo à pobreza. De um ponto de vista crítico devemos propor, contudo, algum reparo em sua argumentação. Não nos parece que Hegel rejeite a alternativa de oferecimento de trabalho. A exposição de Hegel é um pouco dúbia, mas o parágrafo consequente permite concluir que ele acaba por aderir a essa possibilidade. Inclusive é isso que logicamente garante que a exportação seja uma alternativa cabível a ser considerada – afinal, se não é pelo fato de que há produtos em demasia, o que seria exportado? E, por conseguinte, isso nos faz matizar a proposta da clareza que Hegel teria acerca da sua não solução explícita à questão da pobreza. Além de se valer de um predicado mais psicológico – *basic intellectual honesty* – do que lógico para analisar a proposta de Hegel, Avineri não relaciona a seção da polícia administrativa com a da corporação, a qual tem como um de seus objetivos declarados mediar a questão da pobreza. A corporação é apenas tratada em seu aspecto de mediação e representação,

---

<sup>468</sup> AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. New York: Cambridge, 1972, p. 151.

<sup>469</sup> AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. New York: Cambridge, 1972, p. 153.

<sup>470</sup> AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. New York: Cambridge, 1972, p. 154.

não como família universal, o que possui a dupla implicação de que ela colabora com o reconhecimento do indivíduo e com a estabilidade do patrimônio, dois elementos decisivos e definidores das características que podem levar à formação da plebe<sup>471</sup>.

Os intérpretes acima arrolados divergem no que diz respeito ao êxito da argumentação de Hegel. Enquanto Rosenzweig crê firmemente que Hegel resolveu o problema da plebe com mais sucesso que os modelos posteriores o fizeram, os outros intérpretes respondem negativamente à questão. Weil, Adorno e Avineri pensam que Hegel deixou a questão não resolvida, embora não pelos mesmos motivos. Weil pensa que a sutileza argumentativa de Hegel evidencia a incompletude do sistema com a noção de plebe. Nela residiria a flagrante lacuna a qual inclusive permite a correção posterior quanto a temas relacionados ao reconhecimento do indivíduo frente ao Estado e entre as nações. Para Adorno o problema reside no fato de que Hegel rompe com a integridade da argumentação imanente que é característica de seu sistema. Em outros termos, Hegel se vê confrontado a uma contradição cujos meios de resolução não possui e por isso solicita a intervenção do Estado, entendido aqui como mecanismo exterior. Avineri, por sua vez, pensa que a irresolução da questão passa por uma elisão consciente de Hegel, “honestá” (algo que a argumentação de Weil e Adorno não parecem prever). Excetuando Avineri, os três outros compreendem a plebe como uma cifra para proletariado (Adorno, na verdade, apenas sugere isso)<sup>472</sup>.

À semelhança de todos os intérpretes está, em alguma medida, a baixa ou nula consideração a respeito do papel desempenhado pelas corporações. Além disso, não há uma articulação entre o texto da *Filosofia do Direito* com textos imediatamente solidários à mesma problemática, como a *Filosofia da História*. Esse último texto poderia contribuir em esclarecer a dinâmica da produção excessiva de mercadorias e o caráter da colonização, a partir dos exemplos da Grécia Antiga e dos Estados Unidos. Além disso, mesmo textos mais circunstanciais como o *Escrito sobre a Reforma Inglesa* são importantes por verificar de modo mais particular como essa teoria se apresenta concretamente face a uma realidade específica, com importantes implicações para a

---

<sup>471</sup> AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. New York: Cambridge, 1972, p. 166.

<sup>472</sup> Charles Taylor recai em erro semelhante: “A explicação de Hegel para os diferentes estamentos difere levemente entre suas obras do início da década de 1800 e a versão madura da FD, mas ele distingue basicamente os seguintes grupos: (1) campesinato, (2) a classe proprietária de terras, (3) a classe executiva e (4) a classe dos profissionais e funcionários que podiam suprir a administração do Estado moderno. Ele também observou os primórdios de (5) um proletariado com receio e, até se poderia dizer, com desalento. Ele viu mais como uma catástrofe a ser evitada do que como novo grupo que teria de encontrar seu próprio caminho característico de integração no Estado” (*Hegel*. Tradução de Nélío Schneider, São Paulo: É Realizações, 2014, pp. 443-444).

compreensão do papel da plebe. A relação desses textos permitiria distinguir mais apuradamente o problema da pobreza e plebe. A importância em diferenciar uma da outra rigorosamente consiste em enfatizar e reconhecer o caráter necessário da pobreza da existência contingente da plebe. Essa operação interpretativa permite relativizar o sucesso e o insucesso de Hegel quanto a uma teoria mais ou menos unificada acerca dos elementos estruturais da sociedade de seu tempo. Isso porque enquanto a pobreza é, de algum modo, permanente – ainda que seja justo perguntar sua extensão em sociedades nacionais específicas –, a plebe para Hegel é fruto de sociedades eticamente desintegradas. Em outros termos, mesmo sociedades de mercado, cuja dinâmica interna implica em pobreza, não possuem necessariamente um grupo de indivíduos identificáveis à plebe.

Segundo minha visão, a resposta adequada ao problema passa, portanto, pela articulação de mais textos os quais permitiriam mostrar que com a separação mais estrita entre pobreza e plebe Hegel pode, sem resolver o problema insolúvel da pobreza, dar uma resposta adequada à questão da plebe, sugerindo mecanismos e instituições que aplaquem sua criação e crescimento.

\* \* \*

Frank Ruda em seu livro *Hegel's Rabble*<sup>473</sup> busca desenvolver uma grande tese em torno do conceito de plebe em Hegel. Sua ideia básica é que da plebe é possível pensar a passagem de Hegel a Marx, a saber, da plebe ao proletariado. Segundo Ruda, “The assumption of the present book is thus that the transformation of philosophy introduced by Marx starts from the rabble”<sup>474</sup>. Para cumprir esse propósito, Ruda precisa prestar contas com os comentadores mais clássicos de Hegel. Ele trata de refutar – a nosso ver, com precisão e razão – o ponto de vista de Avineri segundo o qual a questão da plebe não teria sido realmente tocada por Hegel, isto é, que este não teria oferecido um tratamento a ela. Ruda é enfático em dizer que, ao contrário do que supõe Avineri, Hegel ofereceu sete tipos de tratamento à questão: “(...) I will demonstrate that he does not leave the problem untreated – as, for example, Avineri believes”<sup>475</sup>. Eis os sete tratamentos oferecidos por Hegel:

One can find seven propositions in Hegel which attempt to broach a solution to the problem of poverty. All of them, I wish to claim, in a first approach, are, for different internal logical reasons, insufficient, and in their failure make it

---

<sup>473</sup> RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011.

<sup>474</sup> RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 5.

<sup>475</sup> RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, pp. 13-14.

possible to precisely mark the place which the rabble names. The seven solutions are: 1. the treatment of the poor by civil society itself; 2. public begging; 3. the right of distress (*das Notrecht*); 4. colonization; 5. redistribution of labor; 6. the corporation and its ethics (of responsible consumption); 7. the police, and in combination with it, religion (in the form of charitable institutions)<sup>476</sup>.

Todas as alternativas aduzidas falham por um ou outro motivo – de resto, já mostramos no capítulo 1 a extensão do problema. Nisso não está a novidade de Ruda, mas sim no fato de ter sido, até onde nos consta, o primeiro a considerar a problemática da plebe rica. Ora, que haja uma dinâmica estrutural que condicione o surgimento da plebe e que ela própria implique em uma disposição de espírito é algo bastante assentado no texto da *FD*. Contudo, não há uma menção explícita de uma plebe rica no texto publicado<sup>477</sup>. Nas lições de 1821-22 Hegel menciona esse outro tipo de plebe:

Es gibt auch reichen Pöbel. Denn der Reichtum ist eine Macht, und diese Macht des Reichtums findet leicht, dass sie auch die Macht ist über das Recht, der Reiche kann sich aus vielem herausziehen, was anderen übel bekommen würde. Diese Gesinnung nun, dass der Reichtum Macht gegen das Recht, gegen <die> Sitte ist, indem diese existiert, so nimmt er<, der Reichtum,> ebenso an für sich einen Zustand von Rechtlosigkeit, in dem er die Macht ist<sup>478</sup>.

É evidente que o que importa nessa definição de plebe é a dimensão da “disposição moral” torpe conferida pela riqueza elevada, a qual pode se chocar contra os interesses éticos da sociedade<sup>479</sup>. A plebe rica é, igualmente à pobre, carente de direitos no que toca a seu reconhecimento: nela há uma confusão entre dinheiro e poder, uma imposição da fortuna sobre os costumes, de modo que ela própria se autocompreende para além do direito. Segundo Ruda, “The rich rabble pits its sovereign command of purely economical power against the sovereignty of the state and its institutions”<sup>480</sup>. Ela tem sua existência ligada à riqueza que se desliga de algum nível de eticidade mais estável: “(...) *any wealth outside the Corporation and the estates is the property of the rich rabble*”<sup>481</sup>. A

---

<sup>476</sup> RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 15; *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der »Grundlinien der Philosophie des Rechts«*. Konstanz University Press: Konstanz, 2011, p. 37.

<sup>477</sup> Há, bem entendido, uma menção implícita, uma sugestão, em que pese o termo não estar presente. Ver em *FD*, §253, p. 227; *W7*, p. 395.

<sup>478</sup> HEGEL, G.W.F. *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005, pp. 222-223.

<sup>479</sup> Vale lembrar o trecho já comentado de Ferguson a respeito de uma riqueza desligada da virtude e que, por isso mesmo, acaba por dissolver o Estado (FERGUSON, Adam. "Do Luxo", in: PIMENTA, Pedro Paulo (org.) *O Iluminismo Escocês*. Tradução de Alexandre Amaral Rodrigues et alii. São Paulo: Alameda, 2011, pp. 98-99).

<sup>480</sup> RUDA, Frank. *Hegel's Rabble Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 38.

<sup>481</sup> RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 38.

semelhança entre ambas é que permanecem, do ponto de vista do horizonte de suas aspirações, no estágio da sociedade civil, como pessoas privadas: “(...) one can conclude that both, the luxury- and the poverty-rabble are ethically uprooted”<sup>482</sup>.

A despeito das semelhanças existentes, Ruda enfatiza a distinção entre ambas. Em um caso, se escolhe não pertencer à corporação e as esferas éticas mais elevadas e, assim, adentrar ao contingente jogo de perdas e ganhos da economia de mercado; no outro caso, a “decisão” (ou, melhor, a disposição que a plebe encarna) se efetiva frente a uma dura objetividade posta: “On the one side we have a *subjective operation* generating the conditions of possibility, on the other we have a *subjective operation* that already relies upon an inevitable objective condition of possibility of the same operation”<sup>483</sup>. Outra diferença reside no sentimento básico que orienta as duas plebes. Enquanto a rica toma a forma da depravação, a pobre tem como sentimento a indignação: “Depravity (*Verdopenheit*) as an expression of the hypostatization of one's own, isolated particularity to become the only absolute form of universality and indignation (*Empörung*) as the expression of an experienced deprivation of rights are the two sides of a coin whose name is 'rabble'. Depravity and indignation are Hegel's names for these two sides of a subjective position and conviction that is directed against the ethical community as such”<sup>484</sup>. Além disso, os vínculos sociais que se desmancharam ou nunca efetivamente se constituíram – os quais, por definição, caracterizam a plebe – são retomados em algum nível pela plebe rica, na medida em que desfruta de riqueza e poder, algo que é impossível à plebe pobre. Ambas têm como semelhança não retirarem do trabalho sua subsistência, todavia isso não resulta num mesmo tipo de atitude. Viver sem trabalhar é “the reason why the poor rabble becomes lazy/foul and the rich rabble becomes wasteful/extravagant”<sup>485</sup>. Ruda formaliza duas lógicas que regem as diferentes plebes. A plebe rica é formalizada segundo C-C-N. Isso porque é contingente a operação subjetiva que direciona o indivíduo a dedicar-se ao enriquecimento, tal como é contingente que ele ganhe no jogo da sociedade civil, ao passo que é necessário que a plebe rica subordine a si própria à arbitrariedade de sua vontade

---

<sup>482</sup> RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 38.

<sup>483</sup> RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 50.

<sup>484</sup> RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 51; *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der »Grundlinien der Philosophie des Rechts«*. Konstanz University Press: Konstanz, 2011, p. 86.

<sup>485</sup> RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 53; *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der »Grundlinien der Philosophie des Rechts«*. Konstanz University Press: Konstanz, 2011, p. 87: “den Grund dafür an, warum der arme Pöbel faul und der reiche Pöbel verschwenderisch wird”.

compreendida de modo egoísta, fazendo demonstrações externas de seu poder econômico, isto é, ostentando. Inicialmente, a plebe pobre pode ser formalizada como N-C: a pobreza é impingida necessariamente a um setor da população, todavia o modo como lidarão com ela, assumindo resignadamente a pobreza se indignando frente a ela, é contingente. Ruda marca como distinção entre ambas ainda a manifestação externa de ambas. A plebe rica em sua extravagância tem como manifestação a luxúria. Já a plebe pobre falta toda manifestação externa: “There is no exterior criterion that would enable us to detect whether the poor is a poor rabble or a poor devil”<sup>486</sup>. A sugestiva analogia de Ruda é que a plebe pobre é como o “Branco sobre Branco” de Malevich.

A existência da plebe, por sua vez, tem como condições cisões que lhe antecedem. Segundo Ruda:

So far I have described several scissions: civil society splits into those who find work and a place in an estate and those who are mere private persons; private persons split into poor and gamblers; the poor split into poor and poor rabble; the gamblers split into gamblers and rich rabble; the rabble splits into rich and poor rabble<sup>487</sup>.

Essas divisões assinalam um terceiro elemento que caracteriza a lógica da plebe pobre que não foi ela mesma descrita por Hegel. Ruda se apoia na tese de Adorno, já mencionada, segundo a qual Hegel teria recuado frente à negatividade e assumido a positividade do sistema em troca da abertura que encarar a plebe proporcionaria<sup>488</sup>. Isso conduz Ruda a desenvolver uma teoria do ressentimento na perspectiva de complementar Hegel. Essa teoria está apenas indicada e aqui Ruda segue suas próprias formulações. O sentido desse ressentimento consiste em que a plebe, positivamente<sup>489</sup>, indigna-se frente ao Estado e à sociedade civil: “The rabble indignantly and dissatisfiedly accuses society, government, etc. and declares the state of civil society and state order to be a state without right”<sup>490</sup>. Esse viés “positivo” da plebe que escapa inteiramente a Hegel. Todavia, essa indignação da plebe resulta em uma contradição. Isso porque ela retira o padrão de sua crítica do próprio direito que denuncia como particular:

---

<sup>486</sup> RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 57.

<sup>487</sup> RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 58.

<sup>488</sup> RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 59.

<sup>489</sup> “He [Hegel], or so I want to claim, suspends the third element of the logic of emergence of the poor rabble because he interprets it solely as a ‘negative understanding’”. RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 59.

<sup>490</sup> RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 60.

Because, on the one hand, his lack is not recognized as a wrong by the existing right, and on the other he himself judges it to be an insult to his right, a wrong; he at the same time judges that the given state of right is not a state of right. As the right does not support his judgment about the wrong he experiences it loses for him the function of being right, i. e. legality as such. This is the reason for his indignation<sup>491</sup>.

Esse “direito sem direito”, isto é, a reivindicação de que a sociedade deve sustentar a manutenção de sua existência mesmo sem trabalho, é, contudo, uma reivindicação particular, a qual não avança à universalidade. Nisso consiste aquilo que Ruda chama de *ressentimento*, a saber, a pretensão do estabelecimento de uma norma que valha para si sem valer para os demais: “To claim a right that fundamentally does not fulfill the conditions of possibility of being a right – by being merely particular – by being a *right without right* is the basic structure of that which one can call *resentment* in Hegel”<sup>492</sup>.

Por outro lado, a plebe rica não nega o direito como um todo, mas como que permanece em um estágio inferior dele. Ao afirmar sua riqueza, ainda que desligada de pressupostos éticos, ela afirma a categoria da propriedade, de modo que ela “remains within the existing right”<sup>493</sup>. Por outro lado, a plebe pobre expressa seu ressentimento na alegação de que deve ser sustentada mesmo sem trabalho, o que estrutura aquilo que Ruda chama “direito sem direito”. O ponto para o qual a dialética de Hegel se mostra deficitária consiste no fato de que ele não consegue ou pode condenar a sociedade civil como um todo: “The decisive consequence of this insight is that civil society itself constantly produces injustice. But Hegel cannot drawn this consequence, since civil society is a part of the rational organization of the ethical (...)”<sup>494</sup>. Dessa maneira, o ponto que Ruda quer enfatizar consiste justamente em pensar a plebe como uma espécie de chave conceitual que permite ler o conjunto da filosofia de Hegel: “(...) the problem that the poor rabble displays exceeds Hegel’s conceptual and philosophical categorization”<sup>495</sup>. Graças à lógica da dupla latência – a saber, qualquer um na sociedade é de modo latente pobre e de modo latente plebe –, Ruda pode encaminhar sua argumentação no sentido de que as alegações

---

<sup>491</sup> RUDA, Frank. *Hegel’s Rabble – A investigation into Hegel’s Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 61.

<sup>492</sup> RUDA, Frank. *Hegel’s Rabble – A investigation into Hegel’s Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 61.

<sup>493</sup> RUDA, Frank. *Hegel’s Rabble – A investigation into Hegel’s Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 62.

<sup>494</sup> RUDA, Frank. *Hegel’s Rabble – A investigation into Hegel’s Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 63.

<sup>495</sup> RUDA, Frank. *Hegel’s Rabble – A investigation into Hegel’s Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 64.

que a plebe pobre sustenta podem recair em uma espécie de novo direito que se diferencia substantivamente daquilo que a plebe rica é capaz de sustentar. Segundo Ruda,

*The poor rabble declares therefore a right without a right that is valid only for him but nonetheless (latently) for anyone. Or to put it differently: the poor rabble addresses a right as its right that is merely particular and nonetheless at the same time latently universal. The right without right of the rich rabble is a merely particular one (...)*<sup>496</sup>.

Ruda continua sua argumentação no sentido de enfatizar as diferenças entre ambas no que concerne à sua ligação com o direito enquanto tal. A não propriedade radical da plebe pobre implica em que ela não possui uma dimensão essencial, a saber, a personalidade, ou seja, sua vontade livre não se externaliza em uma propriedade. Daí que a plebe rica permaneça exteriormente visibilizada: ela tem sua propriedade. O desligamento ético da plebe rica tem como pressuposto a ligação com o âmbito mais fundamental da personalidade/propriedade. Disso se segue que “*Only the poor rabble is rabble in the full sense of the word because it is the absolute unbinding from right and duty*”<sup>497</sup>. Enquanto a plebe rica é apenas parcialmente desligada do direito, a plebe pobre o é absolutamente. Ruda explora essa diferença argumentando que estão em jogo duas temporalidades. Enquanto a plebe pobre é regida pela noção de “eternidade”, a rica o é pela de *kairós*. Isso se deve ao fato de que o desligamento do direito e da propriedade não permitem a entrada da plebe pobre nesse circuito, ao passo que a plebe rica é regida pelo tempo limitado de que ela existe (a saber, sua condição de pretensão desligamento do direito existente) enquanto sua riqueza existe.

A partir dessa diferenciação Ruda irá conceituar o terceiro elemento que caracteriza e diferencia a plebe pobre, fazendo-a “plebe absoluta”. O traço que caracteriza a plebe pobre, a saber, seu “absolute unbinding”<sup>498</sup>, se manifesta contra o Estado e a ordem vigente. Assim Ruda descreve seu movimento de constituição:

The problem of rabble’s indignation is thereby made clearer: the rabble is affectively indignant about the state and the existing order. This leads it into resentment, claiming a right without right, which presents one moment of an absolute and complete movement of unbinding and in the last instance leads from an ‘indignation about’ to an ‘indignation against’<sup>499</sup>.

---

<sup>496</sup> RUDA, Frank. *Hegel’s Rabble – A investigation into Hegel’s Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 65.

<sup>497</sup> RUDA, Frank. *Hegel’s Rabble – A investigation into Hegel’s Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 67.

<sup>498</sup> RUDA, Frank. *Hegel’s Rabble – A investigation into Hegel’s Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 73.

<sup>499</sup> RUDA, Frank. *Hegel’s Rabble – A investigation into Hegel’s Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 73.

O terceiro elemento é necessário, a saber, necessariamente a plebe está desligada de todas as determinações, de modo “absoluto”: “Now the formula of the logic of emergence of the poor rabble can be completed (‘Ne – Ci – Ni/e’)”<sup>500</sup>. Isso implica na carência de toda formação (*Bildung*): à falta de trabalho, por consequência soma-se a falta de formação e de hábito. O hábito não é apenas uma repetição mecânica (ainda que o seja), mas um componente fundamental na constituição de instituições éticas. Segundo Ruda, “Practical education – that is, i. e. activity – produces the habit – of laboring and as dexterity – whose more universal form materializes in an estate”<sup>501</sup>.

A plebe é como uma parte atomizada fora do corpo político. Sua existência significa a não vigência da totalidade. A plebe é uma espécie de “in-órgão” que é fora e parte do organismo ao mesmo tempo, uma negação insólita: “Poverty means that na *un-organic relationship*, a relation between the negation of one’s own concept and the organism exists, *Rabble means that there is an inorganic as well as an organic relation to the concept*”<sup>502</sup>. O apodrecimento do organismo representado pela pobreza como que gera uma parte “negativa positiva” que é a plebe: “(...) the rabble emerges ‘*after putrefaction*. Rabble is the name for that which is present of negativity – which has theoretically already disappeared – ‘after’ the negation of negation. (...) One can conclude that the rabble marks a place in which a peculiar positivity of negativity appears – a present, insisting in-existence”<sup>503</sup>. Essa negatividade da plebe não satisfaz o conceito de vontade hegeliano, de modo que é “inerte”: “The inert will would be poverty in itself; the external poverty would be poverty for itself; the rabble poverty in and for itself. Or: inertia in itself is matter; *inertia for itself is poverty; inertia in and for itself is the rabble*”<sup>504</sup>. O que está em questão aqui é pensar um tipo de ser social ou ético que não se vincule necessariamente ao esquema “vontade & direito” de Hegel.

---

<sup>500</sup> RUDA, Frank. *Hegel’s Rabble – A investigation into Hegel’s Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 74. O “i” e “e” referem-se a interior e exterior, isto é, a manifestações desse tipo.

<sup>501</sup> RUDA, Frank. *Hegel’s Rabble – A investigation into Hegel’s Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 78; *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der »Grundlinien der Philosophie des Rechts«*. Konstanz University Press: Konstanz, 2011, p. 121: “Die praktische Bildung – d.h. Tätigkeit – produziert Gewohnheit – zu arbeiten und als Geschicklichkeit –, deren allgemeine Form sich in einem Stand materialisiert”.

<sup>502</sup> RUDA, Frank. *Hegel’s Rabble – A investigation into Hegel’s Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 89.

<sup>503</sup> RUDA, Frank. *Hegel’s Rabble – A investigation into Hegel’s Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 92.

<sup>504</sup> RUDA, Frank. *Hegel’s Rabble – A investigation into Hegel’s Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 96.

Essa reconstrução de Ruda mostra que a plebe não se conforma ao esquema que Hegel tece para pensar a modernidade – delineado desde *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*<sup>505</sup> – segundo o qual é possível absorver a diferença em sua especificidade em um esquema mais amplo. Isso porque a plebe é como um “resto” que escapa à essa totalização: “This is to say that Hegel's definition of modernity as a ‘world which ... does not exclude multiplicity and difference but withstands it’ can be reconstructed, but linked the same time it reveals that linked to the rabble is a problem which lies beyond the impossibility of totalizing this multiplicity and difference and withstanding the impossibility of its unifying reconciliation”<sup>506</sup>. Hegel toma a plebe como mero “entendimento negativo”, isto é, uma espécie de negação contingente, refratário à positividade da realidade e por isso marcada por uma obstinação sem lugar em se integrar efetivamente. O esforço de Ruda, obviamente, tem de ser na direção contrária, em mostrar a necessidade *objetiva* da plebe. E é nessa categoria que ele encontra a passagem inconfessada ao materialismo de Hegel. Para isso, é preciso completar Hegel, mas apenas no sentido de desenvolver os elementos já pressentidos e inconsequentemente bloqueados pela força do sistema: “The rabble is indignant about the possibility of his its presence and it is therefore not merely subjective, no fanatical figure. The rabble is not a figure which falls into abstract, subjective imagination, but it is first and foremost a figure which refers to its own objective conditions of possibility and *subjectivizes* them. The rabble is a materialist figure”<sup>507</sup>. O problema reside na compreensão puramente negativa de Hegel acerca da plebe, “he does not see that the rabble, precisely by being without determination, names a particularity but at the same time a particularity which due to the

---

<sup>505</sup> W2, p. 96: “Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm”. A mesma ideia, na verdade, já estava presente nas formulações finais de Frankfurt: “Se eu digo: ela [a vida – HVE] é a ligação da contraposição e da relação, então esta ligação pode, ela mesma, ser novamente isolada, e [pode ser] objetado (*eingewendet*) que ela estaria contraposta à não-ligação. Eu teria de me exprimir de maneira a dizer que a vida é a ligação da ligação e da não-ligação. Em outras palavras, toda expressão é produto da reflexão e, portanto, pode ser mostrado de cada uma, como de algo [que em geral foi] posto, que com isso – [a saber: ] que algo seja posto – um outro é, ao mesmo tempo, não posto, excluído”, HEGEL, G. W. F. “Fragmento de um Sistema de 1800”. Tradução de Erick Lima, *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 10, 2010, p. 134; W1, p. 422.

<sup>506</sup> RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 113.

<sup>507</sup> RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 116. Ver também a nota 38 na página 196, seguindo a sugestão de Badiou em ler Hegel em chave materialista.

*logic of double latency* is in itself universal”<sup>508</sup>. É por considerá-la como pura contingência que ele acaba por perder o aspecto potencialmente produtivo da plebe.

Ruda quer justamente enfatizar o caráter potencialmente instaurador da plebe. Na medida em que escapa à conceituação hegeliana, a plebe na verdade funda um tipo de direito que extravasa as categorias mais elementares da *Filosofia do Direito*, a começar pela de vontade. Ora, se o conceito de vontade para Hegel exige a sua livre autoposição é evidente que a plebe não o satisfaz, na medida em que se vê constrangida imediatamente pela dimensão da pobreza. Contudo, isso não necessariamente precisa ser visto negativamente: “This means that one note a first aspect of the will the rabble: its will is separated from the concept of freedom. It is always already determined by the necessarily present objective, material condition of his emergence”<sup>509</sup>. A lógica da dupla latência que rege a plebe a impulsiona à realização de um direito que não se restringe à particularidade da enunciação de automanutenção econômica da plebe: “The *un-right* always contains a universal dimension. Therefore it is an *un-right to equality*. Due to this universality it is also as *un-right to justice*”<sup>510</sup>. Ou ainda: “The rabble demands the guarantee of subsistence while ignoring all attributes and properties: an *un-right* of equality for anyone and of justice for anyone”<sup>511</sup>. Ruda, desse modo, pretende mostrar que no interior da filosofia de Hegel surge um elemento cuja existência implica basicamente na fundação de outra política, orientada em torno da noção de igualdade<sup>512</sup>. Essa é precisamente a demanda que a plebe evoca e que como que faz ruir o edifício conceitual da *Filosofia do Direito*; a plebe enseja um carecimento por igualdade que é ao mesmo tempo imanente e indesejado pela *Filosofia do Direito*: “In the rabble Hegel encounters an impossibility. This impossibility confronts his *Philosophy of Right*, which is a philosophy of freedom, with a demand for equality that it cannot put up with”<sup>513</sup>.

Ruda pensa ter demonstrado que a resposta de Hegel é insuficiente. Isso acaba por conduzir à necessidade da própria superação do Estado, na medida em que os ideais dele

---

<sup>508</sup> RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 120.

<sup>509</sup> RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 146.

<sup>510</sup> RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 135.

<sup>511</sup> RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 145.

<sup>512</sup> RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 147.

<sup>513</sup> RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 165.

não se mostram efetivos. O portador dessa demanda surge como plebe, que por sua vez exige a própria “sublation of the hegelian state”<sup>514</sup>. Hegel teria antevisto uma política fundada na vontade não livre, na vontade constrangida da plebe, mas não levou essa perspectiva adiante.

\* \* \*

No pólo oposto dessa interpretação sem dúvida está Tomás Kristofory<sup>515</sup>. Sua tese básica é que sobre o problema levantado até agora não há basicamente nenhum problema de fato. A questão suscitada sobre a colonização, pobreza, exportação etc., não implica em nenhuma anomia a qual Hegel estaria detectando e comprometendo seu sistema. Segundo Kristofory, “Unlike alternative interpretations, we find that Hegel didn’t offer the migration as a means to alleviate poverty, but as a means of export of institutions of moral structure of the civil society, to the colonized country”<sup>516</sup>. Ou seja, a colonização não teria como função precípua mitigar os problemas derivados das contradições internas das sociedades, mas sim um fim ético, a saber, espalhar as instituições do país colonizador sobre o globo, notadamente instituições ligadas ao comércio. Segundo Kristofory, não há qualquer círculo vicioso envolvido no argumento: “Both colonizing and colonized country grow richer. Despite colonizing country initially wants to exploit colonized country, later on colonizers realize, that the will be better of if they let them free. The final effect for the colonizing country will be growing of its productivity and population. Here the circle of argument reaches its end. Rabble is sublated, productivity and population is growing”<sup>517</sup>.

Uma parte importante do argumento de Kristofory consiste no deslocamento da questão. Segundo ele, o problema da plebe deve ser visto antes de tudo em termos filosóficos, e não econômicos. Partindo das elaborações de Birger Priddat em seu *Hegel als Ökonon*, Kristofory afirma que Hegel, ao contrário da célebre formulação de Marx,

---

<sup>514</sup> RUDA, Frank. *Hegel’s Rabble – A investigation into Hegel’s Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011, p. 166.

<sup>515</sup> KRISTOFORY, Tomas. *Hegel’s Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, October 2015. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/306659733/Hegels-Par-243-248-GPR>; Acesso em 28/01/2018.

<sup>516</sup> KRISTOFORY, Tomas. *Hegel’s Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, October 2015, p. 1. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/306659733/Hegels-Par-243-248-GPR>; Acesso em 28/01/2018.

<sup>517</sup> KRISTOFORY, Tomas. *Hegel’s Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, October 2015, p. 3. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/306659733/Hegels-Par-243-248-GPR>; Acesso em 28/01/2018.

não se encontra no interior do ponto de vista da moderna economia política<sup>518</sup>. Na verdade, Hegel deve ser visto como um representante da tradição cameralista, sendo uma das evidências a sua preferência pelo uso da palavra *staatökonomie*<sup>519</sup>. O ponto de Kristofory é enfatizar Hegel como um “economizing philosopher”<sup>520</sup> ou seja, todas as suas propostas econômicas devem ser vistas sob esse prisma, a saber, de sua filosofia geral.

Contudo, tanto Priddat quanto Ruda, conforme Kristofory, tomam Hegel por um economista (a despeito das distintas abordagens). Com isso, ambos perdem de vista um importante argumento que atinge a questão da plebe: “The world historical role of commerce”<sup>521</sup> – no que Hegel seguiria Smith<sup>522</sup>. Ou seja, mais do que ter em vista propriamente a realização de um resto econômico mal resolvido nas sociedades modernas, a plebe é o veículo de eticização que o comércio promove nas sociedades, civilizando-as, instituindo a troca, aumentando a produção. Nesse sentido, a plebe é superada enquanto categoria: “And this is how the *category* of rabble is immediately sublated *philosophically* within Hegel’s system. Philosophical sublation of the category of rabble means the transition to the immediate following category”<sup>523</sup>. Não está aqui em questão a pobreza propriamente dita, pois ela própria não será superada, mas sim a plebe. A própria teoria econômica da época, segundo a análise de Kristofory, não teria resolvido a questão, portanto seria ocioso exigir do próprio Hegel a resolução disso.

Segundo Kristofory, o próximo movimento dos Estados Unidos no interior da dinâmica descrita por Hegel na *Filosofia da História* implicaria em guerra com a América

---

<sup>518</sup> MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri, Boitempo: São Paulo, 2010, p. 124.

<sup>519</sup> KRISTOFORY, Tomas. *Hegel’s Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, October 2015, p. 4. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/306659733/Hegels-Par-243-248-GPR>; Acesso em 28/01/2018. Sobre o assunto, ainda pouco estudado no Brasil, ver o paper apresentado no 41º Encontro de Nacional de Economia por CUNHA, Alexandre Mendes. *Johann Heinrich Gottlob von Justi (1717-1771) e o pensamento econômico cameralista*. Disponível em [https://www.anpec.org.br/encontro/2013/files\\_1/i-cc13586f1b74fb47d210954fb8b44aa5.pdf](https://www.anpec.org.br/encontro/2013/files_1/i-cc13586f1b74fb47d210954fb8b44aa5.pdf); Acesso em 13/04/2018. Ver ainda sobre o cameralismo FEIJÓ, Ricardo. *História do Pensamento Econômico*. São Paulo: Atlas, 2007, pp. 62-64.

<sup>520</sup> KRISTOFORY, Tomas. *Hegel’s Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, October 2015, p. 4. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/306659733/Hegels-Par-243-248-GPR>; Acesso em 28/01/2018.

<sup>521</sup> KRISTOFORY, Tomas. *Hegel’s Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, October 2015, p. 5. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/306659733/Hegels-Par-243-248-GPR>; Acesso em 28/01/2018.

<sup>522</sup> KRISTOFORY, Tomas. *Hegel’s Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, October 2015, p. 30. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/306659733/Hegels-Par-243-248-GPR>; Acesso em 28/01/2018.

<sup>523</sup> KRISTOFORY, Tomas. *Hegel’s Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, October 2015, p. 5. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/306659733/Hegels-Par-243-248-GPR>; Acesso em 28/01/2018.

Latina a fim de se escoar a plebe e promover nova colonização, tendo em vista a expansão das sociedades civis ao longo do globo. Kristofory ainda argumenta que o estudo de Hegel sobre a plebe se concentra em países que passaram movimentos migratórios e colonizadores, daí que “If rabble emerged with the growing economy, it’s natural that it was to be studied on the example of England, rather than Italy or France”<sup>524</sup>.

Uma importante contribuição de Kristofory é mencionar e criticar um certo marxismo sub-reptício que acaba por dar o tom em algumas interpretações – seja em Ruda ou mesmo em Chamley. Esse problema já teria, todavia, potencialmente se iniciado com Gans.

\* \* \*

Tentarei mostrar a partir de agora quais os problemas que me parecem estar presentes em ambos os comentadores.

Frank Ruda esforçar-se em reconstituir o estado da questão de modo amplo e nisso reside vários de seus méritos. Um dos principais consiste em demonstrar os erros de Avineri a respeito do tratamento que Hegel dispensou à questão. De maneira convincente, Ruda evidencia que Hegel esboçou várias respostas. Além disso, é importante ressaltar a menção e a abordagem pormenorizada do problema da plebe rica, o que foi um resultado novo das pesquisas entre os comentadores. Até então, plebe e pobreza eram conceitos tanto mais indistintos quanto menos se fazia essa importante clivagem. Esse movimento de Ruda permitiu se focar corretamente os traços distintivos que realmente definem a plebe.

Todavia, a sua reconstrução filológica e histórica vem acompanhada de um certo projeto filosófico que pensa Hegel *a partir* de Marx, e nisso vê a plebe pobre, a qual confere prioridade analítica e peso maior no interior de seu sistema, como uma espécie de proletariado intuído por Hegel. Para tanto, Ruda se compromete a completar Hegel. Como projeto filosófico, sem dúvida, é interessante, embora seja possível francamente redarguir: precisa Hegel ser completado? Em termos filosóficos a resposta pode bem ser positiva, no entanto as alternativas de se pensar a questão no interior do pensamento de Hegel deviam se mostrar esgotadas – e não parece que nesse tocante Ruda tenha encontrado êxito. Há uma orientação marxista no ponto de vista adotado por Ruda, o que por si mesmo não é demérito algum se implicar em novas descobertas e formulações a

---

<sup>524</sup> KRISTOFORY, Tomas. *Hegel’s Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, October 2015, p. 17. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/306659733/Hegels-Par-243-248-GPR>; Acesso em 28/01/2018. Como veremos, essa é uma subestimação de Kristofory que redundará em um erro.

respeito do pensamento de Hegel, mas nesse caso, segundo me parece, serviu mais como um obstáculo do que como um ganho interpretativo.

Kristofory por sua vez acaba por cair, digamos, no erro oposto. A sua interpretação hiperliberal de Hegel, ideologicamente motivada, precisa dar peso a citações marginais, obliterar o sentido de afirmações essenciais e simplesmente esquecer certos problemas a fim de garantir uma interpretação apologética do capitalismo. Com isso, contudo, é preciso dizer que sua pesquisa é de qualidade, levanta autores e citações relevantes e ainda não completamente trabalhadas; a crítica aqui se dirige à interpretação sugerida, e não se implica em diminuição da qualidade do trabalho. A despeito da interpretação, a meu ver, ser muito problemática, seu levantamento é bastante adequado.

Dito isso, passemos à primeira questão, a saber, o peso dado ao papel do comércio. A principal evidência desse papel – que de fato existe, embora seja realmente duvidoso que caiba à plebe realiza-lo – é amparado basicamente em uma citação da *Filosofia da História* que correlaciona a Inglaterra ao comércio:

A existência material da Inglaterra baseia-se no comércio e na indústria, e os ingleses assumiram a grande tarefa de ser os missionários da civilização em todo o mundo (*die Missionarien der Zivilisation in der ganzen Welt zu sein*), pois seu espírito comercial impulsiona-os a revistar todos os mares e todos os países, a ter ligações com os povos bárbaros, a despertar neles necessidades e atividades e, principalmente, a estabelecer, entre eles, as condições para o comércio: a abolição das violências e o respeito perante a propriedade e a hospitalidade<sup>525</sup>.

Há pelo menos dois problemas nessa *démarche* de Kristofory. Um ponto que é possível notar desde já diz respeito ao peso dado a esse argumento. Além dessa menção, há aquela do §246 da *Filosofia do Direito*. Contudo, o comércio ou a troca, é uma solução que precisa ser compreendida no interior de uma grande resolução que tem a colonização como etapa mais alta – e a colonização é um processo violento que resulta em sua autoabolição<sup>526</sup>. Ademais, é preciso estabelecer corretamente o papel que os ingleses cumprem na compreensão de Hegel conforme seu enquadramento das nações. Sabe-se que não estão no patamar mais alto, comparáveis aos alemães<sup>527</sup>. Em resumo, há que se nuançar o peso dado ao papel civilizador do comércio, na medida em que: i) além de não ter um papel na economia do texto hegeliano como Kristofory busca nos convencer, ii) é

---

<sup>525</sup> *FdH*, p. 372; W12, p. 538.

<sup>526</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §248, p. 79; W7, p. 393.

<sup>527</sup> Conferir nossa reconstrução do artigo sobre a *Reforma Inglesa* nessa tese e todas as designações acerca dos ingleses e sua sociedade basicamente degenerada de um ponto de vista ético.

um movimento protagonizado por uma nação cujas principais referências de Hegel passam ao largo do enaltecimento, como o *Reformbill* atesta.

Uma ideia realmente estranha e aparentemente despropositada é a noção de guerra tal como empregada por Kristofory. Ele argumenta em uma provável guerra de Estados Unidos contra a América Latina:

Well, as we show later, Hegel predicts rabble to emerge in the USA at one point in future, and the consequence will be, that it perhaps wages war against the South America. I deduce, that the war was to be waged in order for the establishment of colonies. The further deduction is that after civil societies emerge there as well, new colonies will be established elsewhere, until - in principle - the institutions of civil society are spread all over the world. That sounds pretty Hegelian end<sup>528</sup>.

Essa ideia não parece ser razoável por vários motivos. O primeiro é que Hegel fala em “Estados” que guerreiam entre si<sup>529</sup>. Ora, Estados são aquilo cuja descrição o próprio Hegel forneceu ao longo da *Filosofia do Direito* – e a *Nordamerika* é justamente algo que não é um Estado no sentido próprio do termo. Além disso, segundo a própria estrutura interna da obra, o tema da guerra não aparece como derivado das dinâmicas das sociedades civis, mas sim ligado à particularidade dos próprios Estados, ao seu caráter de indivíduos históricos. Além disso, Kristofory parece pensar num caráter francamente civilizatório promovido pela guerra, na medida em que ela “espalha” sociedades civis ao longo do mundo. Claudio Cesa lembra:

Se não me equivoco, o único reconhecimento explícito de uma função civilizadora da guerra se acha no lugar onde se fala da empresa de Alexandre Magno; em compensação, em relação às guerras do romanos e dos germanos, Hegel não compartilha nem o entusiasmo de certos iluministas pela virtude e a tolerância pelas qualidades do povo romano, nem o de certos contemporâneos seus pela saúde física e moral dos povos germânicos; trata-se, em ambos os casos, de povos depredadores, incapazes inclusive de reelaborar autonomamente os valores da civilização com a qual entraram em contato<sup>530</sup>.

Ou seja, ainda que seja um argumento dado como “provável” por Kristofory, não parece ser possível pensa-lo como minimamente persuasivo. Talvez, inclusive, sirva para pensar como sua abordagem é problemática. O que o argumento sugere é basicamente uma guerra colonialista. Denis Rosenfield lembra que o papel da guerra vai no exato contrário a esse delineado por Kristofory: “Hegel vê a guerra – à parte ser ela um dado real das

---

<sup>528</sup> KRISTOFORY, Tomas. *Hegel's Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, October 2015, p. 5. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/306659733/Hegels-Par-243-248-GPR>; Acesso em 28/01/2018.

<sup>529</sup> *FD*, §338.

<sup>530</sup> CESA, Claudio. “Consideraciones sobre la teoría hegeliana de la guerra”, in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), *Estudios sobre la 'Filosofía del Derecho' de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 335.

sociedades do seu tempo e, de um modo mais geral, de toda a história – como um meio de evitar uma privatização excessiva da vida e de elevar a consciência que um povo tem de si”<sup>531</sup>. Ou seja, ao invés de ser uma ampliação das dinâmicas privadas inscritas nas sociedades civis, ela ocupa no pensamento de Hegel outro papel, ligado precisamente à universalidade.

Hegel, a altura do adendo ao §248, sustenta que o fim das colônias é bom para as metrópoles, embora não ofereça razões claras disso. Kristofory, correta e unilateralmente, argumenta: “I deduce that the reason is the growing volume of international trade, which helps riches to grow and mitigate some part of the problem of poverty”<sup>532</sup>. O que se revela aqui é um certo tipo de enquadramento da questão: embora Kristofory esteja correto, não parece que o único argumento de Hegel seja “funcional” – há, na verdade, um argumento ético, ligado à liberdade e autonomia, e não apenas ao incremento do comércio; essa dimensão ética precisaria ser enfatizada. No fundo, não parece importar a Kristofory muito essa orientação ética.

Kristofory aponta ainda, corretamente, que as plebes antigas e modernas têm diferenças, relacionadas ao fato de que as sociedades antigas não possuíam uma sociedade civil propriamente dita. Porém, problemas assemelhados concernem a ambas as plebes. Esse acordo, todavia, não elide o que me parecem dois erros de tratamento fundamentais. O primeiro diz respeito à sua sustentação de que foi a plebe que conduziu a colonização antiga. Isso parece um erro, na medida em que, como vimos, foram os sentimentos de liberdade e dignidade que conduziram os homens a uma busca por novos caminhos: “Todavia, uma parte da classe pobre não queria se submeter ao estado de miséria, pois todos se sentiam cidadãos livres, e a única solução que lhes restou foi, portanto, a colonização. Em outra terra, aqueles que passavam necessidade em sua pátria poderiam ocupar terras e sobreviver como cidadãos livres, por meio da agricultura”<sup>533</sup>. Kristofory confunde aqui plebe e pobreza: de fato foram os pobres que realizaram a colonização; supor esse sentimento de liberdade nessa camada da população tomada como plebe é já extrapolar em muito o conceito de plebe delineado pelo próprio Hegel, na medida em que ele se caracteriza pela ausência desse tipo de valor.

---

<sup>531</sup> ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Ática, 1995, p. 271.

<sup>532</sup> KRISTOFORY, Tomas. *Hegel's Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, October 2015, p. 7. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/306659733/Hegels-Par-243-248-GPR>; Acesso em 28/01/2018.

<sup>533</sup> *FdH*, p. 197.

O outro aspecto decisivo reside na sua interpretação na razão pela qual consistiu o caráter “paliativo” dessa colonização. Ele sustenta: “Presence of tyrants and absence of the respect for the subject was then the basis for the decay of the Ancient Greece”<sup>534</sup>. Como mostramos no segundo capítulo dessa tese, não se trata disso. A posição de Hegel sobre os tiranos é avaliada – de modo matizado – positivamente, como um passo necessário à realização da liberdade.

Por fim, o último problema diz respeito à ideia segundo a qual os locais que devem ser estudados sobre a plebe são aqueles que chegaram a ter colônias. Essa é uma abordagem restritiva, problemática e mesmo errada. Segundo Kristofory:

England the most economically developed nation of Hegel’s age. If rabble emerged with the growing economy, it’s natural that it was to be studied on the example of England, rather than Italy or France. Italian nation didn’t even have it’s own state which could have established the structure of civil society. As we will see later, impacts of rabble cannot be studied in a country which doesn’t have colonies, since the rabble’s aim for Hegel is to export the institutions of civil society. That was impossible in Italy, lacking both nation state and colonies<sup>535</sup>.

Isso leva Kristofory a interpretar o §248 em termos estritamente nacionais, e não propriamente estendendo seu alcance ao conjunto da dinâmica das sociedades modernas:

So the conclusion of this paragraph [248, adendo, da *FD*] consists in our argument that English rabble doesn’t remain in England and migrates to the USA, where it ceases to exist. England continues to maintain even more positive relations with USA, particularly economic ones, after the latter’s Independence. Therefore, the rabble is not an inherent contradiction that constitutes the point of departure of from Hegel’s original train of thought, as is the case for Ruda. There is a sublation of rabble in the USA. By the logic of Hegel’s argument, rabble will emerge also in the USA after the emergence of civil society there. We will see later that this seeming complication will serve the world historical role for Hegel. But let’s first clarify who everything belongs to this rabble for Hegel, because there are some surprising groups among them<sup>536</sup>.

Nisso reside dois problemas. O primeiro deles diz respeito à renitência da plebe na Inglaterra. A fim de se negar isso precisaria se evitar todo o conteúdo do artigo sobre a *Reforma Inglesa*. Segundo Kristofory, o problema é exportado aos Estados Unidos e resolvido, mas a leitura do artigo atesta que não: a plebe permanece como um nó terrível

---

<sup>534</sup> KRISTOFORY, Tomas. *Hegel’s Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, October 2015, p. 34. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/306659733/Hegels-Par-243-248-GPR>; Acesso em 28/01/2018.

<sup>535</sup> KRISTOFORY, Tomas. *Hegel’s Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, October 2015, p. 17. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/306659733/Hegels-Par-243-248-GPR>; Acesso em 28/01/2018.

<sup>536</sup> KRISTOFORY, Tomas. *Hegel’s Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society*, October 2015, p. 24. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/306659733/Hegels-Par-243-248-GPR>; Acesso em 28/01/2018.

no ordenamento econômico da Inglaterra – com amplas consequências para a estrutura política. A consequência a ser retirada é que a resolução não se dá apenas por mecanismos econômicos estritos; do contrário, realmente a Inglaterra seria paradigmática. Ou seja, aceitar o argumento de Kristofory significa subtrair o próprio Hegel. O segundo ponto diz respeito ao estudo da plebe estar restringido à Inglaterra. Que ela seja o caso principal e exemplar não há dúvidas; mas a interdição é duvidosa. Ainda que essa perspectiva pareça rigorosa conforme a apresentação categorial da *Filosofia do Direito*, a plebe reaparece em outros ordenamentos, como por exemplo na Itália, conforme menciona a *Filosofia da História*. Que não tenha se tornado um problema tão amplo ou que não tenha sido ensejo para a promoção do comércio e colonização como ocorrido em relação à Inglaterra, não desmente sua existência, em si mesma problemática. Em resumo, a plebe existe e pode ser estudada em qualquer lugar no qual ela se faça presente, de modo que a interdição não faz sentido.

## *Capítulo 6*

### *Plebe: verso e reverso*

“O Espírito sou que sempre nega!  
E com razão; tudo o que vem a ser  
É digno só de perecer;  
Seria, pois, melhor, nada vir a ser mais.  
Por isso, tudo a que chamais  
De destruição, pecado, o mal,  
Meu elemento é, integral”<sup>537</sup>

Até agora busquei mostrar por quais razões considero que os principais comentadores do problema da plebe em Hegel falham abertamente em resolvê-la. Tentarei mostrar que, conforme meu ponto de vista, o problema pode ser internamente resolvido em Hegel. Nesse ponto, parece-me que há que se dar razão a intérpretes como Kristofory os quais pensam que é possível pensar uma resolução no interior do pensamento de Hegel. Contudo, seu modo de realizar isso é francamente problemático, de modo que no “espírito” (embora não na letra) Ruda e sua interpretação de viés social acabem por fornecer o “sentido” que achamos correto estabelecer aqui.

A primeira questão, essencial, consiste em reconhecer que não há uma resposta suficiente no interior mesmo da *Filosofia do Direito*. Ainda que a indicação esteja lá presente, uma resposta digna à questão exige mais; ou seja, reconhece-se aqui que o ponto de partida da *Filosofia do Direito* é necessário, mas insuficiente.

Ainda que tenha um caráter de manual, a *Filosofia do Direito*, em sua construção, vale-se do importante conceito de “exposição” (*Darstellung*). A articulação entre os níveis sociais que compõem a seção da *Eticidade* na *Filosofia do Direito* levou Hegel a uma dificuldade. A ordem de apresentação, ou, tecnicamente, “modo de exposição”, é um conceito caro a Hegel. Em termos gerais, a consideração de um modo específico de apresentação das categorias implica em mostrar a *necessidade* das transições conceituais. Hegel crê que a exposição conjuga, concomitantemente, a apresentação das categorias e a crítica delas, de modo a justificar a passagem de uma para outra. No *Prefácio à Fenomenologia do Espírito* Hegel determina o conceito: “Nada mais fácil do que julgar o que tem conteúdo e solidez; apreendê-lo é mais difícil; e o que há de mais difícil é

---

<sup>537</sup> Mefistófeles em GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto I*. Tradução de Jenny Klabin Segall, São Paulo: 34, 2004, p. 139, tradução levemente modificada.

produzir sua exposição, que unifica a ambos”<sup>538</sup>. Em outros termos, Hegel prevê três modos distintos de se relacionar com um conteúdo: (i) um modo bastante superficial que o julga, operação de uma consciência isolada que o assente ou o rejeita; (ii) a apreensão do conteúdo, ou seja, a descoberta de suas relações e leis internas; e (iii), por fim, a *exposição*, um modo que ao mesmo tempo apreende e julga um determinado conteúdo<sup>539</sup>. Nesse caso, estamos diante do modo de relacionamento mais adequado. Isso porque trata-se de na própria apreensão do conteúdo mostrar o modo como ele mesmo se nega e se ultrapassa; como o livre desenvolvimento do conteúdo resulta em seu próprio juízo, em sua própria *divisão* (conforme a duvidosa etimologia de *Urteil* adotada por Hegel<sup>540</sup>). Ainda: como o conceito se diferencia de modo objetivo. Na *Enciclopédia* Hegel apresenta um exemplo clássico:

(...) o gérmen de uma planta já contém, na verdade, o particular da raiz, dos ramos, das folhas etc.; mas esse particular só está presente *em si* e só é posto quando o gérmen se abre; o que se há de considerar como o julgamento da planta. Esse exemplo pode também servir para fazer perceptível como nem o conceito, nem o juízo se encontram simplesmente em nossa cabeça, e não são simplesmente formados por nós. O conceito é o imanente às coisas mesmas; por ele, as coisas são o que são; e conceituar um objeto significa, por isso, ser consciente de seu conceito. Se passamos depois ao julgamento do objeto, isso não é nosso agir subjetivo pelo qual esse ou aquele predicado é atribuído ao objeto, mas consideramos o objeto na determinidade posta mediante o seu conceito<sup>541</sup>.

Nesse sentido, o juízo corretamente compreendido, a saber, não como mero assentimento ou rejeição de um singular, mas como o processo mesmo de diferenciação de um conceito, é parte do *modo de exposição*. Na *Fenomenologia do Espírito* a presença e operação desse modo de relacionar os conteúdos é assaz evidente: a posição de uma determinada forma de consciência ou de vida é apreendida em seus traços principais; esses traços, contudo, são internamente contraditórios e, logo, insustentáveis; isso leva à transição a uma nova forma de consciência ou de vida, que ao mesmo tempo nega e supera a anterior.

---

<sup>538</sup> *FE*, p. 27.

<sup>539</sup> Conforme Bernard Bourgeois: “Se a filosofia de Hegel é uma crítica da representação (*Vorstellung*) tomada como reflexo abstrato e estático exterior à Coisa, e se oferece como uma filosofia do conceito, auto-reflexão da Coisa na consciência do filósofo, ela se deixa representar – o próprio Hegel admite o recurso à representação nas observações introdutórias – como uma filosofia da representação num outro sentido do termo, aquele em que se fala da representação (*Darstellung*) teatral, a qual não é uma reprodução acidental da vida, mas uma produção, uma apresentação viva da essência” (*O pensamento político de Hegel*. Tradução de Paulo Neves da Silva, São Leopoldo: Unisinos, 1999, p. 19).

<sup>540</sup> CICERO, Antonio. “O destino do homem”, in: NOVAES, Adatao (Org.). *Poetas que pensaram o mundo*. São Paulo: Cia das Letras, 2005, pp. 235-236.

<sup>541</sup> *ECF1*, p. 303.

Importante notar, portanto, que o apreender e julgar devem ser compreendidos em sua solidariedade: a apresentação completa de uma determinada forma de consciência ou de vida implica em mostrar sua gênese, estrutura e perecimento ou ultrapassagem. Disso se segue a importância, em uma autêntica exposição, em mostrar as transições do modo mais rigoroso. Daí o cuidado às *passagens*: são elas que expressam, propriamente, a dialética, ou seja, o modo como as partes se produzem e se negam. Ou, nos termos de Hegel, “o princípio motor do conceito, enquanto não dissolve somente as particularizações do universal, mas também as produz, chamo de *dialética* (...)”<sup>542</sup>. O conceito não é dado, num lance ou num tiro de pistola, de maneira imediata, mas sim produzido, parte a parte, momento a momento, e nisso mesmo reside a dialética.

De certo modo, contudo, o que é preciso chamar atenção aqui para o caráter reverso do conceito de exposição, a saber, que a apresentação categorial não se confunde com a ordem real das coisas. A apresentação categorial apresenta o desenvolver e desenrolar das categorias em sua necessidade; a observação empírica, porém, as toma de modo diferente. Hegel é explícito em marcar essa diferença no que diz respeito à exposição do conceito de demência na *Enciclopédia*:

Essa nossa apreensão da demência, como forma ou grau que surge *necessariamente* no desenvolvimento da alma, não deve ser entendida, naturalmente, como se por ela se afirmasse que *cada* espírito, *cada* alma, devesse passar por esse estado de demência extrema. Tal afirmação seria tão insensata quanto talvez a suposição de que, pelo fato de ser o *crime* considerado como um fenômeno *necessário* na *Filosofia do Direito*, se deveria, por isso, fazer a perpetração de crime e uma necessidade inevitável para cada [indivíduo] *singular*. O crime e a demência são *extremos* que o espírito humano *em geral* deve superar no curso de seu desenvolvimento, porém que não aparecem em *cada* homem como *extremos*, mas somente na forma de *limitações*, de *erros*, de *tolices* e de *falta não criminosa*. Isso é o bastante, para justificar nossa consideração da demência como grau essencial do desenvolvimento da alma<sup>543</sup>.

O próprio Hegel estende o raciocínio expositivo da demência ao problema do crime. Trata-se de extremos, os quais empiricamente são algo outro que a exposição. Na prosa do mundo, portanto, as coisas são diferentes. A questão mais geral aqui é se, *a fortiori*, não poder-se-ia estender a mesma ideia à noção de plebe. Ou seja, não se trata de supor que a plebe seja uma realidade empírica em todas as sociedades civis e suas limitações, mas antes uma apresentação racional de *extremos* os quais as sociedades civis nacionais podem virtualmente alcançar dado as suas tendências intrínsecas ao excesso.

---

<sup>542</sup> *FD*, p. 73.

<sup>543</sup> *ECF3*, p. 150.

Se empiricamente alcançam, isso é assunto de outro tipo de consideração – uma consideração histórica e positiva. No geral, os comentadores ignoraram o conceito de exposição para pensar o problema da plebe.

Pensando a plebe como interior à exposição da *Filosofia do Direito* se tem alguns ganhos. O primeiro é pensar que sua existência empírica é uma possibilidade, e não propriamente uma necessidade das sociedades modernas. Mais que isso, a plebe torna-se a realidade em situações extremadas, embora seja uma tendência possível no interior da normal formação das sociedades civis. O §240 da *Filosofia do Direito* já permitia concluir isso ao dizer, no contexto dos constrangimentos que a sociedade tem direito frente ao indivíduo, que “O que está em questão não é somente o morrer de fome, mas o ponto de vista mais amplo de que se deve impedir o surgimento da plebe”<sup>544</sup>. Se pode ser impedida, logo, não é necessária no sentido forte.

Assim, deve-se ressaltar o estatuto do discurso de Hegel a fim de dimensionar corretamente a questão empírica sobre a qual essa exposição visa evidenciar os nexos categoriais. Por mais, digamos, que seja possível chegar à noção de que a plebe é uma “tendência” (ou em termos modais, uma possibilidade), sem fazer uso do conceito de exposição, essa noção ajuda a esclarecer o problema em termos analógicos. Tal como alguns homens mais do que erros e tolices cometerão crimes e outros cairão na demência, algumas sociedades produzirão plebes.

Diante disso, é preciso notar o sentido da reconciliação aventada por Hegel. Como Kervégan nota – ainda que no conjunto sua resposta possua problemas –, “a reconciliação não significa o apaziguamento ou a resolução ‘definitiva’ da contradição, mas sua assunção especulativa por uma instância que a ‘ultrapassa’ ou a ‘eleva’”<sup>545</sup>. Segundo Kervégan, ainda que Hegel não seja tão direto, o que está em questão são os limites do próprio Estado e das corporações em regular a dinâmica contraditória das sociedades de mercado. Esse limite aponta para o caráter da mundialização, a qual escaparia à essas instâncias corretivas. O problema de sua resposta reside em interpretar a passagem do §246 como meramente ligada à Inglaterra – ou seja, em apontar para a dimensão empírica do problema e perder de vista o contexto expositivo, portanto não prolongando a ideia às

---

<sup>544</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §240, adendo, p. 72; W7, p. 387.

<sup>545</sup> KERVÉGAN, J-F. “L’institution de la liberté”, in: HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: PUF, 2016, p. 48.

sociedades modernas como um todo<sup>546</sup>. A dificuldade, e essa é nossa intenção, consiste em se manter nessa tensão entre o empírico e o expositivo.

Vejamos a dimensão empírica – a qual, de algum modo, joga luz à expositiva, sem substituí-la. Sem dúvida Hegel pensa na Inglaterra ao tomar uma sociedade composta pela plebe – o escrito sobre o *Reformbill* denuncia essa orientação. Há indicações de que haja plebe na Alemanha<sup>547</sup>, todavia consideraremos essa possibilidade adiante. Como argumentamos no segundo capítulo, a plebe envolve algumas características bem definidas. Ela é urbana – seja na Roma antiga ou medieval –; tem seu processo de formação ligado a momentos de degeneração política; ela própria é incapaz de hábitos no sentido hegeliano, a saber, de interiorização do Espírito. Ao que tudo indica, a Inglaterra satisfaz essas condições.

Como o escrito sobre o *Reformbill* mostra, a Inglaterra devido a seu sistema de econômico hipertrofiado em relação às instituições que de fato garantem a coesão<sup>548</sup> acaba por recair na produção de uma pobreza em larga escala. A colonização inglesa, seu domínio sobre os mares, o papel desempenhado por seu comércio internacional, enfim, todos os temas da *Filosofia do Direito*, devem ser vistos no registro de meios de aplacar o problema da plebe<sup>549</sup>.

O diagnóstico que vale para a Inglaterra, evidentemente, não vale para a Alemanha. Em primeiro lugar, é preciso afastar um problema complexo relacionado ao que era realmente a Alemanha, a Prússia em especial, qual era o juízo que Hegel nutria sobre ela e o quanto ela se afastava ao registro “normativo-descritivo” da *Filosofia do Direito*<sup>550</sup>. Kervégan nota como não é possível tomar apressadamente a Prússia como

---

<sup>546</sup> KERVÉGAN, J-F. “L’institution de la liberté”, in: HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: PUF, 2016, p. 406, nota 1.

<sup>547</sup> LNRPS, p. 218.

<sup>548</sup> Kervégan lembra que a subordinação do direito público ao privado é um tema recorrente em Hegel desde pelo menos o artigo sobre a constituição da Alemanha até o *Reformbill*; KERVÉGAN, J-F. “L’institution de la liberté”, in: HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: PUF, 2016, p. 37, nota 1.

<sup>549</sup> Vale lembrar que para Adam Smith as colônias têm exatamente o sentido de abrandar os tensionamentos sociais: “Em outros países, a renda da terra e o lucro devoram os salários, e as duas classes superiores da população oprimem a classe inferior. Ao contrário, nas novas colônias, o interesse das duas classes superiores as obriga a tratar a classe inferior com mais generosidade e humanidade, pelo menos onde a classe inferior não for composta de escravos” (SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*. Vol. II, tradução de Luiz João Baraúna, São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 56).

<sup>550</sup> Como nota preliminar a esse problema, vale lembrar o texto seminal de Walter Kaufmann contra Popper: “Thus Hegel would distinguish between the Idea of the State, which he means when he speaks of ‘the State’, and the many states around us. But the Idea, he claims, does not reside in a Platonic heaven, but is present, more or less distorted, in these states. The philosopher should neither immerse himself in the description and detailed analysis of various historical states, nor turn his back on history to behold some inner vision: he should disentangle the rational core from the web of history” (“The Hegel Myth and its Method”, in: MACINTYRE, Alasdair. *Hegel: A Collection of Critical Essays*, New York: Achor Books, 1972, p. 38).

modelo de reação. Ao contrário, há indícios de constitucionalismo, há tolerância com um professor judeu como Gans, há a presença de Altenstein como representante de uma corrente reformista e liberal no governo<sup>551</sup>. A Alemanha para Hegel apresenta qualidades que países como França e Inglaterra decididamente carecem. Tanto na *Filosofia da História* quanto no artigo sobre o *Reformbill*, Hegel não se furta em comparar os três países com evidente vantagem para a Alemanha. O argumento central de Hegel é que o protestantismo foi a revolução espiritual que dispensou a revolução política francesa e garantiu a adoção de costumes à altura dos novos tempos<sup>552</sup>. As vantagens dizem respeito a uma transição pacífica e a uma mudança real de instituições, transição essa que prescindiu de toda a violência abstrata trazida pela revolução<sup>553</sup>. Como lembra Charles Taylor, “de fato, a Revolução será o destino de toda e qualquer sociedade que não acabar em tempo com os privilégios irracionais e meramente ‘positivos’”<sup>554</sup>.

Mais que uma celebração nacionalista, o argumento de Hegel aponta que os elementos mais nocivos do mundo moderno foram efetivamente mitigados na Alemanha. Os elogios à Alemanha somado às preocupações em relação à Inglaterra, indicam que os problemas que esta última sofre não são da mesma ordem que a primeira. A Alemanha, sabe-se, possui colônias, embora Hegel as tome como desarticuladas frente à

---

<sup>551</sup> KERVÉGAN, J-F. “L’institution de la liberté”, in: HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: PUF, 2016, p. 12. Ver também a “Introducción” de Gabriel Amengual in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), *Estudios sobre la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 43-44. Segundo Pelczynski, “Em seus primeiros anos Hegel tinha dúvidas sobre a viabilidade da Prússia como um Estado e a contempla como uma criação artificial de um príncipe gênio e carente de bases éticas (...). Sua posição se viu em princípio confirmada pela completa derrota dos prussianos em Jena por Napoleão, respaldado pelo eticamente regenerado povo francês. As completas reformas introduzidas na Prússia pelo ministro Stein depois da derrota e a subsequente recuperação militar da Prússia fizeram Hegel mudar de ideia depois de 1815. Hegel explicou o colapso do sistema napoleônico na França e em outros países latino pela incompatibilidade dos princípios racionais da revolução francesa com o catolicismo; em sua posição a emancipação política e ética pressupõem a emancipação religiosa” (“La concepción hegeliana del Estado”, in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), *Estudios sobre la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 274, nota 39). Ver ainda a obra clássica de Eric Weil (*Hegel e o Estado*. Tradução de Carlos Nougué, São Paulo: É Realizações, 2011, pp. 15-16, nota 3), a qual já documentava bem a distância descritiva que separa a concepção de Hegel e a realidade prussiana. Ver também a bela reconstrução de Weil da opinião de Marx e Engels sobre o mesmo tema (pp. 17-19). Sobre o papel das *Burchenschaften*, ver DROZ, Jacques. *Histoire des Doctrines Politiques em Allemagne*. Paris: PUF, 1968, p. 59.

<sup>552</sup> *FdH*, p. 364; W12, pp. 526-527

<sup>553</sup> *OERB*, p. 264. Vale reforçar: a despeito, digamos, da realidade do avanço político protagonizado pela Alemanha, trata-se antes aqui de considerar as crenças de Hegel a esse respeito.

<sup>554</sup> TAYLOR, Charles. *Hegel*. Tradução de Nélio Schneider, São Paulo: É Realizações, 2014, p. 494. Para uma interpretação bastante sofisticada a respeito da gênese da dialética de Hegel como o momento de assunção por parte dos intelectuais de um projeto reformista, oposto ao ressentimento que conduziria à noção mesma de Revolução, ver ARANTES, Paulo Eduardo. *Ressentimento da Dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996, p. 335.

metrópole<sup>555</sup>. Todavia, ele não explicita os motivos que produziram as colônias na Alemanha, se a superpopulação (como na Antiguidade, via de regra) ou às disfunções imanentes ao mercado capitalista. A despeito disso, o importante é que a dimensão do problema não tem comparação com a Inglaterra, uma sociedade marcada por dinâmicas de mercado que desordenam seu tecido social tanto qualitativa quanto quantitativamente. Hegel considera a Alemanha um país cujos ideais modernos foram, de modo geral, alcançados sem seus efeitos mais indesejados.

O que está em questão é realmente a comparação entre esses três países e seus modelos mais ou menos bem-sucedidos de institucionalização – ou de objetivação do Espírito. Nesse aspecto, a política ocupa um papel central para Hegel no que diz respeito à estruturação das dinâmicas econômicas. É fundamental aqui mencionar a Antiguidade como uma das chaves por meio da qual é possível pensar o mundo moderno. Na passagem em que Hegel chega à conclusão de que a colonização é um paliativo no mundo Antigo<sup>556</sup>, seu próximo passo é precisamente pensar que essa dinâmica corrosiva enseja o instituto da tirania<sup>557</sup>. Ou seja, ao invés de se estar no interior de uma espécie de mau infinito, um adiamento do problema que, ao fim e ao cabo, na verdade o estende, Hegel pensa que a tirania é importante para suavizar a erosão das bases sociais. Como visto anteriormente, a tirania não é tomada por Hegel como um regime de autoritarismo que deve ser evitado pura e simplesmente. Há aqui duas importantes considerações: a tirania tem funções igualitárias e ligadas ao dirigismo político e econômico da sociedade<sup>558</sup>; além disso, tão importante no esquema de Hegel é a tirania que no interior do Espírito subjetivo ela é retomada como um estágio necessário: sugestivamente como um momento necessário no

---

<sup>555</sup> Hegel tem em vista certamente focos desarticulados de imigrações e colônias alemãs que não se confundem, propriamente, com o colonialismo tardio e posterior. Sobre o assunto, ver CHACON, Vamireh. *A questão alemã*, Scipione: São Paulo, 1992, p. 33.

<sup>556</sup> *FdH*, p. 197; W12, p. 287.

<sup>557</sup> *FdH*, p. 197. Adicionalmente, vale notar que para Smith o “governo arbitrário”, o qual sem dificuldades poderíamos aproximar da tirania, tem a função de concentrar um poder político que governos liberais são incapazes. Sociedades cujos privilégios estão de algum modo estabelecidos têm dificuldades em combater injustiças: “Que a condição de um escravo é melhor sob um governo arbitrário do que sob um governo liberal, eis um fato que, segundo acredito, é justificado pela história de todos os tempos e nações. Na história romana, a primeira vez que lemos sobre um magistrado que intervém para proteger um escravo da violência de seu patrão, é na época dos imperadores. Quando Védio Pólio, na presença de Augusto, ordenou que um de seus escravos que havia cometido leve falta fosse cortado em pedaços e jogado em seu tanque de peixes para servir-lhes de alimento, o imperador lhe ordenou com indignação que emancipasse imediatamente, não somente esse escravo, mas também todos os outros que lhe pertenciam. Durante o regime republicano, nenhum magistrado poderia ter autoridade suficiente para proteger o escravo, muito menos para punir o patrão” (SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*. Vol. II, tradução de Luiz João Baraúna, São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp. 72-73).

<sup>558</sup> FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. 5ª edição, São Paulo: Contexto, 2013, p. 34; ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. Tradução de Renato Prelorentzou, São Paulo: UNESP, 2013, p. 36.

combate ao egoísmo natural<sup>559</sup>, o que do ponto de vista social é uma característica da aristocracia e das classes proprietárias mais recalcitrantes. Quanto ao primeiro ponto, sabe-se que não é Pisístrato o ponto mais alto da Atenas antiga, mas sim Péricles. Porém, a condição desse está naquele: um dos elogios de Hegel é que a desigualdade de riquezas, por si só necessária, não ganhava contornos dramáticos em Atenas.

O mundo moderno, no entanto, é, sem dúvida, diferente e talvez mais complexo. Todavia, estruturalmente o raciocínio que valia para a Antiguidade pode ser como que transposto. O argumento que gostaria de avançar se ampara sobretudo na leitura realizada do artigo sobre o *Reformbill*, conectando-o com a interpretação de Bernard Bourgeois a respeito do príncipe<sup>560</sup>. Parte do problema da Inglaterra diz respeito à ausência da monarquia<sup>561</sup>. Esse raciocínio que aponta a “falta” de algo, em que pese inicialmente soar como uma interpretação empobrecida e mesmo reacionária da sociedade inglesa, na verdade pressupõe um tema caro a Hegel que unifica sua reflexão política da Antiguidade e da Modernidade: a centralização do poder<sup>562</sup>. Não se trata de um “capricho” ou um gosto de Hegel. Na verdade, a monarquia constitucional é condição essencial para o controle adequado do impulso egoísta da nobreza – e também, acrescente-se, dos proprietários privados<sup>563</sup>. O poder central impede, em tese, que esses interesses se tornem dominantes e esgarcem o tecido social – o caso inglês por excelência. Ou seja, a resposta de controle da plebe em específico – um tema no interior do grande conjunto de questões que envolvem a integração social como um todo – passa pela afirmação de um poder central que produza empecilhos às dinâmicas destrutivas das sociedades modernas cujo corolário são as condições que permitem a germinação da plebe. Não importa aqui discordar ou concordar com Hegel, mas em evidenciar que há coerência e continuidade em sua resposta. O que as corporações realizam na base da sociedade, a monarquia constitucional

---

<sup>559</sup> *Enc.*, vol. III, §435, p. 206.

<sup>560</sup> BOURGEOIS, Bernard. “El príncipe hegeliano”, in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), *Estudios sobre la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

<sup>561</sup> *OERB*, p. 240.

<sup>562</sup> Sobre o tema da centralização do poder e a aversão que provocava em posições conservadoras à época, sobretudo em Tocqueville, ver LOSURDO, Domenico. *Hegel et la Catastrophe Allemande*. Tradução de Charles Alunni, Paris: Alvin Michel, pp. 191-192, nota 35.

<sup>563</sup> Charles Taylor lembra que a reimplantação dos privilégios do *ancien régime* por parte das nobrezas europeias após o fim de hegemonia de Napoleão provavelmente levou Hegel à desconfiança que qualquer papel positivo pudesse ser exercido por elas na alteração de estruturas sociais: “(...) essa experiência e outras similares podem ter ajudado a convencer Hegel não só de que a classe aristocrática dificilmente seria um veículo apropriado para o universal, mas também de que o principal instrumento da reforma sem revolução destrutiva deveria ser a monarquia. Exatamente como os reis modernos mais antigos consolidaram o poder estatal a partir do caos guerreiro dos seus barões, assim os reis modernos ajudariam a corporificar o racional contra os interesses do meramente positivo” (TAYLOR, Charles. *Hegel*. Tradução de Nélcio Schneider, São Paulo: É Realizações, 2014, p. 482).

o faz por cima. A analogia não é perfeita, claro, na medida mesmo em que a tirania na Antiguidade faz-se supérflua à certa altura. Quanto à modernidade, o balanço razoável possível de se fazer acerca da posição de Hegel é que a monarquia constitucional é como que a justa medida capaz de fazer frente ao individualismo proprietário<sup>564</sup>. Vale mencionar ainda como o tema da centralização do poder foi objeto de uma certa crítica conservadora que o tomava como uma espécie de pré-socialismo, justamente por não permitir uma livre acumulação de riquezas que poderia implicar na ruína da sociedade<sup>565</sup>. Desnecessário dizer que isso não é “socialismo”, mas apenas moderação. O ponto central a se sublinhar é que as tendências disruptivas da sociedade moderna são abrandadas por “baixo” (corporações) e por “cima” (monarquia constitucional). A questão da plebe passa, portanto, por uma solução política<sup>566</sup>. Lisa Herzog tem razão ao assinalar que “The universality that enters into the chaotic appearances of economic life through “economic laws” thus does not seem to be at the center of Hegel’s attention”<sup>567</sup>. O que importa marcar diz respeito ao processo de formação das identidades coletivas e como isso produz um

---

<sup>564</sup> A crítica à aristocracia é uma constante em Hegel: W1, pp. 205-206; *Escritos de Juventud*, pp. 151-152; *FR*, p. 210. Contudo, talvez a maior condenação esteja em *FH*, p. 355: “Quando se fala de liberdade, deve-se atentar para o fato de se tratar de interesses particulares, pois, quando se tirou da nobreza o seu poder soberano, aos cidadãos restaram ainda a obediência, a servidão e a subordinação aos aristocratas, em parte por não estarem capacitados a assumir a propriedade, e em parte por estarem sobrecarregados com o serviço e não poderem vender livremente o seu produto. Havia interesse por essa libertação tanto por parte do poder estatal quanto dos súditos, no sentido de que os cidadãos fossem realmente indivíduos livres e aquilo que fosse servir ao universal fosse medido por sua justiça e não por sua ocasionalidade. A aristocracia da posse é contra ambos, contra o poder estatal e contra os indivíduos”. O mesmo tema reaparece no comentário de Losurdo quando da comparação com Montesquieu, adicionalmente enfatizando o caráter positivo da tirania: “Não restam dúvidas: se nítida é a tomada de posição de Montesquieu a favor da aristocracia senatorial, igualmente clara é a tomada de posição de Hegel a favor do ‘partido popular’. Veremos também o diverso e contraposto juízo sobre Júlio César. Aqui nos limitamos a notar que, para Montesquieu, César não é outra coisa senão o continuador, mais hábil e mais dotado, de Mário, do chefe do partido popular derrotado por Sila e que agora reconquista o poder. E, todavia, de um lado, está o ‘partido da liberdade’ e, do outro, os ‘ataques de um populacho tão enfurecido quanto cego’./ Impõe uma conclusão: nas grandes lutas de classe que atravessam a história romana, Montesquieu e Hegel tomam posições regularmente opostas: o primeiro se alinha com a aristocracia, que aos seus olhos encarna a causa da liberdade e da luta contra a tirania; o segundo se alinha com o ‘partido popular’, com a plebe e as instituições que, de algum modo, a protegem”, LOSURDO, Domenico. *Hegel Marx e a tradição liberal – liberdade, igualdade, Estado*. Tradução Carlo Alberto Fernando Nicola Dastoli; revisão técnica Marco Aurélio Nogueira, São Paulo: UNESP, 1998, p. 169.

<sup>565</sup> A sugestão é de Domenico Losurdo em *Hegel et la catastrophe allemande*, tradução de Charles Alunni, Albin Michel: Paris, 1994, p. 191, nota 35.

<sup>566</sup> HERZOG, Lisa. "Two Ways of ‘Taming’ the Market. Why Hegel Needs the Police and the Corporations". In: BUCHWALTER, Andrew (org.). *Hegel and Capitalism*. Nova Iorque: Suny Press, 2015, p. 148: “I argue that, although Hegel claims to have taken up economic insights of his day, he does not think that a purely economic consideration of the economic realm, and its control in terms of a purely economic approach, are sufficient. Rather, his account of the corporations can be understood as the nucleus of a theory of how preferences and identities are shaped in social groups and classes, and of why this matters for bringing some order into the economic realm”.

<sup>567</sup> HERZOG, Lisa. "Two Ways of ‘Taming’ the Market. Why Hegel Needs the Police and the Corporations". In: BUCHWALTER, Andrew (org.). *Hegel and Capitalism*. Nova Iorque: Suny Press, 2015, p. 150.

certo *ethos* adequado que colabora com a coesão social. O meio para isso, evidente, são as corporações:

What Hegel does in the theory of corporations is to turn the social institutions in which the individuals' preferences and identities are formed into an explicit object of theorizing. In the ideal corporation, people develop an ethos that brings order into civil society. Consumption becomes less excessive, because recognition is sought for good work, not for the ostensive show of luxury. This makes the overall consumption patterns in civil society less unstable, as people are less inclined to follow the ups and downs of fashion. Importantly, however, the ethos of the corporations also includes interests that go beyond people's immediate desires. The care for members who have fallen into distress teaches them to pay attention to the needs of others and to develop a sense of solidarity<sup>568</sup>.

O sistema de mediações que Hegel tem em vista diz respeito, evidentemente, a bons processos de socialização. “Quando a sociedade civil-burguesa encontra-se na eficácia desimpedida (*ungehinderter Wirksamkeit*), assim ela é concebida em seu próprio interior como *povoação e indústria progressivas*”<sup>569</sup>. Algumas considerações precisam ser feitas a respeito dessa passagem. Como adiantamos, o vocábulo “*ungehindert*” é utilizado apenas duas vezes na *Filosofia do Direito* e parece nesse caso dizer respeito ao modo como uma sociedade sem peias se desenvolve. Ou seja, conforme o conceito de exposição já analisado, trata-se de um caso extremo: sociedades cujos sistemas de contrapesos não funcionam e tendem à hipertrofia da sociedade civil. Em sociedades civis específicas esse movimento as conduz para além de si próprias – e o restante do argumento é bem conhecido<sup>570</sup>. Kervégan, segundo nosso juízo, apresenta uma interpretação extremamente restritiva desse trecho<sup>571</sup>. Para ele se trata da “sociedade civil britânica”<sup>572</sup>. Qual o problema? Certamente Hegel tinha *empiricamente* em vista a sociedade civil britânica, mas esse é um ponto em que o correspondente empírico é enfatizado em detrimento da *Darstellung*: potencialmente – e isso que precisa ser afirmado, sob pena de se perder a dimensão universal do pensamento de Hegel, seu diagnóstico de época que ainda hoje encontra alguma validade – se trata de *todas*

---

<sup>568</sup> HERZOG, Lisa. "Two Ways of 'Taming' the Market. Why Hegel Needs the Police and the Corporations". In: BUCHWALTER, Andrew (org.). *Hegel and Capitalism*. Nova Iorque: Suny Press, 2015, p. 155.

<sup>569</sup> *FD*, §243, p. 222; *W7*, p. 389.

<sup>570</sup> *FD*, §246, p. 224; *W7*, p. 391.

<sup>571</sup> Para uma interpretação como a nossa, a saber, que estende o argumento às sociedades civis modernas, ver ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Ática, 1995, p. 212.

<sup>572</sup> HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*, Paris: PUF, 2016, p. 406, nota 2. Uma tentativa de considerar o diagnóstico de Hegel, não propriamente nesse tocante, mas de modo geral, como concernido à dinâmica das sociedades modernas pode ser pensado a partir de TAYLOR, Charles. *Hegel*. Tradução de Nélcio Schneider, São Paulo: É Realizações, 2014, p. 494.

sociedades civis se deixadas por si próprias<sup>573</sup>. Tal como o crime é resultado de uma falha nos processos mais amplos de socialização, para dizer isso a grosso modo, os problemas relacionados à plebe podem ser encarados da mesma maneira.

Processos de formação social mais bem-sucedidos – ou seja, que não impliquem o modelo inglês, mas que também não sejam revolucionários e traumáticos como o francês – garantiriam a estabilidade institucional necessária para o bom desenvolvimento social. Essa parece ser a aposta de Hegel. A Alemanha é o pano de fundo e o bom exemplo aqui. Trata-se, então, de um projeto reformista, que aos poucos formou consciências livres, sobretudo a partir da Reforma Protestante, e que, paulatinamente, tem construído instituições de acordo com esse patamar moderno – o que, certamente, e a correspondência de Hegel denuncia, não exclui eventuais revezes<sup>574</sup>.

Esses processos de socialização bem-sucedidos podem ser explicitados no comentário de Charles Taylor acerca do sentido geral da filosofia social de Hegel:

Hegel pensou que as forças de dissolução e homogeneização da sociedade civil seriam contidas porque as pessoas viriam a reconhecer a si mesmas nas estruturas que corporificaram a Ideia. As pessoas recuperariam uma nova *Sittlichkeit* e a identificariam com uma vida mais ampla. O progresso continuado dessas forças só poderia significar a atenuação progressiva dessa visão que necessariamente se tornaria cada vez mais irreal e improvável à medida que a nova sociedade crescia. Se Hegel estivesse correto, as pessoas teriam reconhecido a si mesmas nas estruturas do Estado racional, e a sociedade industrial não teria tomado o rumo que tomou<sup>575</sup>.

Ainda não é momento de avaliar o sucesso preditivo de Hegel, mas apenas realçar que Taylor define bem os dilemas das sociedades modernas e suas tendências. Uma dessas tendências de dissolução, sem dúvida, seria a plebe. O diagnóstico de Taylor me parece correto no geral, mas para ter amparo textual mais estrito precisaria ser internamente mais matizado. Esse reconhecimento geral bem-sucedido, o direito mesmo efetivado, parece-me valer, mormente, para a Alemanha. O *Reformbill* inteiro consiste em mostrar como isso não funcionou completamente na Inglaterra. Há menções na *Filosofia da História* sobre a Espanha, França e Itália que mostram como o catolicismo obstinado fê-los rejeitar o patamar moderno instituído por Napoleão<sup>576</sup>. Ou seja, restringindo empiricamente o diagnóstico, é possível pensar uma mitigação da plebe na

---

<sup>573</sup> Problema semelhante, ligado propriamente às formas estatais, é tangenciado em ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Ática, 1995, p. 279.

<sup>574</sup> Como lembra Habermas, inclusive (*Teoria e práxis*. Tradução de Rúrion Melo, São Paulo: UNESP, 2011, p. 258), embora, como já sublinhado, divirjamos do sentido dado a essas “inseguranças”, as quais Habermas quer ver como uma fissura na própria teoria.

<sup>575</sup> TAYLOR, Charles. *Hegel*. Tradução de Nélcio Schneider, São Paulo: É Realizações, 2014, pp. 583.

<sup>576</sup> *FdH*, p. 370; W12, p. 535.

medida em que a socialização encontrou bom termo. Esse seria um caso de uma sociedade com focos de pobreza, na medida em que a pobreza é característica incontornável das sociedades modernas, mas sem plebe (ou sua existência em termos quantitativamente controláveis), pois mecanismos de coesão social teriam promovido uma socialização eficaz. O duplo registro, expositivo e empírico, é que precisa ser realçado. É como se o registro expositivo se reportasse a uma realidade cuja latência se encontra em todas as sociedades modernas, embora nem em todas se concretize de fato.

É preciso igualmente marcar uma importante diferença com Marx e Engels. Frank Ruda, por exemplo, tende a tomar a plebe como um pré-proletariado – Eric Weil igualmente. É difícil distinguir a antecipação original (que eventualmente poderia caber a Hegel) da relação arbitrária e retrospectiva. Importantes diferenças clivam os conceitos, todavia. Se a plebe é um “resto” pertinaz aos processos de socialização, vista sobretudo em seu papel negativamente radical – a recusa ao trabalho, à integração social mais ampla –, o proletariado é visto ele mesmo no interior de um sistema contraditório cujo negatividade pode, na verdade, edificar uma sociedade de tipo novo. Em resumo, a compreensão básica dos fenômenos da plebe e proletariado não se reduz ao empobrecimento material (uma característica, de fato, comum a ambos) nem à revolta subjetiva (atual ou potencial), mas implica em determinar o contexto no qual se inserem e ganham sentido. Esse é um caso no qual a diferença conceitual pode ganhar inteligibilidade pensando-se a partir dos referentes empíricos.

Bastante sugestivo para se dimensionar essas diferenças, é o fato que tanto Hegel quanto Marx e Engels pronunciam-se a respeito dos Lazzaroni de Nápoles<sup>577</sup>. Ainda que não diretamente, Hegel parece tê-los em vista quando da menção à plebe no contexto da expansão da Igreja e do pedido de ajuda italiano a fim de que o imperador alemão os ajudasse na retomada de suas cidades na Idade Média:

O título vazio de Imperador Romano, entretanto, valia para eles o bastante para se esforçarem por obtê-lo e mantê-lo, na Itália. Especialmente os Ótons retomaram a ideia da continuação do antigo império romano e constantemente intimavam os príncipes alemães para expedições a Roma, apesar de serem frequentemente abandonados por estes e terem de recuar vergonhosamente. Tais decepções foram vivenciadas pelos italianos, que esperavam que o imperador alemão os libertasse do domínio da plebe nas cidades ou das violências generalizadas da nobreza. Os príncipes italianos que haviam convocado o imperador, e lhe prometido ajuda, abandonaram-no; aqueles que aguardavam a salvação para o país levantaram severas críticas ao fato de ter as suas belas terras devastadas pelos bárbaros, seus costumes sofisticados, pisoteados, além do direito e da liberdade destruídos depois que imperador

---

<sup>577</sup> *A sociedade civil-burguesa*, §244, adendo, p. 75; W7, pp. 389-390.

os atraçou. Particularmente comoventes e profundas são as queixas e acusações que Dante fez aos imperadores<sup>578</sup>.

Não é completamente clara a tese de Hegel, mas parece ser razoável concluir que tanto plebe quanto nobreza bloqueavam a libertação italiana. Ora, ao menos parte da plebe é formada pelos Lazzaroni.

Em um escrito de ocasião Marx e Engels mencionam os Lazzaroni, no contexto das revoluções de 1848, do seguinte modo: “Em Nápoles os lazzaroni, aliados à monarquia, contra a burguesia./ Em Paris, a maior luta história já travada. A burguesia, aliada aos lazzaroni, contra a classe trabalhadora”<sup>579</sup>. Ainda que do ponto de vista filológico isso seja pouco, contudo serve de indicação de que, *ao contrário do proletariado*, que manteve, segundo os autores, uma postura independente, apesar de derrotada, ao longo da revolução de 1848, os Lazzaroni, seja lá qual for seu estatuto conceitual, foram uma ferramenta auxiliar da dominação política.

Se fosse possível traçar um paralelo entre o conceito de plebe e a conceituação de Marx e Engels precisar-se-ia pensar, antes, no lumpenproletariado. Marx oferece sua clássica definição de lumpenproletariado no *18 de Brumário de Luís Bonaparte*:

Sob o pretexto da instituição de uma sociedade beneficente, o lumpenproletariado parisiense foi organizado em seções secretas, sendo cada uma delas liderada por um agente bonapartista e tendo no topo um general bonapartista. *Roués* [rufiões] decadentes com meios de subsistência duvidosos e de origem duvidosa, rebentos arruinados e aventurecos da burguesia eram ladeados por vagabundos, soldados exonerados, ex-presidiários, escravos fugidos das galeras, gatunos, trapaceiros, *lazzaroni* [lazarones], batedores de carteira, prestidigitadores, jogadores, *maquereaux* [cafetões], donos de bordel, carregadores, literatos, tocadores de realejo, trapeiros, amoladores de tesouras, funileiros, mendigos, em suma, toda essa massa indefinida, desestruturada e jogada de um lado para outro, que os franceses denominam *la bohème* [a boemia]; com esses elementos, que lhe eram afins, Bonaparte formou a base da Sociedade 10 de Dezembro<sup>580</sup>.

No caso de Marx, ele agrupa como que todos aqueles que embora estejam materialmente mais próximos das classes baixas, não se reduzem ao conflito entre burguesia e proletariado – como que escapam a esse esquema. Não por acaso seu conceito justapõe uma variedade de profissões e grupos cuja ligação não é evidente. O sustento da maioria deles parece se dar por meios não legais, portanto *por fora* do sistema dos carecimentos, e sua própria existência pode ser tomada como uma ofensa à eticidade

---

<sup>578</sup> *FdH*, p. 324; W12, p. 465.

<sup>579</sup> ENGELS, F.; MARX, K. “Die Kontrerevolution in Berlin”, in: *Marx-Engels Werke*. Vol. 6, Berlin: Dietz Verlag, 1961, p. 10.

<sup>580</sup> MARX, K. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Tradução de Nélcio Schneider, São Paulo: Boitempo, 2011, p. 91.

(pensando em termos analógicos a Hegel). Mesmo assim, a relação é problemática, na medida em que a superposição delas não é perfeita, sendo talvez mais razoável simplesmente considerar que o conceito de Hegel remete ao de Marx, sem se comprometer com uma linha de continuidade estrita.

## *À guisa de conclusão: às voltas com Hegel*

“O sentimento que fica é de frustração né, agora é procurar sair de cabeça erguida desse inferno (...)”<sup>581</sup>

“Keynes is our Hegel”<sup>582</sup>

A investigação em torno do problema da plebe nos permitiu inquirir a teoria social de Hegel a partir de algumas questões sensíveis. A pobreza, as disfunções da economia de mercado, o papel do Estado e da sociedade na mitigação das perturbações produzidas nesse contexto, a forma política capaz de fazer frente a sociedades cuja tendência à desintegração é algo presente. Essas são ainda questões de nosso tempo, sobretudo a hipertrofia do âmbito da economia sobre a política.

Gostaria de finalizar esse trabalho com algumas sugestões, por assim dizer, mais autorais. Meu objetivo nessa seção é tentar mostrar que se não a letra ao menos o espírito do texto hegeliano permanece profundamente sintonizado às condições políticas contemporâneas. Para isso gostaria de aproximar Hegel, a partir do conceito de plebe e sociedade civil-burguesa de três outros autores, a saber, Keynes (via Geoff Mann), Wolfgang Streeck e Thomas Piketty. A sugestão de realizar essa aproximação com temas do presente, vale dizer, já foi explicitamente tematizada por Eric Weil ao notar a modernidade descritiva da noção de política econômica em Hegel: “sua análise das condições existentes estaria correta e teria descrito a prática dos Estados modernos, goste-se ou se deteste tais procedimentos”<sup>583</sup>. Arato, de modo análogo, pensa que Hegel antecipou com a noção de *Polizei* aspectos importantes do Estado de bem-estar social<sup>584</sup>. Vejamos os termos para essas aproximações.

---

<sup>581</sup> BELLO, Victor. *Úlcera Vortex*. Vol. II, São Paulo: Escória Comix, 2017, p. 49.

<sup>582</sup> MANN, Geoff. *Keynes Resurrected? Saving Civilization, Again and Again*, p. 11.

<sup>583</sup> WEIL, Eric. *Hegel e o Estado*. Tradução de Carlos Nougué, São Paulo: É Realizações, 2011, p. 110. De modo mais enfático, embora problemático, o mesmo foi sugerido por Ilting: “Sua filosofia política estava justamente disposta para desenvolver um socialismo liberal” (“La estructura de la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel, in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), *Estudios sobre la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 91).

<sup>584</sup> ARATO, Andrew. “Uma reconstrução da teoria hegeliana da sociedade civil”, in: AVRITZER, Leonardo (org.), *Sociedade Civil e Democratização*, Belo Horizonte: Del Rey, 1994, p. 59.

O importante livro de Streeck *Tempo Comprado*<sup>585</sup> aborda questões cujo fundo se aproxima em alguma medida da temática hegeliana. Evidente que há mais de 150 anos de história que os separam e toda relação de comparação ou semelhança precisa, por bem, ser cautelosa. Contudo, parece-me razoável demonstrar que a problemática a qual Streeck se move em muito retoma a de Hegel, sobretudo no que diz respeito ao agigantamento do mercado sobre a sociedade e, dito de modo lasso, a necessidade de mecanismos de regulação que restabeleçam níveis saudáveis de integração social.

O objetivo de Streeck em seu livro é mostrar as motivações do fracasso do Estado de bem-estar Social ao longo do tempo. Sua argumentação se opõe tanto às explicações liberais – que buscam radicar o desmantelamento desse Estado em sua própria dinâmica interna, como indutor de numerosos serviços cujos recursos no longo prazo seriam exíguos, de modo que a situação atual de “necessária” austeridade testemunharia isso com toda a clareza –, quanto ao diagnóstico frankfurtiano a respeito da crise de legitimação do Estado. Na verdade, sua *démarche* consiste em inverter esse último diagnóstico. Isso significa que ao invés de pensar que as bases do Estado foram questionadas e reformadas pelos eventos contestatórios, na verdade o que ocorreu foi a deslegitimação do Estado pelo lado do capital. Isso significou que houveram seguidas campanhas bem-sucedidas que levaram à compressão do Estado em suas funções sociais e distributivas, de maneira que mecanismos como a inflação, em um primeiro momento, e o endividamento público e privado se tornaram dominantes, apenas adiando a crise política e econômica que o novo reordenamento promovido pelo capital lançou as bases<sup>586</sup>. Em resumo, o livro é como uma contra história da crise do Estado de Bem-Estar Social, cujo fracasso é tomado como uma ofensiva do capital sobre o orçamento estatal.

A implicação principal de construção de Streeck reside na constatação de que a política passou a ser inteiramente governada pelo mercado. Streeck cita Alan Greenspan como um exemplar pernicioso dessa perspectiva:

Temos a sorte de, graças à globalização, as decisões políticas nos EUA terem sido substituídas em grande parte pela economia de mercado mundial. À exceção do tema da segurança nacional, quase não importa quem será o próximo presidente. O mundo é governado pelas forças de mercado<sup>587</sup>.

---

<sup>585</sup> STREECK, Wolfgang. *Tempo Comprado*. Tradução de Marian Toldy e Teresa Toldy. Lisboa: Actual, 2013.

<sup>586</sup> STREECK, Wolfgang. *Tempo Comprado*. Tradução de Marian Toldy e Teresa Toldy. Lisboa: Actual, 2013, pp. 78-79.

<sup>587</sup> STREECK, Wolfgang. *Tempo Comprado*. Tradução de Marian Toldy e Teresa Toldy. Lisboa: Actual, 2013, p. 136.

É exatamente essa dimensão dos tempos modernos, limpidamente expressa na declaração de Greenspan, que Hegel gostaria de evitar. Além disso, a constituição de um Estado de bem-estar se dá justamente a partir de um certo equilíbrio de elementos que os dispõem de modo a uma regulação mútua – a declaração de Greenspan celebra precisamente a carência dessas instituições. Não se está aqui a advogar que são os mesmos elementos de Hegel, mas o “espírito” é sem dúvida assemelhado:

As instituições centrais da economia política da época keynesiana eram as associações de interesses relacionados com o trabalho e o capital, institucionalizadas e corporativistas, assim como os sistemas de negociação entre elas (...). A política estatal, apoiada nestas instituições, procurava garantir o pleno emprego e uma distribuição de rendimentos e património aceitável para os trabalhadores – através de uma política salarial e, se possível, também de uma política de preços, ambas negociadas a nível tripartidário. A moderação salarial resultava de uma «troca política»: o Estado fiscal poderoso, em contrapartida pela cooperação sindical a nível macroeconómico, contribuía, através de uma política social ativa, para a proteção daqueles cujos salários dependiam das incertezas do mercado. *Traduzindo isto para os conceitos da teoria das crises: o Estado contribuía para evitar a mudança de humor dos que dependem do lucro, assim como para estabilizar a procura efetiva.* Para tal, o Estado keynesiano necessitava de sindicatos fortes, bem estruturados, para cuja organização contribuía. Eram igualmente desejadas associações patronais e industriais com uma estrutura forte, pelo que as empresas e os empresários estavam sob pressão, tanto dos sindicatos como dos Estados, para criarem organizações representativas e operacionais, de modo a poderem participar ativamente na orientação da economia capitalista, dentro dos limites impostos pela política democrática<sup>588</sup>.

É bastante evidente que aqui são necessárias várias diferenciações. Os sindicatos não parecem cumprir qualquer papel no esquema de Hegel e tampouco há uma valorização da política democrática<sup>589</sup>. Porém, a noção de um certo equilíbrio regulado entre as forças constituintes da sociedade soa de modo bastante hegeliano. O ingrediente principal diz respeito que esse equilíbrio visa em dificultar a expansão do mercado às

---

<sup>588</sup> STREECK, Wolfgang. *Tempo Comprado*. Tradução de Marian Toldy e Teresa Toldy. Lisboa: Actual, 2013, pp. 171-172; nosso itálico.

<sup>589</sup> Sobre a política democrática, Streeck pensa que a diminuição da participação eleitoral não se liga propriamente aos tempos modernos, mas sim ao neoliberalismo especificamente: “Tudo indica que a diminuição de participação eleitoral nas democracias capitalistas não se pode explicar com a satisfação, mas sim com a resignação: os perdedores da viragem neoliberal, sobretudo, já não veem o que possam esperar de uma mudança de partido no governo. A política TINA da «globalização» – There Is No Alternative – há muito que bateu no fundo da sociedade: as eleições deixaram de fazer diferença, sobretudo aos olhos daqueles que necessitariam de diferenças políticas. Quanto menos esperança estes depositam em eleições, tanto menos perturbações resultantes de intervenção política têm de reechar aqueles que se podem dar ao luxo de depositar a sua esperança em mercados. A resignação política das camadas desfavorecidas protege o capitalismo contra a democracia e estabiliza a viragem neoliberal que lhe dá origem” (STREECK, Wolfgang. *Tempo Comprado*. Tradução de Marian Toldy e Teresa Toldy. Lisboa: Actual, 2013, p. 97). O argumento é sem dúvida distinto daquele empregado por Hegel, o qual o estende a indiferença eleitoral a todas as democracias modernas, mas a noção de que o voto vale pouco (ainda que circunstanciada a uma época em Streeck) é estruturalmente semelhante.

outras instâncias da vida social, o que sem recuperar a literalidade de Hegel retoma em algum nível o papel integrador das instituições sociais<sup>590</sup>.

Hegel também não está distante do último *revival* do keynesianismo. Geoff Mann lançou em 2008 um livro cujo título é *In the Long Run We Are All Dead – Keynesianism, Political Economy, and Revolution*. Na sinopse do livro são realçadas as temáticas principais sobre a qual se apoiam seu ponto de vista keynesiano: “Poverty is ineradicable, markets fail, and revolutions lead to tyranny”<sup>591</sup>. Não parece nada distante do modo como poderia ser resenhada a posição de Hegel a partir de nossas próprias investigações. Em um *paper* o próprio Mann delinea as semelhanças:

The fulcrum of the Keynesian critique is what Hegel called civil society. In fact, Keynes's theory of liberal civil society is essentially Hegelian: it is a sphere of self-interested particularity, riven with contradictions eventually bound, without adequate administrative or managerial attention, to render it inoperable. In its very movement it produces the potential seeds of its own destruction. These contradictions arise largely because of civil society's structural incapacity to overcome the conflicts, both logical and material, between individual and common interest. The result, in both Keynes's and Hegel's accounts (and indeed in all Keynesian analyses) is the ‘corruption of civil society’, that notorious ‘poverty in the midst of plenty’ in which the rabble is born<sup>592</sup>.

Para ele a relação ainda iria mais longe na medida em que ambos compartilhariam uma crítica da razão liberal realizada de forma imanente. Nesse sentido, e o argumento é mais sutil, ambos fariam parte de uma mesma constelação histórica a qual permitiria a crítica ao capitalismo. Não se trata de marcar uma influência de Hegel sobre Keynes –

---

<sup>590</sup> A ideia de se recuperar um argumento fora de seu emprego literal a fim de posicioná-lo em sua função na economia argumentativa é pensado por Safatle, em outro contexto, em relação à guerra, tomada como forma de recomposição ética e crítica à vigência e inércia de relações privadas que se ossificam; ver em “A forma institucional da negação: Hegel, liberdade e os fundamentos do Estado moderno”, *Kriterion*, vol. 53, nº125, Belo Horizonte, 2012, p. 174. O nosso procedimento aqui é o mesmo.

<sup>591</sup> Citado a partir de <https://www.versobooks.com/books/2245-in-the-long-run-we-are-all-dead>; acesso em: 6/12/2017.

<sup>592</sup> MANN, Geoff. *Keynes Resurrected? Saving Civilization, Again and Again*, p. 4. Disponível em: <https://ias.umn.edu/wp-content/uploads/2013/11/Geoff-Mann-Paper-on-Keynes-and-Civilization.pdf>; acesso em 6/12/2017. Porém, como lembra uma resenha a respeito do livro de Mann, “Marx viveu tempo suficiente para se declarar ‘não marxista’. Keynes não teve tanta sorte. Os seus seguidores costumam fazer distinção entre ‘economia keynesiana’ e ‘economia de Keynes’. De qualquer modo, daí em diante, a palavra transcendeu verdadeiramente o homem. Um nome não se torna um ‘ismo’ apenas por causa do gênio. A sua obra tem que pegar e montar numa onda histórica; ora, muitas delas nunca foram apanhadas; porém, quando uma é pega começam logo a surgirem novas associações. O ‘keynesianismo’ passou a se referir a gastos deficitários, regulação e estado de bem-estar social – três elementos que a Teoria Geral menciona de passagem, se é que o faz” (BEGGS, Mike. *A Contra-Revolução Keynesiana*. Disponível em <https://leuterioprado.files.wordpress.com/2018/02/a-contra-revoluc3a7c3a3o-keynesiana.pdf>; acesso em 24/04/2018). Em outros termos, é difícil encontrar no próprio Keynes as semelhanças. A ideia básica, contudo, que confere verdade à relação pode ser vista na recusa ao postulado de Say, por exemplo, em KEYNES, John Maynard. *A Teoria Geral do Emprego, do Juro e da Moeda*. Tradução de Rolf Kuntz, São Paulo: Nova Cultural, 1985, p. 27.

certamente ilusória –, mas em realçar um clima histórico que fez possível uma crítica não suplantadora, mas corretiva, do sistema de mercado:

Keynes's political economy was shaped in much of its method and its particular concerns (saving, investment, interest rates) by its specificities, but it is the product of a set of historical and geographical conditions endemic to capitalist modernity in the global North—and in some cases beyond it. The analysis is neither the property nor the product of Keynes alone. Rather, Keynesianism so understood has had several lives since Keynes, just as it also had a life before him. Keynes the thinker is in effect one star in a Keynesian constellation whose shape is visible because of a specific set of relations in historical and theoretical space. Keynes is a key to understanding the politics of modern capitalism and liberal democracy, just as Marx found in Hegel a key to understanding their early consolidation. Keynes is our Hegel./ Indeed, on these grounds, Hegel was the first Keynesian. This is of course not exactly why he was so central to Marx's thinking, but it is not so far from it either. Hegel, struggling to make sense of the French Revolution, was the first to elaborate a Keynesian reason, the reluctantly radical but immanent critique of liberalism that ultimately found its fullest and (at least at present) most powerful historical realization in *The General Theory*. Which is not, as I said, to suggest that Keynes marks the end of the lineage – indeed, what matters most is that despite a thousand obituaries, from his own passing in 1946 to his notorious theoretical and policy deaths in the 1970s, Keynes has been with us since the day he died, and Keynesian reason at least since the early 19th century. The ongoing financial crisis has merely cast off the shadows in which they stood, and in so doing has illuminated, if not explained, the relentless anxiety of modern progressive politics<sup>593</sup>.

A tese central de Mann é que não se trata propriamente do lugar comum segundo o qual Keynes seria uma espécie de salvador do capitalismo, mas sim, na verdade, da civilização. E mais do que isso, no mesmo espírito de Hegel, trata-se de sublinhar os aspectos autodestrutivos da forma econômica a fim de conservar o seu âmago: “Neither civilization nor capitalism are natural; if left to itself, things will not take care of themselves”<sup>594</sup>.

Em um texto que conjuga história das ideias, prognóstico e programa, anterior à sua *Teoria Geral do Emprego, do Juro e da Moeda*, Keynes reconstitui e critica a noção de *laissez-faire*. O *laissez-faire* aparece como uma “ideologia” (sem o termo, bem entendido) do individualismo nascente. Todavia, a ideia do *laissez-faire* não é o puro endosso do individualismo, na medida em que busca mostrar que é a partir da perseguição dos interesses imediatamente egoístas que o conjunto de necessidades sociais será bem construído e resolvido. Desse modo, tratar-se-ia de uma fusão das ideias de Hume,

---

<sup>593</sup> MANN, Geoff. *Keynes Resurrected? Saving Civilization, Again and Again*, p. 11. Disponível em: <https://ias.umn.edu/wp-content/uploads/2013/11/Geoff-Mann-Paper-on-Keynes-and-Civilization.pdf>; acesso em 6/12/2017. Ver também MANN, Geoff. *In the long run we are all dead – Keynesianism, Political Economy, and Revolution*. London-NewYork: Verso, 2017, pp. 46-47.

<sup>594</sup> MANN, Geoff. *Keynes Resurrected? Saving Civilization, Again and Again*, p. 5. Citado a partir de <https://ias.umn.edu/wp-content/uploads/2013/11/Geoff-Mann-Paper-on-Keynes-and-Civilization.pdf>, consultado em 6 de dezembro de 2017

Rousseau e tantos outros: “A união milagrosa deu-se no início do século XIX. Ela harmonizou o individualismo conservador de Locke, Hume, Johnson e Burke com o socialismo e igualitarismo democrático de Rousseau, Paley, Bentham e Godwin”<sup>595</sup>. A ideia de *laissez-faire* visa legitimar que a intervenção do governo sobre a propriedade não é apenas contrária ao direito e desnecessária, mas sim também inconveniente – e a economia nascente forneceria os argumentos para essa demonstração. Ao refinar essa história, Keynes mostra, porém, que o *laissez-faire* é como uma ideologia mais baixa e ausente no tratamento científico da economia:

A frase *laissez-faire* não se encontra nas obras de Adam Smith, Ricardo e Malthus. Até a ideia não se encontra de forma dogmática em qualquer um desses autores. Adam Smith, naturalmente, era a favor do livre comércio e contrário a muitas limitações setecentistas ao comércio. Mas sua atitude em relação às leis de navegação e à legislação contra a usura mostra que ele não era dogmático<sup>596</sup>.

Keynes admite a vigência do *laissez-faire* como um princípio simplificador, como uma “hipótese incompleta”. O pressuposto central, e falso segundo Keynes, reside na ideia de que a ação independente dos indivíduos é capaz de produzir maior riqueza justamente porque se associa com um conhecimento correto das condições e a uma boa distribuição das oportunidades. Na prática, o modelo simplificador do *laissez-faire* desconsidera esse tipo de complicação, ou seja, que de fato essas condições não se apresentam. A popularidade desse modelo, no entanto, foi obtida em virtude de um certo clima intelectual conjugado à inoperância das alternativas, a saber, o protecionismo e socialismo marxista.

Ao fim do texto Keynes, retomando Burke, propõe uma posição intermediária que visa definir as atribuições do governo no que diz respeito àquilo que ele deve ou não intervir. Do nosso ponto de vista o mais interessante reside no seguinte trecho:

Creio que, em muitos casos, o tamanho ideal de unidade de controle e organização esteja em algum ponto entre o indivíduo e o Estado moderno. Sugiro, portanto, que o progresso reside no desenvolvimento e reconhecimento de entidades semi-autônomas dentro do Estado – entidades cujo critério de ação em seus próprios campos seja unicamente o bem público, tal como elas o compreendem; e de cujas deliberações estejam excluídos os motivos das vantagens particulares, embora ainda possa ser preciso deixar-lhes algum lugar até que se amplie o âmbito de altruísmo dos homens, para o proveito isolado de grupos, classes ou congregações específicas –, entidades que, no curso habitual da vida social, são basicamente autônomas dentro das limitações que lhes são prescritas, sendo porém sujeitas, em última instância, à soberania da democracia expressa através do Parlamento./ É possível dizer que estou

---

<sup>595</sup> KEYNES, John Maynard. “O fim do ‘laissez-faire’”, in: SZMRRECSÁNYI, Tamás. *Keynes*. Tradução de Miriam Moreira Leite, São Paulo: Ática, 1984, p. 108. O texto é de 1926.

<sup>596</sup> KEYNES, John Maynard. “O fim do ‘laissez-faire’”, in: SZMRRECSÁNYI, Tamás. *Keynes*. Tradução de Miriam Moreira Leite, São Paulo: Ática, 1984, p. 112.

propondo uma volta a concepções medievais de autonomias isoladas. De qualquer forma, na Inglaterra, as corporações constituem uma modalidade de governo que nunca deixou de ser importante e compreensiva, além de congênita às nossas instituições<sup>597</sup>.

O próprio Keynes é bastante explícito e cauteloso ao considerar a hipótese das corporações – e afastá-las, não enquanto tais propriamente, mas enquanto resíduo do passado. O importante mencionar aqui é a ênfase, em termos descritivos e normativos, da necessidade de uma mediação entre a livre iniciativa e o Estado. Nesse aspecto, ainda que guardadas profundas diferenças, é possível aproximar a preocupação de Keynes com a de Hegel.

A revalorização do tema do capitalismo em conexão com a desigualdade foi empreendida recentemente por Thomas Piketty e seu importante e monumental livro *O Capital no Século XXI*<sup>598</sup>. Uma das aproximações de Piketty em relação à evolução do capitalismo realça a importância da política tributária. Segundo ele,

O imposto não é uma questão apenas técnica, mas eminentemente política e filosófica, e sem dúvida a mais importante de todas. Sem impostos, a sociedade não pode ter um destino comum e a ação coletiva é impossível. Sempre foi assim. O Antigo Regime desapareceu quando as assembleias revolucionárias votaram pela abolição dos privilégios fiscais da nobreza e do clero, instituindo um regime fiscal universal e moderno. A Revolução americana nasceu da vontade dos súditos nas colônias britânicas de fixar seus próprios tributos e tomar o destino nas próprias mãos ('no taxation without representation'). Os contextos mudaram nos dois últimos séculos, mas o desafio essencial permanece o mesmo: fazer com que os cidadãos possam escolher soberana e democraticamente os recursos que desejam dedicar aos projetos comuns: educação, saúde, aposentadoria, desigualdade, emprego, desenvolvimento sustentável etc.<sup>599</sup>.

Mais uma vez, quaisquer relações com Hegel devem abstrair a menção à democracia. O importante é a noção de que a tributação é algo fundamental, enquanto política estatal e como meio para a dissolução de privilégios. Tema de igual teor comparece em Hegel em um escrito anterior à *Fenomenologia do Espírito*, quando ele argumenta que o apego ao “mal” (ao egoísmo) por parte do nobre conduz à revolução<sup>600</sup>. Não apenas em termos descritivos, mas também normativos, a adesão à ideia de um sistema de tributação adequado aos tempos modernos encontra guarida em Hegel.

---

<sup>597</sup> KEYNES, John Maynard. “O fim do ‘laissez-faire’”, in: SZMRRECSÁNYI, Tamás. *Keynes*. Tradução de Miriam Moreira Leite, São Paulo: Ática, 1984, p. 121.

<sup>598</sup> PIKETTY, Thomas. *O Capital no Século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle, Rio de Janeiro: 2014.

<sup>599</sup> PIKETTY, Thomas. *O Capital no Século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle, Rio de Janeiro: 2014, p. 380-381.

<sup>600</sup> *FR*, p. 204; *JSIII*, pp. 229-230. Sobre impostos, ver *SVE*, p. 61 e pp. 80-81.

Com esses exemplos, ainda que sumários, gostaria de sugerir a ideia de que Hegel antecipa em grande medida críticas ao capitalismo, as quais no geral foram frequentemente obliteradas pela crítica radical de Marx. Essa crítica foi uma consequência do seu conceito original de sociedade civil-burguesa, em cuja descrição está nela mesma a crítica. Em uma palavra, essa orientação crítica se segue da dialética, entendida de modo geral como o momento negativo de todo o existente. Vale mencionar, porém, que não se trata de uma crítica “superadora”, a qual suplantaria o capitalismo, mas sim em uma crítica “corretiva”, a qual abarcaria o momento da particularidade e o enquadraria em uma unidade superior<sup>601</sup>.

O historiador da economia marxista Isaak Rubin em seu livro *História do Pensamento Econômico*<sup>602</sup> não concede nenhum papel a Hegel quanto à questão das crises econômicas ou alguma formulação original a respeito do conceito de sociedade civil-burguesa. Isso é patente ao tratar da questão das crises em seu capítulo *Sismondi como crítico do capitalismo* – este, portanto, sendo tomado como o precursor de uma compreensão crítica a respeito da sociedade burguesa. Conforme vimos ao longo desse trabalho, a crítica a Hegel data desde pelo menos seus escritos de juventude. A despeito da não publicação desses escritos até início do século XX, essa compreensão marcou também a obra hegeliana como um todo. Aqui não está propriamente em questão comparar a formulação de Hegel com as proposições mais detalhadas e técnicas de Sismondi, mas apenas em marcar que Hegel já havia manifestado crítica semelhante, ainda que sem o mesmo rigor técnico. Segundo Rubin, tanto Say quanto Ricardo conceberam sistemas equilibrados de produção e consumo: “Sem compreender que a produção depende do rendimento, os clássicos ‘anunciaram que, onde quer que a abundância fosse produzida, ela sempre encontraria consumidores, e trataram de encorajar os produtores a causar aquela saturação nos mercados que, em nossa época, atormenta o mundo civilizado’. Sismondi tem em mente, aqui, a célebre teoria dos mercados de Say e Ricardo”<sup>603</sup>. Sismondi, que publicará seus *Nouveaux principes d'économie politique* em 1819 até então era um entusiasta da teoria clássica, mas os eventos das crises de 1815 e 1818 na indústria inglesa o impactaram significativamente.

---

<sup>601</sup> MÜLLER, Marcos Lutz. “A Dialética Negativa da Moralidade e a Resolução Especulativa da Contradição da Consciência Moral Moderna”, in: *Discurso*, nº 27, 1996, p. 84.

<sup>602</sup> RUBIN, Isaac Ilich. *História do Pensamento Econômico*. Tradução de Rubens Enderle, Rio de Janeiro: UFRJ, 2014.

<sup>603</sup> RUBIN, Isaac Ilich. *História do Pensamento Econômico*. Tradução de Rubens Enderle, Rio de Janeiro: UFRJ, 2014, p. 409.

Para Say e Ricardo, segundo Rubin, as crises são ocasionadas fundamentalmente por uma má alocação de recursos. A superprodução em um ramo (digamos, produtos de luxo) implica na subprodução em outros (artigos de necessidade básica). Essas lacunas de investimento seriam sentidas pelos produtores que, no mais breve, destinariam o capital necessário para a supressão da demanda. A crise, segundo essa concepção, é resultado de erros e imprecisões na administração econômica e não uma tendência inerente ao sistema econômico. Para Sismondi, por sua vez, o volume de produção é limitado pelo consumo agregado da sociedade, o qual, por seu turno, o é pela renda agregada da sociedade. Um rendimento 5 da sociedade cria uma demanda igualmente 5, de modo que se o volume de produção for idêntico à demanda não haverá crise. Porém, se a produção aumentasse 6, haveria superprodução de 1, sem ser vendida<sup>604</sup>. Segundo Rubin, porém, Sismondi erra completamente ao não tomar em consideração os gastos com capital constante. A despeito disso, importa aqui assinalar algumas intuições muito semelhantes às de Hegel. Para Sismondi os salários e riquezas públicas estão em relação inversa: menores salários podem expressar maior riqueza. Além disso, ele possui uma visão negativa acerca da maquinaria, como arruinando trabalhadores. Em outros termos, “Sismondi estava convencido de que as crises que abalam a indústria capitalista tinham sua causa direta na renda e no poder de compra decrescentes da massa da população, que estreitava o mercado interno dessa indústria. O capitalismo só poderia se desenvolver rapidamente se pudesse vender suas mercadorias nos mercados estrangeiros. No momento em que as potências capitalistas tivessem dominado todas as colônias e mercados estrangeiros as crises ocorreriam com uma frequência e uma severidade cada vez maiores”<sup>605</sup>. Ou seja, a colonização seria um paliativo que adiaria a crise apenas para retomá-la em termos ampliados.

Quanto às explicações mais técnicas acerca do mecanismo de produção de pobreza, Hegel sempre foi reticente ou mesmo lacunar. Uma de suas melhores explicações se encontra nas lições de Filosofia do Direito dos anos 1821-1822:

Wenn eine grosse Masse nun unter dies Mass herabsinkt, so entsteht der Pöbel. Eine Fabrik im grossen getrieben, die Maschinen hat, kann viele Menschen um ihr Brot bringen. Solche Anstalt im grossen kann auch mit einem geringen Gewinn am einzelnen zufrieden sein. Indem viele andere Gewerbeleute dadurch heruntersinken, so müssen sie in den Dienst von Fabriken gehen, und indem sich die Anzahl der Verarmten mehrt, so vermehrt sich die Möglichkeit,

---

<sup>604</sup> RUBIN, Isaac Ilich. *História do Pensamento Econômico*. Tradução de Rubens Enderle, Rio de Janeiro: UFRJ, 2014, pp. 410-412.

<sup>605</sup> RUBIN, Isaac Ilich. *História do Pensamento Econômico*. Tradução de Rubens Enderle, Rio de Janeiro: UFRJ, 2014, p. 415.

wohlfeilere Arbeiter zu bekommen, die mit dem möglichst wenigsten von Verdienst vorliebnehmen<sup>606</sup>.

Essa abordagem, portanto, sugere que a partir da automatização haverá à diminuição de postos de trabalho, de sorte que implicará na diminuição de empregos e no aumento da pobreza – explicação que, de resto, se coaduna com o §198 da obra publicada, o qual tematiza explicitamente a tese do fim do trabalho, na medida em que sua simplificação, iniciada na divisão do trabalho mais elementar, implica na substituição do trabalho humano pela máquina. Deriva-se da citação, ainda, a ideia segundo a qual o aumento de uma população exterior às relações de trabalho contribui decisivamente com a diminuição dos salários daqueles que são a elas interiores – tese, ao menos superficialmente, aparentada àquela desenvolvida por Marx de um exército industrial de reserva<sup>607</sup>. De modo geral, e é o que queremos acentuar, a ideia é sem dúvida semelhante à de Sismondi. Novamente: mais que a explicação técnica minuciosa importa aqui o espírito da crítica ao capitalismo, ou seja, a visão segundo a qual sua dinâmica mesma produz suas contradições.

Alguns estudiosos têm sustentado que Hegel teria apresentado contrapontos ao capitalismo. Um deles é Michael Thompson, o qual advoga que a concepção de Estado hegeliana é anticapitalista na medida em que a tarefa do Estado é manter a universalidade e isso implica em impedir a hegemonia de interesses particulares sobre a sociedade como um todo<sup>608</sup>. Ora, se se concebe o capitalismo como a impregnação da lógica privada ao conjunto das esferas sociais, o Estado hegeliano aparece como, precisamente, o antídoto: “The thesis I seek to defend in this paper is that Hegel’s concept of the modern, rational state is anti-capitalist in its very essence or with respect to the inner principles that make it normatively valuable in Hegel’s own view. Hegel’s theory of the state is anti-capitalist because he conceives the purpose of the rational state as preserving the universal in the face of the particular in all affairs”<sup>609</sup>. Para Thompson operacionalizar sua tese ele precisa afastar a identificação entre sociedade civil-burguesa e capitalismo<sup>610</sup>. A diferença entre

---

<sup>606</sup> HEGEL, G.W.F. *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005, p. 222.

<sup>607</sup> MARX, Karl. *O Capital*. Tradução de Rubens Enderle, São Paulo: Boitempo, 2013, p. 711.

<sup>608</sup> Para uma posição de Hegel como “não capitalista”, porque ligado à formas artesanais de produção, ver DENIS, Henri. “Société Civile Hégélienne et Capitalisme”, in: PLANTY-BONJOUR, Guy. *Droit et liberté selon Hegel*, PUF: Paris, 1986, p. 73. Essa posição, contudo, não nos parece nada razoável.

<sup>609</sup> THOMPSON, Michael J. “Hegel’s anti-capitalist state”, in: *Discusiones Filosóficas*, ano 14, n° 22, janeiro-junho de 2013, pp. 43-72.

<sup>610</sup> THOMPSON, Michael J. “Hegel’s anti-capitalist state”, in: *Discusiones Filosóficas*, ano 14, n° 22, janeiro-junho de 2013, pp. 59-60.

ambos reside em que a dimensão privada é cabível a um determinado âmbito social, mas, ao ultrapassar esse âmbito e colonizar outras esferas da vida estar-se-ia, de fato, diante do capitalismo. Segundo Thompson,

Hegel was not against markets, or the idea of a market economy. Rather, he was critical of the tendency for the sphere of market social relations colonizing the higher, political and moral purposes of the state and its ability to orient the political community toward universal ends<sup>611</sup>.

Portanto, o problema não é propriamente haver o âmbito privado, mas sim que ele se agigante<sup>612</sup>. O capitalismo, nesse sentido, é precisamente quando o particular aparece, falsamente, como universal, destituindo a universalidade verdadeira do Estado:

The external state, or state of needs is a fragmenting force in modern societies, but that is because it is based on these egoistic forms of self-interest. Although Hegel assumes that this is sufficient to explain the essence of the modern marketplace and its role in shaping modernity, it is also possible to argue that capitalism is not reducible to Hegel's concept of civil society. Rather, capitalism ought to be construed as the positing of a false universal; as a social system wherein the general will of the political community (the "state," as opposed to the "political state" in Hegel's parlance) is displaced by a false conception of the whole, by a deformed idea (*Vorstellung*) about what the essence of modern social institutions and social relations are supposed to achieve<sup>613</sup>.

Eventuais instituições que tenham sido modeladas por interesses privados ensejam uma reforma. Referindo-se explicitamente ao *Reformbill*, Thompson declara: "Hegel believes that institutions that are corrupt, in that they do not realize the modern idea of freedom, need to be transformed"<sup>614</sup>. Segundo me parece, porém, Thompson exagera ao tentar fundar um direito à resistência a partir de instituições que não impliquem na efetivação do universal. Ele pensa que toda e qualquer instituição que não realize a universalidade está isenta de legitimidade e, disso segue, o sujeito a ela não está obrigado<sup>615</sup>. A despeito de algum excesso, o mérito de Thompson está em sublinhar a dimensão do pensamento de Hegel que não se conforma à submissão à critérios

---

<sup>611</sup> THOMPSON, Michael J. "Hegel's anti-capitalist state", in: *Discusiones Filosóficas*, ano 14, nº 22, janeiro-junho de 2013, p. 45. Ver também THOMPSON, Michel J. "Capitalism as Deficient Modernity", In: BUCHWALTER, Andrew (Org.). *Hegel and Capitalism*. Nova Iorque: Suny Press, 2015, p. 118.

<sup>612</sup> THOMPSON, Michael J. "Hegel's anti-capitalist state", in: *Discusiones Filosóficas*, ano 14, nº 22, janeiro-junho de 2013, p. 50: "The existence of an exaggerated economic sphere is irrational on Hegel's view because it reverses the logical priority of the universal preceding the particular. The constant, critical thread that runs through Hegel's account of civil society is precisely this: that the concatenations of market relations are unable to realize and secure a higher sense of universality that is more rational than atomized civic life alone"

<sup>613</sup> THOMPSON, Michael J. "Hegel's anti-capitalist state", in: *Discusiones Filosóficas*, ano 14, nº 22, janeiro-junho de 2013, p. 58.

<sup>614</sup> THOMPSON, Michael J. "Hegel's anti-capitalist state", in: *Discusiones Filosóficas*, ano 14, nº 22, janeiro-junho de 2013, p. 65.

<sup>615</sup> THOMPSON, Michael J. "Hegel's anti-capitalist state", in: *Discusiones Filosóficas*, ano 14, nº 22, janeiro-junho de 2013, pp. 62-63.

particularistas, ou seja, que da sua adesão à economia de mercado não se segue seu assentimento ao capitalismo e nisso uma reside uma distinção capital.

Obviamente, a plebe é um dos resultados do capitalismo, compreendido como essa máxima participação de critérios particularistas em amplas esferas do tecido social desregulado. O esforço do pensamento de Hegel consistiu em garantir a autonomia, a liberdade pessoal e de empresa, características novas e, em que pese seu caráter dissolutivo, fundamentais ao mundo moderno e sua nova eticidade; todavia, seu mérito foi, no mesmo conjunto de formulações, notar que essa dimensão de liberdade desimpedida conduziria à eventos caóticos de toda sorte. Via de regra, os comentadores foram pouco comedidos a respeito dessa singularidade de sua reflexão e tentaram encaixar a plebe funcionalmente em um esquema fechado ou então toma-la como o índice da máxima fratura. A nossa resposta, nesse sentido, buscou reconstruir a complexidade da questão, diferenciando internamente como a resposta que Hegel oferece concerne a cada país e, nesse sentido, como há o que podemos chamar de uma “integridade tensa” em seu pensamento – nem Rosenzweig nem Avineri, nem Ruda nem Kristofory parece terem apanhado essa dimensão. Dessa orientação que surgiu a necessidade de realçar o duplo registro de seu discurso: o discurso da “exposição” (*Darstellung*) e aquele empírico, que aparece nos adendos e nos textos políticos.

A grandeza de Hegel foi ao mesmo tempo esperar que as pessoas se reconhecessem nas estruturas mais amplas do Estado ao mesmo tempo que notou com o maior realismo político o grau de dilaceramento do mundo moderno<sup>616</sup>. Se como Adorno notou, a dialética é permanecer “no esforço imperturbável para conjugar a consciência crítica que a razão tem de si mesma com a experiência crítica dos objetos”<sup>617</sup>, Hegel foi – contra a própria conclusão de Adorno nesse tocante – completamente fiel à divisa do espírito de contradição organizado.

---

<sup>616</sup> TAYLOR, Charles. *Hegel*. Tradução de Nélio Schneider, São Paulo: É Realizações, 2014, pp. 583.

<sup>617</sup> ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari, São Paulo: UNESP, 2013, p. 81.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **Sociologia (Grandes Cientistas Sociais)**. In: COHN, Gabriel (Org.), tradução de Flávio R. Kothe, Aldo Onesti e Amélia Cohn, São Paulo: Ática, 1994.

ADORNO, Theodor W. **Três estudos sobre Hegel**. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari, São Paulo: UNESP, 2013.

ANDERSON, Perry. **Passagens da Antiguidade ao Feudalismo**. Tradução de Renato Prelorenzou, São Paulo: UNESP, 2013.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Sentimento do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARANTES, Paulo Eduardo. **Ressentimento da Dialética**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

ARATO, Andrew. “Uma reconstrução da teoria hegeliana da sociedade civil”. In: AVRITZER, Leonardo (Org.), **Sociedade Civil e Democratização**. Belo Horizonte: Del Rey, 1994.

AVINERI, Shlomo. **Hegel's Theory of the Modern State**. Cambridge/London: Cambridge University Press, 1972.

AVINERI, Shlomo. **Hegel's Theory of the Modern State**. Cambridge/London: Cambridge University Press, 1972.

BEGGS, Mike. **A Contra-Revolução Keynesiana**. Disponível em: <https://eleuterioprado.files.wordpress.com/2018/02/a-contra-revoluc3a7c3a3o-keynesiana.pdf> ; Acesso em 24/04/2018.

BOURGEOIS, Bernard. "El principe hegeliano", in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), **Estudios sobre la 'Filosofía del Derecho' de Hegel**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

BOURGEOIS, Bernard. **O pensamento político de Hegel**. Tradução de Paulo Neves da Silva, São Leopoldo: Unisinos, 1999.

BUCHWALTER, Andrew (org.). **Hegel and Capitalism**. Nova Iorque: Suny Press, 2015.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. **A Cidade-Estado Antiga**. São Paulo: Ática, 1987.

CESA, Claudio. “Consideraciones sobre la teoría hegeliana de la guerra”, in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), **Estudios sobre la 'Filosofía del Derecho' de Hegel**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

CHÂTELET, François. **Uma história da razão**. Tradução de Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

CICERO, Antonio. “O destino do homem”, in: NOVAES, Adauto (Org.), **Poetas que pensaram o mundo**. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

COLL, Gabriel Amengual. “Introducción”, in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), **Estudios sobre la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

DENIS, Henri. “Société Civile Hégélienne et Capitalisme”, in: PLANTY-BONJOUR (Org.), **Droit et liberté selon Hegel**. PUF: Paris, 1986.

DI SALVO, C. J. Pereira. “Hegel’s Torment”, In: BUCHWALTER, Andrew (org.), **Hegel and Capitalism**. Nova Iorque: Suny Press, 2015.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do Subsolo**. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: 34, 2009.

DRI, Rubén R. “A filosofia do Estado ético. A concepção hegeliana do Estado”, in: BORON, Atílio (Org.), **Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx**. San Pablo: CLACSO, 2006.

DROZ, Jacques. **Europa: Restauración y Revolución – 1815-1848**. Tradução de Ignacio Romero de Solís, México-Espanha-Argentina: Siglo Veintiuno, 1974.

DROZ, Jacques. **Histoire des Doctrines Politiques em Allemagne**. Paris: PUF, 1968.

EICHENBERGER, Hernandez Vivan. **O conceito de unificação nos escritos hegelianos de Frankfurt**. Dissertação de mestrado, UFPR, 2013. Disponível em: <http://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/34187/R%20-%20D%20-%20HERNANDEZ%20VIVAN%20EICHENBERGER.pdf?sequence=1> ; Acesso em: 26/01/2018.

ELIOT, T. S. “A terra desolada”, in: **Poesia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

ENGELS, F.; MARX, K. “Die Kontrerevolution in Berlin”, in: **Marx-Engels Werke**. Vol. 6, Berlin: Dietz Verlag, 1961.

FEIJÓ, Ricardo. **História do Pensamento Econômico**. São Paulo: Atlas, 2007.

FERGUSON, Adam. “Do Luxo”, in: PIMENTA, Pedro Paulo (Org.), **O Iluminismo Escocês**. Tradução de Alexandre Amaral Rodrigues *et alii*, São Paulo: Alameda, 2011.

FLEISCHMANN, Eugène. **La philosophie politique de Hegel**. Paris: Gallimard, 1992.

FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma**. 5ª edição, São Paulo: Contexto, 2013.

GANS, E. “Vorwort zur 2. Ausgabe der Rechtsphilosophie (1833)”. In: RIEDEL, Manfred (Org.), **Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie**. Band 1, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1975.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto I**. Tradução de Jenny Klabin Segall, São Paulo: 34, 2004.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister**. Tradução de Nicolino Simone Neto, São Paulo: 34, 2009.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis**. Tradução de Rúrion Melo, São Paulo: UNESP, 2011.

HARVEY, David. **A Produção Capitalista do Espaço**. Tradução de Carlos Szlak, São Paulo: Annablume, 2005.

HEGEL, G. W. F. “Fragmento de um Sistema de 1800”. Tradução de Erick Lima, **Cadernos de Filosofia Alemã**, nº 10, 2002.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia Real**. Tradução de José María Ripalda, México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

HEGEL, G. W. F. **Jenaer Systementwürfe III – Naturphilosophie und Philosophie des Geistes**. Hamburgo: Felix Meiner, 1987.

HEGEL, G. W. F. **Lecciones de La Filosofia da Historia**. Tradução de Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Economica, 1955.

HEGEL, G. W. F. **Principes de la philosophie du droit**. Tradução de Jean François Kervégan, Paris: PUF, 2016.

HEGEL, G. W. F. **Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural**. Tradução de Agemir Bavaresco, São Paulo: Loyola, 2007.

HEGEL, G.W.F. **A sociedade civil-burguesa (Textos Didáticos)**. Tradução de Marcos Lutz Muller, Campinas: IFCH/UNICAMP, nº 21, 1996.

HEGEL, G.W.F. **Correspondance I, II e III**. Tradução de Jean Carrère, Paris: Gallimard, 1990.

HEGEL, G.W.F. **Die Philosophie des Rechts. Vorlesung Von 1821/22**. Suhrkamp, Frankfurt am Main: 2005.

HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas, I – A Ciência da Lógica**. Tradução de Paulo Meneses, São Paulo: Loyola, 2005.

HEGEL, G.W.F. **Filosofia da História**. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden, Brasília: UNB, 1995.

HEGEL, G.W.F. **Filosofia do Direito**. Tradução de Paulo Meneses *et alii*. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HEGEL, G.W.F. **La Philosophie de L'Histoire**. Tradução de Myriam Bienenstock *et alii*, Paris: La Pochothèque, 2009.

HEGEL, G.W.F. **O Sistema da vida ética**. Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1991.

HEGEL, G.W.F. **Political Writings**. Tradução de H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

HEGEL, G.W.F. **Werke**. Frankfurt am Main: Surkhamp, 1986.

HEINE, Heinrich. **Noites Florentinas**. Tradução de Marcelo Backes, São Paulo: Carambaia, 2017.

HENRICH, Dieter. "Hegel und Hölderlin", in: HENRICH, Dieter (Org.), **Hegel im Kontext**. Frankfurt: Suhrkamp, 2010.

HERZOG, Lisa. "Two Ways of 'Taming' the Market. Why Hegel Needs the Police and the Corporations". In: BUCHWALTER, Andrew (org.). **Hegel and Capitalism**. Nova Iorque: Suny Press, 2015.

HERZOG, Lisa. **Inventing the Market**. Oxford: Oxford Press, 2013.

ILTING, Karl-Heinz. "La estructura de la 'Filosofía del Derecho' de Hegel, in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), **Estudios sobre la 'Filosofía del Derecho' de Hegel**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

JAESCHKE, Walter. **Direito e Eiticidade**. Tradução de Draiton Gonzaga de Souza *et alii*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

KAUFMANN, Walter. "The Hegel Myth and its Method", in: MACINTYRE, Alasdair. **Hegel: A Collection of Critical Essays**. New York: Achor Books, 1972.

KERVÉGAN, J-F. "L'institution de la liberté", in: HEGEL, G. W. F. **Principes de la philosophie du droit**. Paris: PUF, 2016.

KEYNES, John Maynard. "O fim do 'laissez-faire'", in: SZMRRECSÁNYI, Tamás. **Keynes**. Tradução de Miriam Moreira Leite, São Paulo: Ática, 1984.

KEYNES, John Maynard. **A Teoria Geral do Emprego, do Juro e da Moeda**. Tradução de Rolf Kuntz, São Paulo: Nova Cultural, 1985.

KNOWLES, Dudley. **Hegel and the Philosophy of Right**. Routledge, London: 2002.

KRISTOFORY, Tomas. “Hegel’s Emigrating Rabble and Export of Institutions of Civil Society”, October 2015. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/306659733/Hegels-Par-243-248-GPR>; Acesso em: 28/01/2018.

LOSURDO, Domenico. **A hipocondria da antipolítica**. Tradução de Jaime Clasen, Rio de Janeiro: Revan, 2014.

LOSURDO, Domenico. **Hegel et la Catastrophe Allemande**. Tradução de Charles Alunni, Paris: Alvin Michel.

LOSURDO, Domenico. **Hegel Marx e a tradição liberal – liberdade, igualdade, Estado**. Tradução Carlo Alberto Fernando Nicola Dastoli; revisão técnica Marco Aurélio Nogueira, São Paulo: UNESP, 1998.

LUKÁCS, Georg. **El Joven Hegel – y los problemas de la sociedad capitalista**. Tradução de Manuel Sacristan, Barcelona-México: Grijalbo, 1970.

MACINTYRE, Alasdair. **Hegel: A Collection of Critical Essays**. New York: Anchor Books, 1972.

MANN, Geoff. “Keynes Resurrected? Saving Civilization, Again and Again”. Disponível em: <https://ias.umn.edu/wp-content/uploads/2013/11/Geoff-Mann-Paper-on-Keynes-and-Civilization.pdf>; Acesso em: 6/12/2017.

MANN, Geoff. **In the long run we are all dead – Keynesianism, Political Economy, and Revolution**. London-NewYork: Verso, 2017.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri, Boitempo: São Paulo, 2010.

MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. Tradução de Nélio Schneider, São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **O Capital**. Tradução de Rubens Enderle, São Paulo: Boitempo, 2013

MONZANI, Roberto. **Desejo e Prazer na Idade Moderna**. Curitiba: Champagnat, 2011.

MÜLLER, Marcos Lutz. “A Dialética Negativa da Moralidade e a Resolução Especulativa da Contradição da Consciência Moral Moderna”, in: **Discurso**, nº 27, 1996.

NAPOLEONI, Claudio. **Smith, Ricardo, Marx**. Tradução de José Fernandes Dias, Graal: Rio de Janeiro, 1985.

NOVELLI, Pedro. “A solução do problema da pobreza através dos órgãos de vigilância na Filosofia do Direito de Hegel”, in: **Ágora Filosófica**, UNICAP, ano 17, jan/jun. 2017.

PELCZYNSKI, Zbigniew. “La concepción hegeliana del Estado”, in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), **Estudios sobre la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

PEPERZAK, Adrian. “Los fundamentos de la Ética según Hegel”, in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), **Estudios sobre la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

PIKETTY, Thomas. **O Capital no Século XXI**. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle, Rio de Janeiro: 2014.

PINKARD, Terry. **Hegel – Uma biografia**. Tradução de Carmen García-Trevijano Forte, Acento: Madrid, 2001.

PLANT, Raymond. “Hegel and Political Economy I”, in: **New Left Review**, nº 103, Londres, 1977.

PLANT, Raymond. “Hegel and Political Economy II”, in: **New Left Review**, nº 104, Londres, 1977.

RAMOS, César Augusto. “Hegel e o moderno conceito de sociedade civil”, in: **Revista Aurora**, Curitiba, v. 20, nº 26, 2008.

RITTER, Joachim. “Hegel and the Reformation”, in: **Hegel and the French Revolution**. Tradução de Richard Dien Winfield, Cambridge: MIT Press, 1984.

RITTER, Joachim. “Persona y propiedad Un comentario de los párrafos 34-81 de los ‘Principios de la Filosofía del Derecho’ de Hegel”, in: COLL, Gabriel Amengual (Org.), **Estudios sobre la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

RITTER, Joachim. **Hegel and the French Revolution**. Tradução de Richard Dien Winfield, Cambridge: MIT Press, 1984.

ROSA FILHO, Silvio. **O Eclipse da Moral**. São Paulo: Barcarolla & Discurso, 2009.

ROSENFELD, Denis. **Política e Liberdade em Hegel**. São Paulo: Ática, 1995.

ROSENZWEIG, Franz. **Hegel e o Estado**. Tradução de Ricardo Timm de Souza, São Paulo: Perspectiva, 2008.

ROSENZWEIG, Franz. **Hegel und der Staat**. Zweiter Band, Munique-Berlim: Oldenbourg, 1920.

RUBIN, Isaac Ilich. **História do Pensamento Econômico**. Tradução de Rubens Enderle, UFRJ: Rio de Janeiro, 2014.

RUDA, Frank. **Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right**. Great Britain: Continuum, 2011.

RUDA, Frank. **Hegels Pöbel – Eine Untersuchung der »Grundlinien der Philosophie des Rechts«**. Konstanz University Press: Konstanz, 2011.

SAFATLE, Vladimir. “A forma institucional da negação: Hegel, liberdade e os fundamentos do Estado moderno”, in: **Revista Kriterion**, n. 125, Belo Horizonte, 2012.

SMITH, Adam. **A Riqueza das Nações** (Vol. I e II). Tradução de Luiz João Baraúna, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

STREECK, Wolfgang. **Tempo Comprado**. Tradução de Marian Toldy e Teresa Toldy. Lisboa: Actual, 2013.

TAYLOR, Charles. **Hegel**. Tradução de Nélio Schneider, São Paulo: É Realizações, 2014.

THOMPSON, Michael J. “Hegel's anti-capitalist state”, in: **Discusiones Filosóficas**, ano 14, nº 22, janeiro-junho de 2013.

THOMPSON, Michel J. “Capitalism as Deficient Modernity”, In: BUCHWALTER, Andrew (Org.). **Hegel and Capitalism**. Nova Iorque: Suny Press, 2015.

WASZEK, Norbert. “Hegels Schottische Bettler”, in: **Hegel Studien**, Band 19, Bonn: Bouvier, 1984.

WASZEK, Norbert. “O estatuto da economia política na filosofia prática de Hegel”, in: **Opinião Filosófica**, ano 2, nº 2, v. 1.

WASZEK, Norbert. **The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of “Civil Society”**. Dordrecht: International Archives of the History of Ideas: 1998.

WEIL, Eric. **Hegel e o Estado**. Tradução de Carlos Nougué, São Paulo: É Realizações, 2011.

WINFIELD, Richard Dien. “Translator's Introduction”, in: RITTER, Joachim. **Hegel and the French Revolution**. Cambridge: MIT Press, 1984.

WOOD, Allen. “Hegel e o marxismo”, in: BEISER, Frederick. **Hegel**. Tradução de Guilherme Rodrigues Neto, São Paulo: Ideias&Letras, 2014.