artículos

A produção da plebe (*Pöbel*): uma interpretação

The Production of Rabble (*Pöbel*): An Interpretation

MARCUS VINICIUS DA CONCEIÇÃO FELIZARDO
Universidade de São Paulo
https://doi.org/10.15366/antitesis2021.1.003

Recibido: 13/5/2021
Aceptado: 8/7/2021

Resumo. Texto não publicado do começo do período de Hegel em Iena, *A Constituição da Alemanha* (1799-1802), analisou o longo processo de degradação que o Império Alemão sofreu na virada para o século XIX e o relacionou ao aparecimento de um «espírito burguês» (*Bürgergeist*), isto é, de uma esfera autônoma de interesses que se constituiu fundamentalmente sob o signo do comércio. Tentaremos primeiramente encontrar alguns fios de continuidade entre esses elementos e o conceito de sociedade civil na *Filosofia do Direito* (1820) para, em seguida, entrarmos na nossa questão fundamental, o «problema que atormenta a sociedades modernas»: a produção social da pobreza e de uma franja social inorgânica que atua, inclusive, contra o Estado, a plebe (*Pöbel)*, tentando compreendê-la como uma contradição imanente da sociedade civil, como Hegel tenta solucioná-la e as implicações históricas destas soluções.

Palavras-chave: Hegel, plebe, modernidade

Abstract. Unpublished text from the beginning of the Hegel period in Jena, The German Constitution (1799-1802) analyzed the long process of degradation that the German Empire suffered at the turn of the 19th century and related it to the appearance of a «bourgeois spirit» (*Bürgergeist*), that is, from an autonomous sphere of interests that was constituted fundamentally under the sign of commerce. We will first try to find some threads of continuity between these elements and the concept of «civil society» in the *Philosophy of Right* (1820), and then we will enter our fundamental question, the «problem that plagues modern societies»: the social production of poverty and of an inorganic social fringe that acts, even, against the State, the Rabble (*Pöbel*), trying to understand it as an immanent contradiction of civil society, how Hegel tries to solve it and the historical implications of these solutions.

Keywords: Hegel, rabble, modernity

Vou fazer cinquenta anos e passei trinta nesses tempos difíceis em que o medo e a esperança se alternam, e esperava que o medo e a esperança já tivessem terminado. Agora, vejo que eles persistem e que, mesmo nas horas mais sombrias, se tornam cada vez piores.

(Hegel, Carta a Creuzer, 30/10/1819)[1]

1. «A Alemanha não é mais um Estado»

Séculos atrás um certo filósofo, integrante daquela obra coletiva que veio a ser conhecida como «idealismo alemão», presenciou um acontecimento que deu início a um novo momento histórico e, como um terremoto, pôs fim ao *ancièn regime*. À época, alguns diziam que aquela hecatombe histórica teria sido, de alguma forma, induzida pela filosofia.[2] Ora, se ao longo de décadas aqueles filósofos considerados abstrusos e deslocados, que bradavam a torto e a direito exigindo puras abstrações como *liberté*, *egalité* e *fraternité* finalmente tiveram voz –no som dos canhões que ressoavam por Paris e aos poucos se espalharam pela Europa–, como filosofar após este acontecimento sem tentar a todo custo induzir algo parecido do outro lado do Reno? Se, como dizia Hegel, a filosofia é, de fato, «filha do seu tempo», então, era inevitável que a Alemanha se tornasse uma questão filosófica.

Mesmo que todo ano Hegel e seus colegas comemorassem a data da queda da Bastilha, podemos dizer que o marco revolucionário mais relevante para o percurso de nosso autor tenha sido a posterior invasão das tropas napoleônicas responsáveis por acelerar a marcha do progresso (que, à época, atendia pelo nome de «modernização») em direção à Alemanha. Porém, aos poucos as consequências das guerras napoleônicas em solo alemão se fizeram sentir:

1 HEGEL, G. W. F., *Correspondance, II*, Gallimard, Paris, 1963, p. 195.

2 «Já foi dito que a Revolução Francesa saiu da filosofia e não sem razão chamou-se a filosofia de sabedoria do mundo [*Weltweisheit*], pois ela é apenas a verdade em-si e para-si, enquanto pura essencialidade, mas também a verdade na medida em que se torna uma entidade [*Wesenheit*] no mundo real. Não cabe, portanto, contradizer a afirmação segundo a qual a Revolução teria recebido da filosofia sua primeira sugestão [*Anregung*]. Mas esta filosofia não é de início senão pensamento abstrato, ao invés de ser concepção concreta da verdade absoluta, o que constitui uma grande diferença. Esse pensar tem a ver com a realidade, tornando-se uma potência contra o existente, além do que esse poder é a Revolução em geral», HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Felix Meiner, Hamburg, 1988, p. 924.

derrotas militares, perda de territórios e, sobretudo, a constatação de que o Império era incapaz de levar a cabo qualquer tipo de defesa integrada e consistente. A articulação desses problemas levou Hegel, em um escrito do início do período de Iena, *A Constituição da Alemanha* (*Die Verfassung Deutschlands*), a uma afirmação peremptória e um tanto quanto brutalista: «a Alemanha não é mais um Estado».[3] À época, a organização militar do Império era absolutamente caótica, resultando em vulnerabilidade tanto interna como externa, isto é, ele era incapaz de fazer com que seus próprios integrantes respeitassem as leis e também incapaz de se defender minimamente em tempos de guerra.[4] Esta vulnerabilidade escancarou também as falhas no direito alemão, guiado por uma lógica pessoal e privatista, em que o direito apenas «narra simplesmente a realidade, porque a possessão [*Besitz*] é anterior à lei», e o «direito privado e os direitos políticos são uma possessão legal, uma propriedade [*Eigentum*]».[5] Assim, ele constata a absoluta incapacidade de uma aglutinação política capaz de conduzir o dilacerado Estado alemão em direção à consolidação como um Estado efetivamente modeno, o que ao menos normativamente faria sentido, apesar da prática dizer o contrário.[6]

Esse desenraizamento normativo pode ser lido, na verdade, como sequela de uma suposta marca característica dos alemães, a saber, sua «pulsão pela liberdade [*Trieb zu Freiheit*]».[7] Esta idiossincrasia alemã impediu a subordinação a um estado comunitário, enquanto «todos os outros povos da Europa se

3 HEGEL, G. W. F., *Die Verfassung Deutschlands*, en: *Werke*, Suhkramp, Frankfurt am Main, 1986, tomo I, p. 461; *La Constitution de l'Allemagne*, en: *Écrits Politiques*. Trad. de Michel Jacob Champ Libre, Paris, 1977, p. 33.

4 «A saúde de um estado geralmente se manifesta menos na tranquilidade da paz do que nos movimentos de guerra [*Krieg*] [...] Na guerra [...] aparece a força do vínculo que une cada um à totalidade». HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit., tomo I, p. 462; *Écrits Politiques*, op. cit., p. 34.

5 Ibid., pp. 454-455; Écrits Politiques, op. cit.,p. 30. Tanto é assim que Hegel renomeia o império alemão de «anarquia legal» [*rechtliche Anarchie*] (Ibid., p. 470; *Écrits Politiques*, op. cit., p. 42). E segundo ele até Voltaire teria apelado a essa alcunha: «Voltaire também abertamente chamou sua constituição de anarquia [*Anarchie*]; essa é a melhor designação para a Alemanha quando considerada um estado; mas agora nem essa designação é válida, porque já não se pode mais considerá-la como tal», ibid., p. 452.

6 «É dito que 'a Alemanha é um Império', 'um corpo político' [*Staatskörper*], que ela 'permanece sob uma cabeça imperial comum [*gemeinschaftlichen Reichsoberhaupt*] dentro de uma unidade imperial' [*Reichsverband*]. Como títulos legais, essas expressões não podem ser subestimadas; mas, uma reflexão que trate de conceitos nada tem a ver com esses títulos [...] O professor de direito constitucional, que não pode mais chamar a Alemanha de Estado, pois então teria que reconhecer algumas consequências que se seguem do conceito de um Estado, mas que não pode admiti-los, porque a Alemanha, apesar de tudo, não pode ser considerada como um não-Estado, se apoia na consideração do título 'Império' como um conceito». Ibid., pp. 470-471; *Écrits Politiques*, op. cit., p. 43. Sobre isto, Otto Pöggeler afirma que «o antigo Império é, pura e simplesmente, um mero 'Estado no pensamento', isto significa que a constituição, as leis e os direitos não possuem mais nenhum valor real». PÖGGELER, O., *Études hégéliennes*, Vrin, Paris, 1985, p. 96.

7 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit., tomo I, p. 465; *Écrits Politiques*, op. cit., p. 37.

submeteram ao governo de um estado comum»,[8] ou seja, haveria uma espécie de indivisibilidade irredutível que geraria um caráter fragmentário e disperso em pequenos estados. Hegel destaca o caráter obsoleto dessa suposta pulsão pois ela se referiria, na verdade, a vidas passadas, momentos em que o indivíduo «pertencia à totalidade através dos costumes, da religião, de uma vida espiritual invisível e alguns poucos grandes interesses».[9] O elemento de obsolescência aparece quando se constata que agora, no entanto, a manutenção da comunidade não pode mais ser assegurada da mesma maneira, pois a ascensão das cidades, o comércio e a expansão dos estados constituíram uma novo tipo de *temporalidade social* a qual a Alemanha, entretanto, não consegue ainda adentrar, pois «no curso do tempo, mudanças nos costumes, religião e particularmente na riqueza relativa entre as classes causaram uma cisão na coesão interna que existia através do caráter e dos interesses gerais»[10], cisão causada pela emergência de um novo ator social, uma classe mercantil atada a um «sentido burguês [*bürgerliche Sinn*]» que começa a «se tornar um poder [*Macht*]»,[11] não apenas material, mas interior.

> Ao longo do tempo, emergiram grandes massas de estados [*große Massen von Staaten*] e o domínio do comércio [*Herrschaft des Handels*] e da riqueza comercial [*Gewerbereichtums*]; assim, enquanto a natureza indomável [*Unbändigkeit*] do caráter alemão [*deutsche Charakter*] não podia promover diretamente a formação de Estados independentes, a força livre da velha nobreza não resistia ao surgimento das novas massas e, acima de tudo, o espírito burguês [*Bürgergeist*], que ganhava importância e significado político, precisava de um tipo de legitimação interna e externa. O caráter alemão precipitou-se então na direção da parte mais interna do homem, na religião e na consciência, estabelecendo-se isoladamente, de modo que a separação, no exterior, sob a forma dos Estados, prevaleceu como conseqüência desse processo.[12]

8 Ídem.; *Écrits Politiques*, op. cit., p. 38 y ss.

9 Ídem. Esta perda de coesão social baseada nos costumes se relaciona também com a consolidação do cristianismo enquanto religião positiva: «O jovem Hegel vê o cristianismo exatamente como a religião do 'homem privado', do burguês, a religião da perda da liberdade humana, a religião do despotismo e da escravidão milenares [...] A religião positiva do cristianismo constitui um esteio do despotismo e da opressão, ao passo que as religiões antigas não positivas foram as religiões da liberdade e da dignidade humanas»; e, «O cristianismo evolui em todas as áreas para uma Igreja positiva e transforma a moral privada original de seu fundador naquela hipocrisia dogmática que, segundo a concepção do jovem Hegel, constitui a religião necessária e adequada a uma sociedade baseada em interesses privados, a sociedade do burguês». LUKÁCS, G., *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, Boitempo, São Paulo, 2018, p. 76 y 138.

10 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit., tomo I, p. 524; *Écrits Politiques*, op. cit., p. 96.

11 Ibid., pp. 516-517; *Écrits Politiques*, op. cit., p. 89.

12 Ibid., p. 517; *Écrits Politiques*, op. cit., pp. 89-90.

Ao longo do texto fica claro como, para Hegel, este processo deveria ter como consequência o desenvolvimento de um *Staatsmacht*[13] unificado, «um vínculo mais geral e positivo»,[14] espelhado nos seus vizinhos, mas isto não foi possível pois «quando a Alemanha, devido ao progresso da civilização [*Bildung*] e da indústria [*Industrie*], foi levada à encruzilhada [*Scheideweg*] para decidir obedecer a um universal ou romper totalmente o laço, o caráter alemão primitivo [*ursprüngliche deutsche Charakter*] a levou a permanecer firme quanto à autonomia da vontade dos indivíduos e resistindo à submissão sob um universal; a vitória deste caráter determinou o destino da Alemanha de acordo com sua natureza ancestral [*alten Natur*]»,[15] ou seja, de certo modo ela era «indiferente às exigências do tempo presente, tornando-a incapaz de conter os efeitos desagregadores causados pela emergência da burguesia».[16] Desse modo, o cenário alemão, mesmo com o encantamento hegeliano pela Revolução na França, irrompe de modo distinto, pois lá a crise levou à queda do absolutismo e dos privilégios da aristocracia, enquanto que em solo alemão a reinvidicação é muito mais por uma metamorfose nas fundações do Estado para que ele seja capaz de conter a desintegração precoce de uma sociedade que ainda não completou sua formação mas já se encontra cindida em suas particularidades e cujas fraturas só tendem a aumentar com o desenvolvimento comercial.[17]

13 Ibid., p. 466: «O *Staatsmacht* consistiu, entre os povos europeus, em um poder universal [*allgemeine Gewalt*] em que todo indíviduo [*Art*] tinha direito a uma participação livre e pessoal. Os alemães não quiseram transformar essa participação pessoal, livre e voluntária em uma participação livre, mas involuntária, que consiste na generalidade da força das leis; eles fundaram totalmente a sua situação atrasada com base naquele estatuto social que não é contrário às leis [*nicht gesetzwidrigen*], mas constitui uma arbitrariedade sem leis [*gesetzlosen Willkür*]».

14 Ibid., p. 517; *Écrits Politiques*, op. cit., p. 89.

15 Ídem..

16 CRISSIUMA, R., *Será mesmo que a revolução terminou? Filosofia e história nos primeiros escritos hegelianos de Iena (1801-1803)*, Universidade de São Paulo, Dissertação de Mestrado, 2010, p. 157. Esses «efeitos desagregadores» são consequência de um longo processo e cuja crítica hegeliana, como atesta Lukács, remonta até sua "fase teológica" em que «a desintegração das repúblicas citadinas representou a decadência da sociedade da liberdade e da grandeza humanas, a transformação do *citoyen* republicano heroico da pólis em mero 'homem privado' egoísta da sociedade moderna, no *bourgeois*». LUKÁCS, G., *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, op. cit., p. 76.

17 Hegel pretende que a Alemanha funde um Estado nacional unificado e moderno, capaz de «atualizar» a «liberdade da constituição feudal» descrita n'*A Constituição da Alemanha*, o que se constitui, para Paulo Arantes, como um paradoxo: «Para variar, Hegel não parece desejar os meios adequados aos seus fins. Interessa-lhe de fato temperar a potência do Estado moderno em proveito daquela 'liberdade da constituição feudal' que até então fora apanágio da Alemanha [...] Não obstante, a consciência que Hegel tem do 'atraso' não é a de um tradicionalista empenhado em restaurar o poder dos pequenos estados patrimoniais, mas a de um reformador cuja veemente invocação de um Estado centralizador se faz acompanhar, não sem algum paradoxo, da rejeição dos seus principais efeitos [...] Em linhas gerais esse sistema de ambivalência que organiza o raciocínio político de Hegel pode ser apresentado da seguinte maneira: embora indispensável, sobretudo à tarefa de unificação nacional, o poder do Estado, reabilitado pelos teóricos do absolutismo e posto na ordem do dia pela Revolução Francesa,

Ora, é exatamente isso que Hegel encontra posteriormente ao escrever a *Filosofia do Direito* (1820).[18] No arco que vai dos primeiros escritos de Iena, onde se situa o manuscrito d'*A Constituição da Alemanha,* que para nós aqui foi apenas um prolegômeno, até a obra berlinense, há a peculiaridade das transformações da Alemanha que, se ainda demoraria a se unificar, já havia entrado, de fato, no concerto das nações europeias, com sua industrialização em plena marcha e seus extratos sociais muito bem definidos –diferentemente do modelo proto-feudal em estado de completa anomia e do futuro catastrófico que se anunciavam na virada do século. No entanto, à parte essas diferenças de contexto histórico, há uma semelhança de «diagnóstico» e que encontraremos a seguir na análise que faremos do conceito de sociedade civil na *Filosofia do Direito*, e que consiste na problemática consolidação da sociedade civil, que antes aparecia sob o véu do «espírito burguês» (*Bürgergeist),* como ator social dominante e sua capacidade de gerar riqueza ao mesmo tempo em que produz um extrato populacional sem direito de ser reconhecido. Desse modo, a constituição dessa *fratura social* decorrente do desenvolvimento completamente desimpedido da sociedade civil será nossa problemática; porém, antes devemos apresentar uma rápida leitura do conceito mesmo de sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) tomando alguns fios que já começamos a desdobrar no texto de juventude que acabamos de analisar, para em seguida nos determos na emergência, no bojo das contradições da sociedade civil, da plebe.

2. A invenção do social

Seguindo esta pista, sabemos como o desenvolvimento do modo de produção capitalista levou, a partir do século XVIII, a profundas mudanças na organização das sociedades modernas; uma delas foi, sem dúvida, o aparecimento, ao lado do Estado enquanto esfera política por excelência, de uma esfera pública de livre jogo de interesses privados relativamente independente do campo político, a qual Hegel foi um dos primeiros a conceituar rigorosamente, na *Filosofia do Direito,* sob o conceito de sociedade civil, e que marca o descentramento do

deve ser reduzido ao mínimo; mais uma razão para se repudiar o "pedantismo" dos que preconizam o enquadramento da sociedade civil pelo Estado e condenar, em conseqüência, o centralismo autoritário da política jacobina, reconhecidos não obstante os efeitos libertários da Revolução. De que modo então quebrar a resistência dos grandes – pré-condição da unidade política nacional estipulada pelo próprio Hegel –senão submetendo-os, pelo nivelamento administrativo, a um aparelho de Estado centralizado?». ARANTES, P., *Ressentimento da Dialética*, Paz e Terra, São Paulo, 1996, p. 332.

18 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit., tomo 7, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Todas as traduções foram cotejadas com o original, sendo de nossa inteira responsabilidade e, sobretudo no que tange a Introdução e as seções Sociedade Civil e Estado, nos baseamos nas traduções de Marcos Lutz Müller, cujas referências completas se encontram ao fim do texto.

centro de gravidade da vida em comunidade em direção à essa nova esfera de interesses privados, ou seja naquilo que não é explicitamente político na sociedade e que é fruto da distinção cada vez mais acentuada entre *bourgeois* e *citoyen.*[19]

Para o estudo da sociedade civil, e aqui seguimos a descrição de Jean-François Kervégan,[20] devemos ter em vista que a maneira como este conceito se apresenta na *Filosofia do Direito* é fruto de diversos remanejamentos, que remontam ao período de Hegel no ginásio em Nuremberg; para exemplificar, até a obra supracitada, a «sociedade», em seu sentido político, que não será o nosso, era vista por Hegel como «o estado no qual o direito tem sua efetividade».[21] Já na própria *Filosofia do Direito* isto muda, e aparece o conceito de «sociedade civil», no interior da *Sittlichkeit*, como «um lugar crítico, uma fonte de tensões»[22] apartadas do campo político e advindas de sua condição de «esfera de mediação»[23] à figura estatal que a sucede. Neste contexto, Hegel procura uma espécie de irredutibilidade da esfera de interação entre os cidadãos, ensejando uma espécie de *emergência do social* em contraposição à universalidade do político personificada na figura do Estado, transformando a concepção de sociedade civil como um espaço de produção e trocas apartadas desse vínculo à universalidade. No entanto, perceberemos como a sociedade civil pressupõe o Estado, o particular pressupõe o universal, o social pressupõe o político, no sentido de que é necessário um Estado ético-constitucional-racional e todo seu aparato jurídico-político para que a sociedade civil se desenvolva, de fato, de forma livre, do contrário, tudo aquilo que vem no bojo da emergência dos elementos próprios a ela, como o sistema de carecimentos e o «espírito burgês», fatalmente desestabilizará o livre jogo entre o político e o social –tudo se passa como se Hegel dissesse que, abandonada à sua própria sorte, a sociedade civil destrói a si mesma e tudo que

19 «Enquanto cidadãos desse Estado [*als Bürger dieses Staates*], os indivíduos são *pessoas privadas* (*Privatpersonen*), que têm por fim o seu interesse próprio». HEGEL, G.W.F., *Werke*, op. cit., tomo 7, §187, p. 343. Comentando esta passagem, Marcos Müller comenta que: «A expressão '*als Bürger dieses Staates*' tem para os nossos ouvidos modernos uma ressonância histórica híbrida, pois o Estado a que pertencem estes cidadãos [*Bürger*] é o 'Estado externo', o 'Estado do entendimento', que designa para Hegel a moderna sociedade civil, constituída como a esfera da atividade econômica e social do indivíduo burgês, emancipado dos vínculos estamentais e corporativos da antiga estamental, esta última figura da fase tardia da sociedade civil clássica. Com esta expressão Hegel delineia o campo semântico em que a sua novíssima terminologia se constitui no interior das transformações revolucionárias recentes da sociedade europeia». HEGEL, G. W. F., *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Terceira parte: a Eticidade. Segunda Seção: a Sociedade Civil*. Trad. De Marcos Lutz Müller, IFCH/Unicamp, Campinas, 2000, p. 94, nota 6.

20 Estamos nos referindo ao cap. VI, «L'ethicité perdue dans ses extremes», en: KERVÉGAN, J.-F.; *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'Esprit Objectif*, Vrin, Paris, 2007, pp, 213-236.

21 Ibid., p. 213.

22 Ibid., p. 214.

23 Ídem.

a circunda,[24] e veremos em que medida isto realmente ocorre. Nesse contexto, não é sem razão que na apresentação das três determinações que constituem a sociedade civil enquanto tal[25], a terceira seja a «prevenção contra a contingência [*Zufälligkeit*] que resta [...] como algo de *comum* [*Gemeinsamen*] pela *polícia* [*Polizei*] e pela *corporação* [*Korporation*]».[26] Isto que Hegel chama de «contingência», elemento com potencial desestabilizador da eticidade, é, na verdade, produzido estruturalmente pela dinâmica social da modernidade, sendo um tópico que trataremos daqui a pouco.

A constituição de uma esfera particular de interesses a partir da nova sociedade do trabalho é tributária de algo que está em plena marcha sobretudo na Grã-Bretanha: a primeira revolução industrial e com ela a autonomização da esfera econômica que, por sua vez, encontra seus primeiros teóricos na economia política, cujas inovações Hegel soube integrar ao seu pensamento, inclusive reconhecendo seu estatuto filosófico:[27] «há certas carências universais [*allgemeine Bedürfnisse*] como comer, beber, vestir-se, etc., e a maneira como elas são satisfeitas depende inteiramente de circunstâncias contingentes [...] Descobrir aí este elemento necessário é o objeto da Economia Política [*Staatsökonomie*], uma ciência que honra o pensamento, porque encontra as leis para uma massa de contingências».[28] A sociedade civil, que nos trabalhos dos economistas britânicos clássicos se apresentava a partir de uma natureza não-histórica em que os indivíduos eram movidos unicamente por suas necessidades naturais, sem relação com uma práxis que se constituía ao longo do tempo,

24 «Hegel enfraquece a ideia da esfera pública burguesa porque a sociedade anárquica e antagônica não representa a esfera de circulação das pessoas privadas autônomas que seria emancipada da dominação e neutralizada em relação ao poder e sobre cuja base um público de pessoas privadas poderia converter a autoridade política em uma autoridade racional. Mesmo a sociedade civil não pode prescindir da dominação. Certamente, em vista da tendência natural à desorganização, ela possui uma especial necessidade de ser integrada por meio do poder político». HABERMAS, J., *Mudança estrutural da esfera pública*, UNESP, São Paulo, 2014, p. 295.

25 «A sociedade civil contém os três momentos: a) A mediação da carência [*Vermittlung des Bedürfnisses*] e a satisfação do singular pelo seu trabalho e pelo trabalho e pela satisfação das carências de todos os demais – o sistema das carências; b) A efetividade [*Wirklichkeit*] do universal da liberdade aí contido, a proteção da propriedade pela administração do direito [*Rechtspflege*]; c) A prevenção contra a contingência [*Zufälligkeit*] que resta nesses sistemas e o cuidado do interesse particular como algo de comum [*Gemeinsamen*] pela polícia [*Polizei*] e pela corporação [*Korporation*]». HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §188, p. 346.

26 Ídem.

27 «A nova economia política, como foi estimulada por Adam Smith, é contabilizada como filosofia e, pelo menos na Inglaterra, é homenageada com o nome de filosofia». HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, Felix Meiner, Hamburg, 1993, p. 245. Sobre a relação entre a sociedade civil e economia política, o clássico de Norbert Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society"*, International Archives of the History of Ideas, Dordrecht, 1998. Também, RIEDEL, M., *Between Tradition and Revolution. The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

28 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §189, p. 347, adendo.

foi pensada por Hegel como uma cisão histórica.[29] Portanto, a constituição de um *locus* autônomo que dá ensejo ao que chamaremos de «social» é algo característico da eticidade moderna:

> A sociedade civil é a diferença que intervém entre a família e o Estado, embora a sua formação plena ocorra mais tarde do que a do Estado, pois, como diferença, ela pressupõe o Estado, que ela, para existir, tem de ter diante de si como algo subsistente por si. A criação da sociedade civil pertence, de resto, ao mundo moderno, que, pela primeira vez, faz justiça a todas as determinações da Ideia.[30]

Em relação às estações precedentes da *Filosofia do Direito*, é preciso tratar minimamente da passagem da *Família* para a *Sociedade Civil*, pois nesta os homens se relacionam uns com os outros não mais pelo vínculo familiar, mas a partir de vínculos formais, fundados em um universo jurídico compartilhado, como proprietários livres, tornando-se «*filhos da sociedade civil*, que tanto tem pretensões em relação a eles, quanto eles têm direitos em relação a ela»;[31] esta é a «dissolução ética da família», que consiste em que «as crianças, educadas para a personalidade livre, sejam reconhecidas na maioridade enquanto pessoas jurídicas e enquanto capazes, em parte, de ter uma propriedade livre própria e, em parte, de fundar sua própria família»,[32] ou seja, surgem os vínculos de concorrência de propriedade e defesa de interesses próprios à sociedade civil em que «cada um é fim para si, e tudo o mais nada é para ele. Mas, sem relação aos outros ele não pode atingir a amplitude dos seus fins; esses outros são, por isso, meios para o fim do particular».[33] Os membros da sociedade civil se relacionam fundamentalmente a partir de critérios de distinção –jamais

29 «A tarefa que se propõe a teoria política da Filosofia do Direito é corrigir, conforme necessário, a teoria 'natural' da sociedade [..] A teoria política de Hegel, vendo no Estado a "realidade da idéia ética" e "o espírito realizado no mundo" [...] propõe afirmar metodicamente a substância histórica da sociedade moderna e incluir em seu conceito as determinações excluídas pelo princípio de sua emancipação, um princípio "natural" abstrato que só é descoberto em conexão com a substância histórica». RITTER, J., *Hegel et la Révolution française*, Beauchenesse, Paris, 1970, pp. 62-63.

30 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §182, p. 339, adendo.

31 Ibid., §238, p. 386. Hegel chega até a descrever a sociedade civil como a «família universal» (*allgemeinen Familie*). Ibid., §239, p. 386.

32 Ibid., §177, p. 330. Sobre a passagem da Família para a Sociedade Civil, Gilles Marmasse afirma que: «como a educação torna as crianças autônomas, ela enseja a dissolução da Família. Se ela fosse uma instituição concreta, isto é, completa, semelhante ao Estado, então seu princípio unificador seria capaz de unificar seus membros dispondo de uma liberdade refletida. Mas, como a família repousa apenas no imediatismo dos sentimentos, as crianças, quando alcançam a maturidade, abandonam sua primeira família». MARMASSE, G., *Forces et fragilités des normes. Les principes de la philosophie du droit de Hegel*, Vrin, Paris, 2019, p. 163.

33 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §182, pp. 339-340, adendo.

a partir do que os une– como suas desigualdades sócio-econômicas, e mesmo que haja entre eles uma dependência recíproca que Hegel sempre enfatize, não há qualquer preocupação diretamente de ordem comum ou com alguma instância capaz de regulá-los.[34]

A sociedade civil aparece fundamentalmente como o polo da particularidade, em oposição ao Estado como universalidade, no interior da vida ética –mesmo que estejam mais ligados do que estão dispostos a aceitar. A *particularidade* reivindica o «direito de desenvolver-se e difundir-se em todas as direções»,[35] enquanto a *universalidade* se dá o direito de «demonstrar-se como o fundamento e forma necessária da particularidade e, também, como o poder que decide sobre ela e como seu fim último».[36] Trata-se aí do «sistema da eticidade perdido nos seus extremos [*System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit*], o que constitui o momento abstrato da realidade da Ideia, a qual, aqui, é somente como totalidade relativa e necessidade interna neste aparecimento externo».[37] Com isto Hegel está querendo dizer que embora, à primeira vista, pareça que estamos testemunhando aqui a perda da vida ética, na realidade esta manifestação cindida é somente uma abstração, pois, na verdade, a sociedade civil pode ser vista como «o *mundo fenomênico* da eticidade [*Erscheinungswelt des Sittlichen*]»,[38] ela é fragmentada e dispersa, mas nela a particularidade tem sua realidade refletida, isto é, «o indivíduo tem de encontrar de alguma maneira no cumprimento do seu dever, simultaneamente, o seu próprio interesse, a sua satisfação e o seu proveito, e da sua situação no Estado tem de lhe resultar um direito graças ao qual a coisa pública [*allgemeine Sache*] torna-se a *sua própria* coisa *particular*

34 Dessa maneira, a concepção de liberdade aqui tem o sentido negativo de uma independência como limitação recíproca, por oposição à liberdade positiva fundada na figura do Estado: «imaginamos que a sociedade é uma justaposição de sujeitos e que ao limitar a sua liberdade eles fazem com que esta limitação comum e este constrangimento recíproco deixem para cada um pequeno lugar onde possam suportá-lo. Esta é uma concepção puramente negativa de liberdade. Pelo contrário, a lei, a ordem ética, o Estado constituem a única efetividade positiva [*positive Wirklichkeit*] e a única satisfação [*Befriedigung*] da liberdade. A única liberdade realmente restringida é a arbitrariedade (*Willkür*), que só diz respeito à particularidade das necessidades». HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band I: Die Vernunft in der Geschichte*, op. cit., p. 111.

35 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §184, p. 340.

36 Ídem.

37 Ídem. No adendo Hegel tenta esclarecer a questão evidenciando o caráter dialético da relação entre particular e universal no interior da eticidade: «Ao mesmo tempo que a particularidade e a universalidade na sociedade civil se dissociaram, estão ambas, contudo, reciprocamente ligadas e condicionadas [...] Assim, a maior parte dos indivíduos encara o pagamento de impostos como uma lesão da sua particularidade [*Verletzen ihrer Besonderheit*], como algo que lhes é hostil, que atrofia [*verkümmert*] o seu fim [*Zweck*]; mas, por mais verdadeiro que isso *pareça*, a particularidade do fim não pode, todavia, ser satisfeita sem o universal, e um país no qual não se pagassem impostos, não se distinguiria, certamente, pelo fortalecimento da particularidade». Ibid., p. 341.

38 Ibid., §181, p. 338.

[*besondere Sache*]»[39], sendo que as instituições da sociedade civil devem atuar como a «base sólida do Estado, bem como da confiança do indivíduo no Estado e da sua disposição de ânimo a favor dele», sendo «os pilares da liberdade pública».[40]

E se a modernidade não pode pensar que a sociedade civil é imanente ao Estado é porque ela se constitui como um espaço que precisa responder a duas determinações: a constituição dos interesses particulares dos indivíduos e, ao mesmo tempo, a participação deles nessa vontade comum universal. A partir daí vemos mais claramente a constituição da nossa problemática: o fato de haver nesta dinâmica da eticidade, que se constitui até como uma «segunda natureza»[41] –«fruto de um longo processo histórico, em uma naturalização de hábitos que tem peso irreversível»–,[42] uma franja desta sociedade nacional em formação que não vai fazer parte do jogo entre particularidade e universalidade, que não vai poder ter sua vontade ressoando como comum e à parte dos processos de reconhecimento social.

3. A mediação «selvagem»

> Um monte de mendigos desonrados, parasitas melancólicos,
> tímida matilha que tenho a honra de comandar com bravura.
> Parecemos alegres; mas, no fundo, somos todos rancorosos.
> (Diderot, *Le Neveu de Rameau*)

No desenvolvimento da sociedade civil é possível que em alguns momentos haja uma absolutização do princípio da particularidade que, buscando satisfazer suas necessidades incessantemente, destrói seu conceito substancial.[43]

39 Ibid., §261, p. 409. Hegel continua: «O interesse particular não deve, verdadeiramente, ser posto de lado ou, até, reprimido, mas sim, posto em concordância com o universal, graças ao que ambos, ele e o universal, são preservados».

40 Ibid., §265, p. 412. Marx criticará esta suposta concordância entre os dois pólos quando, na verdade, há uma submissão ao Estado travestida de necessidade: «De um lado, o Estado é, em face das esferas da família e da sociedade civil, uma "necessidade externa", uma potência à qual "leis" e "interesses" são "subordinados" e da qual são "dependentes" [...] Por "necessidade externa" pode-se somente entender que "leis" e "interesses" da família e da sociedade civil devem ceder, em caso de colisão, às "leis" e "interesses" do Estado; que aquelas são subordinadas a este; que sua existência é dependente da existência do Estado; ou também que a vontade e as leis do Estado aparecem à sua "vontade" e às suas "leis" como uma necessidade». MARX, K., *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Boitempo, São Paulo, 2010, pp. 27-28.

41 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §151, p. 301.

42 SAFATLE, V., *Grande Hotel Abismo: para uma reconstrução da teoria do reconhecimento*, Martins Fontes, São Paulo, 2012, p. 59.

43 Algo cuja presença Hegel aponta já na antiguidade, quando afirma que «o desenvolvimento subsistente por si da particularidade [*selbständige Entwicklung der Besonderheit*] mostra-se, nos Estados antigos, como o momento em que irrompe a corrupção dos costumes e como o fundamento último de sua decadência». HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §185, p. 341.

Enquanto os apetites dos animais são predefinidos e fixos –fáceis de realizar–, o homem vê o círculo de seus desejos se alargar à medida que pode satisfazê-los[44]. Por isto, para Hegel, a sociedade civil não pode aparecer de outra maneira do que como «o espetáculo simultâneo da extravagância, da miséria [*Elend*] e da corrupção física e moral comum a ambas».[45] Assim, vemos aqui o aparecimento da nossa problemática: o fato de que a sociedade civil é tão capaz de produzir prosperidade quanto a extrema necessidade, não parecendo conhecer limites:

> A tendência da situação social [*gesellschaftlichen Zustandes*] em direção à multiplicação indeterminada e à especificação das carências, dos meios e das fruições, a qual, assim como a diferença entre a carência natural e a cultivada, não tem limites –o luxo [*Luxus*]–, é um aumento igualmente infinito [*unendliche*] da dependência [*Abhängigkeit*] e da extrema necessidade [*Not*].[46]

Por isso, o Estado enquanto «efetividade da vontade substancial»[47] deve conter dentro de certos limites o desenrolar da sociedade de mercado –«uma regulação que seja empreendida com consciência»–,[48] caso contrário a particularidade pode desenvolver contradições perenes e irresolutas. Ora, trata-se exatamente disso quando Hegel aborda a «eficácia desimpedida»[49] (*ungehinderter Wirksamkeit*) da sociedade civil, que está na sua base e a constitui, como dizia Adorno, enquanto «*totalidade antagônica*» que «sobrevive apenas em e por meio de seus antagonismos, não sendo capaz de resolvê-los».[50] Neste contexto, o principal antagonismo presente no interior da sociedade civil é a necessária produção de uma espécie de *fratura social* constitutiva, a plebe

44 «O homem amplia pelas suas representações e reflexões os seus desejos, que não são um círculo fechado como o instinto do animal, e os leva ao mau infinito. Mas, por outro lado, a privação e a extrema necessidade são igualmenta algo sem-medida, e a confusão desta situação só pode chegar à harmonia através do Estado que exerce a sua potência sobre ela». Ibid., §185, pp. 342-343, adendo.

45 Ibid., §185, p. 341.

46 Ibd., §195, pp. 350-351.

47 Ibid., §258, p. 399.

48 Ibid., §236, p. 384.

49 «Quando a sociedade civil atua com eficácia desimpedida [*ungehinderter Wirksamkeit*], então em si mesma ela realiza uma progressão de sua população [*Bevölkerung*] e indústria [*Industrie*]. Através da universalização das conexões entre os homens devido às suas carências e ao crescimento dos meios de elaboração e transporte destinados a satisfazê-las, cresce, de um lado, a acumulação de riquezas [*Anhäufung der Reichtümer*] –porque se tira o maior proveito desta dupla universalidade. Da mesma forma, do outro lado, cresce o *isolamento* e o *caráter restrito* do trabalho particular e, com isto, a dependência e a miséria [*Not*] da classe [*Klasse*] atada a este trabalho, ao que se conecta a incapacidade de sentir e gozar [*Genusses*] de outras faculdades da sociedade civil, em especial suas vantagens espirituais». Ibid., §243, p. 389.

50 ADORNO, T., *Três Estudos sobre Hegel*, UNESP, São Paulo, 2013, p. 104.

(*Pöbel*).[51] Trata-se de uma franja social que fica absolutamente à parte dos processos de reconhecimento que são frutos da dinâmica entre sociedade civil e Estado:

> O decair [*Herabsinken*] de uma grande massa [*großen Masse*] abaixo do nível de um certo modo de subsistência, que se regula por si como o necessário para um membro da sociedade [*Mitglied der Gesellschaft*], –e por conseguinte, o decair até perder o sentimento do direito [*Verluste des Gefühls des Rechts*], da retidão [*Rechtlichkeit*] e da honra e do subsistir pela própria atividade e pelo próprio trabalho– produz a geração [*Erzeugung*] da plebe [*Pöbel*].[52]

Podemos perceber como este «decair de uma grande massa abaixo do nível de um certo modo de subsistência», isto é, a *produção social da pobreza*, significa não só o aparecimento de uma questão material, mas ela também engendra a perda de certos elementos centrais à vida moderna[53], como o «sentimento do direito, da retidão e da honra», até o elemento mais importante, que é a subsistência «pela própria atividade e pelo próprio trabalho», e mais importante pois estamos falando de uma *sociedade mobilizada pelo trabalho* –podemos lembrar que o trabalho era um dos elementos determinantes do conceito hegeliano de sociedade civil–,[54] portanto, fica claro como a pobreza é causadora fundamental da plebe, mesmo que uma não se limite à outra, ou seja, são problemas diferentes –existindo, inclusive, uma «plebe rica»:[55]

51 Neste trabalho decidimos seguir Marcos Lutz Müller e traduzir o termo alemão *Pöbel* por *plebe*. Nas traduções disponíveis no Brasil, Marcos Lutz Müller e Orlando Victorino (cuja tradução não é do alemão, mas um mix entre a tradução francesa de André Kaan e a italiana de Giuseppe Magiore) utilizam *plebe*; já a tradução de Paulo Meneses (et al.) utiliza *populaça*, na esteira da tradução francesa de Jean-François Kervégan, que utiliza *populace*.

52 No Adendo Hegel dá um tom mais cinza à constituição da *plebe*, chamando-a de «o modo mais baixo de subsistência». HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §244, p. 389

53 Lembremos que, para Hegel, «a pergunta importante, sobre como remediar a pobreza, é uma pergunta que move e atormenta sobretudo as sociedades modernas». Ídem., p. 390)

54 Cf. a nota 25.

55 Na *Filosofia do Direito* não há nenhuma descrição dessa "*plebe rica*". Porém, e aqui seguimos Louis Carré, em textos não publicados como as *Lições sobre Filosofia do Direito de 1821-1822*, tanto os «ricos» como os «pobres», os «dois extremos do processo de polarização social, podem ser considerados partes da *plebe* e, embora ocupando dois extremos na distribuição de recursos, podem adotar a mesma mentalidade associada à perda do sentimento de direito». CARRÉ, L., Does the Rabble Resist Hegel's Philosophy of Right?, en: COMAY, R. y ZANTVOORT, B. (Eds.), *Hegel and Resistance. History, Politics, and Dialectics*, Bloomsbury Academic, London, 2017, p. 180. Sendo assim, podemos nos perguntar as razões de Hegel omitir a expressão na versão definitiva da *Filosofia do Direito*: «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?», EICHENBERGER, H. V., *Pobreza e plebe em Hegel*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Paraná, 2018, p. 59, nota 186.

> A pobreza em si não torna ninguém parte da plebe [*Pöbel*]: está 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. A isso está ligado, ademais, que o homem, porque está entregue à contingência, torna-se leviano e avesso ao trabalho [...] Em consequência, surge na plebe [*Pöbel*] o mal de não ter a honra de assegurar a sua subsistência mediante o seu trabalho e de, contudo, pretender assegurá-la como direito seu.[56]

Desse modo, a sociedade civil em seu movimento natural produz não só uma grande massa de pobres, mas também um extrato populacional excluído do mundo do trabalho que se constitui praticamente como uma outra sociedade, agora definitivamente *contra o Estado*, dotada de uma «revolta interna contra os ricos, contra a sociedade, contra o governo» fruto da marginalização do mundo do trabalho e do universo de direitos. No que tange a pobreza, são diversas as soluções apontadas por Hegel e que, se bem sucedidas, impediriam, em tese, o aparecimento da *plebe* –todas já foram muito bem destrinchadas em seus fracassos por Frank Ruda[57], e nos limitaremos agora a constatar que «no *excesso de riqueza* [Übermaße des Reichtums], a sociedade civil *não é rica o suficiente*, isto é, que, na riqueza que lhe é peculiar, ela não possui o suficiente para controlar [*steuern*] o excesso de pobreza [Übermaße der Armut] e a produção da plebe [*Pöbel*]».[58] Portanto, mesmo separadas conceitualmente, pobreza e plebe estão intimamente conectadas, sendo que, para nós, esta é mais relevante pois sua constituição não passa unicamente por processos materiais, há também uma certa psicologia implícita, uma disposição subjetiva, que a constitui enquanto esfera, como dissemos, contra o Estado.

Assim, trata-se de uma massa da população excluída e marginalizada que adota como disposição social a animosidade e raiva provocadas por sua incapacidade de satisfazer suas necessidades burguesas de maneira digna e reconhecida, e a impossibilidade de sua inclusão em algum estamento pela

56 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §244, p. 389.

57 Todas as soluções pensadas por Hegel fracassam: «O apoio da sociedade civil é inadequado porque ou contradiz seu próprio princípio (e seria uma ação contra a natureza) ou produz atitude e convicção errôneas naqueles que o receberiam; mendigar também falha devido a este problema de atitude; a colonização nada mais é do que um retardamento do problema e não uma solução fundamental; o trabalho redistribuído produz uma crise de superprodução; o direito de socorro só é válido em casos singulares e, ao mesmo tempo, reduz o homem à condição de animal lutando pela sua sobrevivência; a participação na corporação gera apenas uma forma exclusiva de abastecimento dos pobres que exclui aqueles que não têm a capacidade necessária; a polícia permanece sempre ligada ao princípio da sociedade civil que é a própria razão da produção das massas pobres». RUDA, F., *Hegel's Rabble. A investigation into Hegel's Philosophy of Right*, op. cit., p. 32.

58 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §245, p. 390.

exclusão do universo do trabalho.[59] Esta não-classe não apenas se coloca, em certos casos, à margem da lei adotando comportamentos delinqüentes, mas também, o que é mais importante, transforma a falta de reconhecimento que sofre em seu próprio não reconhecimento das leis da eticidade –nesse contexto Hegel até cogita, no limite, um ressurgimento do «estado de natureza» (*Naturzustandes*) e sua arbitrariedade, de que a sociedade civil guardaria ainda um «resíduo» (*Rest*).[60]

A disposição subjetiva própria à *plebe* merece que nos detenhamos nela por um momento, já que sua «mentalidade» que se forma a partir da «perda do sentimento de direito» (*Verluste des Gefühls des Rechts*) é central para engendrá-la. Por um lado, essa perda se refere a uma «grande massa» (*großen Masse*) que foi privada de seus direitos e de suas prerrogativas de inserção na sociedade civil, tendo a sensação de estar social e economicamente excluída das interações mediadas eticamente com outros membros da sociedade civil, perdendo também a possibilidade de realizar sua liberdade. Ao mesmo tempo, a perda de direitos leva-os a abandonar o senso de retidão (*Rechtlichkeit*) que geralmente está associado ao ethos «burguês». O desaparecimento da possibilidade de reconhecimento da liberdade universal significa que a *plebe* deixa, como dissemos, de reconhecer as leis da eticidade enquanto princípio universal da liberdade instituído na sociedade civil e que apareceria, a partir de uma «necessidade interna» (*innere Notwendigkeit*) que «vem à existência em relação ao Estado (*Beziehung auf den Staat zur Existenz kommt*)»,[61] mas que se torna cada vez mais irrealizável. Como efeito colateral, seu sentimento de injustiça e exclusão social é acompanhado da «renúncia ao pudor e à honra», que são as «bases subjetivas da sociedade»,[62] isto é, de certa forma a *plebe* daria vazão aos elementos originários que a sociedade moderna procura recalcar mas que são determinantes para sua formação, trazendo à tona suas contradições originárias –daí o fato de Hegel temer, como vimos, um retorno ao *Naturzustandes* e quiça à anomia própria ao cenário descrito n'*A Constituição da Alemanha.*

Assim, em certo sentido poderíamos afirmar que a *plebe* vive, em realidade, fora da *temporalidade* da sociedade civil, isto é, ela vive, na verdade, fora do *tempo histórico* que, após a revolução francesa e a consolidação da burguesia

59 «Na plebe se encontra unificada uma parte não desprezível da população que está destituída de qualquer chance do reconhecimento de realizações do trabalho mediado pelo mercado, e, com isso, padece com a falta da "honra burguesa"». HONNETH, A., «Trabalho e reconhecimento: Tentativa de uma redefinição», *Civitas. Revista de Ciências Sociais* 8(1), 2008, p. 56.

60 «Essa esfera da particularidade [*Sphäre der Besonderheit*], que se imagina ser o universal, guarda dentro de si nessa identidade somente relativa com esse universal, tanto a particularidade natural quanto a particularidade arbitrária, por conseguinte, o resíduo do estado de natureza [*Rest des Naturzustandes*]». HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §200, p. 354.

61 Ibid., §301, p. 471.

62 Ibid., §245, p. 390.

como ator político dominante –mesmo com as tentativas malajambradas de retorno da aristocracia– passa a ser fundamentalmente o *tempo da produção*. Afinal, o que pode significar, no limiar da modernidade, um extrato populacional significativo da sociedade civil mover toda sua força para a obstaculização das ações do Estado por seu sentimento de revolta que se inicia pela exclusão da sociedade do trabalho? Neste quadro, a *plebe* é o único elemento à margem do circuito de retroalimentação do tempo produtivo, ela é uma massa inatingível capaz de tensionar os processos sociais, quase como uma negatividade imanente às sociedades modernas, pois tratariase de uma contradição perene no interior do livre jogo econômico da sociedade de mercado.

Essa massa de despossuídos parece ser uma espécie de mediação «selvagem»[63] dentro da relação entre Estado e sociedade civil, mas uma mediação no sentido adorniano, isto é, não como um termo médio entre os polos, mas «através dos extremos e neles mesmos»,[64] ou seja, esta mediação entre sociedade civil e Estado mostra como eles estão mais juntos do que sua diferenciação entre político e social inicialmente parece admitir a partir da produção de um vínculo que é um elemento extremo capaz de desintegrar a própria relação –e é assim mesmo que a existência da pobreza e da *plebe* ofereça aos atores dominantes da sociedade civil oportunidades consideráveis para intensificar o acúmulo de riqueza,[65] pois dado o não reconhecimento da *plebe* em relação às leis da eticidade, os possíveis esforços dessa massa para se expressar como sujeito, ou seja, seus esforços para intervir na constituição institucional do acoplamento sociedade civil-Estado acaba sendo um perigo, talvez fatal, para o equilíbrio do sistema.[66]

63 «Intervindo organicamente, a multidão [*Haufe*] impõe os seus interesses conforme à lei e à ordem. Se, pelo contrário, esse meio não está disponível, então o exprimir-se da massa [*Masse*] será sempre algo selvagem [*wildes*]». Ibid., §302, p. 472.

64 ADORNO, *Três estudos sobre Hegel*, op. cit., p. 79.

65 Parece ser esse o sentido de afirmações tais quais a do §243, em que Hegel afirma que o aparecimento da *plebe* traz «ao mesmo tempo consigo a maior facilidade de concentrar riquezas desproporcionais [*unverhältnismäßige Reichtümer*] em poucas mãos». HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §243, p. 389. Já em um dos cursos sobre a *Filosofia do Direito* Hegel estabelece um elo entre o aumento de pobreza e o aumento das chances de acumulação de riqueza para alguns: «Com o grande empobrecimento [*Verarmung*], o capitalista [*Kapitalist*] encontra muitas pessoas que trabalham com salários baixos, isso aumenta seu lucro [*Gewinn*] e isso tem a conseqüência de que os capitalistas mais baixos voltam à pobreza [*Armut*]». HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. Vol. 4: Philosophie des Rechts [Nachschrift Griesheim, 1824-1825]*, Frommann-holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1974, p. 610.

66 Podemos lembrar que em um de seus últimos textos Hegel se mostra contrário ao sufrágio universal. Cfr. Über die englische Reformbill, en: HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 11, pp. 83-130; Trad. fr., A propos du 'Reform Bill' Anglais, en: Écrits politiques, op. cit., pp. 377-420. Sobre este assunto, cf. WILLIAMS, H., «Philosophie politique et philosophie de l'histoire dans l'essai de Hegel sur le Reform Bill anglais», *Revue germanique internationale* 15, 2001, pp. 197-209.

4. Uma *história aberta*?

Deste modo, a «resolução» do problema em questão ainda parece, deste ponto de vista, escapar ao estágio de desenvolvimento da sociedade moderna à época hegeliana. Adorno percebeu isto, mas para ele o encaminhamento da questão para Hegel se daria por um ato de violência da universalidade, o Estado, sobre o particular:

> 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 [...] Sua função é atenuar aquilo que não pode ser atenuado de outra forma. A filosofia hegeliana do Estado é um ato de violência necessário [...] Mas o ato de violência era necessário porque, do contrário, o princípio dialético teria se estendido para além do que existe e com isso teria negado a tese da identidade absoluta [...] Em nenhum outro lugar a filosofia hegeliana aproximou-se da verdade sobre seu próprio substrato –a sociedade– do que lá onde ela se torna um disparate diante dela.[67]

Trataria-se então de uma necessidade pois, do ponto de vista adorniano, «de outra forma, a sociedade se dissolveria em antagonismos insuperáveis»[68]. No entanto, podemos nos perguntar se na economia do texto há exatamente uma solução intervencionista do Estado na questão como aponta Adorno e, sendo esta resposta negativa, podemos partir da constatação que há, de fato, um «antagonismo insuperável» em operação e a partir daí tentar compreender as implicações que isto poderia causar à organicidade da vida ética e para a realização da liberdade na sociedade moderna, sendo que, no caso, todos os elementos contraditórios da sociedade civil estão absolutamente preservados e desenvolvidos no Estado[69] –e aqui nos referimos às instituições da polícia e da corporação, cuja «verdade» também é o Estado– que passa a lidar com elas do ângulo da universalidade –é claro que Adorno está mais preocupado

67 ADORNO, *Três Estudos sobre Hegel*, op. cit., p. 105.

68 SAFATLE, V., «Os deslocamentos da dialética», en: ADORNO, T., *Três Estudos sobre Hegel*, op. cit., p. 39.

69 «Ele [o Estado] só é dotado de vida na medida em que os dois momentos anteriores, aqui a família e a sociedade civil, estão nele desenvolvidos». HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §263, p. 411.

em interpretar Hegel à sua maneira, não em encontrar as respostas no texto, e devemos levar isso em conta. Outro ponto de vista é o de Jean-François Kervégan, que afirma que a fratura social causada pela *plebe* é de tal ordem que

> A sociedade civil, pelas patologias que seu desenvolvimento produz, introduz na eticidade uma falha que o Estado sem dúvidas não possui meios de preencher. Consequentemente, é preciso reconhecer que a efetividade de uma reconciliação ética da objetividade e da subjetividade, que parece, no entanto, ser o objetivo para o qual se orienta a conceituação do espírito objetivo, supõe, como último recurso, uma garantia meta-ética e meta-objetiva. Assim, sem dúvida, a inclusão, nessa esfera, de uma filosofia da história como instância última, o *Weltgeist*, é ela mesma, a despeito de sua objetividade, a figura mundana do espírito absoluto.[70]

Kervégan parece acertar ao deixar claro que não é por acaso que há, ao fim da *Filosofia do Direito*, uma seção inteira dedicada ao que ele chama de «história mundial» e que seria nela que as contradições poderiam se dirimir e emergir a reconciliação das fraturas sociais, porém, também não há nenhuma resolução da questão na seção mencionada, muito menos nas *Lições sobre a Filosofia da História*,[71] que não seja a mera ideia de que porque «o presente despojou-se de sua barbárie»[72] a pobreza e a *plebe* não existiriam mais. Assim, talvez seja possível apontar para uma outra interpretação possível do problema da *plebe* pois sua posição como uma «contingência» na organicidade do sistema da eticidade nos ajuda a entender por que as soluções que a sociedade civil tenta fornecer para esta questão que «atormenta as sociedades modernas» estão, como vimos há pouco, fadadas ao fracasso.[73] A sociedade civil pode, na melhor das hipóteses, «impedir seu surgimento»,[74] mas não erradicar sua própria tendência interna para a corrupção ética. A *plebe* é então um fenômeno necessário na dinâmica da modernidade mas ao mesmo tempo se constitui como um elemento que «resta nesses sistemas», pois escapa à organicidade da segunda natureza e continua gravitando em torno dela por não possuir uma solução no interior da dialética da sociedade industrial, cuja única alternativa após abandonar qualquer ideia de abolição é apenas tentar «prevenir» (*Vorsorge*) e conter seu perigo tomando «cuidado» (*Besorgung*) com aqueles que um

70 KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, op. cit., p. 235.

71 Pelo contrário, nela a *plebe* aparece novamente 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». Cfr. A plebe na Filosofia da História, en: EICHENBERGER, *Pobreza e plebe em Hegel*, op. cit., p. 68.

72 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, § 360, p. 512.

73 Cf. nota 25.

74 HEGEL, G. W. F., *Werke*, op. cit, tomo 7, §240, p. 387.

dia podem fazer parte dela. Para Shlomo Avineri, «após descartar as várias alternativas que seriam possíveis à eliminação da pobreza, Hegel melancolicamente nota que ela permanece inerente e endêmica à sociedade moderna»,[75] sendo que ele teria que admitir, mesmo a contragosto, que a problemática não se resolve no contexto das sociedades modernas, isto é, essa seria «a única vez em seu sistema onde Hegel levanta um problema –e deixa-o em aberto».[76]

A partir destas interpretações podemos também especular sobre dois tipos de historicidade implícitas a ambas, cujos desdobramentos pretendemos estamos ainda longe de encerrar. De um lado, quando Kervégan aponta que o problema da *plebe* se resolveria em um âmbito posterior, o da reconciliação histórica, há no fundo a pressuposição da filosofia da história hegeliana como eminentemente *fechada*, como se ele levasse ao limite o que Hegel diz sobre as feridas do espírito se curarem sem deixar cicatrizes –sem levar em conta o elemento retroativo da *Erinnerung*. Do outro lado, quando Avineri aponta que não há, nem especulativamente, nem materialmente, uma solução capaz de erradicar a produção de pobreza e consequentemente a da *plebe*, podemos interpretá-la como uma aporia histórica cujos efeitos desintegrariam a organicidade interna do sistema hegeliano. No entanto, há uma segunda maneira de ler a colocação de Avineri, que consiste em se perguntar se a *plebe* poderia significar algo como o índice de uma *história aberta* legada pelo sistema hegeliano, e que seria, de certo modo, o sinal da *possibilidade de uma impossibilidade* aparecer. Para compreender este sentido partimos da seguinte afirmação de Frank Ruda:

> O que Hegel assinala como a negação absoluta de todas as determinações sob o nome de *plebe* é o lugar em que uma igualdade só se torna concebível ao transcender o conceito hegeliano de Estado, tornando possível pensar na transformação de uma forma que não pode ser apreendida no conceito hegeliano de transformação. Pois a mudança que Hegel marca com a *plebe* não começa com uma possibilidade inscrita nem com uma possibilidade sendo realizada; antes, começa da impossibilidade. Pode-se afirmar que, sob o nome de *plebe* a filosofia hegeliana é confrontada com uma lógica (diferente) de política que irrompe do quadro filosófico de sua descrição. Pois requer um novo pensamento de igualdade, uma igualdade que não pode ser concebida em termos legais ou estatistas, e requer um novo pensamento de transformação que suspenda a categoria do possível, colocando o impossível em primeiro lugar.[77]

75 AVINERI, S., *Hegel's theory of the modern state*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1972, p. 153.

76 Ibid., p. 154

77 RUDA, F., *Hegel's Rabble*, op. cit., p. 168.

Isso significa que a *plebe*, como um descompasso no desenvolvimento da sociedade moderna, que *não consegue não existir*, pois é sintoma necessário das contradições da sociedade civil, apontaria no sentido de uma organização da liberdade e da possiblidade da eticidade para além da ordem existente –mesmo que Hegel procure sempre apreender a racionalidade da contingência integrando-a ao acoplamento sociedade civil-Estado e conferindo-lhe capacidade de lidar com a contradição interna. Trataria-se, assim, de uma espécie de elemento de *antimoderndade no interior da modernidade*.

Como plano de fundo à argumentação de Frank Ruda se encontra a intenção de procurar, nesse «além da ordem existente», homologias estruturais entre a *plebe* e o conceito de proletariado em Marx; não pretendemos ir tão longe, mas algumas intuições de Ruda nos parecem fazer sentido, sobretudo se percebermos que, para Hegel, em períodos de crise e decisão[78] como o descrito, surgem conflitos entre certos padrões em vigor e «as possibilidades opostas a esse sistema, que o violam [*verletzen*], destroem seu fundamento e realidade […] Essas possibilidades *tornam-se históricas*, elas contêm um universal de outra espécie do que aquele que está na base da existência do povo ou do Estado».[79] Ora, talvez seja por aí o ponto de vista mais frutífero para pensarmos a questão: em que medida a *plebe* cristaliza a experiência histórica da sociedade moderna através de uma aporia capaz de desintegrar a vida ética e suas engrenagens quase automáticas? Em que medida a emergência da *plebe* é uma possibilidade histórica? Questões que ficam e que merecerão, em breve, mais esforços do que o que pudemos fazer aqui.

78 «Pertence à natureza da crise que uma decisão esteja pendente mas ainda não tenha sido tomada [...] A solução possível permanece incerta, mas o próprio fim, a transformação das circunstâncias vigentes –ameaçadora, temida ou desejada–, é certo. A crise invoca a pergunta ao futuro histórico». KOSELLECK, R., *Crítica e crise*, Contraponto, Rio de Janeiro, 1999, p. 111.

79 HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band I: Die Vernunft in der Geschichte*, op. cit., p. 97.

Bibliografia

ADORNO, T., *Três estudos sobre Hegel*, UNESP, São Paulo, 2013.

ARANTES, P., *Ressentimento da Dialética*, Paz e Terra, São Paulo, 1996.

——, *Hegel: a ordem do tempo*, Hucitec, São Paulo, 2000.

AVINERI, S., *Hegel's theory of modern state*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

BUCHWALTER, A. (Org.), *Hegel and Capitalism*, Suny Press, New York, 2015.

CARRÉ, L., «Does the Rabble Resist Hegel's Philosophy of Right?», en: COMAY, R. y ZANTVOORT, B. (Eds.), *Hegel and Resistance. History, Politics, and Dialectics*, Bloomsbury Academic, London, 2017.

CRISSIUMA, R., *Será mesmo que a revolução terminou? Filosofia e história nos primeiros escritos hegelianos de Iena (1801-1803)*, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2010.

EICHENBERGER, H. V., *Pobreza e plebe em Hegel*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Paraná, 2018.

GIOVANNI, B., *Hegel e il tempo storico della societa borghese*, De Donato, Bari, 1970.

HABERMAS, J., *Mudança estrutural da esfera pública*, UNESP, São Paulo, 2014.

HEGEL, G.W.F., *Werke [in 20 Bänden]*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

——, *System der Sittlichkeit*, Felix Meiner, Hamburg, 1967.

——, *Jenaer Systementwürfe I*, Felix Meiner, Hamburg, 1987.

——, *Jenaer Systementwürfe III*, Felix Meiner, Hamburg, 1987.

——, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band I: Die Vernunft in der Geschichte*, Felix Meiner, Hamburg, 1994.

——, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band II-IV*, Felix Meiner, Hamburg, 1988.

——, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, Felix Meiner, Hamburg, 1993.

——, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. Vol. 4: Philosophie des Rechts [Nachschrift Griesheim, 1824-1825]*, Frommann-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1974.

——, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft (Heidelberg 1817-1818) mit Nachtr*ägen aus der Vorlesung 1818/19. Nachschrift P. Wannenmann, Felix Meiner, Hamburg, 1983.

——, *Philosophie des Rechts (1819-1820). Nachschrift Ringier*, Felix Meiner, Hamburg, 2000.

——, *Die Philosophie des Rechts: Vorlesung von 1821/22*, Suhrkhamp, Frankfurt am Main, 2004.

——, Écrits politiques. Trad. Michel Jacob e Pierre Quillet, Champ libre, Paris, 1977.

——, *Correspondance, II*. Trad. J. Carrère, Gallimard, Paris, 1963.

——, Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Introdução. Tradução, introdução e notas de Marcos Lutz Müller, *Revista Analytica* 1(2), 1994, pp. 107-161.

——, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Terceira parte: a Eticidade. Segunda Seção: a Sociedade Civil*. Tradução de Marcos Lutz Müller, IFCH/Unicamp, Campinas, 2000.

——, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Terceira parte: a Eticidade. Terceira Seção: o Estado*. Trad. de Marcos Lutz Müller, IFCH/Unicamp, Campinas, 1998.

——, *Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Meneses, Vozes, Petrópolis, 2014.

——, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (3 volumes). Trad. de Paulo Meneses, Loyola, São Paulo, 1995.

HONNETH, A., *Sofrimento de indeterminação*, Esfera Pública, São Paulo, 2006.

——, Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição, *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, 8(1), 2008.

KERVÉGAN, J.-F., *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Vrin, Paris, 2007.

KOSELLECK. R., *Crítica e crise*, Contraponto, Rio de Janeiro, 1999.

LUKÁCS, G., *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, Boitempo, São Paulo, 2018.

MARMASSE, G., *Forces et fragilités des normes*, Vrin Paris, 2019.

MARX, K., *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Boitempo São Paulo, 2010.

PÖGGELER, O., Études hégéliennes, Vrin, Paris, 1985.

RENAULT, E., *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*, Vrin, Paris, 2015.

RITTER, J., *Hegel et la Révolution française*, Beauchenesse, Paris 1970.

ROSENFIELD, D., *Politique et liberté*, Aubier Paris, 1992.

RUDA, F., *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*, Continuum, Great Britain, 2011.

SAFATLE, V., *Grande Hotel Abismo*, Martins Fontes, São Paulo, 2012.

——, *Dar corpo ao impossível*, Autêntica, Belo Horizonte, 2019.

——, *O Circuito dos Afetos*, Cosac Naify, São Paulo, 2015.

VIEILLARD-BARON, J.-L., La «Wirklichkeit» ou réalité effective dans les «Principes de la philosophie du droit» de Hegel, *Revue philosophique de Louvain* 103(3), 2005, pp. 347-363.

WASZEK, N., *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society*, International Archives of the History of Ideas, Dordrecht, 1998.

WEIL, E., *Hegel et l'État*, Vrin, Paris, 1980.

WILLIAMS, H., «Philosophie politique et philosophie de l'histoire dans l'essai de Hegel sur le Reform Bill anglais», *Revue germanique internationale* 15, 2001, pp. 197-209.