



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

TAIANE ANDRADE ORNELAS

A POBREZA NA TEORIA SOCIAL HEGELIANA

**Salvador
2024**



TAIANE ANDRADE ORNELAS

A POBREZA NA TEORIA SOCIAL HEGELIANA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Area de concentração: Filosofia Contemporânea;
Linha de Pesquisa: Filosofia e Teoria Social

Orientador: Dr. Leonardo Jorge da Hora Pereira

**Salvador
2024**

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao meu orientador, professor Leonardo Jorge da Hora Pereira, pela solicitude, indicações, conselhos, pela recepção ao meu tema, pela confiança, e, sobretudo, por sua empatia durante o processo.

Agradeço à Universidade Federal da Bahia, em especial ao Programa de Pós-graduação em Filosofia pela formação que recebida. Também à secretária da Pós-Graduação em Filosofia, pelos importantes auxílios e orientações. Assim, como aos professores, que, de alguma forma, foram auxílio nesta trajetória. Aos colegas da Pós-graduação pelo empenho na promoção dos eventos e dos seminários de Filosofia.

Agradeço aos professores Hélio Alexandre da Silva e Pedro Novelli, pelas importantes contribuições na banca de qualificação

Agradeço ainda ao grupo de estudos mantido na Universidade do Estado da Bahia, Quadros de violência, que promoveu discussões enriquecedoras para a dissertação. Aos organizadores e participantes do Seminário permanente de filosofia, crítica e sociedade, pelas proveitosas discussões. Ao GT Hegel da ANPOF, e a Agemir Bavaresco, pelas suas ricas considerações sobre a minha pesquisa.

Agradeço, com ênfase, a Alan Sampaio pelo apoio incondicional, partilha, ideias em todos os momentos de confecção do trabalho.

Em especial, agradeço à minha filha, Alice, pelo amor, presença, compreensão, apoio e força insubstituíveis ao longo de nossas travessias. Sem o seu apoio, este trabalho ficaria enormemente difícil. À minha mãe, Tânia, pelo incentivo e apoio incondicional.

Enfim, a todos aqueles que, de uma maneira ou de outra, estiveram presentes neste trabalho.

RESUMO

A dinâmica estabelecida através da expansão moderna da atividade industrial, quando o capitalismo estava na fase inicial do seu desenvolvimento, determinou mudanças nas condições sociais, econômicas e políticas estabelecendo um novo código de conduta para os indivíduos na sociedade. Em *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Hegel realiza um diagnóstico das patologias na sociedade civil burguesa. Se, por um lado, a expansão da economia de mercado favorece o acúmulo de riqueza, por outro, porém, também gera a pobreza. Nosso objetivo foi analisar a concepção hegeliana de pobreza na sociedade civil. A pobreza é um tema fundamental, pois coloca em xeque a legitimação da vida ética racional e a atualização da liberdade. Aqui, retomamos os passos de Hegel a partir de sua fortuna crítica, para apresentar sua concepção, quer dizer, o conceito, sua efetividade e as possíveis soluções para a pobreza. No primeiro capítulo, apresentamos o conceito hegeliano de pobreza, como ele emerge necessariamente das dinâmicas na sociedade civil; no segundo, investigamos as consequências da pobreza como perda do que constitui a característica fundamental dos tempos modernos, a liberdade subjetiva do indivíduo, seu direito de ser reconhecido e honrado como tal e a garantia de existir na e pela sociedade; por fim, examinamos os soluções de superação da pobreza apresentados por Hegel e estabelecemos seus limites.

ABSTRACT

The dynamics established through the modern expansion of industrial activity, when capitalism was in the initial phase of its development, determined changes in social, economic and political conditions, establishing a new code of conduct for individuals in society. In *Fundamental Lines of the Philosophy of Law*, Hegel diagnoses the pathologies in bourgeois civil society. If, on the one hand, the expansion of the market economy favors the accumulation of wealth, on the other hand, however, it also generates poverty. Our objective was to analyze the Hegelian conception of poverty in civil society. Poverty is a fundamental issue, as it calls into question the legitimization of rational ethical life and the actualization of freedom. Here, we retrace Hegel's steps from his critical fortunes, to present his conception, that is, the concept, its effectiveness and possible solutions to poverty. In the first chapter, we present the Hegelian concept of poverty, as it necessarily emerges from the dynamics in civil society; in the second, we investigate the consequences of poverty as a loss of what constitutes the fundamental characteristic of modern times, the subjective freedom of the individual, their right to be recognized and honored as such and the guarantee of existing in and by society; Finally, we examine the solutions for overcoming poverty presented by Hegel and establish their limits.



LISTA DE ABREVIATURAS DE OBRAS DE HEGEL

- DN** 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.
- ECF** HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). Volume III. A Filosofia do Espírito**. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- FD** HEGEL, Georg W.F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental**. Tradução, apresentação e notas: Marcos Lutz; adendos de Eduard Gans; introdução de Jean-François Kervégan. São Paulo: Editora 34, 2022.
- FE** HEGEL, Georg W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Volume único 2ª edição. Tradutor: Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- FH** HEGEL, Georg W.F. **Filosofia da história**. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- PFH** HEGEL, G.W.F. **Lectures on the philosophy of right, 1819–1820**. translated with an introduction and notes by Alan Brudner. Toronto: University of Toronto Press, 2023.
- SVE** HEGEL, Georg W.F. **Sistema da vida ética**. Tradução: Artur mourão. Lisboa: Editora 70, 2018.

SUMÁRIO

Introdução.....	8
1 A pobreza na perspectiva político-filosófica.....	12
1.1 A pobreza na Modernidade.....	14
1.1.1 Concepção de pobreza.....	18
1.1.2 Causas da pobreza.....	19
1.1.3 Dinâmicas modernas de causas da pobreza.....	20
1.2 A sociedade civil burguesa.....	21
1.2.1 Sistema de necessidades.....	24
1.2.2 Trabalho.....	25
1.2.3 Reconhecimento, mercado e trabalho.....	26
1.3 Pobreza e abstração dos direitos.....	30
1.3.1 Propriedade privada.....	30
1.3.2 Violação do direito e pobreza.....	34
1.3.3 Pobreza e o direito à vida.....	35
2 Consequências da pobreza.....	40
2.1 Vida desumana.....	40
2.1.1 O desenvolvimento na história.....	42
2.1.2 Autorrealização pela satisfação das necessidades.....	45
2.1.3 Trabalho e <i>Bildung</i>	48
2.1.4 Pobreza e desumanização.....	51
2.2 Sintomas da pobreza.....	52
2.2.1 Privação de direitos.....	54
2.2.2 Pobreza material.....	55
2.2.3 Pobreza espiritual.....	58
2.3 A plebe.....	60
2.3.1 Concepção e origem da plebe.....	60
2.3.2 A plebe: uma patologia espiritual.....	62
2.3.3 A crise na autorrealização.....	64
3 Soluções para superação da pobreza.....	68
3.1 Soluções de matriz liberal.....	69
3.1.1 Assistência subjetiva e mendicância.....	70
3.1.2 Taxação de impostos e geração de trabalho.....	71
3.1.3 Colonialismo.....	75
3.2 Instituições de ordenação.....	77
3.2.1 Polícia.....	78
3.2.3 Corporação.....	81
3.3 Estado.....	85
3.3.1 Liberdade da vontade.....	86
3.3.2 Reconhecimento e solidariedade.....	88
3.3.3 Resistência.....	91
Conclusão.....	94
Referências.....	97

INTRODUÇÃO

O contexto histórico do conceito de sociedade civil moderna, que é uma representação das ideias que nasceram na Revolução Francesa como a exigência de igualdade civil, de uma ordem jurídica de instituições e um mundo de indivíduos livres, levanta questões que podem auxiliar a compreender a realidade social contemporânea. A dinâmica estabelecida através da expansão moderna da atividade industrial, quando o capitalismo estava na fase inicial do seu desenvolvimento, determinou uma mudança nas condições sociais, econômicas e políticas, estabelecendo um novo código de conduta para os indivíduos na sociedade. Nesse cenário, Hegel detecta as tensões da sociedade civil moderna que anteciparam problemas contemporâneos ao identificar que a expansão econômica da sociedade civil tende a provocar e intensificar a pobreza entre seus membros, evidenciando a natureza de desigualdade da sociedade.

Para evidenciar o significado ético da questão da pobreza, é importante situá-la no texto. Em *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito* (1821), Hegel apresenta o domínio no qual o espírito conhece e objetiva a realidade externa de sua liberdade. Uma vez que a realização do conceito na realidade, segundo Hegel, é uma ideia, o objeto da filosofia do direito é a ideia de direito, ou seja, a liberdade. Para Hegel, a vida livre para o indivíduo resulta da participação consciente deste em um conjunto de práticas e instituições sociais que são reconhecidas e desejadas como racionalmente válidas por seus membros. O sistema de direito é a realização da liberdade através da realização do espírito, no “percurso do seu desenvolvimento” pois o espírito se desenvolve gradualmente, assim sendo, cada prática e instituição é um momento no processo de efetivação da liberdade do indivíduo. O ponto de partida na construção filosófica hegeliana do sistema de direito como o domínio da liberdade realizada é a vontade. As determinações pelas quais, no seu desenvolvimento, o espírito progride são jornadas para alcançar produzir-se como vontade (FD, § 4). Nesse sentido, o livro expõe de forma sistematicamente organizada as diferentes e reciprocamente mediadas determinações da liberdade.

Este trabalho investiga o problema da pobreza (Armut) no âmbito da teoria social hegeliana, compreendendo que a sociedade civil moderna (*bürgerliche Gesellschaft*), enquanto realidade histórica complexa, exige uma análise específica de suas contradições e

dinâmicas internas. Nosso enfoque recai sobre a tensão entre os direitos formais e as privações materiais que impedem a autorrealização dos indivíduos na esfera sociopolítica, tema que Hegel explora na segunda parte da vida ética (*Sittlichkeit*), dedicada à sociedade civil, em especial nos parágrafos 241 a 253 da *Filosofia do Direito* (1821). Trata-se de um estudo exegético, que visa reconstruir a reflexão hegeliana sobre a pobreza como antinomia estrutural do capitalismo nascente, sem ambicionar esgotar as múltiplas camadas de sua filosofia prática.

Para tanto, além das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, mobilizamos outros textos-chave de Hegel: o *Sistema da Vida Ética* (1802-1803), que antecipa a dialética entre necessidade e liberdade; a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (§§533-538), onde se discute a relação entre sociedade civil e Estado; o ensaio *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural* (1802-1803), que critica abordagens abstratas da justiça; a *Filosofia da História*, que contextualiza a pobreza no desenvolvimento do Espírito objetivo; e o *Projeto de Reforma Inglesa* (1831), documento tardio que revela a atualidade do problema para Hegel. Complementamos essa base com contribuições de intérpretes contemporâneos da *Filosofia do Direito*, cujas análises iluminam aspectos como a dialética do reconhecimento, a crise da honra na plebe (*Pöbel*) e os limites éticos da sociedade civil. Ao circunscrevermos o fenômeno da pobreza, buscamos não apenas elucidar sua centralidade na arquitetura hegeliana, mas também interrogar sua relevância para debates atuais sobre exclusão, direitos sociais e a falência da universalidade em contextos de desigualdade radical.

Este trabalho tem como objetivo central demonstrar que a pobreza, na filosofia hegeliana, atua como obstáculo estrutural à efetivação da liberdade concreta, corroendo as bases da *Sittlichkeit* (vida ética). Seguindo a interpretação de Honneth (2017, p. 42), que enxerga na *Filosofia do Direito* tanto uma reconstrução normativa do Estado moderno quanto um diagnóstico das patologias sociais inerentes à sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*), analisamos como a pobreza emerge como contradição imanente dessa esfera. Hegel, ao examinar a sociedade industrial moderna, identifica na “soberania da economia de mercado” um mecanismo gerador de exclusão: a dinâmica entre o sistema de necessidades (produção e consumo) e os métodos de sua satisfação (trabalho, propriedade) engendra, paradoxalmente, a marginalização de uma classe destituída de *Bildung* (formação) e reconhecimento social (§§241-245, *Filosofia do Direito*).

Nesse contexto, a pobreza não é mera carência material, mas uma patologia ética que aliena o indivíduo de sua condição de sujeito livre e tem como consequências tanto para i

indivíduo: o pobre, reduzido à condição de plebe (Pöbel), perde o senso de honra e pertencimento, tornando-se incapaz de internalizar deveres e direitos — o que o exclui da rede de reconhecimento mútuo que sustenta a *Sittlichkeit*; como o impacto na comunidade ética: a exclusão sistemática fragiliza a universalidade ética, transformando a sociedade civil em um campo de antagonismos, onde a liberdade abstrata (direitos formais) colide com a realidade da miséria. Como Hegel concebe as condições modernas que levam o indivíduo à pobreza, quais consequências essa patologia tem para o indivíduo e para comunidade ética e quais soluções ele oferece para a superação do fenômeno e quais são os limites de suas sugestões?

A nossa hipótese central é de que a pobreza é uma aporia insolúvel na teoria social hegeliana. Compartilho com Avineri (1974, p. 154) a afirmação de que o notável na análise de Hegel não se encontra apenas em seus diagnósticos, mas também na honestidade que o faz admitir – completamente contra a natureza integradora e mediadora de toda a sua filosofia social – que ele não tem solução aos problemas colocados pela sociedade civil em seu contexto moderno. Ainda que Hegel reconheça o impacto debilitante da pobreza, porque frustra a promessa de sua concepção de uma vida livre e proponha alternativas para dirimir o problema, essas, porém, não são suficientemente eficazes para a efetivação da liberdade dos indivíduos. Para Avineri, ainda que em sua análise sobre o Estado, Hegel tenha como objetivo integrar os interesses conflitantes da sociedade civil sob um vínculo comum, isso é frustrado e, esta é a única vez em todo seu sistema que Hegel apresenta um problema e o “deixa em aberto” ou, em outras palavras, sem solução.

O trabalho se concentra em três pontos específicos. O primeiro capítulo examina a concepção hegeliana de pobreza; o diagnóstico de Hegel sobre sua causa e intensificação ocorrer pelo desenvolvimento contraditório da sociedade civil que não é capaz de superar conflitos das manifestações particulares da liberdade individual; Hegel percebeu que os direitos individuais são a essência da sociedade moderna, então o problema da pobreza moderna só pode ser entendido a partir dos direitos individuais, cuja expressão primordial é o direito à propriedade, fundamento que personifica a liberdade abstrata do sujeito jurídico. No entanto, a dinâmica dessa esfera revela uma contradição imanente: se, por um lado, o indivíduo deve assegurar sua subsistência por meio do trabalho, por outro, o trabalho abstrato, baseado na divisão técnica e na produção para um sistema de necessidades alheias (FD§§196-198), aliena-o de sua atividade concreta. O trabalhador, submetido à lógica do mercado, torna-se mero agente de uma cadeia produtiva que ultrapassa suas demandas particulares, gerando excedentes que não lhe pertencem. Essa alienação, somada à mecanização crescente (que substitui a força humana) e à mediação impessoal da

troca, converte a pobreza material em patologia estrutural, não como escassez pontual, mas como exclusão sistêmica daqueles que, incapazes de competir no mercado.

Assim, Hegel identifica que o próprio ethos da modernidade, centrado na propriedade e no trabalho como mediações para a liberdade, engendra sua negação: a pobreza emerge como contradição necessária da sociedade civil, onde a universalidade formal dos direitos coexiste com a particularidade desgarrada da miséria. Enquanto a divisão do trabalho e a maquinaria aumentam a riqueza coletiva, elas também aprofundam a desigualdade, pois o trabalhador, reduzido a uma engrenagem do System der Bedürfnisse (sistema de necessidades), perde controle sobre sua existência material e simbólica.

O segundo capítulo demonstra as consequências da pobreza enquanto objetivas e subjetivas. Hegel identifica três elementos da sociedade civil: o sistema de necessidades; proteção da propriedade por meio da justiça; administração e corporações. As necessidades são satisfeitas, em primeiro lugar, pelo trabalho. Objetivamente, o membro em estado de pobreza não consegue, em virtude do refinamento e a expansão da divisão do trabalho, satisfazer suas necessidades materiais e prover sua subsistência, o que coloca o seu direito à vida em xeque. Como as necessidades não são apenas materiais, são também espirituais, analisamos ainda o nível subjetivo contido na pobreza que representa para os indivíduos, despojados dos seus recursos naturais e desligados dos laços da família concebida como um clã, a perda de todas as vantagens da sociedade: possibilidade de adquirirem habilitações e cultura, aproveitarem da jurisdição, da higiene e, por vezes, até do consolo da religião. O que se revela como uma violação dos princípios básicos da teoria social hegeliana, a destruição das ideias de direito e pessoalidade, a negação de toda dignidade humana e autoestima, o não reconhecimento por parte dos outros membros da sociedade civil, a impossibilidade da efetivação da ideia da liberdade. Verificamos, também o processo de surgimento de uma plebe. Alguns afligidos, que possuem consciência de que tem o direito de obter a satisfação das suas necessidades e reconhecimento enquanto membro da sociedade civil, não reconhecem como racionalmente válida uma sociedade que gera tal condição e frustra as promessas de liberdade (Cf. WOOD, 1993). Essa consciência transforma-se necessariamente em revolta, e dá origem a uma classe singular que é a plebe (FD, § 244).

Por último, apresentamos os mecanismos de superação desse problema constitutivo da sociedade burguesa, assim como os limites das soluções apresentadas por Hegel. Analisamos quais são os mecanismos de superação desse problema constitutivo da sociedade civil e quais os limites das soluções apresentadas por Hegel. Ele divisa, porém, uma resposta efetiva para a supressão daquelas? É possível superar essa enfermidade na esfera da sociedade civil? Dentre

os intérpretes de Hegel, muitos argumentam que o filósofo não oferece solução efetiva para a questão da pobreza, ainda que divirjam sobre os motivos, enquanto outros encontram em sua obra respostas parciais ou mesmo um caminho efetivo para pensar a saída do que poderíamos chamar de um impasse para a liberdade. Fazemos, pois, uma revisão das possíveis soluções apresentadas por Hegel em sua obra *Filosofia do direito*, e críticas de comentadores, a partir de uma divisão entre aquelas de matriz inglesa como: caridade e mendicância, taxaço de impostos, geração de trabalho, e colonialismo; as soluções da polícia ou administração, e corporação; assim como o Estado.

1 A POBREZA NA PERSPECTIVA POLÍTICO-FILOSÓFICA

Do século XVII a meados do século XIX, a linguagem da lei natural e dos direitos naturais clássico e o direito formal, estruturaram o compromisso do liberalismo com o desenvolvimento tanto de uma sociedade de mercado quanto de instituições políticas democráticas. As normas dos atos éticos e jurídicos são direcionadas a conferir uma boa vida aos membros em um sistema de necessidades baseado na divisão do trabalho, numa sociedade na qual o âmbito econômico dá a tônica das dinâmicas sociais. Esse cenário visava oferecer uma base para a expansão e mobilidade social, a modernização pela industrialização e urbanização e, sobretudo, a realização da liberdade subjetiva dos indivíduos. O fundamento das relações socioeconômicas modernos possibilita que os indivíduos sejam julgados por seus próprios méritos e ações, independentemente de seus vínculos tradicionais de casta ou familiares. A modernização apresenta o solo do progresso e de condições que facilitam a concentração de riqueza para alguns indivíduos. No entanto, não só as dimensões do problema da pobreza aumentaram com o crescimento da sociedade capitalista, mas também, visto de uma perspectiva histórica, é o problema da pobreza, como afirma Frank Ruda (2019) que expõe as tensões fundamentais no cerne sociedade civil burguesa.

A Modernidade surge, com efeito, com o propósito de abolir limitações determinadas pelo nascimento, como promessa de que a posição social do indivíduo depende de sua própria vontade, escolha e dedicação. Apesar disso, Ulrich Beck (2011, p. 8) em *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*, que trata sobre os riscos da sociedade moderna, diz que há “um novo tipo de sina *adscrita*, um produto da Modernidade, do qual nenhuma dedicação possibilita escapar: a pobreza”. A questão da pobreza atormenta as sociedades modernas e, na verdade, a grande maioria de seus membros. Os debates atuais, como assinala Schweiger (2021, p. 18), destacam a pobreza enquanto fenômeno multifacetado, complexo e sem uma definição exclusiva, podendo ela ser classificada em Absoluta e Relativa. A pobreza relativa é considerada o resultado da comparação entre os padrões de vida dos pobres e de outros membros da sociedade, revelando as condições gerais de vida de uma sociedade como um todo. Ela é, em essência, a desigualdade e se caracteriza pelo desfavorecimento em muitas dimensões como desemprego, baixos rendimentos, habitação precária e prestação inadequada de cuidados de saúde, bem como encontram barreiras à aprendizagem ao longo da vida,

cultura, desporto e entretenimento, e caem na pobreza os indivíduos são muitas vezes excluídos e marginalizados nas atividades econômicas, sociais e culturais normais, resultando em oportunidades limitadas para os indivíduos pobres adquirirem direitos básicos. Já na definição de pobreza Absoluta, as necessidades básicas são o conceito, onde sob um determinado ambiente social e modo de vida, os indivíduos não podem manter suas necessidades básicas de vida como alimentação, vestuário, habitação e assistência médica contando apenas com a renda do trabalho e outras rendas legais.

Para as pesquisas atuais sobre a pobreza, esta se manifesta na fome e na desnutrição, no acesso inadequado à educação e outros serviços públicos básicos, discriminação e exclusão social e falta de participação na tomada de decisões (cf. ALKIRE, S. *et al.*, 2019). Assim, a noção atual de pobreza é o estado de privação de recursos, no qual os indivíduos se encontram incapacitados de prover sua subsistência e, por isso, são excluídos da participação da sociedade e sofrem a violação dos direitos humanos, civis e políticos. A definição citada apresenta a perspectiva da racionalização da pobreza em termos econômicos e objetivos, como também seus aspectos intangíveis e subjetivos. Nesse caso, a definição ampla da Organização das Nações Unidas (ONU), indica os elementos da pobreza em relação a: falta de participação na tomada de decisões, impotência, suscetibilidade à violência e, por fim, atentado à dignidade humana.

Considerando a filosofia como pensamento de uma época, Hegel realiza um delineamento significativo no desenvolvimento dos problemas sociais, políticos e jurídicos, inaugurando, segundo Habermas (2000, p. 73), o “discurso da Modernidade”. Reconhecendo que as relações econômicas capitalistas geraram uma sociedade moderna e o desenvolvimento contraditório desta sociedade levará inevitavelmente à diferenciação social impede o desenvolvimento de outra parte de seus membros, gerando desigualdade de aptidões e apropriação desigual da riqueza. O ato de se apropriar de algo acarreta a exclusão de outros desse algo. No caso da riqueza, muitos indivíduos serão privados dela e conseqüentemente se encontram em situação de pobreza, impossibilitados de garantir o mínimo para subsistência.

A Modernidade que é parteira de uma nova forma de desenvolvimento, de ampliação e diversificação das relações de indivíduos e nações e da exaltação à liberdade individual se apresenta como o nascedouro das relações excludentes, individual, desigualdade social e pobreza no qual grande parcela da população se encontra em condição de pobreza, frustrando as promessas liberais de progresso e da vida social baseada nos direitos à propriedade, na dignidade e liberdade subjetiva dos indivíduos. Nesse sentido, é pertinente examinar como Hegel concebe o problema da pobreza na Modernidade? Como essa é engendrada e

intensificada através das tensões da sociedade civil moderna em virtude da liberdade individual? Quais condições da sociedade civil possibilitam que os indivíduos estejam em situação de pobreza? A pobreza, como analisou Hegel, não é um fenômeno residual ou "natural" da sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*), mas uma contradição imanente gerada por sua própria estrutura sistêmica. Ela emerge como produto direto da lógica do *sistema de necessidades*, mecanismo que, ao priorizar a acumulação abstrata de riqueza e a satisfação de interesses egoístas, exclui parcela da população do acesso a direitos fundamentais. Contudo, sua dimensão não é apenas material: a pobreza corrói a substancialidade ética do indivíduo, comprometendo sua capacidade de participar da *Sittlichkeit* (vida ética), afetando âmbitos da vida desde sistema educacional, normas comunitárias, bem-estar psicológico, ou seja, a impossibilidade de se autorrealizar.

A seguir, buscamos responder a tais questões. Primeiro, “A pobreza na Modernidade” apresenta a concepção hegeliana de pobreza e o seu diagnóstico ao problema da pobreza enquanto uma patologia da Modernidade; o segundo: “Causas da pobreza” verifica as causas da pobreza: como esse fenômeno emerge, necessariamente, dos desdobramentos nas relações de carência, trabalho e mercado que geram injustiça social e das dinâmicas entre direito e a propriedade privada e; o terceiro: “Abstração dos direitos individuais” analisamos como a pobreza pode ser concebida como uma violação de direito e qual garantia Hegel apresenta para preservação da vida do indivíduo em estado extremo de pobreza.

1.1 A POBREZA NA MODERNIDADE

Em termos de concepção de Modernidade, Hegel considerou que a Modernidade é baseada no “princípio da subjetividade”, que inclui o individualismo centrado na liberdade e na reflexão, o direito de criticar, a liberdade de ação e a ideia de apreender a autoconsciência com a filosofia. Como assinala Habermas (2000, p. 25), para Hegel o “princípio do mundo moderno é em geral a liberdade da subjetividade, princípio segundo o qual todos os aspectos essenciais presentes na totalidade espiritual se desenvolvem para alcançar o seu direito”. Ele, é a essencialidade da época e o que é inerente ao desdobramento do espírito em seu progresso na história. Eventos como a Reforma, o Iluminismo, a Revolução Francesa e a Revolução econômica industrial são os principais acontecimentos históricos que concretizam o princípio da subjetividade dos indivíduos e eram os sinais de abertura do mundo.

A transição do mundo antigo para a modernidade implicou uma reconfiguração radical do conceito de sociedade civil (*societas civilis*). Segundo Norberto Bobbio (1982), enquanto na tradição jusnaturalista a sociedade civil era sinônimo de Estado, uma comunidade soberana unificada política e economicamente, a modernidade cindiu essa unidade, estabelecendo uma distinção entre Estado (esfera política) e sociedade civil (esfera não política, centrada na produção e troca econômica). Essa ruptura desintegrou a comunidade ética substantiva (*Sittlichkeit*) característica da antiguidade, fragmentando-a em dois polos autônomos e frequentemente antagônicos.

Manfred Riedel (1989, p. 148) aprofunda essa análise ao destacar que, nas sociedades antigas, sociedade civil e Estado formavam uma unidade homogênea, sustentada por relações econômicas arcaicas: o trabalho doméstico-servil, a escravidão e a servidão constituíam a base material de uma estrutura sociopolítica estatizada e hierárquica. Essa indistinção entre o político e o econômico derivava de fatores históricos específicos: divisão primitiva do trabalho: limitada a funções domésticas e agrícolas, sem a complexidade da especialização capitalista; relações mercadoria-dinheiro incipientes: a troca era marginal frente à produção para subsistência imediata; estrutura social de castas: a hierarquia fixa (senhores/escravos, nobres/servos) naturalizava a desigualdade, impedindo a emergência de uma esfera pública autônoma.

A Modernidade, porém, criou um sentido novo para a sociedade civil, que passa a se caracterizar como um espaço não-político, e a antiga comunidade ética substantiva foi dividida em Estado e sociedade. No estágio inicial do desenvolvimento humano, conforme Manfred Riedel (1989, p. 148), a sociedade civil estava completamente identificada com o Estado e, essas esferas “formam antes a união em si homogênea do poder da sociedade civil-política, união que se funda sobre a esfera ‘econômica’ do trabalho doméstico-servil, da escravidão ou da servidão.”. Isso ocorreu em virtude do nível de desenvolvimento das relações econômicas e sociopolíticas: formas primitivas da divisão do trabalho; estágio inicial do desenvolvimento das relações mercadoria-dinheiro; estatização da vida social; a natureza de casta da estrutura social.

Em segundo lugar, como sujeito da particularidade subjetiva, o sujeito dos direitos torna-se um princípio fundamental no mundo moderno, o direito jurídico da particularidade do sujeito é o direito de buscar a autossatisfação, ou o direito à liberdade subjetiva, que constitui o ponto de inflexão e o ponto central da distinção entre antigo e moderno (FD, § 185). O que Hegel chama de “liberdade subjetiva” é precisamente o que determina a

expectativa dos membros da sociedade civil. Wood (1993) diz que sua importância ocorre porque “os sujeitos requerem um modo de vida autodependente, de modo que suas ações sejam vistas por eles como o resultado de sua própria escolha reflexiva, não como resultados de hábito ou compulsão externa” (ibid., p. 417-418). Os antigos não haviam formado a ideia de um direito individual, de uma esfera privada sobre a qual a cidade não tinha domínio. A liberdade consistia em participar da *res publica*. Para os modernos, ao contrário, a liberdade é antes de mais nada a liberdade que os cidadãos podem fazer valer contra o Estado, contra seu poder e sua ingerência nos assuntos privados. A liberdade subjetiva postula a irredutibilidade dos direitos individuais e sua primazia sobre qualquer desejo totalitário do poder central. A liberdade dos antigos é a participação, a dos modernos é a independência ou a individualidade.

Contudo, o final do século XVIII conheceu grandes contradições, tanto econômicas como sociais, políticas e culturais, justificando esta periodização. Se a história do acontecimento tende a enfatizar as revoluções políticas da época, parece-nos mais adequado privilegiar as infraestruturas econômicas e sociais que condicionaram essas revoluções e que correspondem a uma mudança da sociedade em profundidade. De fato, o final do século XVIII viu a formação de uma nova classe média, uma classe média industrial, para a qual o sistema do Antigo Regime pareceria obsoleto. Uma primeira revolução industrial afetou a Europa Ocidental a partir do final do século XVIII, levando ao aparecimento não só desta nova burguesia, mas sobretudo de uma imensa massa de trabalhadores assalariados. O progresso técnico na agricultura e as demandas da produção industrial levarão a uma grande onda de urbanização e à criação de novos modos de vida. Este é também o momento de um importante crescimento demográfico, acentuando todos estes fenômenos. A constituição de um proletariado urbano perturba toda a arcaica estrutura social; a teoria mercantil prevalecente cria uma nova classe de pobres que passam a ter sua vida muito mais afetada. O mercantilismo, que visa promover o desenvolvimento da indústria e do comércio, condena o desemprego e defende o estabelecimento de empresas e o emprego de mão-de-obra pobre, resolvendo assim os problemas da produção industrial insuficiente e do desemprego dos pobres. Isso fornece suporte teórico para a prática de confinamento e trabalho forçado dos pobres. Habermas (2000, p. 25), no *Discurso filosófico sobre a Modernidade*, revela que Hegel identifica o dilema fundamental da modernidade e, este decorre da unilateralidade da “racionalidade centrada no sujeito”. Esse princípio de subjetividade autoafirmada e

autoconfiante que rompe com as regulamentações tradicionais levará à divisão, à alienação e à um novo tipo de pobreza, que irá gerar a plebe.

Este diagnóstico sobre o problema da modernidade leva Hegel a concluir que as dinâmicas da vida moderna social irão permitir a análise da diferenciação entre as concepções antiga e moderna do problema da pobreza. A sociedade antiga representada pela antiga cidade-Estado grega era uma estrutura estável em que a economia estava subordinada à política e o indivíduo subordinado ao Estado, seguia o princípio da prioridade da comunidade, e o sujeito de direitos como particularidade subjetiva era também oculto no sujeito da ética. O sujeito da moralidade e da ética na comunidade está em unidade imediata e não mediada. Nos Estados antigos, o fim subjetivo era completamente idêntico à vontade do Estado. Nos tempos modernos, ao contrário, há exigência do direito individual, da liberdade subjetiva. Os antigos não tinham nada nesse sentido; para eles a única coisa é a vontade do Estado (FD, § 185). Em outras palavras, é a expansão econômica com a superprodução industrial da sociedade civil burguesa que engendra e intensifica a pobreza. Portanto, a pobreza é um fenômeno da sociedade moderna e, está como afirma Avineri (1974, p. 148) “distante de ser “uma relíquia da velha sociedade subdesenvolvida”.

A pobreza é uma questão social do mundo moderno e, a diferença fundamental entre a pobreza no sentido moderno e a pobreza no sentido antigo é que a primeira é o produto inevitável do desenvolvimento da sociedade moderna (FD, § 241). A pobreza no sentido antigo é como afirma Losurdo (2019, p. 13) “uma herança do Estado de natureza” causada por contingências naturais como catástrofes, doenças, guerras, pestes, castas e nascimento (ibid., p. 13). A pobreza por escassez natural não é crítica, pois ninguém pode ser responsabilizado por ela; no sentido moderno, entretanto, este fenômeno é uma consequência inevitável do processo de desenvolvimento da sociedade moderna oriunda das peculiaridades no sistema capitalista de produção.

Quando os direitos individuais se estabeleceram na sociedade civil moderna e se tornaram um princípio fundamental desta época, o problema da pobreza, como assinala Wood (1993, p. 418-419), também mostrou suas características modernas únicas: ela é ilimitada e artificial. O direito da *particularidade* ou da *liberdade subjetiva*, o de “satisfação *subjetiva* do próprio indivíduo” (HEGEL, 2022, p. 351; FD § 124) – do qual Hegel já trata quando fala da “Moralidade” – aparece na “Sociedade civil”, como “princípio da personalidade infinita dentro de si, subsistente por si”: “A particularidade para si é o extravagante e o sem medida, e as formas dessa extravagância são elas próprias sem medida”. A “infinitude do ser para si”

têm, porém, outro lado, a privação e a penúria, que “são igualmente algo sem medida” (ibid., p. 445). O desenvolvimento autônomo da particularidade não tem limite; do mesmo modo a pobreza. O significado de pobreza não se refere apenas às necessidades insatisfeitas e à falta de material, mas tanto mais ao infinito mal das necessidades, que se manifesta de forma proeminente na tendência de refinamento e diversificação das necessidades da sociedade moderna: “Aquilo que os ingleses denominam *comfortable* é algo inteiramente inesgotável e que prossegue ao infinito, pois cada conforto mostra novamente o seu desconforto, e essas invenções não têm fim.” (Ibid., p. 353; FD, § 191).

Na defesa do individualismo, os teóricos liberais clássicos, como observa Losurdo (2019), são obrigados a exigir leis e instituições que possam garantir a liberdade do indivíduo. Porém, ao deparar-se com a pobreza na qual grande parte da população se encontra, esses teóricos deslocam uma questão social para remediação desta. A pobreza, para eles, não é um problema derivado das dinâmicas da sociedade moderna e sim causado pelo próprio indivíduo que está relacionado à sua disposição de ânimo, atitudes e capacidades. Ou seja, na tradição liberal clássica, a pobreza é vista como um problema individual, que se manifesta em circunstâncias pelas quais a sociedade não pode ser responsabilizada. Houve um fenômeno de demonização dos pobres, pensando que os pobres poderiam ser preguiçosos, vagabundos, inimigos. O que, é um “absurdo”, porque a pobreza é um problema social que não pode ser explicado por preguiça ou outras características particulares do indivíduo afligido. A contraposição de Hegel aos liberais sobre o problema da pobreza consiste que a objetividade da questão social não pode emergir sem que a atenção se desloque do indivíduo para as questões sociais.

1.1.1 Conceção de pobreza

Em *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, obra de maturidade de 1821, Hegel identifica a pobreza como uma contradição imanente à sociedade civil burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), vinculada diretamente à dinâmica econômica que estrutura essa esfera (FD, §§241-245). Contudo, já em *Sistema da Vida Ética* (1802), texto de juventude, o filósofo antecipa que a expansão econômica da sociedade civil, marcada pela acumulação de riqueza e pela divisão do trabalho, tende a gerar e aprofundar desigualdades, produzindo a plebe (*Pöbel*), classe excluída dos mecanismos éticos e materiais de integração social. Para Hegel, a pobreza não se reduz à mera insuficiência de recursos para subsistência (FD, §241), mas implica uma privação multidimensional, afetando esferas educacional e profissional já

que a falta de acesso à Bildung (formação) não permite ao indivíduo participar efetivamente do sistema de necessidades; jurídica e política pois ocorre a exclusão dos direitos formais e da participação efetiva na vida pública; ética e moral com a perda de honra, reconhecimento social e pertencimento à Sittlichkeit (vida ética).

As circunstâncias contingentes, físicas e as que residem nas relações externas, podem reduzir os indivíduos à pobreza, uma situação que lhes deixa as carências da sociedade civil e que, em contrapartida-visto que lhes subtraiu ao mesmo tempo os meios naturais de aquisição os faz perder mais ou menos todas as vantagens da sociedade, a capacidade de adquirir habilidades e a cultura em geral, também o acesso à administração do direito, o cuidado da saúde e até mesmo o consolo da religião. (HEGEL, 2022, p. 514; FD, § 241).

Essa privação estrutural, como destaca Hegel (FD, §244), configura uma injustiça de classe considerando que a pobreza não é fruto do acaso ou da incompetência individual, mas resultado direto da lógica excludente da sociedade civil burguesa, que concentra riqueza e marginaliza uma parcela da população. Enquanto a riqueza se acumula em um polo, o outro é condenado à precariedade material e à invisibilidade ética, gerando uma massa de indivíduos que, desprovidos de meios para realizar sua liberdade concreta, tornam-se estranhos à própria comunidade.

A pobreza emerge como contradição imanente ao desenvolvimento da liberdade subjetiva na sociedade civil, onde os princípios da particularidade (interesses individuais) e da universalidade (normas éticas) coexistem em tensão irreconciliável. A cisão ocorre quando a busca desregrada pela satisfação particular, guiada pelo arbítrio contingente e pelo bom prazer subjetivo (§191, Filosofia do Direito), desvincula-se da mediação ética, convertendo o gozo individual em força autodestrutiva. Nesse movimento, a particularidade, ao perseguir infinitamente a satisfação de necessidades artificialmente ampliadas (via refinamento técnico e consumo), esbarra na contingência externa (limitações materiais, desigualdades estruturais) e na arbitrariedade do universal (leis de mercado).

Assim, a pobreza não é mero acidente, mas resultado necessário da dinâmica autorreferente da sociedade civil: a mesma liberdade que promove a autonomia individual gera exclusão sistemática, pois o universal — embora se imponha como força reguladora — age inconscientemente, reproduzindo desigualdades. Como Hegel explica no §191, o "refinamento dos meios de satisfação" não apenas multiplica desejos, mas também aprofunda a dependência de fatores externos (relações de produção, flutuações econômicas), submetendo os indivíduos a uma lógica que os transcende. A plebe (Pöbel), privada de acesso ao trabalho

digno e ao reconhecimento social, torna-se símbolo dessa contradição: excluída da *Sittlichkeit* (vida ética), ela personifica o fracasso da mediação entre o particular (gozo) e o universal (direito).e.

[...] a esfera da particularidade que se imagina o universal, guarda dentro de si nessa identidade somente relativa com esse universal tanto a particularidade natural quanto a particularidade arbitrária [e guarda], com isso, o resto do Estado de natureza. Além disso, é a razão imanente no sistema de carências e no seu movimento que articula esse sistema num todo orgânico de diferenças. (HEGEL, 2022, p. 462; FD, § 200)

A pobreza é assim definida como o resultado da contingência que afeta a satisfação das necessidades necessárias que tem sua garantida pelo direito à particularidade (FD, § 185). Como podemos ver, é de fato a contingência aqui que rege as explicações: contingência interna do árbitro da particularidade que, unilateralmente, absolutiza a naturalidade de sua vontade, as contingências externas e, por fim, a contingência dos efeitos da ação do universal sob a busca de satisfação.

1.1.2 Causas da pobreza

Os intérpretes não possuem uma resposta unânime para a causa da pobreza. Para Schildbach (2018) a análise hegeliana sobre a pobreza estabelece que esta é criada pela falta de propriedade privada; já Noël (2005), considera que as dinâmicas das relações entre trabalho e carências serão, na teoria de Hegel, a gênese da pobreza na sociedade civil moderna. Para Neuhouser (2000) a pobreza é causada pela economia de mercado não regulamentada; Herzog (2013) considera que a pobreza é causada pela divisão do trabalho e todas as manufaturas. Em outras palavras, o problema da pobreza existe desde a antiguidade, mas somente na sociedade moderna aparece como um problema estrutural comum, ou seja, apresenta as características da Modernidade, e a Modernidade se torna a chave para compreensão desse problema discutido por Hegel. A seguir, analisamos quais são as origens da pobreza enquanto um fenômeno da Modernidade. Examinamos os conceitos-chave de sociedade civil, propriedade, sistema de necessidades e trabalho para compreensão das causas da pobreza na sociedade civil moderna.

Com relação às origens da pobreza, Hegel apresenta elementos que poderíamos entender como causas subjetivas e objetivas (WASZEK, 2019, p. 99). Suas causas subjetivas são oriundas do *Unglück* (infortúnio) e *Schuld* (culpa ou responsabilidade). O infortúnio

compreende o que Hegel considerou ‘contingências’ de habilidade, saúde, capital etc. (FD, § 237) que é determinado, por sua vez, por diferentes “características naturais, corporais, e mentais” que por si, são desiguais, e também pela “contingência e arbítrio” (FD, § 200) das condições externas que estão sujeitas as condições físicas acima mencionadas na sociedade civil; a culpa ou responsabilidade se dá em virtude do “capricho arbitrário dos esbanjadores”, que pela extravagância destrói a segurança da própria subsistência e da família. Essas causas subjetivas podem esclarecer a origem da desigualdade, o porquê de uma parcela dos indivíduos enriquecerem e enquanto outros são empobrecidos (FD, § 189).

Do ponto de vista objetivo, a existência social da pobreza, como já é indicado pelas ‘circunstâncias externas’ mencionada acima, tem uma outra causa objetiva: orienta-se o estado social para a indefinida complicação e especificação das carências, das técnicas e das fruições até aquele limite que é a diferença entre a carência natural e a carência artificial; e o contínuo refinamento e diversificação das necessidades individuais (FD, § 195). Assim, diferentemente da ocorrência natural da origem subjetiva da pobreza, na sociedade moderna, quando o campo econômico se despoja da subordinação do antigo campo político, os direitos como particularidade subjetiva se manifestam principalmente como direitos patrimoniais, ou seja, a posse contínua da propriedade (FD, §§ 46-49) e a proliferação da riqueza.

1.1.3 Dinâmicas modernas de causas da pobreza

Na perspectiva lógico-conceitual, a Sociedade Civil burguesa apresentada por Hegel é o domínio da autodeterminação do indivíduo “enquanto fim para si mesmo”, porém este está condicionado pela forma da universalidade (FD, § 182). Nesse sentido, na Sociedade Civil, atuam os princípios lógico-especulativos da particularidade e da universalidade: por um lado, o homem concreto como homem particular é um fim em si mesmo; como um todo de necessidades e como um misto de necessidade natural e capricho, ele é um princípio da sociedade civil; por mediação de outros, mas também incondicionalmente através da forma da universalidade, que é outro princípio da sociedade civil (ibid.). Na entidade ética da sociedade civil, os dois princípios se coordenam, a particularidade e a universalidade são inseparáveis. Cada pessoa constitui uma particularidade com seu próprio fim, mas o fim particular também adquire a forma de universalidade por meio de sua relação com os outros, satisfazendo a si mesmo ao mesmo tempo em que satisfaz o bem-estar dos outros. Essa contenção e restrição mútuas são formadas por meio de necessidades mútuas (FD, §§ 189-200) que, “no entrelaçamento abrangente da interdependência de todos” é agora, para cada indivíduo,

“patrimônio universal permanente” ou, a riqueza universal, mas por causa de seus próprios talentos e habilidades, a riqueza geral compartilhada por cada pessoa será inevitavelmente desigual e o resultado é a pobreza e a alienação.

No pensamento teórico da Modernidade, pensadores como T. Hobbes, J. Locke, J.-J. Rousseau, Kant, Fichte fundamentaram a conformidade da sociedade civil com as formas de governo baseadas no direito natural que tinha como características a manifestação da igualdade e liberdade individual em um estado de natureza. A *Societas Civilis*, constituída pelos jusnaturalistas, era considerada, de acordo com Bobbio (1982, p. 26), uma comunidade soberana, organizada politicamente e juridicamente e que se contrapunha ao estado de natureza é sinônimo de sociedade política, ou seja, de estado. A concepção da subjetividade na Modernidade criou um novo sentido para a sociedade civil, onde ela passa a se configurar um espaço privado, não-político. A sociedade começou a ser julgada enquanto um instrumento para satisfação das necessidades, desejos e propósitos dos homens. O desenvolvimento consistente das relações sociais também predeterminou a transformação das visões dos pensadores sobre a sociedade civil que visam apreender a noção de sociedade relacionadas às questões económicas que são determinantes nas relações da sociedade civil burguesa.

O novo modelo de sociedade civil, conforme analisado por Bourgeois (2004), realiza-se plenamente na modernidade ao sintetizar o princípio cristão da personalidade espiritual (autonomia moral do indivíduo) e o princípio romano da personalidade jurídica (direitos formais). Nesse contexto, os direitos da particularidade, interesses individuais, desejos e necessidades, são reconhecidos como elementos constitutivos da liberdade moderna. Contudo, como destaca Vieweg (2019), essa realidade histórica é ambivalente: Hegel (ECF, §523), define a sociedade civil como um “Estado externo” (äußerer Staat) ou “Estado do entendimento” (Verstandesstaat), marcado por uma unidade precária, fundada não na racionalidade ética (Sittlichkeit), mas na coexistência instrumental de interesses egoístas.

Essa concepção hegeliana opõe-se ao Estado de necessidade de Fichte, que, seguindo a tradição kantiana, reduz o direito à limitação recíproca das liberdades individuais (HEGEL, 2022, p. 441, nota 371). Para Hegel, o modelo fichteano perpetua uma lógica mecânica, onde a universalidade é mero meio para contenção de conflitos, não um fim ético em si mesmo. Na sociedade civil hegeliana, a universalidade manifesta-se como entrelaçamento externo de particularidades: indivíduos buscam satisfazer carências materiais em um sistema de

interdependência que, embora gere riqueza, também produz exclusão estrutural, a pobreza. Como explica Vieweg, a pobreza surge justamente dessa dinâmica: a busca desregulada pela satisfação de necessidades particulares, desvinculada de um projeto ético comum, marginaliza aqueles incapazes de competir no mercado, convertendo-os em uma classe destituída de reconhecimento e dignidade.

Assim, a sociedade civil, enquanto Estado do entendimento, expõe a contradição central da modernidade: a liberdade subjetiva, embora necessária, torna-se fonte de alienação quando não mediada por instituições éticas capazes de integrar particularidade e universalidade. Enquanto Fichte via no Estado um freio à liberdade, Hegel enxerga nele o horizonte dialético para superar a fragmentação da sociedade civil, realizando a liberdade concreta na síntese da *Sittlichkeit*.

1.2 A SOCIEDADE CIVIL BURGUESA

A palavra “sociedade civil” (e suas origens em latim, francês e outras línguas) era geralmente intercambiável com a palavra Estado, e “sociedade civil” era o reino dos cidadãos em oposição à sociedade ou família “natural”. No entanto, Hegel distingue “sociedade civil” da família ou “sociedade privada baseada no amor” (FD, § 158) e do Estado ou “comunidade pública” baseada explicitamente na razão e visando fins coletivos ou universais (FD, § 158-257). Nessa perspectiva, nas palavras de Vieweg (2019, p. 303), “as relações econômicas capitalistas geraram uma sociedade moderna, que sob a denominação tradicional de sociedade civil, apresenta uma realidade completamente nova”.

Ao mesmo tempo, a sociedade civil não é simplesmente equivalente a uma esfera econômica. Como membros da sociedade civil, os indivíduos têm uma identidade social decisiva, chamada *Bürger*, que significa burguês em francês e é diferente de *citoyen*. Hegel chama essa instituição social distintamente moderna de “sociedade civil” (*bürgerliche Gesellschaft*) porque é uma sociedade composta por *Bürger*. Porém, como já indica Wood (1993), a palavra alemã tem para as línguas latinas um sentido duplo: tanto pode significar *citoyen* (fr.), cidadão (pt.), quanto *bourgeois* (fr.), burguês (pt.); é neste último sentido que Hegel compreende “sociedade civil”, quer dizer, “sociedade burguesa”

O burguês não é apenas um homem econômico (*homo economicus*) e não trata apenas de indivíduos isolados pela particularidade de suas necessidades (ECF, § 524) e reunidas como uma mera coleção externa de detalhes e a sociedade civil não é apenas o resultado

natural dos comportamentos livres e egoístas das pessoas, ela é “a esfera das relações econômicas e, ao mesmo tempo, de sua regulamentação externa, segundo os princípios do estado liberal; e é conjuntamente sociedade burguesa e estado burguês.” (BOBBIO, 1982, p. 30).

Wood (1993, p. 419), realiza uma diferenciação entre a concepção hegeliana do indivíduo moderno e a concepção do indivíduo na “concepção liberal ou puramente econômica da sociedade civil”. Segundo Wood, para Hegel, os indivíduos são pessoas privadas que têm como fim o seu próprio interesse e que utilizam o mercado como um meio para seus próprios fins (FD, § 187). Mas o ponto principal que ele deseja enfatizar é que na sociedade civil tais indivíduos são atraídos por uma necessidade, aparentemente externa, para a conexão com os outros, e essa conexão traz mudanças nos indivíduos e em seus fins. Por causa disso, a sociedade civil de Hegel não é concebida como uma espécie de estado de natureza resultante de indivíduos perseguindo seus desejos privados por meio da participação irrestrita no mercado aberto. Esta concepção liberal ou puramente econômica da sociedade civil é o que Hegel ridiculariza sob o nome de “estado de natureza” (FD, § 187).

Para Hegel (FD, § 185), a sociedade civil moderna é o solo histórico do “desenvolvimento autônomo da particularidade” que é fundada na pessoa enquanto sujeito de direitos iguais e na subjetividade moral e autônoma. Nessa esfera vigora o trabalho emancipado e não doméstico servil ou escravo, a atividade econômica social e despolitizada, a particularidade autônoma em face da universalidade formal da mediação social e dos interesses e fins privados.

A função da sociedade civil para os indivíduos não consiste apenas na satisfação dos interesses particulares ou desejos contingentes, mas sim em conferir “realidade às suas autoimagens abstratas como pessoa e sujeito” ou, em outras palavras, o objetivo de viver na sociedade civil não é apenas a satisfação das carências, mas a autorrealização. Wood (1993, p. 419) aponta que, desde o início, Hegel enfatiza que a “pessoa concreta” é apenas um princípio da sociedade civil, que é complementado por um segundo princípio, “a forma da universalidade”. Mas, é nela que Hegel realiza sua crítica a economia e ciência política inspiradas, segundo Bobbio (1982), respectivamente, nos princípios da liberdade natural e do Estado de direito.

A análise de Hegel sobre economia política clássica, incluindo as obras de Smith, Say, Ricardo, Ferguson, para Teixeira (1995, p. 95), o convenceu de que o comportamento coletivo das pessoas na esfera econômica de mercado tem uma razão coletiva, embora essa razão coletiva seja de fato não intencional (FD, § 189). A particularidade das pessoas compreende

antes de tudo em si mesma suas necessidades (ECF, § 524), esta “necessidade interna” forma a base inconsciente das relações sociais reais entre as pessoas e leva a um “princípio de universalidade” na sociedade civil e ao “princípio da particularidade” livre (FD, §§ 182-184). Entretanto, a sociedade civil burguesa não é apenas o desenvolvimento do princípio da família, mas também o cultivo do princípio do estado em si. Este último, como uma universalidade que se conhece, é ainda algo interno, um começo que forma o conteúdo de inúmeras necessidades e formas de satisfazê-las, conforme nota Neuhouser (2000, p. 167). A esfera da sociedade civil burguesa é momento exterior da efetivação da liberdade denominado sistema das necessidades ou dos carecimentos, porque nele está a possibilidade da “mediação da carência e a satisfação dos indivíduos pelo seu trabalho e pelo trabalho e satisfação de todos os outros” (FD, § 188).

A pessoa concreta que é para si mesma um fim particular como conjunto de carências e como conjunção de necessidade natural e de vontade arbitrária constitui o primeiro princípio da sociedade civil. Mas a pessoa particular está, por essência, em relação com a análoga particularidade de outrem, de tal modo que cada uma se afirma e satisfaz por meio da outra e é ao mesmo tempo obrigada a passar pela forma da universalidade, que é o outro princípio. (HEGEL, 2022, p. 439; FD, § 182)

Segue-se que, em termos dessa subjetividade moral universal, é uma abstração falar de uma distinção radical entre os diferentes interesses dos indivíduos. Estes são libertados do conflito entre uma heterogeneidade de necessidades e uma lei moral homogênea em uma vontade universal interna que encontra sua realidade objetiva nas instituições sociais. O desenvolvimento de um sistema de necessidade atualiza a compreensão do sujeito moral de sua relação com a natureza; é uma expressão objetiva de sua libertação da doação de natureza.

1.2.1 Sistema de necessidades

A análise da sociedade civil burguesa hegeliana, como anota Lukács (1976, p. 119) “parte real e diretamente do indivíduo, de suas vivências e destinos, e estuda logo as formas particulares da sociedade burguesa referindo-se à sua influência nesse destino individual, à sua interação com ele”. Os objetivos das pessoas à primeira vista são puramente privados, egoístas e contingentes ao invés de um objetivo comum. Para Bobbio (1982, p. 30) a sociedade civil não é apenas a esfera dos comportamentos livres e egoístas das pessoas, ela é, “a esfera das relações econômicas e, ao mesmo tempo, de sua regulamentação externa,

segundo os princípios do Estado liberal”. Em outras palavras, a sociedade civil é o campo da economia de mercado que defende os princípios modernos de liberdade individual.

Considerando que a particularidade das pessoas compreende antes de tudo em si mesma suas necessidades, como consta na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, a base da sociedade civil é o sistema de carências (ECF, § 524). As necessidades de uma pessoa particular estão, por essência, relacionadas à particularidade de outra, de modo que as carências de cada uma só são satisfeitas por meio da outra (ECF, §182). Entretanto, como já mencionado anteriormente, as necessidades humanas não são apenas naturais, mas, são também espirituais e dentre as necessidades espirituais o reconhecimento é a principal. O membro da sociedade civil adquire reconhecimento através da mediação pela qual eles se relacionam com seus semelhantes, ou seja, o trabalho. Desse modo, o trabalho é o mediador entre o homem e a natureza. Ele comporta um momento intrínseco de liberação, uma vez que permite ao homem transcender os limites físicos que a natureza lhe impõe e é por meio dele que o homem passa a ser reconhecido pelos outros.

A sociabilidade, através da mediação do trabalho para satisfazer as necessidades particulares evidencia a dialética do trabalho social, na medida em que o “fim egoísta é a base de um sistema de dependências recíprocas” (FD, § 183), o indivíduo é um ser universal. Ao contrário da visão atomística e individualista, que vê o trabalho como primário e a troca como secundária e derivada, baseada no excedente, para Hegel o trabalho sempre tem como premissa uma relação recíproca, subsumindo a troca sob seus aspectos cognitivos. Ninguém produz para si mesmo, e toda produção pressupõe o outro, portanto, um elemento básico de reconhecimento está sempre imanente no trabalho (FD, § 197). Por outro lado, esta satisfação recíproca das necessidades, mediada pelo trabalho, cria uma lacuna entre o indivíduo concreto e suas necessidades particulares e concretas.

1.2.2 Trabalho

O sistema de carências da sociedade civil é o momento através do qual não apenas as necessidades naturais são satisfeitas, mas também através do qual uma nova demanda é criada conscientemente, em virtude, segundo Schildbach (2021, p. 117), do poder do mercado que está relacionado com a transformação do valor de uso dos objetos em valor de troca das mercadorias que é: à busca incessante de mercadorias para satisfação das carências que se tornam infinitas. Esse anseio em satisfazer as carências ilimitadas cria, no entanto, seu oposto

necessário, a pobreza. Daí provém o luxo que é, ao mesmo tempo, um aumento infinito da dependência e da pobreza (FD, § 195).

Bourgeois (2004, p. 84-85) considera que, para Hegel, o grande efeito dessa dinâmica é “a cega dependência do mercado mundial, o sistema de dependência mútua e a morte” dos indivíduos. Mas essa infinidade da dependência recíproca, o autor fala, ainda, não se unifica nela mesma, mas é totalmente exterior a si (natural), e como tal não controlável, não pode fornecer a cada um a certeza de que seu trabalho lhe permitirá satisfazer todas as suas necessidades, tendo em vista que, nesse sistema, onde elemento dominante é a totalidade inconsciente e cega das carências e dos métodos de sua satisfação, a infinidade de dependência que é totalmente exterior a si e “que não se unifica nela mesma” não consegue oferecer a cada um dos membros a garantia de que o trabalho lhe permitirá satisfazer todas as carências (FD, § 195).

A sociedade civil exige dos seus membros o autossustento através do trabalho em seu nome e cada membro deve ser recompensado com um sustento decente que lhe possibilite, como aponta Wood (1993, p. 422), uma vida honrada e gratificante. Esse membro, ainda, tem direito contra a sociedade a uma propriedade, ou seja, os indivíduos devem obter propriedade por meio do trabalho (FD, § 189). Para Hegel, o indivíduo na sociedade civil não é simplesmente um sujeito natural isolado, ligado ao impulso, mas é, antes, um sujeito autoconsciente relacionado aos seus próprios interesses como membro livre de uma sociedade (FD, § 181). Na sociedade civil, os seus membros dão uma forma institucional explicitamente racional para suas necessidades e desejos (FD, § 182). Os interesses particulares não se opõem à razão, senão, ao contrário, são determinados pela razão, e suas necessidades não são satisfeitas por objetos meramente naturais, e sim pela ação humana através do trabalho (FD, § 196). Retomamos o tema do trabalho, no capítulo seguinte (2.1.3).

1.2.3 Reconhecimento, mercado e trabalho

A divisão presente na sociedade civil não significa que o indivíduo não tenha interesses universais. Nessa esfera as necessidades são satisfeitas, em primeiro lugar, pelo trabalho (FD, § 192). Pela atividade e pelo trabalho como mediação entre os dois termos. O fim da carência é a satisfação da particularidade subjetiva, mas, aí se afirma o individual na relação com a carência e a vontade livre dos outros. Os membros da sociedade civil trabalham para satisfazer suas necessidades e a dos outros. Em contrapartida o refinamento e a expansão da divisão do trabalho também estreitam as atividades humanas: os trabalhadores tornam-se

cada vez mais dependentes dos outros. Na análise sobre as contradições referentes às relações intersubjetivas na sociedade civil hegeliana, Rahel Jeaggi (2018, p. 29) relaciona-a à concepção de formas de vida: enquanto, “por um lado, a Modernidade permite que os indivíduos se tornem independentes dos vínculos coletivos e tradicionais”, aquilo que Hegel compreende por “direito de particularidade do sujeito para encontrar satisfação”, por outro lado, os indivíduos na sociedade civil moderna dependem do intercâmbio social e interação, são, pois, interdependentes.

Segundo Marcuse (1978, p. 65), a realidade do trabalho converte o trabalho pessoal do indivíduo em trabalho geral que é executado visando à produção de utilidades para o mercado, o que torna o trabalho “abstrato e “quantitativo” e faz dele o responsável pela crescente disparidade de riqueza entre os homens”. A divisão do trabalho e o sistema de troca estabelecido pelo trabalho abstrato na sociedade civil e o uso de máquinas tornam o problema da pobreza como escassez material um problema estrutural da sociedade moderna.

Essa contradição inerente ao sistema cria necessidades infinitas, conseqüentemente, torna o trabalho cada vez mais especializado. O trabalho do homem, que tinha como objetivo alcançar o reconhecimento através do outro e o poder sobre os objetos, assim, coloca o homem em uma condição de dependência e impotência (FD, § 243). Assim estabelecida, a sociedade não consegue se adaptar às ilimitadas necessidades dos indivíduos, e gera, por conseguinte, “desemprego estrutural e pobreza”, como nota Dudley (2002, p. 59), além de não conseguir “garantir o trabalho como um direito e, portanto, impede qualquer um de seus membros de satisfazer seu interesse universal pela liberdade.”

Isso se dá porque, enquanto alguns indivíduos possuem sua base própria imediata (capital) outros possuem habilidades, que estão condicionadas a diversas circunstâncias contingentes e, cuja multiplicidade produz a diferença no desenvolvimento das já diferentes disposições “naturais, corporais e espirituais” (FD, § 200). O indivíduo que não dispôr de capital suficiente deve, portanto, levar seu próprio trabalho ao mercado para encontrar ali um parceiro de troca que o recompense pelo uso do seu potencial de trabalho através do salário e remuneração. Schildbach (2021, p. 117) afirma que, comumente, o burguês de classe média não utiliza mais suas habilidades para construir de forma autônoma os bens ou produtos que posteriormente serão trocados no mercado, disso decorre uma grande mecanização e com ela a divisão do trabalho pelos “estamentos” (FD, § 201). Os indivíduos passam a depender da procura por trabalho e devem competir com os outros, com as suas habilidades e qualificações: as diferenças naturais e adquiridas.

Para Schildbach, as características particulares naturais, corporais e espirituais são comparadas pelo empregador de acordo com seus interesses, o que, conseqüentemente, faz com que alguns indivíduos não encontrem trabalho ou apenas que sejam empregados em piores condições. E conclui que, este modo de operação de uma economia baseada no princípio da propriedade é – para colocar em termos modernos – faz com que aumente a desigualdade entre ricos e pobres:

Quando a sociedade civil se encontra em atividade desimpedida, ela está envolvida no interior de si num crescimento progressivo da população e da indústria. Por um lado, graças a universalização da conexão entre os homens através das suas carências e dos modos de preparar e pôr à disposição os meios para satisfazê-las, aumenta a acumulação da riqueza, pois dessa dupla universalidade tira-se o maior luro, assim como, por outro, aumenta o isolamento e o caráter restrito do trabalho particular e, com isso, a dependência e a penúria da classe atada a esse trabalho, ao que se conecta a incapacidade de sentir e de fruir as demais liberdades e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade civil. (HEGEL, 2022, p. 516; FD, §243)

Desse modo, compreende-se que a relação social universal entre as pessoas é desenvolvida como uma força independente, externa e reguladora de cada indivíduo. O mais importante é que as associações comerciais são baseadas na propriedade privada e dominadas pela propriedade privada. Para salvar a sociedade civil também é infiltrada pela propriedade privada, e os fatores éticos universais são eliminados pela propriedade privada, tornando-se assim uma universalidade abstrata. Desse modo, como afirma Schildbach (2021, p. 117), os ricos da sociedade civil podem aproveitar essa universalidade abstrata para ocupar legalmente a riqueza criada pelos pobres, e os pobres também perderão a paixão por direitos e o interesse pela ação autônoma na educação que se tornou universalidade abstrata, e eles não mais ter qualquer ação significativa real.

A esse respeito, Bourgeois (2004, p. 85-86.) considera que ao submeter formalmente a natureza no trabalho universal, o maquinismo – com a divisão do trabalho – submete cada trabalho singular a todos os outros trabalhos não-controláveis ou unificáveis materialmente em sua singularidade. O efeito disso é a dependência cega do mercado mundial, imenso sistema de dependência mútua, vida – naturalização da inteligência – autônoma do que é regido pela exterioridade recíproca, ou seja, morte. Hegel compara então o dinamismo desse mundo moderno do trabalho ao de um animal selvagem, cujo domínio só pode ser exterior a ele, e desse modo exige sua superação.

J.M. Bernstein (2007) questiona se: a realidade do individualismo é essencial para o capitalismo liberal lógica e racionalmente compatível com a realidade da formação de vida ética que Hegel defende? A sociedade civil capitalista liberal e o estado podem ser

racionalmente unidos ou a sociedade civil capitalista inevitavelmente instrumentalizará o estado liberal? A esse respeito, Bernstein afirma que, Hegel não é coerente, pois tanto a *Fenomenologia do espírito* como *filosofia do direito* depreciam ou ignoram suas próprias percepções vacilantes sobre a incomensurabilidade da liberdade subjetiva moderna e a espessa universalidade comunitária própria da vida ética.

Para Safatle, 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” (SAFATLE, 2012, p. 172).

Também Robert Pippin (2001, p. 68) considera que a posição hegeliana da vida ética é prejudicada por duas formas de caracterizar sua obra sendo a primeira a “vigorosa crítica” ao rigor moral e aos dualismos de toda espécie, como se significativa circunstância de que a tríade hegeliana formulada na Lógica bem como o modelo ontológico: universal, particular e singular, não funcionassem na dimensão jurídica, transformando em uma oposição binária: indivíduo – estado; a segunda é que a teoria de Hegel sobre a eticidade é histórica e, muitas vezes o argumento pelo qual Hegel explica a “capacidade dos ideais éticos modernos de motivar os homens” de modo não alienantes” ou ainda que sua asserção de que “o racional é real” é sustentada sobre “uma teodiceia histórica vasta e extremamente implausível”. Essas posições, de acordo com Pippin, obscurece a natureza de seu racionalismo ético e classifica Hegel como um racionalista pré-moderno em ética o que seria incompatível com seu entusiasmo pela Modernidade.

Myriam Bienenstock (2001) se opõe a análise afirmando que, seria equivocado e “anacrônico” considerar a observação de Hegel sobre a sociedade moderna, mais precisamente, no fenômeno da divisão do trabalho, do qual Hegel teria “descoberto” o caráter constrangedor ou alienante. Para entender o que para Hegel era “autoevidente”, devemos considerar o contexto em que ele viveu. Sendo a que filosofia é “seu tempo apreendido em pensamentos”, ou ainda que, exatamente porque é a observação de uma etapa determinada do desenvolvimento, “a filosofia pertence a seu tempo e está presa a sua limitação”, sendo assim

as observações de Hegel e as possíveis mudanças na posição estão, como descreve Nobre (2018, p. 23), necessariamente vinculadas a mudanças de diagnóstico de tempo”. Nesse sentido, Losurdo (2015), salvaguarda que a ideia do pensamento hegeliano ser construído historicamente já que a “maior parte do corpus *philosophicum* hegeliano consta de obras que tematicamente possuem como objeto a história”, assim como, as obras mais sistemáticas são construídas historicamente como é o caso da *Fenomenologia do espírito* e a *Filosofia do direito* onde o prefácio é “iniciado, no Prefácio, com uma violenta polêmica contra os que esquecem que a filosofia é a compreensão conceitual, a conceitualização do próprio tempo.”

De acordo com a crítica de Pippin, não seriam definidos os limites objetivos da melhoria qualitativa das instituições, inextricavelmente ligadas ao espírito absoluto, que não tem limites visíveis de desenvolvimento positivo. Porém, com efeito, seguindo a lógica interna do raciocínio hegeliano, é preciso reconhecer que a verdadeira liberdade, encerrada no Estado de Direito, constitui um espaço ilimitado de desenvolvimento sociocultural, regido por leis razoáveis. No modelo dialético-hegeliano da vida ética (*Sittlichkeit*), a construção da organicidade social não se dissocia do movimento histórico que articula a transformação dinâmica da economia global, a crescente complexificação dos grupos na sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) e a superação progressiva de estereótipos fixos — tanto nas subjetividades individuais quanto nas formas de consciência coletiva. Para Hegel, esse processo evolutivo não é caótico, mas orientado pela mediação racional do Estado, instância ética suprema em que os valores universais, embora historicamente situados, transcendem a imediatez das flutuações econômicas e das modas culturais efêmeras. A estabilidade do Estado, como totalidade orgânica, emerge justamente da capacidade de sintetizar dialeticamente as contradições do particular (interesses privados, pluralismo social) com a universalidade do espírito objetivo (*objektiver Geist*), garantindo que os princípios éticos não sejam reféns de circunstâncias transitórias, mas expressões concretas da liberdade racional em sua marcha histórica.

O direito da pessoa, propriedade e contrato é inicialmente abstrato em duplo sentido: o primeiro em virtude da sua unilateralidade, quando representa “apenas um setor em um sistema global “holístico” de direitos, instituições, bem como obrigações e reivindicações que não tenham uma forma estritamente legal”; o segundo porque as diferentes determinações da vontade – universalidade, particularidade e singularidade – estão associados a ele de modo externo e contingente já que na esfera do direito abstrato a vontade tem seu ser existente em algo externo, assim sendo, um contrato formalmente correto pode opor-se tanto ao “sentido”

do direito quanto a reivindicação genuína de uma pessoa livre ao não levar em consideração a intenção e a imputabilidade, a situação econômica, os costumes, ou até mesmo, a justiça.

Schildbach (2021) afirma que, para responder qual a causa da pobreza na sociedade civil, Hegel analisa como as relações sociais são mediadas, ou seja, como as pessoas obtêm os meios para satisfazer suas necessidades. Como a sociedade é caracterizada pela apreensão imediata da posse, Schildbach defende que conseqüentemente, a causa da pobreza será a falta de propriedade. Analisamos a seguir o papel da propriedade no processo da dinâmica social e sua influência no processo de autorrealização.

1.3 POBREZA E ABSTRAÇÃO DOS DIREITOS

1.3.1 Propriedade privada

A propriedade, afirma Avineri (1974, p. 135), não é somente instrumental; como apresentada na *Fenomenologia do espírito*, ela é uma condição básica para o indivíduo em seu processo de luta por reconhecimento e autorrealização no mundo objetivo: “A pessoa tem de se dar uma esfera externa da sua liberdade a fim de ser enquanto ideia.” (HEGEL, 2022, p. 236; FD § 41). Através da propriedade os indivíduos reconhecem a existência uns dos outros, na medida em que o respeito que os outros expressam ao não “infringi-la” revela sua aceitação dele como pessoa. Desse modo, Avineri determina que, em Hegel, a propriedade é uma objetificação do eu que lhe expande do domínio da pura subjetividade para a esfera da existência externa: “O racional da propriedade não reside na satisfação das carências, porém em que mera subjetividade da personalidade se suspende. Só, e primeiro na propriedade, a pessoa é enquanto razão.” (ibid., p. 237; FD, § 41).

A propriedade é, desse modo, “o ser-aí da personalidade” (FD, § 51). Avineri (1974, p. 136) constata que, na teoria social hegeliana, a existência da propriedade privada constitui uma *conditio sine qua non* quando Hegel (2022, p. 247; FD, §46) afirma que:

Na propriedade, a minha vontade é pessoal, mas a pessoa é um este; portanto; a propriedade vem a ser o elemento pessoal desta vontade. Já que pela propriedade eu dou ser-aí à minha vontade, a propriedade também tem de ter, por isso, a determinação de ser esta, a minha. Esse é o importante ensinamento sobre a necessidade da propriedade privada.

Avineri (1974, p. 136) afirma que a defesa de Hegel de que a propriedade privada, em virtude da inerente conexão entre esta e personalidade, levará a graves conseqüências no

desenvolvimento posterior da teoria social hegeliana porque deve tornar Hegel consciente da questão dos pobres enquanto aqueles que são privados de propriedade. E, declara Avineri, sendo, para Hegel, a propriedade algo básico e necessário, o problema da pobreza será não apenas uma situação de pessoas privadas das suas necessidades físicas e naturais como, também, de humanos privados da sua personalidade e humanidade.

É importante analisar a noção de propriedade, com intuito de explorar aspectos importantes para análise da pobreza na teoria social hegeliana. Todos os indivíduos são pessoas de direito? Ou, todas as pessoas são portadoras de personalidade jurídica? Qual a relação da privação de propriedade com a pobreza? Segundo Hegel (FD, § 44), todo homem possui o direito absoluto de tomar posse das Coisas porque a liberdade requer uma esfera externa para que possa se efetivar (“sendo apropriar, nesse sentido, somente manifestar e atestar a soberania da minha vontade perante a Coisa”). Essa esfera é o domínio das coisas que os indivíduos necessitam para realizar sua vontade livre. Disso, faz-se que todos os indivíduos são pessoas livres e de direitos. Entende-se, então, que, para Hegel (FD, § 40) o que determina todos como uma pessoa de direito é o direito de apropriação. Isso porque a pessoa de direito circunscreve apenas o direito abstrato onde a liberdade se manifesta formal e abstratamente nas formas de posse.

Esta posse consiste no resultado do ato de dar forma, produzir (FD, §56). O dar forma que atribui a Coisa a qualidade de ser propriedade de alguém, essa propriedade, porém, se configura enquanto tal apenas se ocorre o seu uso, consumo (FD, §62). Como afirmam Bavaresco e Iber (2021, p. 64) “a propriedade realiza-se no uso da Coisa, portanto, é a esfera verdadeira da liberdade da pessoa, que lhe possibilita e permite a exercer a satisfação de suas necessidades”. Se o “dar forma” concede exterioridade à Coisa e seu uso lhe confere o predicado de propriedade, essa somente será tida como tal “se o proprietário da Coisa puder trocá-la, aliená-la” produção confere exterioridade à coisa e o consumo lhe imprime a marca de ser propriedade, está só poderá ser considerada como tal se o proprietário da coisa puder trocá-la, aliena-la. Sendo a alienação “a declaração da vontade de que não quero mais considerar a Coisa como minha” (HEGEL, 2022, p. 265; FD, § 62).

Para Teixeira (1995, p. 94), a liberdade da alienação da propriedade lhe atribui um caráter burguês já que somente na sociedade capitalista, a propriedade irá assumir uma forma totalmente econômica “porque ela pode ser representada numa figura puramente abstrata como o dinheiro que se constitui no representante universal da riqueza, qualquer que seja sua forma concreta”. Afirma ainda que, apesar do que se possa considerar esta mercantilização da propriedade não torna a relação de troca coisificada, ao contrário disso, Hegel assegura que a

alienabilidade da propriedade é uma necessidade para a afirmação da liberdade (FD, § 65-66). A alienação só passaria a negar a liberdade se ela incluísse as “determinações que constituem a pessoa”, ou, o que Luft (2021, p. 40) chama de autopropriedade, ou ainda o que os liberais consideravam “propriedade sobre a própria pessoa”, conforme expressão de Locke (1980, p. 274).

A troca de propriedade envolve a relação de duas ou mais vontades que concordam em realizar a transferência entre si de uma determinada Coisa. Para Hegel, a posse vai assumir o estatuto de propriedade através do uso e da troca (FD, § 40). Sem a alienação a realização da liberdade é comprometida pois apenas por meio desta a pessoa realmente se põe como senhora de si mesma. Como identifica Weber (1993, p. 69), “a alienação da propriedade é uma necessidade para a afirmação da liberdade. Significa a possibilidade de deixá-la sem dono de entregá-la para posse de outro ou de desfazer-se dela totalmente”. O que confere garantia aos indivíduos “doar, trocar, comerciar” e exercer sua liberdade é o contrato.

É pela razão tão necessário que os homens entrem em relações contratuais [...]. No contrato eu tenho propriedade por vontade comum: pois é o interesse da razão que a vontade subjetiva se torne universal e se eleve a essa efetivação. (HEGEL, 2022, p. 284; FD, § 71)

A sociedade civil enquanto sociedade de mercado pressupõe uma acumulação jurídica tardia – e esta é “uma das razões pela qual sua formação é historicamente tardia” Kervegan (2001, p. 132). Hegel conclui que, as relações de mercado realizadas na sociedade civil pressupõem, uma ordem jurídica e uma distribuição, conforme a ela, de propriedade. Isso implica que, diferentemente do que ocorre no domínio do direito abstrato tomado em si, em sua a-historicidade, na sociedade civil a propriedade resulta do contrato e não é anterior a ele:

Assim como, na sociedade civil, a lei em si se torna lei, assim também o ser-á antes imediato e abstrato de meu direito singular passa à significação de ser-reconhecido enquanto ser-á do saber e do querer universal existente. Por isso, as aquisições e as ações relativas à propriedade têm de ser compreendidas e revestidas com a forma que lhes dá esse ser-á. Agora [na sociedade civil], a propriedade repousa sobre o contrato e sobre as formalidades que a tornam suscetível de prova e lhes dão força jurídica (HEGEL, 2022, p. 490-491; FD, § 217).

O contrato é “a verificação de que a relação jurídica das pessoas com as coisas é sempre mediada por atos de vontade legalmente formalizados” (KÉRVEGAN, 200, p. 132). Para Eyssidieux-Vaissermann (2004, p. 53), as ideias hegelianas sobre as relações contratuais dos indivíduos enquanto personalidade, que formam o espaço normativo numa dimensão integrada, correspondem às especificidades substantivas do direito civil moderno. Ainda explica que, Hegel também apontou o significado especial da instituição legal da propriedade

privada, cujo desenvolvimento sistêmico é determinado por um sistema em larga escala de contratos individuais de proprietários específicos. Considera que é necessário destacar, também, a significativa circunstância de que as transferências de propriedade eram tanto uma expressão clara da liberdade pessoal das contrapartes interessadas quanto uma manifestação natural da suprema força jurídica das leis estatais destinadas a regular a interação cotidiana dos interesses econômicos.

Para Hegel, os contratos são contratos reais, diferentemente dos contratos formais ou unilaterais, a troca de coisas ou serviços onde estão inclusos: compra-venda, contrato de salário, dentre outros. Kervegan (2001, p. 132), descreve que, nesses contratos o que está em questão é o elemento da universalidade que ocorre pelo fato de as coisas “qualitativamente diversas” encontrarem uma medida comum que é o valor. A lógica de troca de coisas, sendo praticada em um contrato, forma toda a ordem da jurisprudência (“um contrato é uma troca ideal”). O campo jurídico das relações é polarizado pelos extremos da vontade individual como arbítrio e da vontade universal como lei. O equilíbrio entre arbitrariedade e lei é novamente alcançado através do contrato. Por exemplo, o resultado natural do trabalho é o abandono da propriedade exclusiva e posterior troca, o que implica “igualdade nas coisas” ou valor (ibid.).

O universal é o valor, o movimento como sensível é a troca, em outras palavras, a propriedade é o movimento de uma coisa em troca. Segundo Kervegan (2001), a troca entre a necessidade do sujeito e o trabalho do outro é centrada no valor, que, agindo como medida subjetiva do trabalho, tem ao mesmo tempo um caráter universal, o caráter de um denominador comum, em favor do qual uma diferenciação diferenciada conjunto de coisas como mercadorias é alienado. Nesse valor, minha propriedade, meu corpo, meu trabalho, é negado e alienado em favor de outro, mas “essa negação é positiva”, pois no fundo “alienação é aquisição” (ibid., p. 133). O valor como um valor universal tem um significado predominante em relação a qualquer coisa negociada e alienável como uma única coisa.

Nesse sentido, o sistema de carências da sociedade civil é o momento através do qual não apenas as necessidades naturais são satisfeitas, mas também através do qual uma nova demanda é criada conscientemente: à busca incessante de mercadorias para satisfação das carências que se tornam infinitas. Esse anseio em satisfazer as carências ilimitadas cria, no entanto, seu oposto necessário, a pobreza. Daí provém o luxo que é, ao mesmo tempo, um aumento infinito da dependência e da miséria (FD, § 194). A pobreza não é um subproduto acidental da sociedade civil, mas um problema inerente a ela e que, segundo Hegel, o enorme enriquecimento acarreta, no outro extremo da escala social, condições que facilitam muito a

concentração de riqueza desproporcional em algumas mãos. Nesses contrastes e em sua complexidade, a sociedade civil oferece um espetáculo de extravagância e carência, desigualdade social e pauperização.

1.3.2 Violação do direito e pobreza

Como mencionado acima, embora os direitos de propriedade tenham surgido, na sociedade civil, os direitos de propriedade e a propriedade não podem ser totalmente combinados, os direitos não podem ser plenamente realizados na sociedade civil e os indivíduos com direitos não podem realizar-se plenamente na sociedade civil, e os direitos tornaram-se abstratos. O indivíduo torna-se uma pessoa abstrata na sociedade civil, isso se converte na raiz do problema da pobreza moderna. Hegel tomou, então, os direitos de propriedade como ponto de partida e revelou a raiz do problema da pobreza moderna ao explicar o processo histórico de transformação dos direitos em direitos abstratos.

O processo de transformação dos direitos de propriedade em direitos abstratos é representado pela desintegração da família e pela formação da sociedade civil. No sistema filosófico de direitos de Hegel, a família é o primeiro elo no qual os direitos individuais são plenamente realizados, por causa da combinação especial de família e propriedade. A família não só tem sua “realidade externa” na propriedade, mas também tem sua “personalidade substancial” existência (FD, § 169). Somente na família e por meio dela os direitos de propriedade se transformam em propriedades duradouras e estáveis como vínculos voluntários de necessidades especiais (FD, § 170). A família é o todo substantivo cuja função é cuidar dos aspectos particulares do indivíduo, levando em consideração seus meios e habilidades para que ele possa se beneficiar da riqueza geral e de sua subsistência e sustento. Mas quando os indivíduos são separados da família substantiva e ingressam na sociedade civil como uma família geral, os indivíduos são dotados de independência e do direito de adquirir propriedade, e o direito de adquirir propriedade é apenas relacionado à propriedade. Realizado, caso contrário, ele se tornará um direito de propriedade abstrato. Mas a verdadeira posição é olhar a propriedade do ponto de vista da liberdade, ou seja, a propriedade é a existência originária da liberdade, que é sua finalidade essencial para si mesma”, portanto, o sujeito desse direito abstrato de propriedade é também o sujeito da falta de liberdade na sociedade civil, ou seja, o pobre.

Na sociedade civil, a raiz dos direitos de propriedade que se tornam direitos abstratos está na abstração da sociedade civil. A abstração da sociedade civil tem três significados:

primeiro, a realização incompleta dos direitos. Na família, a realização dos direitos individuais é realizada por meio do trabalho individual, mas na sociedade civil, a realização dos direitos individuais é realizada indiretamente por meio de outros. Direitos não podem ser plenamente realizados na sociedade civil. Em segundo lugar, a privação de direitos. O refinamento das necessidades na sociedade civil leva ao refinamento da produção, que inevitavelmente leva à divisão do trabalho, e o resultado da divisão do trabalho é a simplificação e mecanização do trabalho individual, que acaba levando à substituição dos seres humanos por máquinas. Privado da divisão abstrata do trabalho. Em terceiro lugar, a desigualdade de direitos. Alguns indivíduos não conseguem possuir propriedades que é um direito fundamental para autorrealização do indivíduo.

Mas, superior ao direito de propriedade, existe o direito à vida. No domínio da sociedade civil, o direito à vida, enquanto pressuposto para a liberdade, exige que os recursos sejam distribuídos de forma que os indivíduos possam garantir sua subsistência e bem-estar (FD, § 33-40). A falta destes recursos viola o direito à vida, fere o princípio da particularidade, viola o direito à subjetividade (FD, § 40-241). A promessa de liberdade da sociedade civil moderna é a capacidade de prover a própria subsistência por meio de uma atividade socialmente reconhecida (FD, § 244). Os pobres não encontram o bem-estar nem o sustento através do seu trabalho, nem possuem reconhecimento na sociedade civil, onde as relações são mediadas pelo trabalho.

1.3.3 Pobreza e o direito à vida

Falar de um “direito à vida” pode, à primeira vista, parecer uma afirmação injustificada já que a liberdade não diz respeito apenas ao “essente” e sua corporeidade, mas sim a uma concepção complexa e holística de vida humana livre que abarca movimentos, determinações, práticas e instituições. Entretanto, a vida é uma importante determinação de direito e a ideia de liberdade realizada no mundo, não é uma substância fixa e repousante, mas é o começo para sempre vivo e em desenvolvimento que pode se adequar a uma versão mais nova e concreta da vida humana. A forma mais imediata e abstrata do direito à vida é apresentada na esfera do direito abstrato onde o direito real é o direito da personalidade enquanto tal e somente a personalidade confere o direito à Coisas e que inclui o corpo e a vida (§40, p. 235). Pimenta (2020), afirma que existe na esfera da Moralidade uma segunda determinação do direito à vida fundamental para compreensão da pobreza que é a noção de bem-estar (*Wohl*). Se no direito abstrato diz respeito à exteriorização da vontade, na

moralidade, a vontade que era da existência exterior regressa a si e é aquela determinada como individualidade subjetiva e age como uma reflexão interna do eu. Nesse estágio, o livre arbítrio como liberdade de escolha, a vontade age e “a particularidade dos interesses da vontade é o ser-aí pessoal enquanto vida” (FD, § 127).

A dimensão da liberdade apresentada na moralidade tem implicações fundamentais para as sociedades modernas, visto que a ordem social deve satisfazer o direito da vontade subjetiva (FD, § 132). Diferenciando-se do direito abstrato, onde o corpo vivo era considerado como a mera existência de uma pessoa em que a vontade continua em seu imediatismo como um universal abstrato que se manifesta na personalidade e no direito universal à posse de coisas externas na propriedade (FD, § 33), já na moralidade a vontade possui um ser presente em si mesmo e atinge o direito para satisfazer suas próprias necessidades e buscar seu bem-estar. A pessoa do direito abstrato torna-se um sujeito “que se afirma para si na sua interioridade e toma assim consciência de si como um poder autônomo de autodeterminação” (ROSENFELD, 1983, p. 100). O direito à vida, então, expressa apenas a garantia negativa de que ninguém pode ferir meu corpo, mas também a afirmação positiva de que tenho direito ao bem-estar.

Assim, devemos observar que o ápice da particularidade é a vida como ser-aí pessoal e a subjetividade vai se manifestar como vida, vitalidade, desse modo, todo indivíduo humano, ou seja, o ser humano como humanidade deve ter atribuído a si o “direito de necessidade constringente”, ao qual Vieweg (2019, p. 196) denomina de “direito de autopreservação” que assegura o direito à vida, à existência “como um direito de extrema necessidade”. Normalmente, esse direito se aplica apenas em circunstâncias extraordinárias de perigo ou perigo momentâneo. Mas Hegel argumenta que quando você é pobre, o direito da necessidade passa a se aplicar geralmente a você, porque toda a sua vida é conduzida abaixo do nível mínimo reconhecido como necessário para um membro da sociedade civil (FD, § 244). Wood aponta que, nesse sentido, o direito de necessidade torna-se universal para você; contra você, ninguém mais tem direitos: Antes considerávamos o direito da necessidade como referindo-se a uma necessidade momentânea. No caso da pobreza, porém, a necessidade não tem mais esse caráter momentâneo. A pobreza, portanto, dá origem ao “não reconhecimento do direito”, como assinala Wood (1993, p. 426-427); os pobres, portanto, ficam fora da vida ética da sociedade civil; seu modo de vida está além de seus padrões de certo e errado: “A plebe é uma doença perigosa, porque não tem direitos nem deveres”.

Hegel defende que deve haver um direito que “visa assegurar a vida ameaçada na situação presente, colocando-a acima dos direitos de propriedade” (FD, § 127). Na medida em

que um dano como um “perigo extremo” ou um “conflito com a propriedade” de outra pessoa ameaça o ser-aí, à vida, é preciso que ocorra o rompimento com o direito abstrato, no que tange à determinada situação de exceção, já que a vida tem direito contra o direito abstrato. Hegel, nas *Palestras da filosofia do direito*, sustenta que, por exemplo, “um homem morrendo de fome que furta um pedaço de pão lesa somente o elemento-particular não o direito enquanto direito” já que o que está em voga nesse confronto é “a propriedade restrita e a vida de um homem; é esta que está em jogo”, como destaca na nota 291 das *Linhas fundamentais da filosofia do direito* o tradutor Marcos Müller (*in* HEGEL, 2022, p. 357; FD, § 127). Com isso apresenta-se uma violação completa do ser-aí e a total privação de direitos.

O conflito entre bens através do roubo para subsistência é absoluto, sendo conferido ao ser humano em situação de pobreza, miséria que para salvar a vida furta uma pequena parte da posse do outro, o “benefício da imunidade” que não legitima esse ato como ilícito. O direito de necessidade nada tem a ver com equidade, mas um direito “moralmente legitimado na medida em que é a afirmação do princípio que funda o próprio direito: o direito à vida” (Teixeira, 1995, p. 123). O direito abstrato foi violado, porém em respeito a um direito superior. A imunidade não é uma questão de “generosidade” ou “misericórdia”; trata-se de um direito humano inegável no sentido de que a existência empírica imediata de cada um é a condição para o indivíduo ser protegido frente à destruição dos fundamentos naturais da vida.

Segundo Losurdo (2019, p. 208), o elemento de “direito de necessidade constringente” (*Notrecht*) já aparece em Kant e Fichte, porém apenas com referência a situações excepcionais como catástrofe natural ou um acontecimento acidental que não vigoram sobre o ordenamento jurídico existente. Para Hegel é bem diferente, pois o termo *Not* que compõe à *Notrecht* é um “fato social” e não remete a situações extraordinárias onde, por circunstâncias acidentais os indivíduos são “catapultados novamente para o estado de natureza”, mas a experiências do cotidiano que se apresenta através das relações jurídico-sociais vigentes.

O pobre deve lutar para superar essa falta e, a “libertação reside no momento social.” (FD, §194). Isso significa para Losurdo que o pobre não se vê enfrentando uma catástrofe natural ou de outros acidentes e situações produzidas pela natureza, mas de uma violação que ocorre, estritamente, em virtude do ordenamento político-social:

O pobre se sente em relação com o arbítrio, com a humana acidentalidade, e, em última análise, é revoltante o fato de estar envolvido nesse conflito pelo arbítrio. A autoconsciência parece forçada até seu ponto extremo, em que ela não tem direito algum, em que a liberdade não tem existência. (LOSURDO, 2019, p. 209)

Losurdo fala que Hegel critica a posição liberal sobre o direito de necessidade constringente ao considerar que esta posição “comumente contrapôs a liberdade à igualdade” ou segurança-igualdade. Essa posição, para Hegel, é defendida por Bentham quando este assegura que existindo um conflito entre a segurança e a igualdade, não se pode hesitar: a igualdade deve ceder (ibid., p. 197). Apontando para a crítica de Karl Von Rotteck, grande defensor do liberalismo no séc. XIX, à posição hegeliana, Losurdo afirma que, para Rotteck, não pode haver qualquer direito de se realizar o ilícito, sendo o direito formal de propriedade prioridade frente ao direito à vida; evidenciando que “a propriedade do indivíduo é mais inviolável que sua própria vida” (ibid., p. 206-208). Segue-se ainda que na tradição do pensamento liberal e, sobretudo, em Locke a violência que não pode ser tolerada é aquela contra à propriedade privada. A partir desta perspectiva, Losurdo reafirma a frase de Lassale: “Os direitos que o liberalismo quer [...], não os quer de modo algum para o indivíduo enquanto tal, mas sempre para um indivíduo que se encontre numa situação particular, que pague certos impostos, que seja munido de capitais etc.” (ibid., p. 262).

Em *Anarquia, Estado e utopia*, Robert Nozick (1991) apresenta uma posição que Vieweg afirma se assemelhar à da redução correspondente do direito ao direito abstrato formal e afirma que: “Nozick nunca vai além do direito abstrato... Então devemos ler Hegel colocando, postumamente, Nozick em seu devido lugar.” (VIEWEG, 2019, p. 197) Anacronicamente, a crítica de Hegel está basicamente correta. Na filosofia liberal e neoliberal, a pobreza é vista como um problema individual, que se manifesta em circunstâncias pelas quais a sociedade não pode ser responsabilizada. A teoria libertária dos direitos, cujos principais defensores são o filósofo Robert Nozick e o economista Milton Friedman, exclui qualquer lei que force algumas pessoas a ajudar outras, incluindo impostos para *redistribuição* de riqueza, essa teoria corresponde a uma tendência natural de um utilitarismo ligado ao capitalismo. O neoliberalismo é a forma concreta dos excessos do libertarismo. Nesse sentido, a pobreza não é um problema de justiça, pois ninguém seria responsável por ela.

2 CONSEQUÊNCIAS DA POBREZA

O segundo capítulo demonstra como consequências da pobreza enquanto objetivas e subjetivas. Hegel identifica três elementos da sociedade civil: o sistema de necessidades; proteção da propriedade por meio da justiça; administração e corporações. As necessidades são satisfeitas, em primeiro lugar, pelo trabalho. Objetivamente, o membro em estado de pobreza não consegue, em virtude do refinamento e a expansão da divisão do trabalho, satisfazer suas necessidades materiais e prover sua subsistência, o que coloca o seu direito à vida em risco. Como as necessidades não são apenas materiais, são também espirituais, analisaremos também o nível subjetivo contido na pobreza que representa para o indivíduo, despojados dos seus recursos naturais e desligados dos laços da família concebida como um clã, a perda de todas as vantagens da sociedade: possibilidade de adquirirem habilitações e cultura, aproveitarem da jurisdição, da higiene e, por vezes, até do consolo da religião. O que se revela como uma violação dos princípios básicos da teoria social hegeliana, a destruição das ideias de direito e personalidade, a negação de toda dignidade humana e autoestima, o não reconhecimento por parte dos outros membros da sociedade civil, a impossibilidade da efetivação da ideia da liberdade. Verificaremos, também o processo de surgimento de uma plebe. Alguns afligidos, que possuem consciência de que tem o direito de obter a satisfação das suas necessidades e reconhecimento enquanto membro da sociedade civil, não reconhecem como racionalmente válida uma sociedade que gera tal condição e frustra as promessas de liberdade (Cf. WOOD, 1993, p. 426). Essa consciência transforma-se necessariamente em revolta, que dá origem a uma classe singular que é a plebe (FD, § 244).

2.1 VIDA DESUMANA

Voltemos por um momento à questão das necessidades. Hegel (2022, p. 453; FD, § 192) mostra como a abstração da relação social se torna uma “determinação da relação recíproca dos indivíduos”. A universalidade assim produzida, que consiste “no fato de ser reconhecida”, torna as necessidades concretas, necessidades que, entretanto, permanecem em sua singularização e em sua abstração. A consequência que se extrai do caráter concreto das necessidades na esfera social, assim como seu modo de satisfação, é a presença da

universalidade da relação nos fins particulares, tudo que é particular torna-se, nessa medida, algo social. Na representação, como por exemplo o jeito de se vestir, a hora de comer, e na opinião de cada um, a satisfação das necessidades se expressa como uma “exigência de igualdade” com os outros ou “imitação” e, simultaneamente, uma afirmação da sua particularidade (FD, § 193).

Ademais, estar vinculado aos outros, na ligação das carências sociais imediatas naturais ou espirituais da representação, no relacionamento abstrato, permite que os indivíduos alcancem, em relação às suas necessidades, nesse momento social, uma “libertação” (FD, §194). É certo que esta é da ordem da representação e diz respeito à opinião particular que cada um tem das suas necessidades. A libertação, nesse “caráter socialmente emancipatório” permanece formal, pois ainda é o caráter particular dos fins que constitui seu conteúdo. Mas, sendo uma opinião imediatamente universal, liberta-se da contingência natural somente exterior e relaciona-se a uma contingência interna, o arbítrio. Ao nível das necessidades, compreendemos finalmente como surge um direito que consiste em se fazer valer pela distinção, ou seja, um direito à singularização (FD, § 193).

Colocamos novamente aqui a pergunta: do que, então, é privado o pobre para Hegel? Ele é privado, além de seus meios de subsistência, do reconhecimento social e, incapaz de aceder à libertação pela opinião pública, perde, no que diz respeito às suas necessidades, os meios e a sua satisfação, o que constitui para ele uma realidade social e, por isso, o torna este elemento “concreto da representação” que se chama “homem” (FD, § 190). A privação de qualquer caráter social das necessidades, consequência do desmembramento dos indivíduos, acarreta a impossibilidade de sua concretude e, reduz os indivíduos à abstração vazia da vida em toda a sua nudez. O homem, então, vive na ausência de dependência que, como vimos, é para Hegel a forma fenomênica que o universal assume na sociedade civil, condição de reciprocidade e fator de subsistência da vida, da atividade de cada um. Desta forma, este indivíduo, longe de poder representar algo como um homem em estado de natureza redescoberto, incapaz de regredir a esse estado, visto que a sociedade lhes subtraiu os meios naturais de aquisição (FD, § 241), diante de uma socialização que lhe é barrada, mostra-se um homem sem qualidades de homem.

É neste sentido que nos permitimos falar de desumanização e que podemos compreender o que significa ser privado da “retidão” e da “honra” (FD, § 207), não poder mais determinar, ou seja, dar uma existência efetiva à própria individualidade, pois sem uma formação (*Bildung*) e sem trabalho nenhuma habilidade pode ser cultivada, sendo incapaz de ver no universal e, portanto, no outro, um meio para a própria satisfação. Lembremos que a

honra e a retidão constituem os sentimentos sociais, possibilitados essencialmente pela integração do indivíduo no todo social, que o prepara, por meio da educação para o universal, para a disposição de espírito diante de uma socialização que lhe é barrada. Através da noção de desumanização, podemos compreender o que significa ser privado das possibilidades de realização (FD, § 207).

No tópico Vida desumana, angústia e vida nua, Bourdin (2001) analisa como, na filosofia hegeliana, a sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) engendra condições que impedem a realização plena da individualidade, configurando uma forma de vida marcada pela alienação e pela impossibilidade de autodeterminação. Embora Hegel não empregue o termo desumanização, seu diagnóstico sobre as contradições inerentes à sociedade civil, especialmente a fragmentação dos laços éticos e a redução do indivíduo a mero agente econômico, aponta para uma dinâmica de vida nua, na qual o sujeito, incapaz de reconhecer no universal (e no outro) a mediação necessária para sua satisfação, torna-se prisioneiro de uma existência abstrata e angustiante.

Para Bourdin, a angústia surge precisamente dessa cisão entre o particular (o desejo individual) e o universal (as instituições éticas), já que o indivíduo, imerso na lógica atomizada da sociedade civil, não logra transcender sua imediatez para se reconhecer como parte de uma totalidade orgânica. Nesse contexto, a “vida desumana” não é mera privação material, mas a impossibilidade de efetivar a liberdade concreta, isto é, de realizar a individualidade no e através do universal. A falência dessa mediação, segundo Hegel, condena o sujeito a uma existência paradoxal: ele busca sua satisfação no âmbito privado (consumo, riqueza), mas esbarra na insuficiência dessas esferas para garantir sua dignidade ética, perpetuando um estado de dependência e estranhamento.

2.1.1 O desenvolvimento na história

A história é, para Hegel (2008; FH), a marcha gradual da evolução do princípio que tem como conteúdo a consciência da liberdade, é o movimento de volta a si do Espírito que se reconhece através de sua autodeterminação na exterioridade na esfera objetiva. A *Filosofia da história* apresenta o processo pelo qual a liberdade chega à consciência de si enquanto seu próprio fundamento através do reconhecimento da razão como potência de si mesma. A presença da razão na história é uma indicação do fato de que a história é um todo. Como um todo, a história é uma existência no tempo, um movimento da ideia subjacente da história à

sua realização. A razão é o princípio, que em seu momento especulativo da lógica se exterioriza em seu outro que é a natureza e se auto-objetiva na realidade para efetivar a consciência da liberdade através da história. A história mundial é um movimento de princípios, cujo conteúdo é a consciência da liberdade.

O que é essencial para a liberdade, como Hegel entende, é uma reconciliação compreendida entre o indivíduo livre e o mundo social do qual ele faz parte. O ponto de partida da filosofia de Hegel é a identidade da ideia (consciência) e do ser-aí, essa identidade é a unidade concreta substancial do mundo. Portanto, o processo histórico mundial é um movimento do espírito, um constante retorno a si mesmo, o espírito se cria e se conhece na atividade humana. Quanto mais próximo o espírito está de seu conteúdo imanente, mais livre ele é em-si e para-si. A história se move em espiral, trazendo consigo algo novo, no qual se manifesta a diferença entre os seus estágios. Assim, Hegel mostra a consistência e a unidade do processo histórico. Nesse sentido, a objetividade da história é transmitida através de um espírito racional, que pode ser manifestado no espírito de um determinado povo, no espírito de uma época. Contudo, as pessoas podem não ser a personificação desse espírito e se mover a seu próprio critério.

A história do mundo é o processo de realização progressiva da liberdade, que recebe expressão imediata e é concretizada no domínio objetivo. O espírito objetivo é a ideia absoluta apenas em si; “no terreno da finitude” (ECF, § 483). Tendo, como descreve Inwood (1997, p. 205), a noção essencial de liberdade como sendo “algo livre, independente e autodeterminante”. No processo de efetivação desta, o espírito sai da forma de subjetividade, conhece e objetiva a realidade externa de sua liberdade: a objetividade do espírito entra em seus próprios direitos. Nesse momento é estabelecido uma organização da realidade social que é o resultado do longo desenvolvimento sócio-histórico da sociedade humana. Essa transição não é fácil nem óbvia, mas uma questão de luta e esforço, pois o homem não nasce livre (HEGEL, 2008, p. 54). Sua liberdade ele compreende gradualmente como o desenvolvimento do espírito, da consciência. Pois, conforme Cirne Lima (1994, p. 465), “é preciso olhar para o mundo pressuposto e nele procurar um predicado no qual estejam superados e guardados em proporção igual”. Superando essa contradição, o espírito progride na consciência de sua liberdade.

Considerando o desenvolvimento individual do homem, Hegel chega à conclusão de que a base da consciência individual é o espírito objetivo, onde, como declara Corbisier (1991, p. 17) “o homem está condenado a produzir a sua essência no tempo”. Conforme Hegel (2008, p. 59; FH), a “liberdade consiste somente no saber e querer objetivos universais,

substanciais, como o direito e a lei produzindo uma realidade que lhes é conforme: o estado”. A liberdade adquire pela primeira vez a forma da realidade no domínio do espírito objetivo na forma de formações jurídico-estatais. O espírito sai da forma de subjetividade, conhece e objetiva a realidade externa de sua liberdade: a objetividade do espírito entra em seus próprios direitos. Hegel ilumina precisamente as formas de descobrir um espírito objetivamente livre na forma da realização da noção de direito na realidade:

O espírito objetivo é a ideia absoluta, mas essente apenas *em si*; por isso, enquanto está no terreno da finitude, sua racionalidade efetiva conserva nela o lado do aparecer exterior. A vontade livre tem imediatamente nela, antes de tudo, as diferenças, [a saber,] que a liberdade é sua determinação *interna* e sua meta, e que se refere a uma objetividade *exterior* pré-encontrada, que se cinde no [elemento] antropológico das necessidades [*Bedurfnisse*] particulares, nas coisas naturais externas que são para a consciência, e na relação de vontades singulares a vontades singulares, que são a consciência-de-si delas como diversas e particulares; esse lado constitui o material exterior para o ser-aí da vontade. (HEGEL, 1995, p. 279, § 483).

Para Hegel (FD, § 4), o sistema do direito é o domínio da liberdade realizada, ou seja, o objeto da filosofia do direito é a ideia de direito, ou, a liberdade e as diferentes formas de realização da liberdade refletem-se na prática histórica da sociedade humana, que é a evolução contínua de direitos. Tendo como motor a satisfação de necessidades específicas, as sociedades modernas dão lugar especial aos direitos que garantem “a segurança das pessoas e da propriedade”, subsistência e o bem-estar dos indivíduos deve ser “tratado e efetivado como direito” (FD, § 230). Estes, não são princípios normativos abstratos, mas carecem de possibilidades de adesão a esferas institucionais existentes. Segundo Buchwalter (2013), Hegel reconhece na sociedade civil moderna um momento histórico decisivo em que certas exigências éticas fundamentais, como a institucionalização do direito enquanto princípio universal, são parcialmente realizadas, ainda que de forma limitada e contraditória.

Como diz Hegel (1993, p. 29) na *Filosofia da história*, para o indivíduo realizar algo, ele precisa estar interessado, sendo a necessidade, a paixão, o desejo, assim como a “opinião” e a “representação subjetiva”, os instrumentos e meios para o espírito realizar seu objetivo. O indivíduo nesse caso, precisa agir e querer que essa execução lhe satisfaça e lhe interesse. Este é um momento essencial da liberdade, quando o indivíduo possui o direito infinito de encontrar satisfação nas suas atividades e no seu trabalho. Nada acontece e, conseqüentemente, nada se realiza sem que os indivíduos estejam satisfeitos. Bourdin (2001) pondera que seria equivocado considerar essa afirmação como uma justificação do individualismo liberal. Para ele, o principal esforço de Hegel consiste em pensar a individualidade, “sem ceder à absolutização do seu ponto de vista finito e em assumir

filosoficamente a novidade histórica da promoção do indivíduo como portador de uma liberdade subjetiva infinita, sinal da sua espiritualidade” (ibid., p. 152). A sociedade civil surge, portanto, como o domínio em que este indivíduo concreto – no sentido de um conjunto de determinações desenvolvidas conjuntamente e que produzem uma totalidade articulada – encontra o ambiente para satisfazer as suas próprias necessidades, multiplicá-las e aperfeiçoá-las (FD, §§ 190-191); cultivar o saber e o querer (§ 187); desenvolver suas faculdades e habilidades (§ 200); dar-se representações dos próprios objetivos conscientes (§ 194); buscar afirmar originalidade numa relação ambivalente com os outros que envolve “imitação” (§ 193); reivindicar o reconhecimento do seu lugar e estamento social (§207); apresentar o desejo de igualdade (§ 193); ansiar à estabilidade dos seus recursos e à sua subsistência para garantir a estabilidade do seu bem-estar (§ 230).

Assim, para Hegel, o significado da sociedade civil no processo de desenvolvimento do indivíduo é que nela os indivíduos encontram satisfação apenas em relação a outros indivíduos livres, que a ação humana é essencialmente moral e institucional, considerando que a sociedade civil é uma esfera da vida ética. Os indivíduos são libertados do conflito entre uma heterogeneidade de necessidades e uma lei moral homogênea em uma vontade universal interna que encontra sua realidade objetiva nas instituições sociais. O desenvolvimento de um sistema de necessidade atualiza a compreensão do sujeito moral de sua relação com a natureza. A vontade que, de certa forma, é o produto do próprio desenvolvimento da natureza através da particularidade subjetiva e da garantia da satisfação das necessidades. A particularidade subjetiva é um resquício do estado de natureza, mas, para Hegel (FD, § 206), um momento essencial na organização do todo social. Entretanto, caso ela seja introduzida na ordem social sem estar conciliada consigo mesma, ela irá mostrar-se como “hostil” e “corruptora da ordem social”.

2.1.2 Autorrealização pela satisfação das necessidades

Apresentando uma característica sistêmica da essência do homem e de seu desenvolvimento, Hegel, faz dele o centro do desenvolvimento das necessidades. Uma pessoa em um estado inicial de consciência é caracterizada pela presença apenas de necessidades naturais. Portanto, toda a sua existência está subordinada a um objetivo que é a satisfação de suas necessidades. Todo o seu ser está “cativo” dessas necessidades. Ele sente seu “eu” e sente prazer apenas no processo de consumir os objetos necessários para sua satisfação. A pessoa concreta, enquanto particular, como um todo de carências e a soma de necessidades

naturais de arbítrio constitui o primeiro princípio da sociedade civil (FD, § 182). Nesse sentido, a particularidade das pessoas, compreende antes de tudo, em si mesma, suas necessidades (ECF, § 524). Estas são, inicialmente, necessidades subjetivas. As carências e os meios tornam-se, como existência real, um ser para outrem, e, pelas carências e pelo trabalho desse outrem, a satisfação é reciprocamente condicionada. A abstração, que veio a ser uma característica das carências e dos meios (FD, § 188), vem também a ser uma determinação das relações recíprocas dos indivíduos; nestes termos os elementos para autorrealização dos indivíduos, como subsistência, bem-estar e sua própria existência jurídica estão vinculados à subsistência, ao bem-estar e à existência de todos os outros indivíduos e são assegurados e efetivados apenas nessa conexão (FD, § 183).

Uma pessoa com as necessidades satisfeitas é caracterizada pela satisfação das necessidades materiais e espirituais. Em outras palavras, em, primeiro lugar, além das necessidades naturais como habitação, comer, beber, vestir-se ela também tem necessidades espirituais: a necessidade de bem-estar na atividade moral, da formação e aprimoramento das habilidades, de honra, do reconhecimento de si mesmo e de outras pessoas como indivíduos livres (FD, § 190); em segundo lugar, as suas necessidades naturais estão subordinadas à consciência, a sua “alma”, enquanto para uma pessoa em processo de realização, pelo contrário, a sua consciência estava subordinada às suas necessidades naturais. Se uma pessoa em um nível da vontade natural via sua essência na satisfação apenas das necessidades naturais, então com o desenvolvimento da sua vontade, ela percebe sua essência na satisfação das necessidades espirituais (FD, § 192).

Em um primeiro momento, a vontade é livre apenas em-si, pois tem potencial para ser livre, ou seja, é livre formalmente e o seu conteúdo ainda precisa ser especificado. Não é qualquer escolha com a qual o “eu” é capaz de se identificar. Para ser livre em um sentido real, o “eu” tem que se encontrar, em alguma escolha particular que deve representar uma realidade adequada a ele mesmo. Assim, o conteúdo da vontade precisa ser refletido “dentro-de-si” (FD, § 9). Os diferentes conteúdos da vontade, isto é, as diferentes determinações da vontade são inicialmente imediatas (ibid., §10), consistindo nas coisas que se apresentam aos indivíduos com base em impulsos, desejos e inclinações é uma vontade “imediate ou natural” (FD, § 11). Esse momento da vontade é que determina amplamente a conduta na infância. Nela, o sujeito desejante é capaz de identificar-se como tal, mas não é capaz de conceber o conteúdo da vontade (os desejos, impulsos e inclinações) como produtos seus. Os impulsos, desejos e inclinações podem ter relação com vários objetos e podem ser compreendidos de várias maneiras. Para essas inclinações naturais, o “eu” tem a possibilidade de decidir e, é

através do decidir que “a vontade se põe como vontade de um indivíduo determinado e como vontade de diferenciado exteriormente em face a outro” (HEGEL, 2022, p. 189; FD, § 13).

Em outro momento, a vontade que da existência exterior regressa a si é aquela determinada como individualidade subjetiva e age como uma reflexão interna do eu, é o momento quando, como explica Rosenfield (1983, p. 41) “a vontade atualiza as determinações da vontade natural e abre-se para um novo processo de atualização de si”. Nesse estágio o livre arbítrio o é “vontade enquanto contradição” (FD, § 15), porque, segundo Weber (1993) este é o ponto de partida da vontade livre realizada e é a contradição que movimenta o processo inerente ao livre arbítrio. Assim, como liberdade de escolha onde a vontade age. É justamente quando isso ocorre que, ela escolhe e, ao escolher, a vontade se apresenta como a vontade de um determinado indivíduo que se diferencia de outro.

Os princípios que possibilitarão a satisfação das necessidades dos sujeitos, na esfera social, serão o direito de personalidade (FD, § 30) e o direito de bem-estar (ibid, § 123). Segundo Neuhouser (2000), a não realização de um desses implica que uma ordem social está aquém de realizar o bem. A implicação desse conceito do bem é que: uma ordem social que atendeu aos direitos de personalidade de seus membros, mas não para seu bem-estar básico ficaria aquém de realizar o bem e, para Hegel, o conceito de bem-estar tem o importante papel de reivindicar que as instituições sociais sejam capazes de satisfazer o bem-estar material dos membros da sociedade, porém, ele não deve se aplicar apenas às satisfações das necessidades materiais, mas também espirituais. Assim, diferentemente das posições do direito natural, apesar de no mundo moderno, o direito e o bem-estar do indivíduo terem alcançado um status legítimo independente do bem do todo social, a busca desse bem, como aponta Wood (1993), exige um novo tipo de instituição social na qual os indivíduos não apenas reivindicam o direito como pessoas a uma esfera externa na qual sua escolha arbitrária é soberana, mas também se veem como sujeitos que dão sentido às suas vidas por meio das escolhas que fazem.

Sobre essa afirmação, Neuhouser (2000, p. 167) fundamenta explicando que Hegel define bem-estar como a satisfação do “conteúdo imediatamente aí-presente” e os identifica (FD, §11) como os “impulsos, desejos, e inclinações pelos quais a vontade se acha determinada pela natureza” (ibid.). Hegel assegura, inicialmente, o bem-estar como a satisfação concedida aos indivíduos por natureza, porém, o bem-estar inclui também as necessidades espirituais e, como afirma Neuhouser (2000), para Hegel, a mais importante destas é o reconhecimento, já que este pressupõe um grau de autoconsciência que o eleva enquanto necessidade acima da esfera meramente natural (ibid., p. 167). Assim, o bem-estar

tem um sentido inclusivo ao oferecer possibilidades para seus membros alcançarem as várias formas de reconhecimento como pessoas, proprietárias, sujeitos morais, membros da família, produtores e cidadãos. Os indivíduos, como reflete Wood (1993), adquirem identidades sociais definidas, desenvolvem e determinam interesses éticos no bem-estar correto dos outros e são levados a se relacionar com fins compartilhados ou coletivo.

2.1.3 Trabalho e *Bildung*

Foi dito que a particularidade de uma pessoa compreende, antes de tudo, suas necessidades (ECF, § 524), porém, estas estão, por essência, relacionadas à particularidade de outra pessoa, assim como foi explicado que a base da sociedade civil é o sistema de carências, de modo que as carências de cada uma só são satisfeitas por meio da outra (ECF, § 182). Apontamos também que, é o trabalho que efetua a mediação pela qual o homem se relaciona com seus semelhantes, ou seja, a mediação que, prepara e obtém os meios de sua satisfação é o trabalho (FD, § 196). Para isso, os indivíduos requerem um modo de vida independente, na qual suas ações possam ser vistas não como resultados de hábitos ou fatores externos, mas como resultado das suas próprias escolhas reflexivas. O trabalho é o mediador entre o homem e a natureza. Ele comporta um momento intrínseco de liberação, uma vez que permite ao homem transcender os limites físicos que a natureza lhe impõe e é por meio dele que o homem passa a ser reconhecido pelos outros.

A razão se desenvolve através da evolução do conhecimento que o homem possui dele próprio (FH). Nesse processo de desenvolvimento, quando a consciência se eleva para o estágio de autoconsciência, Marcuse (1975) afirma que, ela apresenta a si mesma como ego, e o ego é, primeiro, desejo: só pode tornar-se cômico de si mesmo através do satisfazer-se por si mesmo e por um outro. Agora o indivíduo trata o trabalho, as pessoas e o mundo inteiro como “ele mesmo”, como pertencentes à sua própria essência. Ele sente a sua identidade com eles e a universalidade das necessidades e interesses. Assim, os interesses não podem ser descritos como meramente naturais, eles pertencem a uma complexa teia de interações sociais e comerciais (FD, § 189). Quando as necessidades são multiplicadas, o indivíduo se torna mais dependente dos outros para sua satisfação de suas carências e, através do seu próprio trabalho e atividade de interesse próprio, produz-se satisfação para os outros. De modo que, faz referência às necessidades dos outros essenciais para a conduta privada de alguém (FD, § 192). A sociedade civil transforma-se num certo tipo de universalidade que se realiza por meio do interesse egoísta de cada um, mas cujo processo de efetuação passa necessariamente

pela ação recíproca de todos, criando um sistema de dependência “*omnilateral*” (FD, § 183). O fim egoísta, então, como aponta Rosenfield (1983, 176), é a base de um sistema de dependências recíprocas no qual a subsistência, o bem-estar e a existência jurídica do indivíduo estão ligados à subsistência, ao bem-estar (*Wohl*) e à existência de todos, em todos assentam e só são reais e estão assegurados nessa ligação.

A satisfação existe na aquisição imediata de objetos que são propriedades: Sua aquisição é condicionada e mediatizada, de um lado, pela vontade dos possuidores, que, como vontade particular, tem por fim, condiciona e intermedeia a satisfação das necessidades diversamente determinadas, assim como, de outro lado, pela sempre renovada produção, através do próprio trabalho, dos meios que se trocam: essa mediação da satisfação pelo trabalho de todos constitui a riqueza universal. (HEGEL, 1995, p. 297-298; ECF, § 524).

Em sua análise, Wood avalia que, Hegel considera que a principal função do trabalho não é a satisfação de necessidades, mas a formação (*Bildung*) do indivíduo. Nesse sentido, a análise hegeliana do trabalho enquanto o instrumento que não somente desenvolve as habilidades específicas de que os indivíduos precisam para realizá-lo, como também estabelece “as bases para a cultura teórica e confere à vida um caráter ético de disciplina e regularidade” que são imprescindíveis para a participação na vida social moderna (FD § 197). Ainda, segundo Wood, a maior função da divisão do trabalho não é maior eficiência, mas proporcionar a cada indivíduo um modo de vida definido, reconhecido pela sociedade civil em geral pela contribuição que dá ao bem de todos.

Também para Neuhouser (2000, p. 293-294), um ponto importante na teoria da liberdade objetiva de Hegel, como descreve, é a sua afirmação de que as instituições sociais racionais proporcionam a liberdade e garante o cenário e as condições para que seu componente subjetivo, ou, a particularidade do sujeito seja possível e isso ocorre “principalmente através da *Bildung*”. Isto porque as habilidades ou disposições subjetivas de liberdade dependem e são adquiridas, apenas, através de uma formação que possua um regime disciplinar, como o trabalho, que é a forma de disciplina inerente à sociedade civil, ou sujeição à vontade de uma autoridade superior, como ocorre com a base da disciplina na família. Hegel dará atenção às características que as instituições precisam possuir para que seus membros adquiram essa “disposição subjetiva” que propicie a participação deles nessas instituições como sua própria atividade autodeterminada (ibid., p. 165).

Nicolau (2019, p. 146) afirma que ainda que os indivíduos na sociedade civil sejam motivados por interesses egoístas, a “vida em sociedade é também um momento no qual os

indivíduos são conduzidos à busca do bem comum, por isso é um momento da *Bildung*". O autor justifica a afirmação explicando que, para Hegel, o espírito é, inicialmente livre em si e, na relação com o mundo, se reconhece ainda mais livre porque, "através da *Bildung*, exerce sua liberdade". A *Bildung* configura a segunda natureza do espírito – esta entendida como vida superada –, enquanto momento de externalização do seu bem próprio, a "Ideia Absoluta". Nesse sentido, o processo da *formação* possibilita que o indivíduo se afaste das "determinações puramente naturais" e "apreenda-se subjetivamente em uma objetividade que, de um lado, o formou e que, de outro, ele contribui para formar" (ibid., *loc. cit.*).

É através da essência do espírito que ele concretiza suas potencialidades tornando-se seu próprio objeto. Essa essência é a atividade. É pela ação que o espírito de um povo é determinado no todo histórico de instituições, acontecimentos e fatos. O espírito é o pensamento, porém como pensamento do mundo, só aparece quando a realidade efetuou e completou o processo da sua formação (*Bildung*) (FE, § 28). O pensar é fazer passar alguma coisa a forma da universalidade e a raiz verdadeira da liberdade funda-se no pensamento, pois a ideia da liberdade é fundamentalmente pensamento. Logo pensamento e vontade, são dois aspectos do espírito, teórico e prático, eles se penetram e se complementam mutuamente. Ambos os lados, cada um à sua maneira, geram uma unidade do subjetivo e do objetivo.

O aspecto teórico do pensamento, é que, pensando em um objeto, o transformamos em pensamento e o privamos de todo o sensível, toda sua peculiaridade, o estranhamento entre o eu e o objeto concebível desaparece, o objeto torna-se universal. O aspecto prático do pensamento, por outro lado, é a postura de diferenças e autodeterminação em relação ao mundo externo, a esfera de atividade e ações. A vontade é um modo particular de pensamento, ela é pensamento enquanto impulso de dar-se ser-aí e a distinção entre pensamento e vontade é somente a distinção entre o teórico e o prático. No campo teórico ao pensar num objeto eu lhe tiro o elemento sensível e crio uma representação minha, ou seja, ao pensá-lo, eu o torno universal. O comportamento prático, a vontade, não está separado do teórico, ele começa no pensamento como oposição, enquanto eu sou prático, ou seja, ativo, eu me determino e determinar-me, significa por uma diferença. Ou seja, a vontade é o "impulso ou a necessidade na busca da sua própria determinação. Assim, conclui Nicolau (2019), o processo de formação para a liberdade é um produto de uma concepção de homem que em sua integralidade e atividade, pois ele purifica a sua disposição das coisas, o que, com o tempo, não contribuirá para a sua realização, pois somente pela *Bildung* com atividade e pela consciência dos indivíduos que o espírito libera-se e atualiza-se no devir dos acontecimentos históricos.

Entretanto, na esfera da sociedade civil, considerando que o trabalho desempenha o papel autoformador do homem além de determinar o processo de reconhecimento, o direito ao trabalho se torna fundamental. O trabalho, segundo Žižek (2013, p. 43), “é ao mesmo tempo a (trans)formação dos objetos externos e a autoformação/educação (*Bildung*) disciplinar do próprio sujeito.”. Caso o indivíduo não possa objetivar a liberdade através do trabalho, ainda que o indivíduo encontre trabalho em uma sociedade civil que fracasse em ofertar ou respeitar o direito de todos ao trabalho, então essa posição de trabalhador ocorre por acidente e não por direito. Se a capacidade de trabalho depender de contingências como talentos naturais ou nível educacional a garantia do direito à liberdade é posta em questão. Já que a sociedade civil arrancou os indivíduos da família e da independência e autossuficiência agrária tradicional, e os compele a adotar o trabalho abstrato no qual eles se tornam dependentes de e úteis para seu sistema de mercado; e, que Hegel acredita que as possibilidades e oportunidades proporcionadas pela sociedade civil não devem permanecer possibilidades abstratas, pois, isso seria como se suas carências nunca fossem atendidas e, conseqüentemente, uma violação dos seus direitos.

Para Arato (1994, p. 63), sobre a análise hegeliana, o funcionamento do sistema das necessidades está ligado 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. Segundo Wood (1993, p. 420), se os indivíduos não tivessem a autoestima subjetiva realizada pelo reconhecimento dos outros, se não se sentissem realizados ao adquirirem uma posição definida (“propriedade”, “posição social”, “status” “social” ou “posição”), sua única identidade na sociedade civil seria “a de um traficante autônomo de quaisquer mercadorias, (inclusive ele próprio) que tem a oferecer para o mercado”.

2.1.4 Pobreza e desumanização

De acordo com Bourdin (2001), Hegel em nenhum lugar fala de desumanização, porém, fica evidente para interpretação dos seus leitores que é isso que ocorre com o indivíduo em situação de pobreza. O autor sugere que duas extensões podem ser extraídas desta análise da pobreza: a conseqüente dessocialização como desumanização e redução à abstração da vida. Segundo Bourdin, estas extensões baseiam-se todas no fenômeno da pobreza diagnosticado por Hegel. O fenômeno é historicamente novo, radicalmente ligado à

modernidade e muito precisamente à modernidade do trabalho, do capital e da determinação da sociedade como sistema de necessidades.

Neste processo, o desenvolvimento do sistema de necessidades produziu duas consequências: em primeiro lugar, devido à crescente generalização das ligações entre os indivíduos mediadas pelas necessidades, e à crescente diversificação de meios e ferramentas para satisfazer as necessidades que os indivíduos estão constantemente a criar. a riqueza cresceu tremendamente e acumulou-se maciçamente; em segundo lugar, devido ao contínuo refinamento da divisão do trabalho provocado pelo desenvolvimento do processo anterior, a classe trabalhadora envolvida nesse trabalho tornou-se cada vez mais pobre e cada vez mais dependente.

2.2 SINTOMAS DA POBREZA

Tendo em vista que a sociedade civil é a base ativa da contingência, Hegel acredita que a pobreza, no seu aspecto objetivo, pode surgir devido a quaisquer “circunstâncias contingentes, físicas e as que residem nas relações externas” (FD, § 241), enquanto no seu aspecto subjetivo pode surgir é devido à “penúria de toda espécie” (FD, § 242) materiais e/ou espirituais. A lacuna que se abre na sociedade civil entre os interesses particulares de cada indivíduo e o seu interesse universal engendram a possibilidade, como esclarece Dudley (2002), de que ela viole sua liberdade na busca da satisfação de suas necessidades. O sistema de carências da sociedade civil é o momento da satisfação das necessidades que são multiplicadas, assim, uma nova demanda é criada conscientemente: à busca incessante de mercadorias para satisfação das carências que se tornam infinitas. Esse anseio em satisfazer as carências ilimitadas é impulsionado, para Hegel, segundo Buchwalter (2013), pelo desejo dos indivíduos de maximizar a riqueza, que é facilitada, como aponta Wood (1993, p. 423) pela produção e comercialização em massa. Quer dizer, as sociedades de mercado dão origem a ciclos de expansão e recessão, nos quais a superprodução conduz inevitavelmente ao desemprego, no entanto, seu oposto necessário, a pobreza. Desta forma, as sociedades modernas geram uma subclasse empobrecida, que adquire uma certa permanência, uma vez que, privados de recursos econômicos e já não capazes de obter apoio da estrutura familiar econômica alargada das sociedades tradicionais e ficam e tem restringida as oportunidades necessárias para adquirir habilidades para reconquistar um lugar na vida econômica da sociedade (FD, § 241).

De acordo com Neuhausser, oposto da pobreza é o infinito do desejo. Por um lado, este desejo ilimitado provém da necessidade de igualdade abstrata (FD, § 193), que, segundo Neuhausser (2000, p. 123) é um dos elementos centrais do espírito capitalista; por outro lado, provém da necessidade de “a particularidade se afirmar com algum símbolo proeminente”. Continuando, ele afirma que estas duas necessidades juntas constituem a fonte de uma realidade que precisa ser diversificada e ampliada. Como campo de particularidade, a tendência de expansão da sociedade civil é descontrolada e sem escala, e as formas que esse descontrolo assume são elas próprias sem escala. O indivíduo expande as suas paixões através da representação e da reflexão - estas paixões não são um círculo fechado, como o instinto animal, e o leva ao infinito do mal. Na visão de Hegel, “a infinidade do mal” é caracterizada pela expansão infinita de particularidades.

A pobreza se manifesta na sociedade civil, segundo Schildbach (2018) em sua forma relativa e absoluta. A pobreza relativa ocorre porque a sociedade civil é dominada pelos princípios propriedade do trabalho e troca equivalente, respeitando e equalizando plenamente as diferenças naturais entre os indivíduos. A pobreza relativa é, então, o resultado externo das desigualdades naturais preexistentes entre os cidadãos individuais sob a influência do princípio da sociedade civil e, portanto, não pode ser eliminada. O segundo tipo é a pobreza absoluta, que se refere ao estado de pobreza sofrido por indivíduos fora do sistema de divisão social do trabalho. Especificamente, está dividido em duas situações: primeiro, na sociedade civil, os produtos do trabalho individual não podem satisfazer as necessidades sociais, de modo que a sociedade, por sua vez, não pode satisfazer os interesses individuais, pelo que os indivíduos têm de ser expulsos do sistema de divisão social do trabalho; em segundo lugar, os pobres estão insatisfeitos com a sua situação cada vez mais grave de pobreza relativa, e desenvolvem um estado de espírito rebelde, desistindo voluntariamente de se integrarem na divisão social do sistema de trabalho, porque a pobreza destrói o senso de identidade que, para Hegel, é o veículo necessário de atitudes éticas na sociedade moderna. Na opinião de Hegel, ambos os tipos de pobreza absoluta são violações dos princípios da sociedade civil e devem ser eliminados de qualquer maneira. A seguir apresentamos a pobreza em suas manifestações material e espiritual.

2.2.1 Privação de direitos

A sociedade civil moderna entendida por Hegel permite a realização do direito como um princípio universal, permitindo e promovendo a afirmação de uma visão genuína dos

direitos humanos. Girando em torno da satisfação de necessidades específicas, as sociedades modernas dão lugar aos: direitos da personalidade que garantem “a segurança imperturbada da pessoa e da propriedade” (FD §230); do mesmo modo, a sociedade civil deve assegurar ao sujeito moral os direitos de subsistência e bem-estar; também o direito de satisfazer as necessidades básicas (FD §230); além disso, a sociedade civil dá origem a direitos políticos (FD, § 260), aqueles que permitem aos indivíduos participar em esforços coletivos para definir e moldar as condições da sua existência partilhada.

No que diz respeito aos direitos e a pobreza, cabem algumas observações. Para começar, a pobreza tendencialmente priva os indivíduos dos direitos de que supostamente gozam como membros das sociedades modernas. Apresentamos no tópico Violação do direito e Pobreza do capítulo anterior deste trabalho, que a pobreza viola os direitos dos indivíduos. Para Buchwalter (2013), em primeiro a pobreza põe em causa reivindicações de direitos positivos: bem-estar, trabalho, saúde, subsistência, bem como a própria vida (FD, §§ 241 e 127), além disso, põe em causa os direitos negativos, aqueles que protegem os indivíduos contra violações da pessoa e da propriedade. Um direito que protege a propriedade tem pouco valor para os pobres que não têm meios para obter e possuir bens. Além disso, na medida em que a propriedade, na opinião de Hegel, é uma condição para a personalidade e para a autoexternalização que ela exige (FD, § 51), a incapacidade de possuir e adquirir propriedade questiona o próprio direito à personalidade. Finalmente, os pobres são privados de direitos políticos (FD, § 260). Buchwalter declara, também que, sem o capital e os recursos necessários (educação, competências, vestuário, saúde), os pobres são efetivamente impedidos de participar em fóruns públicos para a definição coletiva da vida social e política.

Dessa forma, a perda de direitos associada a pobreza fala da diminuição do estatuto dos indivíduos como membros das sociedades modernas e conseqüentemente de toda comunidade ética. Na medida em que são efetivamente privados dos direitos da personalidade, de bem-estar e de direitos de satisfazer suas necessidades, dos direitos políticos e, conseqüentemente, privados da liberdade, esses indivíduos são, inquestionavelmente, impossibilitados de desfrutar dos benefícios associados ao pertencimento sociedade para a qual a capacidade de reivindicar e exercer tais direitos é fundamental para o funcionamento e o bem-estar individual. Privados de recursos materiais, os pobres também se consideram privados dos direitos de pertença a uma sociedade culturalmente definida por um compromisso com princípios de autossuficiência econômica. Além disso, a falta de direitos serve para privar os pobres do seu próprio estatuto de membros sociais.

2.2.2 Pobreza material

A pobreza, se configura como injustiça (*Unrecht*) e tem como consequências para um indivíduo, como vimos acima, a violação de vários direitos como: a satisfação das suas necessidades materiais como o direito à vida e a integridade corporal (FD, § 40); O direito da personalidade do indivíduo enquanto pessoa abstrata (FD, § 66) que contém os bens substanciais que constituem a autoconsciência do indivíduo sendo a sua personalidade, sua vontade, sua eticidade e entendimento do mundo, também como, de ser reconhecido e honrado como tal; a perda da garantia de existir na e pela sociedade, com os outros.

Os membros da sociedade civil têm o direito de adquirir propriedade (FD, § 41), portanto, superficialmente, os indivíduos da sociedade civil são iguais. No entanto, devido às restrições de capital, habilidades e circunstâncias acidentais, os indivíduos não podem realizar a combinação completa de direitos de propriedade individual e propriedade da riqueza universal criada, o resultado inevitável é a desigualdade de riqueza e habilidades. O que aparenta ocorrer, explica Moyar (2022, p. 105) é que o próprio status do indivíduo como um portador de direitos implica o valor deste indivíduo e, “questionar o valor dos direitos equivale a questionar o valor do ser humano”. Na teoria do pensamento liberal, esse “valor” é uma verdade fundamental e incondicionada, e os direitos que fluem desse valor são igualmente básicos e inalienáveis. Moyar continua com uma questão fundamental: qual é o valor do direito de propriedade para alguém que não possui propriedade? E sustenta que, a garantia de que cada pessoa tem o mesmo direito à propriedade, na teoria social hegeliana, soa vazia quando muitos não possuem nenhuma propriedade. Mas, superior ao direito de propriedade, existe o direito à vida. No domínio da sociedade civil, o direito à vida, enquanto pressuposto para a liberdade, exige que os recursos sejam distribuídos de forma que os indivíduos possam garantir sua subsistência e seu bem-estar (FD, §§ 33-40).

A análise hegeliana do trabalho enquanto o instrumento através do qual o homem se relaciona com seu mundo e, assim, desenvolve tanto este mundo quanto a si mesmo, é acompanhada pela compreensão de que as condições de trabalho criam não apenas uma atualização do homem, mas também seu possível declínio. Nesse sistema, o elemento dominante é a totalidade inconsciente e cega das carências e dos métodos de sua satisfação. O poder do mercado está relacionado com a transformação do valor de uso dos objetos em valor de troca das mercadorias. Essa contradição inerente ao sistema cria necessidades infinitas, conseqüentemente, torna o trabalho cada vez mais especializado. O trabalho do homem, que tinha como objetivo alcançar o reconhecimento através do outro e o poder sobre os objetos,

assim, coloca o homem em uma condição de dependência e impotência (FD, § 243). Assim estabelecida, a sociedade não consegue se adaptar às ilimitadas necessidades dos indivíduos, e gera, por conseguinte, “desemprego estrutural”, como nota Will Dudley (2002, p. 59), além de não conseguir “garantir o trabalho como um direito e, portanto, impede qualquer um de seus membros de satisfazer seu interesse universal pela liberdade.

Os pobres não encontram o bem-estar nem o sustento através do seu trabalho, e muitas vezes, não possuem trabalho e, em consequência disso são privados do reconhecimento na sociedade civil, onde as relações são mediadas pelo trabalho. Hegel (FD, § 67), sustenta que a alienação parcial do tempo de trabalho não viola a liberdade do indivíduo, já que este, enquanto trabalhador assalariado, diferentemente do escravo, não vende seu corpo. Essa determinidade da relação atribui um caráter exterioridade a sua capacidade de trabalho igualando-a a mesma relação da Coisa e sua utilização (FD, § 61). De acordo com Teixeira, em relação a trabalho, ainda que a alienação deste não compreenda nenhuma relação de exploração pois a determinação quantitativa do tempo de trabalho subtrai qualquer possibilidade de o trabalho assalariado violar o princípio da liberdade. Porém, no cenário da sociedade civil, Teixeira confronta a análise hegeliana ao questionar o processo das relações de trabalho. No contexto da sociedade civil “o que dizer do trabalhador assalariado?”. Para ele, o indivíduo que troca sua força de trabalho pelo salário que o empregador lhe assegura, “tem seu corpo mutilado ao ser obrigado a se submeter a longas horas de trabalho”. Para Teixeira, o empregador violenta as propriedades inalienáveis e, conseqüentemente, o princípio da liberdade.

Os pobres não encontram o bem-estar nem o sustento através do seu trabalho, e muitas vezes, não possuem trabalho e, em consequência disso, são privados do reconhecimento na sociedade civil, onde as relações são mediadas pelo trabalho. Hegel (FD, §67) sustenta que a alienação parcial do tempo de trabalho não viola a liberdade do indivíduo, já que este, enquanto trabalhador assalariado, diferentemente do escravo, não vende seu corpo. Essa determinidade da relação atribui um caráter exterioridade a sua capacidade de trabalho igualando-a a mesma relação da Coisa e sua utilização (FD, § 61). De acordo com Teixeira, em relação a trabalho, ainda que a alienação deste não compreenda nenhuma relação de exploração pois a determinação quantitativa do tempo de trabalho subtrai qualquer possibilidade de o trabalho assalariado violar o princípio da liberdade. Porém, no cenário da sociedade civil, Teixeira confronta a análise hegeliana ao questionar o processo das relações de trabalho. No contexto da sociedade civil “o que dizer do trabalhador assalariado?”. Para ele, o indivíduo que troca sua força de trabalho pelo salário que o empregador lhe assegura,

“tem seu corpo mutilado ao ser obrigado a se submeter a longas horas de trabalho”. Para Teixeira, o empregador violenta as propriedades inalienáveis e, conseqüentemente, o princípio da liberdade.

Ainda em relação ao trabalho, a análise hegeliana do trabalho enquanto o instrumento através do qual o homem se relaciona com seu mundo e, assim, desenvolve tanto este mundo quanto a si mesmo, é acompanhada pela compreensão de que as condições de trabalho, na sociedade civil, criam não apenas uma atualização do homem, mas também seu possível declínio. A produção em massa leva à dependência e vinculação recíproca do trabalho, o que, conseqüentemente, torna o trabalho cada vez mais mecânico (FD, § 198). Hölse (2008, p. 603) reflete que graves conseqüências podem advir do excesso de produção, que deixa desempregados muitos indivíduos de um ramo profissional, ainda que estes indivíduos possam, com o tempo buscar outra profissão, entretanto, fatores como idade avançada, pode fazer com que “ser humano não seja mais capaz, “de maneira nenhuma”, de abraçar um outro ofício, e mesmo a esperança, a ideia de que as coisas irão melhorar, de que melhores condições virão, o mantém preso ao velho ofício. Neste processo desenfreado de produção, “centenas, milhares se arruinam”.

Também com conseqüência, Wood (1993, p. 423) afirma que, esse tipo de trabalho rende os maiores lucros precisamente porque não é especializado e, portanto, só pode exigir um salário baixo, o que empurra as pessoas para um contexto de “dependência e carência” (FD, § 243), porque têm poucas habilidades vendáveis estão sob constante ameaça de desemprego e fome. O trabalho do homem, que tinha como objetivo alcançar o reconhecimento através do outro e o poder sobre os objetos, assim, coloca o homem em uma condição de dependência e pobreza, ao que se ligam, para Hegel a uma certa incapacidade de experienciar as vantagens da sociedade civil (FD, § 243).

2.2.3 Pobreza espiritual

A liberdade realizada no mundo requer participação nos processos da vida, nesse sentido, Neuhouser (2014), afirma que a caracterização mais abrangente da pobreza enquanto patologia social pode ser formulada em termos do fracasso da sociedade em negociar satisfatoriamente a oposição entre subjetividade e vida. O que isto significa é que as diversas formas pelas quais os membros sociais participam na vida não são, ao mesmo tempo, expressões da sua liberdade e não existe atividade essencial à vida que não seja também um lugar de liberdade, e nenhuma expressão de liberdade que não seja ao mesmo tempo uma

prática material; e que, pelo contrário, as atividades que consideramos como expressões de liberdade não são, ao mesmo tempo, formas de participar na vida. Para a vida ser elevada à liberdade é exigido que a autoconsciência seja preenchida com os propósitos da vida e só assim, ocorre a satisfação espiritual do indivíduo. Nesta perspectiva, pobreza impede os seus membros – “nos seus autoconceitos; nas suas relações de reconhecimento com os outros e nas suas práticas materiais – de cumprir a sua participação efetiva na vida ética.

Para Schildbach (2018), o exame de Domenico Losurdo sobre a obra de Hegel é um dos poucos trabalhos que se concentra no fenômeno da pobreza. Em sua interpretação, Losurdo se concentra principalmente na esfera do direito e da sociedade civil, onde se situa o problema da pobreza e o significado da propriedade. Sua preocupação com a pobreza do ponto de vista de satisfação das necessidades materiais de subsistência, como, por exemplo, no caso dos famintos, não vai longe o suficiente para Schildbach, porque essa figura por si só representa a pobreza absoluta em que a vida está ameaçada. A forma de necessidade espiritual ou a pobreza *relativa* está, portanto, fora do campo de visão do Losurdo, o que, para a autora, se deve ao fato de que tanto Hegel quanto Losurdo adotam principalmente uma perspectiva sociopolítica. É neste contexto que se insere a abordagem de Losurdo ao tema da pobreza, embora a presente de um ponto de vista muito específico e, segundo Schildbach (2018), demasiado limitado para fazer plena justiça ao fenômeno.

Neuhouser (2000) sustenta a posição de Schildbach de que devemos notar que em sua análise sobre a pobreza, Hegel declara que a pobreza não é apenas uma condição material, mas também a posição subjetiva de ser destituído de reconhecimento social, e por isso não basta satisfazer as necessidades dos pobres em estado de pobreza absoluta porque desse modo, eles ainda estariam depositos da satisfação de cuidar de forma autônoma da própria vida. Além disso, o autor declara que, ao enfatizar o fato de que a ordem social existente é o maior espaço em que o sujeito encontra seu conteúdo substancial e seu reconhecimento, isto é, o fato de que a liberdade subjetiva somente pode se efetivar na racionalidade da ordem ética universal. Contudo, os padrões de reconhecimento irão se manifestar sempre em “práticas materiais”, o mental e o material nunca estão completamente separados, o que também está ligado ao facto de, para os sujeitos humanos, as relações de reconhecimento se expressarem sempre nas relações entre os corpos.

Neuhouser, por sua vez, considera que as necessidades mais poderosas e urgentes são as materiais, de subsistência. Se um indivíduo vive em estado de pobreza, sem experimentar todas as possibilidades de sua potência, será movida principalmente pelas necessidades materiais do nível fisiológico. Se uma pessoa não tiver meios para satisfazer as necessidades

alimentares, ficará desinteressada e incapaz de realizar quaisquer desejos ou necessidades espirituais, por exemplo, educar-se para obter habilidades, obter reconhecimento etc. Consequentemente, os cidadãos pobres, pela falta de recursos materiais de que necessitam para atender às necessidades básicas, vivenciam constantemente uma sensação de desconforto, que acarreta o estresse e o sofrimento. Deve-se notar que a insatisfação prolongada com as necessidades básicas da vida, bem como com as necessidades espirituais, pode levar a uma situação de tensão social como veremos posteriormente na sessão da plebe.

Assim, o problema da pobreza conduz ao enfraquecimento da motivação, à resistência e provocando um estado de desesperança e emoções associadas à pobreza, isto é, a raiva interior contra os ricos, contra a sociedade, contra os outros membros, contra o Estado. O que engendra essas emoções nos indivíduos, não reside na pobreza material, nem na perda accidental dos direitos de propriedade manifestada na pobreza material, mas na completa exclusão do sistema de direitos de propriedade, e na resultante negação completa da ética da sociedade civil, isto é, na pobreza espiritual. De acordo com Neuhouser (2000, p. 14), as necessidades materiais dos indivíduos exigem o bem-estar material que inclui a preservação da vida, a segurança pessoal e recursos básicos como saúde, educação; já as necessidades espirituais o reconhecimento, a honra e dignidade. O autor assevera que as necessidades, tanto materiais quanto espirituais, dos indivíduos devem ser satisfeitas. A não satisfação das necessidades materiais não seria sustentável nem moralmente legítima.

2.3 A PLEBE

A profunda reflexão de Hegel sobre a pobreza envolve o impacto da pobreza no espírito humano, na autocompreensão e na construção de normas éticas. Considerando o funcionamento das estruturas da sociedade civil, percebe-se que ela engendra, como consequência do caráter tanto objetivo, quanto subjetivo da pobreza, surgimento de uma classe específica: a plebe (*Pöbel*). A definição de Hegel (2022, p. 517; FD, § 244) de plebe é relacionada a massa de pessoas em que a vida “cai para um certo nível”, o nível que é naturalmente ajustado como membro da sociedade, então elas perdem os sentimentos “do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante uma atividade e um trabalho próprio”, que precisam para se sustentar, “produz a geração da plebe” (ibid.). Percebe-se que é o “estado de ânimo”, da emoção subjetiva da perda de direitos é atribuída ao caráter objetivo de pobreza extrema. As razões que levaram ao surgimento da plebe não são apenas objetivas, mas

também subjetivas. Para compreender a plebe, como afirma Avineri (1974, p. 95), requer “aspectos objetivos e subjetivos”.

2.3.1 Conceção e origem da plebe

A plebe (*Pöbel*) configura-se, no pensamento hegeliano, como uma classe que emerge da privação radical dos direitos e dos benefícios estruturantes da sociedade civil. Essa condição se materializa na perda sistemática de acesso às oportunidades de formação (*Bildung*), à justiça institucionalizada, aos cuidados básicos de saúde e até aos consolos simbólicos oferecidos pela religião (PFD, § 628). A carência de *Bildung*, como eixo central dessa exclusão, implica não apenas a falta de habilidades técnicas para o trabalho, mas também a incapacidade de reconhecer-se como sujeito ético no âmbito da *Sittlichkeit* (vida ética). Desse vácuo formativo brota o sentimento de “perda de direito”, que se manifesta tanto na ausência de proteção jurídica da personalidade legal quanto na exclusão da cultura e da religiosidade compartilhadas (PFD, § 631-632). A plebe, assim, não é um mero agrupamento de pobres, mas uma massa atomizada que perdeu a “consciência do direito e da moralidade objetiva”, tornando-se estranha à sociedade civil: sem lealdade a suas instituições, sem interesse em reintegrar-se a ela e, sobretudo, sem condições de exercer a liberdade concreta. Vieweg (2019, p. 364) ressalta que, em Hegel, a pobreza da plebe transcende a dimensão material — trata-se do “pobre não virtuoso”, categoria que expõe uma crise ética, pois sua existência desvinculada da *Sittlichkeit* desafia não apenas a ordem política, mas a própria ideia de reconciliação entre particularidade e universalidade no Estado racional.

A análise hegeliana da plebe (*Pöbel*) não se restringe à privação material, mas avança para uma crítica da pobreza como fenômeno psicossocial, marcado por uma mentalidade de alienação e degradação. Para Hegel, a ausência de trabalho, enquanto mediação essencial para a satisfação das necessidades e a constituição da subjetividade, priva os indivíduos não apenas da autossuficiência material, mas também do reconhecimento social, base da autoestima nas sociedades modernas centradas no desempenho e na mercantilização do esforço individual. Os pobres, conscientes dessa carência, desenvolvem uma relação antagônica com a sociedade civil: por um lado, ressentem-se da invisibilidade ética e da exclusão dos mecanismos de honra social; por outro, rejeitam o próprio princípio do trabalho e da realização pessoal, negando a legitimidade do sistema que os marginaliza. Essa dinâmica, como destaca Buchwalter (2013), gera um ciclo de desespirtualização: a perda do respeito

próprio leva à indiferença pela *Sittlichkeit* (vida ética), e a raiva dirigida aos ricos transforma-se em hostilidade generalizada contra a ordem social.

Ruda (2019, p. 4) complementa essa visão ao definir a plebe como o indivíduo que, além de perder sua propriedade, perde o discernimento sobre a necessidade do trabalho e o sentimento de honra vinculado à subsistência autônoma. Para Hegel, tal perda não é apenas econômica, mas ontológica: a plebe desiste de crer na legitimidade da sociedade civil, rompendo com os vínculos éticos que sustentam a cooperação social. Assim, a plebe não é simplesmente uma classe empobrecida, mas uma figura sintomática da contradição irresolúvel entre a promessa universalista da sociedade civil e sua realidade excludente — contradição que, nas palavras de Ruda, expõe o “núcleo desumano” de um sistema incapaz de integrar aqueles que nele não se reconhecem.

A pobreza em si não faz com que as pessoas se tornem plebe. Esta é determinada apenas pelas emoções combinadas com a pobreza, ou seja, é determinada pela “revolta interna aos ricos, contra a sociedade, o governo, etc.” (FD, § 244), nesta afirmação, Hegel considera a resistência interna ao nível das emoções subjetivas como o fator fundamental para determinar a plebe. Assim, sua causa não reside, necessariamente, na pobreza material, mas na completa exclusão do sistema de direitos de propriedade e bem-estar, e na resultante negação completa da ética da sociedade civil, ou seja, na pobreza espiritual. Nesse sentido, Wood (1993, p. 424-425) explica que o que origina a plebe não é a pobreza em si, mas “uma disposição associada à pobreza, uma indignação interior contra os ricos, contra a sociedade, o governo, etc.”. Os pobres se transformam em uma plebe não apenas pela necessidade, mas por uma atitude mental corrompida que as necessidades tendem, inevitavelmente, a trazer consigo nas condições éticas da sociedade civil. A separação da classe pobre dos benefícios culturais da sociedade civil leva o indivíduo pobre a sentir-se excluído e ridicularizado por todos, e isso necessariamente dá origem a uma indignação interior. Ele tem consciência de si mesmo como um ser infinito e livre, e assim surge a exigência de que sua existência externa corresponda à sua consciência.

A plebe sofre com o “não reconhecimento do direito” (PFD, § 196) pois sua natureza é tal que os indivíduos que pertencem à classe não são, de fato reconhecidos, por si próprios ou por outros, como possuidores de direitos. Buchwalter (2013, p. 107) considera que, na verdade, a mentalidade da plebe específica dos pobres modernos consiste apenas na consciência de uma “discrepância” entre os direitos formalmente detidos e os direitos realmente disponíveis. Isso ocorre, como explica Wood (1993), porque a plebe mantém a

sensação de que são infinitos e seres livres com direitos, porém, para eles, esse sentido abstrato do “eu” nunca poderá chegar até a afirmação de uma vida ética de deveres cumpridos com satisfação própria. Por isso, eles “experimentam a si mesmos” como “objetos de injustiça”, mas não como “sujeitos de uma vida independente sustentada por trabalho honrado”. O fenômeno da plebe articula a consciência da falta de direitos sob o pressuposto do direito (PFD, § 244). Por isso eles experimentam, o sentimento específico de alienação que, consiste em serem considerados, por eles próprios e pelos outros, como não-membros de uma sociedade à qual, no entanto, pertencem. Para a plebe, a adesão social assume a forma de adesão negada, como afirma Novelli em sua reflexão:

[...] o despossuído aparece enquanto massa ou quantidade desprovida de qualidade. Sua presença é a de uma ausência que insiste em se fazer presente. Então, novamente, o despossuído está sem ser! Sua presença é a de um órgão sem corpo que se encontra muito mais submetido à morte eminente do que a qualquer possibilidade de vida. Seu espaço não é o do convívio na sociedade civil burguesa, pois não ocupa aí campo algum porque não tem nada a ver com o que interessa à sociedade civil burguesa. O despossuído caracteriza a vida depois da morte porque não participa da vida a não ser em suas sobras e restos e, por conseguinte, nem a morte é para ele uma efetividade. Sua vida após a morte é a da indeterminação, da descaracterização, da arbitrariedade da contingência. Ele não vive nem morre. Um movimento sem movimento, uma identidade sem identidade, um ser sem ser, uma negatividade sem negatividade, enfim, uma não suprassunção. (NOVELLI, 2017, p. 40)

Não é surpreendente que os pobres não reconheçam a legitimidade das leis e regras da sociedade civil, pois, como justifica Williams (1997), de um lado, os pobres não possuem direitos na sociedade porque eles não são reconhecidos, e o reconhecimento é uma condição para possuir direitos; por outro lado, o oposto ocorre, uma vez que os pobres não são reconhecidos pela sociedade, eles também não reconhecem a legitimidade da sociedade que os exclui, pois se percebem como vítimas da injustiça econômica e social e entendem que não possuem nenhum dever para com o sistema que os explora e priva.

2.3.2 A plebe: uma patologia espiritual

No artigo *Hegel sobre la vida, la libertad y la patología social*, Neuhouser (2014) analisa a noção de patologia social em Hegel verificando a ideia de uma relação espiritual adequada na oposição entre vida e subjetividade, onde demonstra que a relação da ideia de funcionamento saudável da ordem social tem como conceito normativo mais elevado no pensamento hegeliano, a liberdade. Para o proposto, ele esclarece se a ideia de vida, como

incorporada na compreensão do espírito hegeliano, pode auxiliar no entendimento da concepção de patologia social que seja útil para teoria social crítica. A questão principal do trabalho se torna como conceber um modo de pensar o espírito como uma vida autoconsciente pode ajudar a estabelecer o “funcionamento adequado” de um ser espiritual e, por extensão, ajudar a compreender em que consiste a patologia no domínio do espírito objetivo (mais especificamente, o da sociedade humana)? Dentre a gama de fenômenos que podem ser considerados patologia social, Neuhouser limita-se as patologias que podem ser descritas em termos da incapacidade do espírito de se realizar como uma segunda natureza; considerando o fato de que, para o autor, o conceito central da filosofia de Hegel é o espírito (*Geist*) – e é ele próprio concebido como uma espécie de segunda natureza – mais precisamente, como “vida superada” (ibid., p. 104).

Nesse caso, nos interessa a concepção da pobreza como uma patologia social, para compreendermos seus efeitos sobre o espírito e a impossibilidade do seu desenvolvimento como vida superada. De acordo com a concepção de Neuhouser, as patologias sociais são descritas como as falhas de consciência na realização de uma atividade específica que define a subjetividade em geral, ou seja, os fenômenos sociais que falham na medida em que caracterizam a consciência coletiva da sociedade, ou na medida em que a sua presença na consciência dos membros individuais depende de causas sociais. Nesse sentido, a consequência da pobreza enquanto uma patologia social desenvolve no indivíduo a patologia espiritual que vem a ser a “contradição” na relação consciente que o espírito adota em relação à vida, o facto de dever distinguir-se da vida e ao mesmo tempo identificar-se com ela o que gera “distúrbios no funcionamento adequado de um ser espiritual” ou a patologia espiritual (ibid., p. 105). A patologia espiritual surge, então, do fracasso ao tentar satisfazer as necessidades.

A ideia de satisfação, de acordo com Neuhouser é fundamental para a posição de Hegel sobre a pobreza como uma patologia social. Para o autor, pode-se definir a patologia, no sentido mais geral, como o fracasso de um sujeito em satisfazer-se na sua atividade característica. Satisfação consistiria, então, no estabelecimento de relações reais com as coisas e com outros sujeitos que dão expressão à compreensão específica que o sujeito tem de sua própria liberdade ou independência ou autossuficiência (*Selbständigkeit*), e a patologia neste domínio poderia ser pensada como qualquer situação que impeça sistematicamente a satisfação assim definida.

Definir “funcionamento adequado” e “patologia” em termos de satisfação implica que a atividade distintiva da autoconsciência é um tipo de esforço –

uma atividade que, implícita ou explicitamente, é direcionada a um objetivo, cuja realização resulta em satisfação e, como a palavra alemã *Befriedigung* implica, em um estado de paz interna. Assim, se o pensamento de Hegel fornece os recursos para uma concepção de patologia ou de funcionamento prejudicado. (NEUHOUSER, 2014, p. 105)

Neste processo, o desenvolvimento do sistema de necessidades produziu duas consequências: em primeiro lugar, devido à crescente generalização das ligações entre os indivíduos mediadas pelas necessidades, e à crescente diversificação de meios e ferramentas para satisfazer as necessidades que os indivíduos estão constantemente a criar; em segundo lugar, devido ao contínuo refinamento da divisão do trabalho provocado pelo desenvolvimento do processo anterior, a classe trabalhadora envolvida nesse trabalho tornou-se cada vez mais pobre e cada vez mais dependente. A partir disto, podemos ver que Hegel acredita que a própria sociedade civil tem uma responsabilidade inabalável pela origem da pobreza: a pobreza é uma “patologia social” criada na sociedade civil devido à “inevitabilidade” da lógica de funcionamento da sociedade civil que desumaniza os indivíduos.

Também Honneth (2015) em *O direito da liberdade* afirma poder falar, no contexto social, de patologia social, na medida em que esta está relacionada com desenvolvimento social que leva a uma “notável deterioração das capacidades racionais dos membros da sociedade ao participarem da cooperação social de maneira competente” (ibid., p. 156). Já em *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*, os indivíduos sofrem de “indeterminação” em momento de crise “no qual a única forma suportável de realização da liberdade é manter em distância todas as normas existentes e em certa medida colocá-las entre parênteses em sua validade social” (HONNETH, 2007, p. 96). De acordo com o autor, isso ocorre porque esses indivíduos aceitam concepções unilaterais de liberdade, o que os impossibilita de alcançar o conceito de justiça ligado a uma teoria da intersubjetividade, o qual consiste na ideia de uma eticidade moderna.

2.3.3 A crise na autorrealização

Hegel fala também de uma plebe rica. Ainda que não seja apontado de forma tão explícita na *Filosofia do direito*, no parágrafo 185, Hegel declara que: “quando na particularidade para si, que é o “extravagante e o sem medida [...]. O homem amplia pelas suas representações e reflexões os seus desejos [...] e [isso] os leva ao mal infinito” porque “destrói nas suas fruições a si mesma e o seu conceito substancial”. Ou seja, o excesso

fundamenta a corrupção ética. Para Ruda (2019, p. 7), qualquer indivíduo pode “involuntariamente se tornar pobre, enquanto a plebe rica ocorre “no caso de se decidir ‘voluntária e arbitrariamente’ satisfazer os próprios interesses somente por si mesmo e não com outros em uma corporação.

Segundo Vieweg (2019, p. 364), o desprezo pelo outro resulta na ruptura do “reconhecimento recíproco”, minando as bases da coexistência social. Eichenberger (2018, p. 16), por sua vez, enfatiza que a emergência de uma plebe rica reforça a perspectiva de que o núcleo do conceito de plebe está vinculado a “caracteres morais ou psicossociais”, transcendendo critérios meramente econômicos. O modo plebeu dos ricos se expressa, segundo Vieweg (2019, p. 365) por uma distorção do direito, onde acreditam que “aos ricos seria tudo permitido, eles não precisam obedecer às leis”. Vieweg aponta, ainda, que a plebe rica expressa várias formas de perversão da moralidade como: “o egoísmo, o interesse pessoal, a vaidade, no arbítrio e na maldade, além do desprezo ao direito” o que leva os ricos a tentar “corromper as leis” e que ela seria oriunda da “inculter” e “ausência das leis”.

Segundo Ruda (2019, p. 6), a existência de uma plebe pobre e uma plebe rica revela que ambas desvalorizam as instituições, embora o façam de modos distintos. A plebe pobre, conforme o autor, pode ser definida por sua atitude (*Gesinnung*), marcada pela indignação. Hegel descreve essa indignação como uma “convicção sem direitos”, na qual a “população” nega a legitimidade do Estado e de suas instituições. Isso gera, nos indivíduos dessa classe, um sentimento de desprezo social: enquanto o entorno desfruta de satisfação material, eles enfrentam privações e fome. Tal contexto, como apontado nos Parágrafos 635-636 da Filosofia do Direito (PFD), sufoca a consciência cívica que a sociedade civil deveria promover. Assim, a plebe pobre, por meio de sua indignação, rejeita a racionalidade do status quo e nega sua validade.

Já a plebe rica, segundo Vieweg (2019, p. 364), caracteriza-se pela corrupção, sustentada por uma “compreensão abalada do direito”. Os ricos, em sua arrogância, acreditam exercer poder sobre as leis, rompendo o “reconhecimento recíproco” essencial à ordem social. Sua atitude inclui tentativas de corromper as leis, desprezar o bem comum, comprar privilégios e escapar impunes de suas ações. Enquanto a plebe pobre nega o sistema por exclusão, a plebe rica o subverte por meio de práticas ilegítimas, consolidando uma dinâmica de dominação e impunidade.

Como fator destrutivo das entidades éticas, a plebe, tanto a pobre quanto a rica, assume, a forma de ilegalidade como um “fora da lei” na sociedade civil o que leva Hegel a desaprovar a mentalidade da plebe, porém para Wood (1993, p. 426)), ele reconhece “que seu

senso de errado é inteiramente correto, mesmo que sua inversão e destruição dos valores éticos fundamentais da sociedade civil sejam fundamentalmente corretos” já que na sociedade civil, “todos têm o direito de encontrar a sua subsistência; porque os pobres têm direito à subsistência, a pobreza é um mal, uma ofensa ao direito”. Além disso, Hegel sustenta que quando os direitos dos outros ameaçam meu bem-estar como um todo, “minha violação de seus direitos deixa de ser um erro”.

A forma de ilegalidade se manifesta em dois pontos: primeiro, o espírito da plebe é uma negação direta da ética da sociedade civil, ou seja, da independência e da igualdade. Para Hegel, um grande problema da plebe é que ela não se orgulha de ganhar a vida com seus próprios esforços, mas assume como seu direito a mendicância que é uma negação do espírito independente da sociedade civil que depende da autossuficiência (FD, § 245); em segundo lugar, o espírito da plebe é uma negação do princípio da sociedade civil, isto é, a realização dos direitos de propriedade através do trabalho como intermediário. Na sua forma mais pronunciada, esta de ilegalidade encontra, então, expressão na resistência ativa à própria ordem jurídico-política. Desencadeada pela “injustiça” (*Unrecht*) perpetrada sobre os pobres pela sociedade moderna, esta resposta assume ela própria a forma do direito.

A sociedade civil moderna é o lar dos direitos individuais, isto é, dos direitos de propriedades individuais. No entanto, a plebe está excluída do sistema de direitos de propriedade. A própria existência da plebe significa que a sociedade civil não pode assumir a responsabilidade de realizar completamente os direitos de propriedade. Por um lado, a existência da plebe nega a natureza intermediária do trabalho na sociedade civil, porque ela é o resultado de o trabalho se tornar trabalho abstrato. Este trabalho abstrato faz do trabalho não um intermediário para obter propriedade, mas um intermediário para perder propriedade, e é um intermediário que cria os ricos. A razão do fenômeno da plebe onde as pessoas ficam mais ricas e os pobres ficam mais pobres; por outro lado, este trabalho abstrato significa transferir todos os produtos do trabalho para outros de uma forma legal, o que não só garante que a posse dos produtos do trabalho dos pobres pelos ricos é legal, o que faz com que os pobres se tornem plebe devido à perda de propriedade dos produtos do trabalho, e assim sejam completamente excluídos do sistema de direitos da sociedade civil.

Na medida em que os pobres não têm direitos, eles não são reconhecidos como membros sociais de pleno direito, uma situação que, segundo Buchwalter (2013, p. 107), leva a uma maior marginalização. Além disso, os direitos na sociedade civil não estão ligados apenas à personalidade, mas “à própria humanidade”. Destarte, Buchwalter afirma que a pobreza serve para “despersonalizar e desumanizar os pobres”, com a discriminação e o abuso

que isso pode implicar. Nem se trata de uma atitude de falso reconhecimento que emana simplesmente da própria ordem social. Segundo o autor a abordagem “intersubjetiva da autoidentidade” de Hegel, os pobres internalizam cada vez mais tais atitudes, participando assim na sua própria privação de direitos. Em múltiplos aspectos, a pobreza contribui tanto para a falta de direitos como para o “sentimento de falta de direitos” dos pobres (PFD §244).

Para Hegel, a plebe (Pöbel) emerge como um problema intrínseco à modernidade, fruto das contradições da sociedade civil e da erosão dos laços familiares tradicionais, processo que, em sua *Filosofia do Direito* (§243-245), ele associa à geração estrutural de pobreza e à formação de uma classe destituída de *Bildung* (formação ética). Embora Wood (1993, pp. 427-428) observe uma analogia superficial entre a plebe hegeliana e o proletariado marxiano, ressalta que suas análises divergem radicalmente quanto ao papel histórico e ético dessas classes. Ambos identificam que a privação material engendra uma mentalidade antagonista aos princípios vigentes: em Hegel, a plebe desenvolve uma disposição ética corrompida, marcada pela rejeição ao trabalho e à *Sittlichkeit* (vida ética), enquanto Marx atribui ao proletariado uma consciência revolucionária, capaz de negar dialeticamente a ordem capitalista.

A diferença decisiva, segundo Wood, reside na avaliação da potência transformadora: Hegel entende a plebe como uma massa atomizada, incapaz de ação coletiva coesa, cujo ressentimento corrói as bases da cooperação social sem oferecer alternativa ética. Marx, ao contrário, vê no proletariado uma classe universal portadora de uma missão histórica — superar as contradições do capitalismo mediante a práxis revolucionária. Enquanto Hegel interpreta a mentalidade da plebe como sintoma de desintegração ética (pois ela nega a mediação institucional do Estado), Marx a compreende como semente de emancipação, já que a negação proletária carrega em si o germe de uma nova totalidade social. Assim, se a plebe hegeliana é um paradoxo irresolúvel da sociedade civil, o proletariado marxiano é a solução imanente às suas crises.

Para Marx, o proletariado é portador de uma consciência de classe revolucionária, cuja solidariedade coletiva emerge das contradições imanentes do capitalismo, impelindo-o a cumprir sua missão histórica de superar a alienação e instaurar a emancipação humana universal. Hegel, por outro lado, compreende a ação coletiva como expressão mediada da *Sittlichkeit* (vida ética), isto é, da reconciliação entre liberdade subjetiva e instituições objetivas do Estado. A plebe, excluída dos mecanismos éticos da sociedade civil, é, para Hegel, incapaz de agir coletivamente, pois sua existência marginalizada a condena a uma

negatividade estéril, rejeitando tanto o trabalho quanto os princípios de reconhecimento que sustentam a cooperação social.

Wood (1993), contudo, aponta uma convergência subterrânea entre Marx e Hegel ao analisarem a gênese histórica da pobreza: ambos identificam a plebe e o proletariado como produtos estruturais do modo de produção capitalista, cuja lógica excludente naturaliza a divisão entre ricos e pobres. Enquanto o liberalismo trata essa divisão como um dado a-histórico, legitimando-a como "ordem natural", Marx e Hegel, cada um a seu modo, desvelam seu caráter contingente e contraditório. Para Hegel, a plebe expõe a falência da sociedade civil em integrar universalmente os indivíduos; para Marx, o proletariado revela a insustentabilidade de um sistema que gera sua própria negação. Assim, ainda que Hegel negue à plebe qualquer potencial emancipatório (vendo-a como força destrutiva), e Marx confira ao proletariado o papel de sujeito histórico, ambos denunciam a falsa naturalidade com que o capitalismo justifica a desigualdade. A diferença radical reside no telos de suas críticas: Hegel busca a reconciliação ética no Estado, enquanto Marx almeja a superação revolucionária do próprio capitalismo.

3 SOLUÇÕES PARA SUPERAÇÃO DA POBREZA

A partir do final da Idade Média, ocorreram mudanças econômicas, sociais onde a percepção de pobreza de base religiosa perdeu sua importância e deixou de ser considerada a vontade de Deus. No final do século XVII, como informa Santos (2018) os pobres na Inglaterra são estimados em 47% da população e as autoridades já se questionavam como remediar a pobreza e dirimir a desigualdade em um país cuja riqueza concentrada já apontava para um crescente da pobreza? O ponto culminante mais decisivo de uma política de pobreza baseada na vontade dos necessitados de trabalhar. As pessoas eram, cada vez mais, vistas como indivíduos com suas próprias responsabilidades. Diligência, disciplina e trabalho eram agora considerados algo pelos quais valia a pena lutar. A preguiça e a mendicância eram consideradas anticristãs e condenáveis. A pobreza foi relacionada ao trabalho e avaliada como autoinfligida pelo não trabalho. A criminalização da pobreza e mendicância a partir desse período, é fundamentada e combatida com a compulsão ao trabalho.

Em seu trabalho *Ensaio sobre a lei assistencial* (2007), Locke apresenta algumas soluções para lidar com a pobreza e com os pobres. Baseado na antiga lei dos pobres inglesa de que o aumento da pobreza se justifica pelo relaxamento da disciplina e corrupção moral. Locke acredita que as medidas necessárias para combater o problema da pobreza e minimizar a vadiagem é necessário que se ofereça uma mínima infraestrutura para os pobres que possam trabalhar; aos vadios devem ser punidos ou enviados para alguma colônia inglesa, e era necessário que a criança fosse educada para o trabalho, nesse sentido deveriam fornecer escolas de trabalho para as crianças. Evidencia-se que o ponto culminante mais decisivo de uma política de pobreza baseada na vontade dos necessitados de trabalhar estava alinhado aos interesses da nova economia capitalista. As casas de correção (*Workhouse*) que vão separar as medidas contra a pobreza entre a caridade privada e a assistência pública, não é nada mais, que uma prisão de trabalho e, estas marcaram a Inglaterra ao longo de, em média, trezentos anos.

Nesse contexto histórico moderno, dinâmica estabelecida através da expansão da industrial, quando o capitalismo estava na fase inicial do seu desenvolvimento, determinou mudanças nas condições sociais, econômicas e políticas. Hegel identifica, nesse contexto que a pobreza, enquanto consequência das dinâmicas da industrialização e das disfunções da

economia de mercado na sociedade civil que tem como o princípio da particularidade a fonte de sua vitalidade social representa uma ameaça à liberdade individual e possibilita a desintegração da ordem social. Portanto a preocupação de como remediar o problema da pobreza passa a impulsionar e atormentar a sociedade civil moderna (FD, § 244).

Dentre os intérpretes de Hegel, muitos argumentam que o filósofo não oferece solução para o problema da pobreza, ainda que diverjam sobre os motivos, enquanto outros encontram em sua obra respostas parciais ou mesmo um caminho efetivo para pensar a saída do que poderíamos chamar de um impasse da liberdade. Wood (1995), Losurdo (1998), Avineri (1972), Neuhouser (2000), entre outros, compreendem que a teoria social hegeliana é limitada em suas propostas de resolução do problema. Para Domenico Losurdo (1998), Hegel negligenciou a questão da pobreza, porque de fato se recusou a refletir sobre ela com vista a uma resolução efetiva. Porque compreende a pobreza como um resquício, como “restos do estado de natureza” (FD, § 200, p. 179) Hegel, segundo Losurdo, não só não resolve o problema como se recusa a especular sobre a solução.

Em sua análise tese intitulada *Pobreza e plebe em Hegel*, Hernández Vivan Eichenberger (2018) critica a interpretação de Losurdo por negligenciar a relação dialética entre o “estado de natureza” e o desenvolvimento histórico do conceito hegeliano de liberdade. Para Hegel, o “estado de natureza” não é mero resquício primitivo, mas um momento estrutural que reflete a tensão entre a dominação da natureza (condição para a autonomia humana) e o atraso ético inerente à não realização da liberdade concreta. Eichenberger argumenta que Losurdo, ao reduzir a pobreza na Filosofia do Direito a um “resto natural” desconectado da dinâmica conceitual, simplifica a complexidade hegeliana, ignorando que a plebe (Pöbel) emerge não como anomalia, mas como contradição imanente da sociedade civil (bürgerliche Gesellschaft), integrada ao movimento do Espírito objetivo (§244-245).

Quanto a Avineri (1972), Eichenberger (2018, p. 109) ressalta que sua abordagem supera a unilateralidade de Losurdo ao reconhecer que Hegel, embora não ofereça uma “solução final” para a pobreza, explora o tema com rigor sistemático, recusando respostas fáceis que comprometeriam a integridade de seu projeto filosófico. Avineri destaca que a omissão de uma solução não é falha, mas fidelidade à dialética: a pobreza, como antinomia da sociedade civil, expõe os limites de uma racionalidade que só se realiza plenamente no Estado ético, onde a liberdade subjetiva e a universalidade objetiva devem reconciliar-se. Assim, respeitar Hegel implica aceitar que a plebe é sintoma de uma contradição não resolvida, cuja

superação exigiria não apenas reformas pontuais, mas uma transformação ética da totalidade social, tarefa que o próprio sistema hegeliano deixa em aberto, como desafio à reflexão posterior.

3.1 SOLUÇÕES DE MATRIZ LIBERAL

Antes, foi analisado quais condições conduzem indivíduos à pobreza e as consequências desta para os indivíduos; examinamos agora se é possível superar essa patologia social. Hegel divisa, porém, uma resposta efetiva para a supressão deste fenômeno? Quais os limites destas soluções? Já possuímos uma tradição de respostas a questões tais e afins, mas não, porém, um consenso. A seguir, fazemos uma revisão das possíveis soluções apresentadas por Hegel e as críticas de comentadores, a partir de uma divisão entre aquelas de matriz inglesa liberal: caridade e mendicância, taxaço de impostos, geraço de trabalho, e colonialismo.

3.1.1 Assistência subjetiva e mendicância

Assistência subjetiva na perspectiva da particularidade, ou seja, baseada na postura moral do indivíduo, inclui aspectos psicológicos como solidariedade. Assim, ela é a alternativa inicial aprestada por Hegel para superação da pobreza. De acordo com Vieweg (2019), Hegel fala de dois tipos de auxílio subjetivo. O primeiro é a obrigação sentida pelos indivíduos que se expressam pela “benevolência” e “boa vontade” por meio de ações de caridade que visam garantir a subsistência dos afligidos (FD, § 242). Vieweg (2019) afirma que, essa assistência ocorre em virtude de um dever que se manifesta como uma obrigação moral. O elemento subjetivo da pobreza e, em geral, o elemento subjetivo de todos os tipos de privação, que cada pessoa encontra no ciclo natural da sua vida, requer o mesmo tipo de auxílio subjetivo, quaisquer que sejam as circunstâncias particulares, ou de solidariedade e amor. Baseada na postura moral do indivíduo, incluindo aspectos psicológicos como solidariedade e amor através de esmolas; o segundo tipo de auxílio subjetivo, Vieweg (2019, p. 352) denomina de “auxílio comunitário e não estatal”, que são as doações diretas de instituições como fundações de caridade tais quais igrejas, hospitais, fundações ricas (FD, § 245).

Entretanto, ainda que esse auxílio não deva ser menosprezado, Hegel declara que essa solução não é suficiente, pois os pobres mantêm os seus próprios padrões de subsistência sem usar o trabalho como mediador. Assim, este tipo de plano tem o seu papel no resgate de casos individuais, mas devido à sua contingência que se baseia na particularidade, deve ascender à dimensão da universalidade.

A assistência oferecida pelas instituições da administração que promovem integração institucional e tem por função prevenir ou remediar injustiças, como reflete Wood (199, p. 424) não são confiáveis e ainda pioram as coisas “porque degrada e humilha aqueles que a recebem.” e declara, ainda, que as observações finais de Hegel sobre o problema da pobreza são, na verdade, um conselho “sóbrio e obstinado de desespero”. Para Losurdo (2019, p. 328-327), este tipo de auxílio subjetivo contra pobreza é uma dinâmica de “tendência moralista e narcisista que visa eternizar o mandamento moral-religioso” pois a realização do mandamento moral é afetada pela causalidade e, ainda que se queira supor a boa vontade do indivíduo um problema mais grave surge porque este indivíduo precisa saber o que é o “bem” (*Wohl*), caso contrário, o “fazer o bem” logo se “dissolve e se reverte em mal”.

Se os pobres podem obter os meios de subsistência sem a intermediação do trabalho através da caridade dos mais ricos, entretanto, o método de assistência caritativa está cheio de contingências e viola o princípio básico da sociedade civil, ou seja, os indivíduos devem viver uma vida digna através do trabalho, porque o trabalho dos membros da sociedade civil não só possibilita a riqueza, mas também cultiva o sentimento de autorrespeito e autoconfiança na vida civil. Perante o enorme número de pessoas pobres, a caridade e a esmola dos ricos não podem resolver fundamentalmente o problema da pobreza na sociedade civil. Além disso, a assistência da classe rica é prejudicial à autoestima dos indivíduos e viola os princípios básicos da sociedade civil, o que agrava questões éticas básicas (FD, § 242). A medida se utilizada para prevenir a pobreza excessiva e que engendra a plebe, será sempre insuficiente, e o resultado final é apenas fazer com que os pobres se resignem ao seu destino e dependam da mendicância para viver (FD, § 245). Em última análise, a classe dos indivíduos em condição de pobreza não pode escapar da dependência e da privação, material e das consequências disso.

3.1.2 Taxação de impostos e geração de trabalho

No parágrafo 245 da *Filosofia do direito*, Hegel analisa as hipóteses de taxação dos mais ricos através de impostos e de geração de mais trabalhos. Nesse parágrafo, que tem a

Inglaterra e as leis dos pobres como pano de fundo¹, ele apresenta duas maneiras de abordar o problema. Hegel é enfático sobre o modo de acumulação de riqueza na sociedade civil:

Eu existo na sociedade civil como um momento. Entra aqui, porém, uma desproporção e um elemento de acaso. Pode acontecer que eu não possa participar da riqueza [pública], que não consiga cumprir as condições para [receber] uma parte. Além disso, é produto da própria sociedade civil que em um local existam riquezas sem medida e em outro local, pobreza e miséria. À medida que a riqueza aumenta, por um lado, a miséria, por outro. [A causa desta relação é esta.] À medida que os produtos se tornam mais genéricos, eles são produzidos com maior facilidade. Eles se tornam mais amplamente utilizados. O círculo dos meus negócios se expande e, com isso, o círculo dos meus lucros. O produto concreto (obra manual) tem um círculo [de compradores] muito limitado. Quanto mais genérico este [produto] se torna, mais o círculo [de compradores] se expande, e esta [produção em massa] é auxiliada, no final, pela máquina. As ocupações concretas [artesanato] são arruinadas pelas fábricas. É assim que a riqueza se acumula.”. (HEGEL, 2018, p. 173, PDF, § 629)

Esta acumulação de riqueza é facilitada, como afirma Wood (1993) pela “universalização” da produção e comercialização em massa. Hegel distingue ainda mais entre a riqueza particular de um indivíduo (ou família) que, ocorre em função dele estar apropriadamente situado dentro da rede de produção e consumo, de conectar-se, integrar-se na rede interdependente de fornecimento e demanda o que faz com que os produtos do seu trabalho acabem atendendo às necessidades dos outros e, a riqueza universal da sociedade como um todo.

A dinâmica estabelecida quando o capitalismo estava na fase inicial do seu desenvolvimento, determinou uma mudança nas condições sociais, econômicas e políticas, instituindo um novo código de conduta para os indivíduos na sociedade. A satisfação das necessidades dos indivíduos que antes, através do seu trabalho, podiam satisfazer suas necessidades de forma autônoma, passa a ser condicionada às suas relações com outros indivíduos. Uma vez que os membros da sociedade civil não produzem mais para seu próprio consumo, eles não podem atender diretamente às suas próprias necessidades. Eles têm que contar com outros para produzir os meios para a satisfação de suas necessidades, que eles só podem obter se tiverem algo a oferecer que os outros necessitem. O campo da economia de

¹ A chamada “Lei dos Pobres” (ou *Old Poor Law*) não corresponde a uma legislação única, mas a um conjunto de normas estabelecidas a partir de 1601, consolidadas no período elisabetano. Integrando o código Tudor, essas leis partiam do princípio de que todo homem apto deveria trabalhar — sendo obrigado a fazê-lo, se recusasse, recebendo salários fixados anualmente e regionalmente. Para aqueles incapazes de trabalhar ou de se sustentar, garantia-se assistência comunitária por meio das paróquias, incluindo sustento, educação, tratamento médico e até sepultamento. Assim, o sistema combinava, em termos contemporâneos, uma política de produtividade (trabalho compulsório), controle de preços e rendas e um embrião de seguridade social (HOBSBAWM; RUDÉ, 1969, p. 49; tradução nossa).

mercado e o processo de coletivização ou economias conduzidas pelo Estado são mecanismos pré-modernos que não podem coexistir com os princípios modernos de liberdade individual.

Considerando o contexto, Hegel justifica a necessidade da alternativa de taxação da classe mais rica através de impostos. Já no *Sistema da vida ética* (2018, p. 95-93), declara a importância de um sistema de impostos. O objetivo da taxação é funcionar como uma ferramenta de reconciliação social através da redução da desigualdade entre pobres e ricos e a regulação da acumulação de riqueza por parte de alguns. Os impostos são diferenciados por parâmetros de cobrança sendo: imposto sobre a “posse dos singulares”, imposto sobre rendimentos e imposto sobre o consumo. De acordo com a reflexão de Hegel no *Sistema da vida ética*: “O governo deve contrariar supremamente esta desigualdade e sua universal destruição. Pode fazê-lo imediatamente [...] mediante a dificultação dos grandes lucros [...]” (Hegel, p. 93).

Referente ao imposto sobre a posse, este consiste no imposto sobre os bens que o indivíduo possui, mas esta não seria uma alternativa muito justa, porque ocorre uma variação no valor dos bens, tal como os bens imobiliários que não possuem valor fixo e estático e sim um valor variável, que torna incalculável o valor do imposto. Em relação ao imposto sobre a renda, Hegel considera esse imposto frágil em virtude de o rendimento do indivíduo ser particular e não ter objetividade para calcular com precisão. Assim, a solução mais justa seria o imposto sobre o rendimento que se obtém através da comercialização dos bens produzidos e com o que se consome pois este possui um valor cognoscível e reconhecível. No entanto, a taxação sobre os bens comercializáveis pode gerar efeitos negativos porque o imposto eleva o preço dos objetos, o que reduz a capacidade de consumo dos indivíduos.

É importante enfatizar que as interconexões que abrangem os recursos da sociedade também dependem dos padrões de consumo. Segundo Avineri (1972, p. 94), diferentemente da visão atomista e individualista do trabalho que concebe este como primário e a troca como secundária e derivada, baseada no excedente, para Hegel o trabalho tem “como premissa uma relação recíproca, subsumindo a troca nos seus aspectos cognitivos. Porém, tal reciprocidade gera um problema: a produção torna-se abstrata e a divisão do trabalho aparece relacionada com as necessidades da produção e não com as necessidades dos produtores e o indivíduo produz mercadorias e, quanto mais dividido e mecanizado se torna o trabalho, mais mercadorias podem ser produzidas. Em tais circunstâncias, o imposto vai sair do mercado de um determinado produto; os indivíduos que, por causa do aperfeiçoamento contínuo da divisão do trabalho, são inteiramente dependentes da indústria produzir esse produto específico serão lançados ao ócio. Wood (1993) considera a mecânica desse processo é

bastante obscura, pois, 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.

O poder máximo na sociedade produtora de mercadorias, afirma Avineri (1972), é o poder do mercado que está ligado à transformação do valor de uso dos objetos em valor de troca das mercadorias. Segundo Pimenta (2020), as variações nos preços de produção, na produtividade e nos lucros são acompanhadas por um turbulento mecanismo de equilíbrio que provoca efeitos críticos sobre os agentes de mercado. Desse modo, a lei do valor rege e condiciona os movimentos do crescimento populacional, da distribuição da riqueza e do emprego. O mercado, que visa promover o desenvolvimento da indústria e do comércio, condena o desemprego e defende o estabelecimento de empresas e o emprego de mão de obra pobre, resolvendo assim os problemas da produção industrial insuficiente e do desemprego dos pobres. Porém, conforme Dudley (2002), é porque esse mesmo poder do mercado que faz o sistema florescer e crescer também faz com que as habilidades de muitos trabalhadores se tornem obsoletas. Wood (1993, p. 423) completa:

A produção em massa, no entanto, leva à “individualização e limitação” do trabalho. Esse tipo de trabalho rende os maiores lucros precisamente porque não é especializado e, portanto, só pode exigir um salário baixo. A riqueza na sociedade civil tende a se acumular em poucas mãos, e grande parte do crescimento das populações urbanas se dá na forma de pessoas que se encontram em condição de pobreza, porque têm poucas habilidades vendáveis e estão sob constante ameaça de desemprego e fome.

Intérpretes como Neuhouser (2000), Avineri (1972) e Wood (1993), analisando a possibilidade de diminuição da pobreza através da oferta de trabalho e redistribuição de renda, consideram que essa proposta não indica uma atenuação da pobreza. Ainda que os fundos sejam utilizados para contratar os desempregados em projetos de trabalho público, o aumento de produção apenas perpetua o problema, que tem sua raiz no consumo. Também Pelczynski (1984) constata que, apesar de Hegel não ter a mesma fé dos economistas ingleses nos resultados benéficos da economia de mercado não regulamentada, suas soluções para os problemas da pobreza, desemprego e flutuações do mercado assemelham-se à economia keynesiana, proposta no século XX. Hegel e Keynes concordam sobre as causas e consequências da moderna dinâmica da desigualdade social, isto é, a produção de níveis sem precedentes de riqueza social e uma nova forma de privação social simultaneamente, porém, entre os tipos de soluções que sugerem, existem diferenças filosóficas essenciais. Para Hegel, tal solução parece ser insuficiente, afinal não há mais garantia de que o indivíduo produtor

será capaz de participar de forma adequada na economia ou que haverá equilíbrio entre produção e consumo (FD, § 245).

Bourgeois (2004) mostra que a esfera da sociedade civil não é capaz de solucionar as questões negativas oriundas da produção do trabalho. Para ele, uma resposta positiva aos problemas só seria possível no Estado, pois somente na instância política podem ser encontradas respostas para os “efeitos negativos ontologicamente fundados da produção laboriosa” e que, nos trabalhos da juventude em Iena, Hegel tentou articular racionalmente a instância econômica (sociedade civil) com a instância política (Estado). Retornaremos a este ponto no último tópico do capítulo.

Assim, proporcionar oportunidades de emprego aos pobres, para que possam obter meios de subsistência suficientes através de trabalho, embora seja uma solução que respeitasse os princípios da sociedade civil, também não se apresenta como uma solução efetiva para superação da pobreza porque isso levará a um aumento substancial na produção e oferta de bens em toda a sociedade. No entanto, a sociedade não tem a capacidade de digestão correspondente, pois falta um número igual de consumidores e a oferta e a comercialização estão desequilibradas.

3.1.3 Colonialismo

O colonialismo possui um conceito amplo que se refere ao projeto de dominação europeia que começou no início do século XVI que tinha objetivo de promover a existência e o desenvolvimento da própria pátria, fornecendo mercados e recursos para os impérios coloniais, o que promoveu enormemente o desenvolvimento desses próprios países. Cornel West (1993) define o período colonial como o momento que marcou o avanço da Europa por vias ultramarinas, assim como o avanço na industrialização, a formação do Estado e a dominação imperial que moldou o devir do mundo moderno. A legitimidade do colonialismo também foi tema de debate entre filósofos franceses, alemães e britânicos, dentre estes, os pensadores liberais sustentavam uma série de pontos de vista sobre a legitimidade da conquista estrangeira, justificada pela ideia de que os europeus tinham a obrigação de “civilizar” o resto do mundo.

Para Hegel, “a sociedade civil é impelida a fundar colônias” (*Filosofia do Direito*, § 248), entendendo a expansão colonial como um mecanismo para mitigar contradições internas, como a pobreza e a exclusão social. Segundo Avineri (1972), Hegel argumenta que a emigração de membros marginalizados da sociedade civil para territórios ultramarinos não

apenas alivia tensões econômicas, mas também oferece a esses indivíduos oportunidades de integração ética e material, negadas pelas condições opressivas de sua realidade original. Nas colônias, eles encontrariam não apenas segurança econômica, mas também a possibilidade de participar de uma estrutura social mais coesa, contrastando com a fragmentação e a carência vivenciadas em sua terra natal.

O mercado, como declara Žižek (2013, p. 87), está distante de ser apenas uma força corrosiva, pois ele vai fornecer o “processo mediador que forma a base de uma *verdadeira* reconciliação entre o universal e o singular”. A competição engendrada pela economia de mercado unirá os indivíduos, porém, nesse processo, a ordem orgânica se divide. Isso ocorre porque as dinâmicas da economia de mercado criam a desestabilização permanente do corpo social, aumentando a pobreza e desigualdade entre as classes, gerando uma classe, a plebe, completamente “desprovida das condições básicas de vida”. Para Žižek, a solução de Hegel nesse aspecto foi “bastante pragmática” ao adotar a expansão colonial como medida, contudo esta é uma medida paliativa secundária e deixa claro que esse procedimento, em longo prazo, só agrava o problema.

De acordo com Höslé (2008, p. 601-602), considerando que para Hegel é inerente ao desenvolvimento da sociedade um certo automatismo, a proposta iria “conduzir a aporias semelhantes às vigentes no país de origem [...], desse modo, os problemas são apenas deslocados, a pobreza é apenas exportada” (ibid.). A menção hegeliana da colonização para aliviar pobreza constitui, para Neuhouser (2000, p. 173), um “sério golpe para as ambições teóricas de Hegel”. Ele argumenta que a solução “imperialista”, como ele próprio denomina, fracassa. O colonialismo é incapaz de atender “aos seus próprios critérios para instituições sociais racionais”, porque compromete a noção da “ordem social moderna estável e autossuficiente” e necessita “confiar em algo fora de si mesmo para atingir seus fins”, além de comprometer “liberdade dos habitantes originais das terras colonizadas” (ibid., 174). Segundo Pugliese (1994, p. 169), o conceito hegeliano de liberdade gira em torno desta economia da violência e da sua fundação no Estado e a justificativa de Hegel para o colonialismo se funda no “imperialismo da razão” que é perpetuado por economias “ontologizantes” de expropriação, assimilação e consumo. Em termos coloniais, a liberdade ilusória do “eu” europeu reflexivo é adquirida ao custo apagado do outro não-europeu.

Contrapondo-se às interpretações anteriores, “a partir de uma interpretação liberal”, Joachim Ritter considera que a solução através do colonialismo seria eficiente tendo em vista que a “sociedade industrial, civil, de classe é finalmente determinada através de sua própria lei a tornar-se uma sociedade mundial”, afirmando ainda que “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.” (RITTER, 1984, p. 71 *apud* VIVIAN EICHENBERGER, 2018, p. 55).

Vieweg (2019) defende que a crítica de alguns autores à concepção de Hegel sobre a colonização como expressão do colonialismo é equivocada, pois “foge ao cerne da questão e não consegue, de fato, distinguir entre gênese e validade” e justifica que o aumento do fosso entre ricos e pobres sinaliza a exigência da globalização do mundo moderno e de uma organização e regulamentação internacional, na qual os indivíduos se tornem membros da sociedade civil cosmopolita e assim indivíduos do mundo. Essa saída significa “a busca em direção a seu fundamento, a uma organização racional sustentada pelo pensamento conceitual”, que o guie ao “Estado da Liberdade” (*ibid.*, p. 367). Contudo, mesmo compreendendo a colonização como proposta de extensão global, também Vieweg reconhece que a pobreza não pode ser solucionada pelo colonialismo.

De fato, Hegel (1997) considera que a solução colonialista para aliviar as tensões internas da sociedade decerto é uma medida, todavia, apenas provisória, porque está relacionada à carência de outra nação, que poderia ser diminuída através de fornecedores de outros mercados, já que, enquanto uns necessitam de matérias-primas, os outros precisam de produtos desenvolvidos pela indústria (FD, § 248). A medida da colonização frustra as expectativas de restauração do princípio da família nas colônias e, por outro lado, de o colono ser levado a uma desconexão com a pátria, além de não ter garantia de um novo lar para os direitos individuais mediados pelo trabalho. As colônias exportaram não apenas os pobres da sociedade civil, mas também os métodos de produção desta; a sociedade civil e as formas de propriedade, bem como os mercados, suas mercadorias e o comércio das matérias-primas, também são afetados pela dialética da sociedade civil. Portanto, as colônias acabam por levar ao restabelecimento das sociedades civis e ao surgimento contínuo de grupos de indivíduos pobres. Assim sendo, Hegel afirma que essa medida não é eficiente pois “a libertação das colônias revela-se ela própria como a maior vantagem para o Estado da mãe-pátria, assim como a libertação dos escravos é para o senhor” (HEGEL, 2022, p. 521, FD, § 248).

Stone (2020) declara enfaticamente que não deveríamos ser enganados pela declaração de Hegel supramencionada, pois ela é conflitante. O paradigma de Hegel nessa declaração é, na interpretação da comentadora, a independência americana: isto é, a independência daquilo que, ele é explícito e inflexível, é a América europeia colonial, e não a América nativa. Nesse caso, a América merece a independência quando a sua população nativa for reduzida ou colocada em segurança sob a tutela europeia. Essa posição de Stone confirma a ideia da

Europa enquanto civilizadora do resto do mundo, e encontra em Hegel seu eurocentrismo, afinal, o “eurocentrismo não só pressupõe a superioridade da sociedade ocidental, mas também tenta usar termos racionais para justificar este pressuposto” (ibid., p. 11).

3.2 INSTITUIÇÕES DE ORDENAÇÃO

Em nossa análise das soluções hegelianas para a pobreza, destacam-se as propostas que Hegel examina e rejeita por sua insuficiência estrutural: Assistência particular: Baseada em virtudes subjetivas como solidariedade e amor, opera na esfera da moralidade (*Moralität*), incapaz de universalizar-se por depender de contingências psicológicas; Instituições coletivas de auxílio: Apesar de mobilizarem recursos materiais, perpetuam a dependência passiva, corroendo o princípio da autossuficiência, essencial à dignidade na sociedade civil, taxaço dos ricos e geração de empregos: Medidas paliativas que, embora aliviem sintomas, não resolvem a contradição imanente entre a acumulação privada e a reprodução sistêmica da pobreza (FD, §245); Expansão colonial: Solução externa que transfere conflitos, mas aprofunda a contradição ética ao negar a universalidade do direito, subordinando povos a uma lógica instrumental.

Para Hegel, tais estratégias falham por se limitarem ao âmbito do particular — seja na caridade individual, seja em ajustes econômicos pontuais. Sua crítica central reside na contingência dessas medidas, que não transcendem a imediatez dos casos singulares para alcançar a universalidade ética da *Sittlichkeit* (vida ética). A verdadeira solução exige: mediação pelo trabalho: O trabalho, como atividade formativa (*Bildung*), é o eixo para integrar o indivíduo à sociedade civil, garantindo-lhe reconhecimento e autossuficiência material e espiritual; universalidade institucional: Somente o Estado (*Staat*), enquanto síntese ética, pode superar a fragmentação da sociedade civil, assegurando que a liberdade subjetiva se reconcilie com as leis objetivas.

Assim, Hegel rejeita tanto a caridade sentimental quanto as intervenções redistributivas desvinculadas de um projeto ético universal. Sua posição radical defende que a pobreza só será enfrentada quando a sociedade civil, mediada pelo trabalho e pelo direito, transcender sua lógica atomizada, realizando-se plenamente no Estado como totalidade orgânica. Qualquer medida que viole esses princípios, seja a dependência passiva, seja a negação do trabalho como fundamento da honra, corrompe a base mesma da liberdade concreta.

Na modernidade, a garantia dos direitos individuais degenera em uma luta de todos contra todos (no sentido hobbesiano de guerra de todos contra todos), expondo a contradição entre a particularidade dos interesses privados e a universalidade ética. Para Hegel, superar esse impasse exige reconciliar dialeticamente a sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) — esfera da particularidade, onde prevalecem os direitos subjetivos — com a universalidade concreta do Estado. Essa mediação não ocorre por acaso, mas através de instâncias éticas objetivas que ordenam a comunidade: a polícia (*Polizei*), responsável por regular as externalidades negativas da liberdade abstrata (segurança, infraestrutura), e as corporações (*Korporationen*), que integram os indivíduos a grupos profissionais, conferindo-lhes reconhecimento social e identidade ética (FD, §231-249). Ambas as instituições cumprem duplo papel: primeiro incorporam a universalidade: a polícia assegura condições materiais mínimas para o exercício da liberdade, enquanto as corporações transcendem o atomismo do mercado ao vincular o trabalho a um fim comum; segundo preservam os princípios da sociedade civil: não violam a autossuficiência individual, mas a elevam à dimensão ética, substituindo a caridade paternalista por direitos e deveres mediados institucionalmente.

3.2.1 Polícia

A sociedade civil como um todo tem a obrigação de proteger os seus membros e defender seus direitos assim como o indivíduo tem obrigações relacionadas aos direitos da sociedade civil (FD, §238). Cada membro da sociedade civil tem a obrigação de trabalhar para esta e tem o direito de satisfazer as suas próprias necessidades através do trabalho (FD, § 237). É dever do Estado proteger este direito, que cabe ao poder “de polícia” do Estado de bem-estar. Já na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel afirma que:

A consciência do fim essencial, o conhecimento do modo de ação das potências e dos ingredientes variáveis, de que se compõe aquela necessidade [Notw.], e a fixação daquele fim, nela e contra ela, têm, de *uma parte*, com o concreto da sociedade civil, a relação de uma universalidade *exterior*, essa ordem enquanto potência ativa é o Estado exterior, que enquanto se enraíza no que há de superior, no Estado substancial, aparece como polícia-do-Estado. (HEGEL, 1995, p. 304; ECF, § 534).

Em Hegel, o termo “*Polizei*” (polícia) transcende a noção reducionista de força coercitiva militarizada. Como esclarece Novelli (2017, p. 26), a *Polizei* hegeliana, inserida na sociedade civil, é uma instituição ético-administrativa responsável por garantir as “condições

gerais da vida”, incluindo infraestrutura, saúde pública, regulamentação econômica e segurança coletiva. Trata-se de um mecanismo de mediação entre a liberdade subjetiva dos indivíduos e a universalidade concreta da *Sittlichkeit* (vida ética), assegurando que as necessidades particulares não colidam com o bem comum.

A *Polizei* hegeliana refletia a ambiguidade do Iluminismo alemão: por um lado, buscava emancipar os cidadãos através da ordem racional; por outro, reforçava hierarquias sociais. Foucault (2008, p. 419), em *Segurança, Território, População*, analisa essa dualidade ao descrever a polícia moderna como um dispositivo biopolítico, que administra a vida das populações enquanto as submete a normas disciplinares. Enquanto Hegel via na *Polizei* uma etapa dialética rumo à liberdade, Foucault a enxerga como um instrumento de governamentalidade. Foucault contextualiza historicamente essa concepção, apontando que, na modernidade, a instituição policial assume um caráter biopolítico, administrando não apenas a ordem, mas a própria vida das populações. Para Hegel, porém, a *Polizei* não se restringe ao controle disciplinar: ela integra a estrutura racional do Estado, promovendo o bem-estar através de normas que regulam o mercado, previnem crises e garantem direitos básicos (§231-249, Filosofia do Direito). Enquanto Foucault enfatiza o poder normatizador da polícia sobre corpos e comportamentos, Hegel a vê como mediação ética, cujo fim último é viabilizar a liberdade objetiva na esfera social. Assim, a *Polizei* hegeliana opera como um poder de ordenação que, paradoxalmente, prepara o terreno para a superação dialética da sociedade civil rumo ao Estado ético.

No sistema hegeliano, o conceito de *Polizei* (polícia) transcende a mera função repressiva, assumindo um papel ambivalente que, segundo Marcuse (1978), reflete traços da doutrina absolutista ao justificar intervenções estatais na vida social e econômica. Para Hegel, contudo, a *Polizei* não se reduz a um instrumento de controle autoritário: integrada à sociedade civil, ela opera como “polícia do bem-estar”, responsável por assegurar as condições materiais e éticas para a realização da liberdade concreta. Como destaca Müller (2022), sua atuação abrange tanto a prevenção de violações ao direito quanto a promoção ativa do bem-estar coletivo, atenuando as contradições geradas pelo atomismo do mercado (FD, §230, nota 431).

Essa dupla função, proteção e promoção, revela a mediação dialética hegeliana: a *Polizei* combate a “desintegração ética” (*Sittlichkeit*) ao regular conflitos de interesse, garantir infraestrutura básica e mitigar crises que ameaçam a coesão social. Contudo, como aponta Marcuse, essa racionalidade administrativa carrega uma ambiguidade histórica: se, por

um lado, busca integrar os indivíduos à universalidade do Estado, por outro, reproduz mecanismos de dominação típicos do Antigo Regime, limitando a autonomia sob o pretexto de assegurar a ordem. Para Hegel, porém, tal mediação é necessária: sem a *Polizei*, a sociedade civil sucumbiria à sua própria lógica destrutiva, incapaz de superar a tensão entre a particularidade dos desejos e a universalidade da razão ética.

A principal função da polícia é garantir o fim primordial da sociedade civil, a satisfação universal segura das carências, ou seja, a polícia é o elemento que regula a particularidade e a universalidade na sociedade civil. A polícia não interfere apenas, como afirma Marcuse (1978), nos processos “produtivos e de distribuição, não só restringe a liberdade do comércio e do lucro, e vigia os preços, a mendicância, e a vadiagem”, como declara Vieweg (2019, p. 343) “afastar as contingências que se contrapõem ao direito, ao bem-próprio, em impedir o ilícito”. Além disso, a polícia também fiscaliza a vida privada do indivíduo, onde quer que o bem-estar público possa ser afetado. Para Marcuse, a polícia exerce uma “tarefa negativa” que é, mais precisamente, salvaguardar “a segurança da pessoa e da propriedade” na esfera contingente que escapa às garantias da lei” (ibid., p. 196).

A vigilância e a prevenção da polícia têm por fim mediar o indivíduo com a possibilidade universal, que está disponível para alcançar os fins individuais. Ela tem de cuidar da iluminação pública, da construção de pontes, da avaliação e da determinação das carências cotidianas, assim como da saúde. Ora, aqui prevalecem duas maneiras de ver. Uma afirma que compete à polícia tudo inspecionar, a outra, que a polícia nada tem a determinar, visto que cada um se orientará segundo a carência do outro. O indivíduo singular há de ter, certamente, um direito de ganhar o seu pão desta ou daquela maneira, mas, por outro lado, o público tem, também, o direito de exigir que o necessário seja executado de maneira conveniente. Ambos os lados precisam ser satisfeitos. (HEGEL, 2022, p. 512; FD, § 236)

A polícia, enquanto mediadora do universal integrado ao sistema de carências, tem funções que englobam diversas esferas que tratam desde o cuidado com a formação e as habilidades dos indivíduos, saúde, fatores que impede sua participação na riqueza social como: reparação dos danos causados à propriedade, inspeção da escola pública, tutela e assistência pública, como também, a fiscalização comercial no processo de produção e consumo, vigilância das associações sem fins lucrativos, e regulação do mercado. A separação entre a polícia e o Estado não é, como declara Marcuse (1978), profunda, senão, como demonstra Müller (2022), a polícia representa a atividade administrativa do Estado. Aqui, a mediação entre a sociedade e Estado, nesse momento, não é política e sim administrativa, como um modo de “inspeção e prevenção do poder público” (HEGEL, p. 508, nota 431; FD, § 230).

Apesar de admitir que o efeito da polícia enquanto solução para a questão da pobreza seria insignificante, Neuhouser (2000, p. 173) defende que, “se Hegel vislumbra uma solução geral para o problema da pobreza, então [...] ela deve residir em seu relato da polícia (o que podemos chamar de autoridade de obras públicas).” De acordo com Neuhouser, esta agência existe “para facilitar a troca de bens, cuidar da saúde pública e garantir a qualidade dos bens de vida necessários. Também parece ter a responsabilidade de garantir que todos os membros da sociedade civil tenham acesso aos bens de que necessitam para satisfazer suas necessidades materiais básicas.” Neuhouser, contudo, assevera que, dentre as propostas sugeridas por Hegel, não se deve considerar que “uma solução satisfatória para a pobreza possa ser encontrada que permita que as características básicas da sociedade civil permaneçam intactas.” (ibid., *loc. cit.*).

Avineri (1972), de outro modo, argumenta também que a polícia administrativa não pode resolver problemas mais sérios na sociedade civil, como a pobreza. Ele considera que se apoiar na polícia administrativa é um “clamor” de Hegel para conter a indústria através do controle de preços, uma resposta ao problema que lhe era contemporâneo. Daí Hegel insistir na existência de toda sociedade civil no contexto público, de modo que o choque de interesses só pode ser superado “através da direção consciente e da supervisão” (ibid., p. 151).

Já Arato (1994) vê na polícia uma intervenção do Estado na esfera da sociedade civil, com objetivo de acatar os interesses da justiça, mas pondera que os problemas tendem a ser atenuados, porém, suas causas, que ele atribui ao dinamismo do sistema de carências, não são extintas. Dessa dinâmica, resulta que “as consequências anômicas e centrífugas são diminuídas, mas não eliminadas” (ibid., p. 63). Os órgãos de vigilância detêm-se em sua incapacidade de se dirigir diretamente às causas da pobreza, que se encontram na constituição mesma da sociedade civil burguesa. Para Novelli (2017, p. 27-28), apesar da polícia possuir eficiência em garantir aos indivíduos “cuidado emergencial” através da estrutura da sociedade civil ela, no entanto, não consegue mais do que “remediar o estado da pobreza existente” isso porque a sua “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” (ibid., p. 42).

É aqui que entra a Corporação (Korporation), instituição que, segundo Hegel, media a particularidade concreta dos indivíduos (seus ofícios, identidades profissionais) com a universalidade orgânica do Estado (Staat). Enquanto a Polícia cuida do "universal externo", a Corporação internaliza o universal no particular: ao agrupar indivíduos por profissões, ela lhes confere reconhecimento social, segurança econômica e um sentido de pertencimento que

transcende o mero interesse privado (FD, §§250-256). A Corporação não apenas protege direitos, mas forma sujeitos éticos, capazes de identificar seu bem-estar com o bem comum. Essa mediação é crucial para Hegel: sem a Corporação, a sociedade civil permaneceria fragmentada, e os indivíduos, reduzidos a átomos isolados, não alcançariam a liberdade concreta, síntese que só se realiza plenamente no Estado racional.

3.2.3 Corporação

De acordo com Hegel, a corporação (*Korporation*) demonstrou a conexão e a tensão entre particularidade e universalidade, tanto interna quanto externamente. Externamente, a corporação “é uma organização do trabalho” (FD, § 254) das profissões ligadas ao estamento da industriabilidade (artesanato, indústria fabril e comércio) que atua no interior da sociedade civil, porém com o reconhecimento do Estado. Hegel dividiu os membros da sociedade civil em classes ou estamentos (*Stand*): estamento substancial (agrícola), estamento da industriabilidade (artesanato, indústria fabril e comércio) e estamento universal (funcionários públicos). Sendo o estamento da industriabilidade o principal estamento da sociedade civil. A classe industrial situa-se entre a classe agrícola e a classe universal; está concentrada nos interesses particulares, é cheia de competição entre os seus membros e de fatores instáveis. A ocorrência da pobreza está concentrada principalmente nesta área, pelo que as corporações também são exclusivas deste estamento. (FD, § 250-204). O principal objetivo da corporação é encontrar a universalidade a partir da particularidade e encontrar interesses comuns entre os diferentes interesses dos membros da sociedade civil, para combater as “contingências e antagonismos da sociedade de mercado” (FD, § 249, nota 442, p. 522) baseado na confiança recíproca entre estes membros como uma segunda família (FD, § 252) disse Hegel:

Com a família, a corporação constitui a segunda raiz ética do Estado, a que está fundada na sociedade civil. A primeira contém os momentos da particularidade subjetiva e da universalidade objetiva numa unidade substancial; a segunda, porém, une de maneira interior esses momentos, que inicialmente, na sociedade civil, estão cindidos na particularidade refletida adentro de si da carência e da fruição da universalidade jurídica abstrata, de sorte que nessa reunião o bem-próprio particular é enquanto direito efetivado. (HEGEL, 2022, p. 529; FD, § 255)

A corporação é, como afirma Vieweg (2019), a primeira figura do corporativo, o primeiro estágio de passagem do *bourgeois* (pessoa privada membro da sociedade civil burguesa) para o *citoyen* (cidadão do Estado)” (ibid., p. 370). Uma associação de membros

com habilidades particulares que visa atingir seus fins egoístas e constituir os interesses comuns de seus membros (FD, § 251). Para evitar o surgimento da plebe, a corporação parte destes dois aspectos para resolver o problema. Em primeiro lugar, as associações industriais implementam assistência ao emprego, cultivam as competências profissionais dos membros e proporcionam aos membros segurança de emprego adequada (FD, § 252). Admitir membros com base nas suas qualidades objetivas, como habilidades e integridade, para evitar contingências especiais, e ser responsável por fornecer educação e treinamento para adquirir as habilidades necessárias. Na opinião de Hegel, em comparação com a caridade e a ajuda aos pobres, estas medidas garantirão que os membros tenham acesso a fontes materiais básicas através do trabalho, o que confere a dignidade que um indivíduo deveria ter na sua classe, perdem a contingência da ajuda à pobreza e não fazem as pessoas sentirem vergonha indevida pois, seu reconhecimento e sua honra estarão garantidos (FD, § 253).

O indivíduo pertence ao todo e, através do seu próprio trabalho e competências, contribui para os propósitos altruístas do todo, obtendo assim o reconhecimento do todo. Além disso, a corporação também se concentra no cultivo do espírito ético dos seus membros. Antes de um indivíduo aderir ao sindicato, o sindicato irá avaliá-lo com base na sua integridade. Os indivíduos que se filiam a sindicatos na mesma indústria ganham reconhecimento externo e auto-identidade devido às suas competências e filiação legal, e não sentirão mais vergonha e injustiça devido à extravagância e ao desperdício dos ricos. Servir a comunidade permite que os indivíduos obtenham reconhecimento como um todo, enfraquecendo a criação direta da plebe. Esta reconciliação fornece uma solução para o problema da pobreza tanto a nível material quanto espiritual.

A corporação aparece na *Filosofia do direito* (§ 249) como a mais efetiva possibilidade de superação do problema da pobreza. Corporações são associações semelhantes a sindicatos de trabalhadores e produtores. Ao participar de corporações, Hegel acredita que os indivíduos podem constituir um senso de universalidade e estabelecer laços éticos conscientes que superam sua atomização. Além disso, as corporações parecem desempenhar uma função importante na assistência material a seus membros e famílias (FD, § 253).

Assim como Andrew Arato (1994, p. 65), para quem “A função da corporação de acordo com a teoria hegeliana consiste, antes de mais nada, na educação e na socialização”, Robert R. Williams (1997) afirma que Hegel acredita que as corporações podem restringir e transformar o *ethos* da particularidade egoísta na busca de fins éticos-sociais universais. As corporações superam os defeitos da sociedade civil para pobres e ricos. Como um sindicato, a corporação cuida e protege seus membros contra contingências, incluindo a contingência de

desemprego; ou seja, fornece uma espécie de seguro. O mais importante é o fato de que a corporação fornece um tipo importante de reconhecimento aos seus membros, a saber, a honra de um patrimônio. Um indivíduo pobre que pertence a uma empresa é menos vulnerável ao desemprego, pode sentir-se solidário com os outros trabalhadores, e pode sentir que seu trabalho é importante para a sociedade.

Por outro lado, ainda segundo Williams (1997), a participação em um grupo de mentalidade pública pode levar indivíduos ricos a considerar o bem dos outros acima de seu próprio lucro, o que, por sua vez, traz o bem-estar dos outros à vista e revela que seu desemprego e pobreza são erros intoleráveis e não apenas infelizes, mas subprodutos inevitáveis do sistema de mercado supostamente neutro. Ele argumenta que as corporações poderiam restringir a produção e o consumo dos ricos de maneira apropriada, em vez dos níveis excessivos que geram extravagância e miséria. Nesse sentido, a corporação não cumpre uma função apenas assistencial para com os pobres e desempregados, ela também exerce “uma função socioeconômica reguladora que pode restringir o excesso de produção” com possibilidade de “controlar e restringir o número de trabalhadores em algum negócio ou campo.” (Ibid., p. 253)

No mesmo caminho de Williams, Will Dudley (2002, p. 62) sustenta a solução da pobreza através das corporações tem sucesso onde a autoridade pública falha porque ao reduzir o impulso de competição entre os indivíduos tanto as relações econômicas são transformadas como também o próprio senso de identidade individual. Graças às corporações, os membros da sociedade civil se percebem tanto como particular como universal, e não seres particulares em oposição ao universal, afinal, nelas busca-se “o bem do universal, o bem da corporação da qual se é membro, por ele mesmo”. Percebe-se que o bem deste universal não apenas contribui para o bem particular, mas efetivamente é o bem em si mesmo, pois é o objeto no qual a liberdade reside.” (ibid., loc. cit.). Como já pontuavam Jean-Pierre Lefebvre e Pierre Macherey (1999, p. 64), é mediante o pertencimento a uma corporação que o indivíduo particular se torna cidadão; assim, ela promove o desenvolvimento da sociedade como “momento de superação (*Aufhebung*) da sociedade civil”. Em síntese, para Dudley (2002, p. 62),

A única solução possível é a criação de um sistema no qual o desejo das pessoas de se excederem é amortecido. Somente reduzindo esse impulso pode-se quebrar o ciclo de geração de trabalho obsoleto, e somente quebrando este ciclo e garantindo o direito ao trabalho a liberdade de todos pode ser assegurada.

Ainda que não considere a corporação uma medida suficientemente válida para combater os problemas da sociedade, para Taylor (2014), a sociedade civil não pode, segundo Hegel, se autogovernar; para ser mantida em equilíbrio, precisa integrar-se a uma comunidade superior que controle em seus membros a busca ilimitada pela riqueza. Nesse sentido, a corporação cumpre a função de manter a estabilidade da sociedade convertendo o “indivíduo em membro de uma totalidade maior e como que o alça na direção do Estado”, esfera onde ele tem “o respeito e a dignidade que, se ficasse relegado à condição de simples indivíduo, procuraria no autoenriquecimento ilimitado.” (ibid., p. 477).

Dudley Knowles (2002), lembrando a prática de restringir o número de trabalhadores com intuito de amparar os indivíduos das adversidades oriundas do mercado de trabalho ser a principal maneira pela qual as corporações podem ajudar seus membros, ele critica a opção da corporação como uma alternativa para controlar a ameaça da pobreza pois essa função favorecerá a exclusão daqueles com maior necessidade de trabalhar. Nesse sentido, “não é possível reconciliar esse aspecto da atividade da corporação com a liberdade que Hegel confere aos membros da sociedade civil para escolher a carreira de sua preferência.” (ibid., p. 294)

As corporações garantem a difusão de um estado de espírito adequado para manter o indivíduo na ordem social, acabando com a contingência que colide com a satisfação individual ao orientar essa satisfação em direção ao universal, onde reside sua verdade (FD, §253-255-256). Porém, a sociedade civil burguesa tem um mecanismo de exclusão e só podem incorporar membros qualificados que já façam parte de determinado espólio ou profissão. As corporações são impotentes diante dos pobres não qualificados e marginalizados. As corporações são, portanto, inteiramente baseadas na ética do trabalho, ou seja, na crença de que o trabalho é a forma fundamental de mediação social e reconhecimento social nas sociedades modernas. Portanto, as corporações não podem responder àqueles que estão fora da sociedade do trabalho. Desse modo, mesmo que a corporação consiga funcionar como um substituto para o desejo de diferenciação do ser humano, ela de fato não se apresenta de modo algum com a capacidade de anular a atividade do entendimento e os desejos que dele resultam.

3.3 ESTADO

Ao reconhecer na sociedade civil uma dinâmica de conflitos, Hegel aproxima-se de Hobbes, mas diferencia-se ao interpretar essas patologias como momentos necessários da vida ética, onde a liberdade concreta se efetiva através de suas determinações racionais, processo que culmina na "justiça existente" encarnada pelo Estado (ECF, §539). Contudo, ao contrário de Hobbes, Hegel não vê nessa conflituosidade um impasse irresolúvel, mas uma mediação histórica: as contradições da sociedade civil (desigualdade, atomismo) exigem a superação pela racionalidade superior do Estado. Este não é um "ideal normativo" abstrato, como ressalva Ramos (2011, p. 103), mas uma necessidade conceitual revelada pela própria história. O Estado hegeliano surge como síntese dialética que integra a particularidade da sociedade civil (interesses individuais, mercado) à universalidade ética, transformando a liberdade abstrata em liberdade concreta. Assim, a violência hobbesiana é transfigurada em processo de espiritualização, onde o conflito, longe de ser suprimido, é elevado à esfera da razão institucional.

Na filosofia hegeliana, a sociedade civil não tem como função primordial satisfazer desejos contingentes dos indivíduos, mas efetivar sua autocompreensão como pessoas e sujeitos éticos, transcendendo a mera particularidade em direção à universalidade concreta. Como explica Wood (1993), Hegel estrutura a sociedade civil em dois princípios dialéticos: a particularidade do indivíduo, que busca realizar-se como pessoa jurídica (titular de direitos) e sujeito moral (autodeterminado); a universalidade ética, que exige a integração dessas individualidades em uma totalidade orgânica mediada por instituições.

Essa dualidade revela que a "autorrealização" hegeliana não é um projeto solipsista, mas um processo de reconhecimento recíproco, no qual os indivíduos só se tornam plenamente livres ao internalizarem as normas da *Sittlichkeit* (vida ética). Contudo, é no Estado (*Staat*), e não na sociedade civil, que essa liberdade adquire conteúdo objetivo: como cidadãos, os indivíduos participam de uma esfera que, nas palavras de Wood (1993, p. 418), “garante sua liberdade e felicidade enquanto agentes sociais determinados e reconhecidos, constituindo-se conscientemente como um fim comum compartilhado”. Assim, a sociedade civil opera como mediação necessária: é nela que a abstração da pessoa (autocentrada em direitos e desejos) confronta-se com a exigência ética do universal, preparando o terreno para a síntese estatal. Para Hegel, a passagem da sociedade civil ao Estado não é uma opção

normativa, mas uma necessidade histórica e conceitual, a única forma de superar a contradição entre a liberdade subjetiva e a ordem ética objetiva.

3.3.1 Liberdade da vontade

O Estado, então, tem como tarefa mediar a realização de indivíduos livres particulares através de leis e instituições. Desta forma, Hegel entregou ao Estado o difícil problema de solucionar as patologias sociais e, nesse caso, a pobreza. O Estado é uma entidade ética que move a sociedade civil para um estágio superior, já que, segundo Adorno (1974), o “livre jogo de forças da sociedade capitalista, da qual Hegel aceitou a teoria econômica liberal”, não possui uma solução para pobreza por isso, “invoca-se desesperadamente o Estado como uma instância que se encontra além desse jogo de forças” (ibid., p. 48). O Estado tem originalmente uma missão ética, ele não pode, como afirma Novelli (2017, p. 38), “expurgar nenhum de seus membros” pois corre o risco “de deixar de ser a universalidade que a todos e tudo completa”. Portanto, se a filosofia de Hegel tem uma solução para a pobreza, ela deve estar ligada ao Estado. A questão é: como pode o Estado de Hegel solucionar a pobreza?

A liberdade reconhecida de um indivíduo começa com uma condição civil que não seria corretamente considerada como uma restrição da liberdade. O objetivo da sociedade civil é formar um estado, já que, a liberdade, não deve provir da singularidade da consciência individual, mas somente a partir do espírito de autoconsciência. Na ausência do estado, a liberdade permanece apenas uma nomeação, porém, não a realidade da existência humana. Assim, a significação do homem é reconhecida enquanto este se constitui como parte do estado. É necessário saber que o estado é a realização da liberdade, o objetivo final que existe para si mesmo. A liberdade é a qualidade essencial do espírito, portanto, o sistema de direito, ao expressar e realizar o espírito comum de tal comunidade, também expressa e realiza a liberdade de seus membros através, como afirma Jaspers (1971, p. 50), da “busca de uma vontade comum através de caminhos legais”. Por este motivo, declara Safatle (2012, p. 172) a reflexão sobre os problemas inerentes a sociedade civil não é externa às reflexões sobre a vontade livre, do mesmo modo como, o destino da noção de liberdade baseada na hipóstase do conceito de autonomia individual”. Assim, Hegel afirma:

[...] a atividade finalística dessa vontade é realizar seu conceito — a liberdade — no lado exteriormente objetivo, de modo que esse seja como um mundo determinado por aquela vontade, a ponto de estar nele junto de si mesma, concluída consigo mesma, [e] o conceito, assim, implementado em ideia. A liberdade, configurada em efetividade de um mundo, recebe a *forma*

da necessidade, cuja conexão substancial é o sistema das determinações da liberdade, e cuja conexão fenomênica é como a *potência*, o *ser-reconhecido*, isto é, seu vigorar na consciência. (HEGEL, 1995, p. 279; FD, § 484).

A liberdade da vontade, afirma Vieweg (2019), é a pedra angular da construção do Estado e o indivíduo tem, nesta esfera, como princípio da vida “a liberdade racional da vontade”. Nesse sentido, o Estado é a objetivação da vontade subjetiva de todos os cidadãos. Isto é, o Estado é a esfera para a realização dos interesses particulares dos cidadãos. É um a esfera espiritual; ao mesmo tempo, é a institucionalização da vontade da lei que existe em si, ou seja, a realização dos direitos e da justiça do direito abstrato e a liberdade e consciência do direito moral. Neste sentido, a ética é a unidade da vontade subjetiva e objetiva, em si e para si como vontade livre. Então, a realidade deste conceito ético significa que o Estado é uma força eticamente unificada. Como o objetivo do Estado é concretização da liberdade e a efetivação desta exige a resolução da pobreza, Novelli (2017) afirma que, a pobreza, assim como a riqueza são uma ameaça ao que torna “necessária” a intervenção do Estado:

[...] o Estado é essencialmente uma organização de membros que são, por si mesmos, círculos e nunca, nele, qualquer momento pode se mostrar como uma massa inorgânica. Com isso os despossuídos se constituem um perigo para o Estado não em si mesmos, mas para si mesmos e, nesse sentido, o Estado não pode permanecer indiferente a estes porque seria indiferente a si mesmo. (NOVELLI, 2017, p. 39)

O propósito do raciocínio hegeliano revela que somente através da atividade consciente um indivíduo ocorre a possibilidade para compreensão das leis básicas do trabalho do espírito. Neste sentido, pode-se considerar que a vida ética, é a completude dos determinantes da vontade que fornecem a substância das decisões humanas, na medida em que são os atos de pensamento concreto.

A atividade da vontade enquanto autodeterminação subsume a contradição entre a subjetividade e a objetividade, transferindo seu fim da subjetividade para a objetividade e, ainda na objetividade permanecendo consigo mesma, estabelecendo, assim, o seu desdobramento até a liberação de si. Ela não está necessariamente limitada por suas determinações, mas também não as nega categoricamente. Nesse momento, os impulsos, necessidades, desejos, inclinações, opiniões sobre a felicidade foram subjugadas nela. Nesse momento, a infinitude da vontade é real. A autoconsciência da vontade na forma de apetite ou impulso é sensível, o sensível em geral indica a externalidade da autoconsciência ou aquela condição na qual a autoconsciência está fora de si mesma (FD, § 21). Nesse momento, esse lado sensível é um dos dois elementos da vontade refletora e o outro é a universalidade abstrata do pensamento. Mas a vontade livre em-si e para-si tem como objeto a própria

vontade como tal, em sua pura universalidade. Nesta universalidade, o abstrato da vontade natural é superado. Porém, esta superação e elevação ao universal constitui a atividade do pensamento, sendo que “se a vontade quer o universal, então começa a ser livre; porque o querer universal encerra a referência de pensar (isto é, do universal) ao universal” (HEGEL, 1986, p. 134).

O significado legal do passo a passo do desenvolvimento da ideia de liberdade consiste na subordinação hierárquica das suas figurações (direito abstrato, moralidade subjetiva e moralidade objetiva) onde, cada figuração posterior significa ser mais livre e verdadeiro que o anterior. Neste sentido, a dialética da vontade livre engendra um sistema de figurações do direito, onde se evidencia que todos os estágios de desenvolvimento do espírito objetivo são determinados pela ideia de liberdade. No processo de desenvolvimento da ideia de liberdade consiste na subordinação hierárquica das suas figurações (direito abstrato, moralidade subjetiva e moralidade objetiva) onde, cada figuração posterior significa ser mais livre e verdadeiro que o anterior.

3.3.2 Reconhecimento e solidariedade

Para que o Estado atualize a liberdade, superando as contradições inerente à sociedade civil, como a pobreza, ele não só deve transcender as contradições geradas pelos seus estágios inferiores, mas deve preservar esses estágios (agora numa forma mais “racional” ou “elevada”) dentro de si e a influência do Estado move, de acordo com Jackson (2014, p. 332), as interações generalizadas da sociedade civil no sentido do “reconhecimento mútuo”. Outros intérpretes de Hegel, também, afirmam que a solução para as vicissitudes engendradas na sociedade civil seria pela via do reconhecimento e solidariedade, porém, diferentemente de Jackson, criticam a posição de Hegel.

Com a justificativa de que houve uma perda teórica em Hegel ao renunciar a um intersubjetivismo forte, Honneth considera que, ao buscar um fechamento harmonioso da totalidade ética, Hegel “não apenas tentou negar os conflitos estruturais” como também queria equipará-los aos complexos institucionais típicos de sua época, evitando, dessa forma, “ver uma luta transcendente estruturalmente construída em cada uma de suas esferas de reconhecimento.” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 145).

Se Hegel tentasse dar conta das expectativas assim sugeridas, ele teria de conceber a esfera ética do Estado como uma relação intersubjetiva na qual os membros da sociedade podem saber-se reconciliados uns com os outros justamente sob a medida de um reconhecimento recíproco de sua unicidade –

o respeito de cada pessoa pela particularidade biográfica do outro formaria de certo modo o fermento habitual dos costumes coletivos de uma sociedade. (Ibid., p.107-108).

Segundo Jean-Pierre Lefevre e Pierre Macherey (1999, p. 28), para Hegel, o principal problema da sociedade civil é de “compreender e identificar o tipo muito particular da solidariedade que liga seus membros uns aos outros” já que a particularidade inerente a essa esfera conduz os seus membros a uma separação “seguindo cada qual seu interesse particular, que parece dever opô-los entre si, e impedi-los de formar uma sociedade comum, uma coletividade efetiva”.

Lukács declara que a grande sobriedade realista de Hegel o leva a elevar as contradições da sociedade civil ao nível da dialética consciente, ou seja, o Estado. Entretanto, apesar de algumas “ilusões”, Hegel analisa esse desenvolvimento da sociedade civil para o Estado de um modo “profundamente realista para pensar em uma revogação da alienação no interior do capitalismo” e com isso não consegue solucionar as contradições da sociedade civil como a pobreza pois para Lukács (2018, p. 148):

Em termos sociais, Hegel não enxerga além do horizonte do capitalismo. Sua teoria da sociedade, de modo correspondente, não conhece nenhuma utopia. Contudo, a dialética idealista transforma todo o desenvolvimento da humanidade em uma grande utopia filosófica: no sonho filosófico da revogação da alienação no sujeito, da transformação da substância em sujeito.

Já para Avineri (1974), embora teoria do Estado de Hegel vise integrar os interesses conflitantes da sociedade civil sob um vínculo comum, sobre o problema da pobreza, ele nada mais teve a dizer do que, se tratar de um dos problemas mais perturbadores que “atormentam prioritariamente a sociedade moderna” (FD, § 244). Avineri, afirma, ainda, que esta é a única vez no seu sistema em que Hegel levanta um problema e o deixa em aberto porque por um lado, se Hegel deixa o Estado de fora da atividade econômica, muitos membros da sociedade civil ficariam de fora dela, por outro lado, se Hegel exige a presença do Estado para resolver o a questão da pobreza, sua distinção entre sociedade civil e Estado desapareceria e “todo sistema de mediação e de progresso dialético em direção a integração, através da diferenciação, entraria em colapso” (ibid., p. 151). Para Teixeira (1995), Hegel poderia ter evitado o dilema do qual fala Avineri se tivesse investido a dialética na economia, a exemplo do que fez com a ciência do direito. Teixeira, questiona o porquê Hegel não submeteu “as categorias da Economia Política Clássica a uma autoavaliação como fez com as categorias do direito?” e afirma que:

[...] se Hegel tivesse exigido da ciência econômica o que cobrou do direito, certamente teria descoberto que as leis de propriedade da produção de mercadorias se convertem, por sua própria dialética interna, em leis de apropriação capitalista. Aí então, teria uma demonstração científica para a polarização da sociedade entre ricos e pobres. E o que parece mais importante, esta base científica poderia levá-lo a reconsiderar a intervenção do Estado ou outra instituição qualquer na administração das contratações da sociedade civil. (Ibid., p. 96-97)

Também para Arato (1994), os argumentos hegelianos são menos econômicos do que sociológicos, ainda quando estes estão relacionados às disfunções econômicas provocadas pela economia capitalista. Contrapondo-se a esta posição, Plant (1977, p. 91) declara que a esfera da economia política não foi apresentada por Hegel no sentido no qual poderia ser para um positivista. Ela foi constituída no interior de um vínculo 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.

A grandeza de Hegel, segundo Lukács (2018), está justamente no fato dele não se apoiar apenas a realidade econômica de uma Alemanha onde não existia uma realidade econômica só capitalismo. Era uma Alemanha, completamente, atrasada. Por isso ele se apropria e se apoia intelectualmente em uma elaboração filosófica das condições inglesas. Esses contingentes impossibilitaram Hegel de formular juízo crítico contra o pensamento econômico dos ingleses. Entretanto, essa insuficiência apresenta consequências para “as categorias superiores, mais complexas e, na economia burguesa, necessariamente contraditórias”, já que Hegel, em parte, acompanha de “modo servil” essas contradições sem conseguir identificar, muito menos, elevar ao nível da dialética de modo concreto e em termos de conteúdo o caráter contraditório dessa economia burguesa e, em parte é forçado a recorrer a material ilustrativo alemão e assim, “limitar seus movimentos intelectualmente ao nível do desenvolvimento econômico da Alemanha atrasada” (ibid., p. 449).

Hegel concebe, como vimos, que é no Estado que a comunidade de necessidades e entendimento é superada pela comunidade da razão, do reconhecimento e participação política como conceito realizado e efetivado da vontade livre. Mas, a pobreza é eliminada no Estado? O Estado, como Hegel o compreende, declara Novelli “deve proteger o indivíduo de si mesmo”, o que não determina a abolição das “deturpações” e que “alguém se coloque em estado de penúria”. Porque se os indivíduos, como conclui Habermas (2013), se comportarem como se pudessem transformar a realidade através da sua vontade e consciência com os seus

melhores discernimentos cairiam em uma fatal ilusão. Por isso, Adorno (1986, p. 275) considera que o Estado de Hegel é um necessário reino da violência, “porque ela susta a dialética sob o signo de um princípio comprometido com a própria crítica hegeliana do abstrato, e que também não pode, pois, de maneira alguma, encontrar seu lugar para além do jogo de forças sociais”; isso evidencia uma falsa pretensão de conciliar o mundo real e factual e a necessidade de fazer o bem faz com que “o sistema hegeliano se torne um erro graças às suas próprias consequências”.

3.3.3 Resistência

Entendendo que a racionalidade universal das instituições, para Hegel, não é estática, ela está em desenvolvimento, em um processo de mudar e transformar as instituições na medida em que se realiza na história e esse processo não é planejado pelo homem e sim pela razão. A pobreza, tem como consequências para um indivíduo a perda do que constitui a característica fundamental dos tempos modernos, sua a liberdade subjetiva, destarte, a violação de vários direitos como: seu direito satisfazer suas carências materiais e espirituais; de ser reconhecido e honrado como tal; além da perda da garantia de existir na e pela sociedade, com os outros. Nesse caso, então, se poderia questionar se o indivíduo pode fazer uso do direito de resistir à ordem posta? Vieweg (2019), no capítulo intitulado “*In Tyrannos! Estados de exceção e o direito à resistência*” de *O pensamento da liberdade: Linhas fundamentais da filosofia do direito de Hegel*, é contundente em sua afirmação sobre o direito à resistência em todas as formas da liberdade e justifica a conclusão declarando que, para Hegel, os indivíduos livres têm o direito de resistir a injustiças como a pobreza que são consideradas violação de direito.

Buchwalter (2013) defende que existe um direito à resistência em Hegel que se impõe no processo de luta contra a pobreza na sociedade civil moderna. Nesse caso, o indivíduo tem direito a resistir à ordem ou a se rebelar contra ela. Mas, salienta, entretanto, que esse direito para Hegel seria um direito reformador e não insurrecional, já que esse segundo carrega consigo a ideia de conflito das normas jurídicas e hierarquia das normas. Cabe questionar quais seriam as normas que garantem um direito à resistência? A resposta é que a resistência busca abordar “a contradição entre o que é promovido e a situação em que os indivíduos se encontram”. A este respeito, um direito de resistência faz parte de uma filosofia prática concebida como um esforço para atualizar e concretizar ainda mais uma concepção de direito existente e já promulgada. Diferentemente, para Kervégan (2018, p. 42), Hegel não declara

um direito à resistência, mas avalia que, para este, ainda que não se possa existir liberdade contra a lei, “a liberdade também não pode ser adquirida apenas pela lei”. Declarando que em algumas circunstâncias a efetivação da liberdade deverá ocorrer por vias não somente legais. Nesse sentido, podemos concluir que caso a norma estabelecida pelo órgão do Estado seja injusta ou ilegítima, privando os indivíduos dos seus direitos e de sua efetivação da liberdade essa norma deve, portanto, ser posta de lado e o indivíduo tem o direito de desobedecê-la ou resistir a ela.

Podemos afirmar, no entanto, que as formas de oposição à pobreza, enquanto violação de direitos, constituem um direito a resistência? Ainda que o tratamento desta abordagem mostra-se fecunda no que tange ao delicado tema da resistência e à sua implementação na esfera sociopolítica, este tema encontrou pouca profundidade dentro da recepção aos trabalhos de Hegel e, parte dos comentadores negam a presença, no texto hegeliano, de uma discussão sobre o direito à resistência. Segundo Ludwig Siep (2018), o *corpus* hegeliano não oferece elementos suficientes que apontem para o direito de resistência. Do mesmo modo, Domenico Losurdo (2019, p. 137) afirma que Hegel “nega com convicção o direito à resistência”. Em contrapartida, Vieweg (2019) defende que Hegel apresenta um direito à resistência em cada momento da liberdade: direito abstrato, moralidade e eticidade. Entretanto, é possível afirmar que a resposta dos pobres às violações aos seus direitos e a sua privação de direitos encontra sua expressão na resistência a essa ordem através do direito de resistência ou direito de rebelar-se?

A causa motivadora da revolução para Hegel, segundo Eichenberg (2018) foi o tipo de opressão sentida pelos indivíduos em virtude da má utilização dos recursos públicos pela corte, decorrendo que todo sistema de justiça era manifestado como injustiça já que nenhuma das instituições no interior do governo estava disposta a renunciar aos seus privilégios. Nesse cenário o impasse consiste em um lado na opressão ao povo no outro na incapacidade de autorreforma das instituições. Disso se segue que a resistência dos poderes dirigentes, a implementação do Espírito devia ocorrer através de meios violentos. Assim, as mudanças que não forem implementadas pelos governos, ou seja, pelo povo, tendem a serem violentas e sangrentas.

A aparente eficácia da força revolucionária para promover uma mudança moral nos indivíduos, vista como pré-condição para transformações jurídicas, revelou-se, contudo, contraditória em seus desdobramentos históricos. Como destaca Eichenberger (2018, p. 82), Hegel ressalva que “não há revolução sem reforma”, pois, na ausência de mudanças estruturais preparatórias, a revolução torna-se “inócua e tende à dissolução”, incapaz de

enraizar-se socialmente. A crítica hegeliana reside no fato de que, mesmo quando uma revolução derruba estruturas injustas e impõe novos conceitos de direito, a efetivação da liberdade exige mais do que a mera substituição de leis: requer a libertação da consciência coletiva e a integração de reformas que antecedam ou acompanhem o processo revolucionário. Afirmar que o direito pode florescer sem essa dimensão ética ou que uma revolução pode prescindir de reformas é, para Hegel, uma ilusão. Por isso, sua filosofia do direito insere a constituição como fundamento indispensável: toda transformação social deve partir de bases institucionais sólidas, evitando o vazio do idealismo abstrato.

Em *Reformbill*, artigo no qual Hegel trata sobre o projeto de reforma inglês a participação do povo na eleição do parlamento em um contexto no qual o sistema político inglês estava sendo corroído pelos interesses privados, o que para Eichenberg (2018) fez Hegel considerar um caso “sintomático de degeneração da liberdade política alcançada por essa nação.” Considerando que em caso de as instituições serem modeladas por interesses privados faz-se necessário uma reforma. Nesse sentido, Thompson (2013, p. 65) declara que Hegel não se conforma à submissão de critérios particularistas e, referindo-se ao *Reformbill*, afirma que “Hegel acredita que as instituições que são corruptas, na medida em que não concretizam a ideia moderna de liberdade, precisam ser transformadas”. Daí decorre a declaração de Thompson que cabe o direito à resistência quando as instituições não impliquem na realização do universal, já que estas instituições, para ele, não efetivam a universalidade e por isso estão isentas de legitimidade, seguindo-se que o sujeito a elas não está obrigado e tem o “dever de resistir e de alterar tais instituições, para fazê-las servir ao universal, fins e interesses generalizáveis” (ibid.). Eichenberg (2018) avalia como exagerada a tentativa de Thompson ao tentar fundar um direito à resistência.

No pensamento de Hegel, o indivíduo tem o direito de se opor às condições e instituições sócio-políticas que não favorecem à efetivação a liberdade. Os indivíduos em situação de pobreza possuem ao seu favor direitos legitimado por uma injustiça anterior e por uma violação dos direitos fundamentais do ser humano. No nível abstrato e jurídico-formal, baseia-se na teoria do direito à personalidade e a propriedade, enquanto, no nível moral, baseia-se no direito ao próprio bem-estar, à satisfação das próprias necessidades, o reconhecimento, a liberdade política de opinião e o direito de ser cidadão livre. O direito à resistência distingue-se, portanto, de um mero ato subjetivo e arbitrário de vingança ou insurreição, precisamente porque está ligado ao restabelecimento do que hoje definiríamos como direitos humanos fundamentais. Contudo, ainda não podemos afirmar que, para Hegel,

estes direitos podem ser classificados como direito à resistência nem se este seria a solução para pobreza.

CONCLUSÃO

Com o desenvolvimento do capitalismo, a identidade das pessoas modernas mudou gradualmente de membros da comunidade clássica da cidade-Estado para indivíduos privados. A identidade de um indivíduo já não vem da comunidade, mas dele mesmo. Os indivíduos realizam o seu valor próprio nos seus próprios desejos, impulsos etc., e não na participação na vida política da comunidade. Desta forma, ocorre uma ruptura entre a vida pública e a vida privada da sociedade. A ruptura revela a crise da subjetividade individual e da legitimidade social na sociedade moderna. Os pobres são os representantes da crise. Quando o pobre perde seu senso de pertencimento à sociedade civil, ele se sabe sem direitos e conseqüentemente sem obrigações para com a vida da sociedade civil, já que está completamente excluído da vida social, perdeu completamente a sua honra, dignidade e não tem o reconhecimento dos demais membros. Indivíduos que carecem de reconhecimento próprio e social têm um modo de vida distorcido e depreciativo.

O fenômeno da pobreza sofre uma evolução em seu conceito durante a história, mas sempre atormentou as sociedades e a grande maioria de seus membros. Concepções morais, socioculturais e econômicas são apresentadas em momentos históricos distintos para justificação do problema da pobreza. Os debates atuais destacam a pobreza enquanto fenômeno em que os indivíduos são excluídos da participação da sociedade e sofrem a violação dos direitos humanos, civis, políticos e é uma condição que fere a dignidade humana.

A pauperização não é um acidente ou uma catástrofe imprevista. A classe de pessoas despossuídas não é resultado de subdesenvolvimento, estagnação ou declínio, mas de desigualdades que emergem no contexto do progresso econômico geral e da prosperidade. A promessa de liberdade no capitalismo consiste na capacidade de prover a própria subsistência por meio de uma atividade socialmente reconhecida. Os direitos e o bem-estar social surgem para atender em todas as situações as necessidades de todos os seus cidadãos. Mas a questão que se põe é qual cidadão merece atenção e a quem os direitos se aplicam? Os pobres não encontram o bem-estar nem o sustento através do seu trabalho, nem possuem reconhecimento das classes dominantes.

Apesar dos atuais debates e análises sobre o fenômeno da pobreza, em todos os principais países, luxo e pobreza, abundância e necessidade, riqueza e privação crescem

literalmente lado a lado. A classe de pobres é um subproduto de uma dupla transformação no mundo do trabalho. A primeira, quantitativa, leva ao desaparecimento de milhões de empregos de baixa qualificação sob a pressão combinada da automação e da concorrência. A outra transformação é qualitativa, envolvendo a degradação e erosão das condições básicas de emprego e remuneração, exceto aos trabalhadores mais protegidos.

O problema da pobreza revela até certo ponto a crise da sociedade moderna e inspira as épocas futuras e são base fundamental para a reflexão posterior. Este fenômeno, como uma patologia social no sistema capitalista, tornou-se uma questão calorosamente debatida na filosofia política ocidental moderna. Diferentes filósofos políticos apresentaram diferentes teorias para a solução da pobreza. Do conceito de justiça distributiva de Rawls, ao conceito de justiça distributiva de Nozick, à teoria da igualdade de recursos de Dworkin e mesmo ao conceito comunitário de justiça de Taylor, nenhum deles pode verdadeiramente resolver a distribuição desigual da riqueza e as questões da pobreza. Através do conceito de pobreza, Hegel viu com clareza que este fenômeno da modernidade não ocorre em virtude da falta de recursos materiais, mas a dependência trazida aos indivíduos devido ao fosso excessivo entre ricos e pobres.

As opiniões sobre a pobreza e suas soluções que Hegel apresenta sobre a pobreza continuaram um ponto de discórdia entre os estudiosos. Alguns intérpretes de Hegel consideram certos aspectos do seu tratamento sobre a temática insatisfatórios como Avineri (1974), Wood (1993), Žižek (2013), Losurdo (2019). Para Avineri, esse ponto seria uma das passagens mais obscuras da discussão de Hegel; Wood considera que a pobreza é uma exclusão sistemática das pessoas das liberdades subjetivas que Hegel não pode justificar; para Žižek, em sua análise sobre a pobreza, Hegel comete um erro, medido por seus próprios padrões; já Losurdo considera que, Hegel negligenciou a questão da pobreza, porque se recusou a refletir sobre ela com vista a uma resolução efetiva.

Outros intérpretes apontam que a solução da pobreza em Hegel ocorre na esfera do espírito absoluto. A esse respeito, Nobre (2019, p. 28) aponta que a interpretação de Kervégan (2008) considera que a solução para o problema da pobreza não se encontra no campo de possibilidade da esfera da vida ética, domínio do espírito objetivo; esta solução deve ter uma garantia “metaética e metaobjetiva” e essa interpretação, declara Nobre, “guarda importantes pontos de contato com a posição de Adorno”. Para Kevegán, uma resposta positiva para essa questão só seria possível através de uma conciliação entre o espírito subjetivo e o espírito objetivo, ou seja, apenas se daria em um domínio superior.

Outros ainda são relutantes, como Wood (1995, p. 249-250), que avalia que a reflexão de Hegel sobre o problema não estabelece nenhuma relação com a filosofia da história nem indicação ao espírito absoluto, e considera desonesta a proposta de que uma resolução da pobreza ocorra quando “o sistema de Hegel avança para a comunidade ‘universal’ dos Estados”, já que é um problema do espírito objetivo; ir além dessa esfera para buscar uma solução não é adequado porque o limite da esfera da sociedade civil como o caráter restrito e finito dos fins das corporações, as quais precisam, portanto, passar para os fins universais do Estado.

Ainda que Hegel reconheça o impacto debilitante da pobreza, porque frustra a promessa de sua concepção de uma vida livre e proponha alternativas para dirimir o problema, essas, porém, não são suficientemente eficazes para a efetivação da liberdade dos indivíduos. A análise de Hegel ancora-se na sua lógica especulativa que sustenta que através da vontade livre os indivíduos seriam integrados em uma comunidade racional. A eliminação da dependência e da pobreza não pode permanecer apenas no nível conceptual. Sendo uma parte intransponível da Modernidade, não há forma de resolvê-la. Isto também levou Marx a desenvolver a sua própria teoria do Estado, que enfatizava a confiança no poder do proletariado e a conformidade com a própria lógica do desenvolvimento das forças produtivas para alcançar mudanças no sistema real avançando em última análise em direção ao reino da liberdade e realizando o livre desenvolvimento de todos.

Qual é então a contribuição de Hegel para uma questão social que ele não se colocou e que viu claramente que seria insuficiente? Parece-nos que reside no fato de ter demonstrado que a sociedade civil burguesa foi levada, nas suas desordens e nos seus contrastes, a colocar no próprio coração dos indivíduos as contradições que engendra. Hegel fornece, assim, uma espécie de espelho, para usar a expressão de Avineri (1974), cuja imagem de sua infância mostra à sociedade o que ela pode ser em sua maturidade. A teoria social de Hegel é, assim, uma crítica violenta à sociedade burguesa, uma vez que esta empurra em suas convulsões, ao promover a desumanização dos homens.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. **Tres estudios sobre Hegel**. Tradução Victor Sanou de Zavala. Barcelona: Taurus, 1974.
- ALKIRE, S. *et al.* **Global Multidimensional Poverty Index 2022: Unpacking deprivation bundles to reduce multidimensional poverty**. OPHI – Oxford Poverty & Human Development Initiative, 2019.
- ARATO, Andrew. Uma reconstrução da teoria hegeliana da sociedade civil. In: AVRITZER, Leonardo (Org.). **Sociedade Civil e Democratização**. Belo Horizonte: Del Rey, 1994.
- AVINERI, S. **Hegel's theory of the modern State**. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- BAVARESCO, A.; IBER, C. Pessoa, propriedade e contrato: um diálogo crítico com Hegel a partir de marx. In: BAVARESCO, A. *et al.* **Razão & Efetividade: 200 anos da Filosofia do Direito de Hegel**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021, v., p. 59-84.
- BECK, Ulrich. **Sociedade de risco: rumo a uma outra Modernidade**. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2011
- BERNSTEIN, J. M. A Withering of the Rose in the Cross of the Present. The Logical Structure of Liberal Capitalism's Destruction of Ethical Life. **Hegel's Philosophy of Right: A Systematic Reading of the Philosophy of Right**. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007
- BIENENSTOCK, Myriam. Qu'est-ce que l'«esprit objectif» selon Hegel?. **Hegel: droit, histoire, société**. Revue germanique internationale, 15, p. 103-126, 2001.
- BOBBIO, Norberto. **O conceito de sociedade civil**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.
- BOURDIN, Jean-Claude. Hegel et la question sociale: société civile, vie et détresse. **Revue germanique internationale**, 15, 2001, p. 145-176.
- BOURGEOIS, Bernard. **Hegel: os atos do espírito**. Traduzido por Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- BUCHWALTER, Andrew. Hegel, Human Rights, and Political Membership. **Hegel Bulletin**, 34/1, 2013. pp. 98-119
- CIRNE-LIMA, Carlos Roberto V. Carta sobre a Dialética. **Rev. Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, D. 21, n. 67, 1994, p. 445,446
- CORBISIER, Roland. **Hegel: Textos escolhidos**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1991.
- DUDLEY, Will. **Hegel, Nietzsche, and Philosophy: Thinking Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

EYSSIDIEUX-VAISSERMANN, Anne. La refondation du droit naturel moderne. In: KERVÉGAN, Jean-François, MARMASSE, Gilles. **Hegel pensador do direito**. Paris: CNRS Éditions, p. 47-62, 2004.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange**. Translated by Joel Galb, James Ingram, and Christiane Wilke. London, New York: Verso, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da Modernidade: doze lições**. Tradução: Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). Volume III. A Filosofia do Espírito**. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. **Lectures on the philosophy of right, 1819-1820**. Translated with an introduction and notes by Alan Brudner. Toronto: University of Toronto Press, 2023.

_____. **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.

HEGEL, Georg W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Volume único 2. ed. Tradutor: Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

_____. **Filosofia da história**. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____. **Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental**. Tradução, apresentação e notas: Marcos Lutz; adendos de Eduard Gans; introdução de Jean-François Kervégan. São Paulo: Editora 34, 2022.

_____. **Sistema da vida ética**. Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Editora 70, 2018.

HERZOG, Lisa. **Inventing the Market**. Oxford: Oxford Press, 2013

HOBBSAWM, Eric J.; RUDÉ, George. **Captain Swing: A Social History of the Great English Agricultural Uprising of 1830**. London: Lawrence & Wishart, 1969.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Trad. de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

_____. **O direito da liberdade**. Tradução: Saúço Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

_____. **Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel**. Tradução: Rurió Soares Melo. São Paulo: Editora Singular Esfera Pública, 2007.

HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel**. Traduzido por Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2008

INWOOD, M. J. Hegel. **Dicionário Hegel**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

JACKSON, Jeff. **The Resolution of Poverty in Hegel's "Actual" State**. Polity. Volume 46, Number 3. July 2014, p. 331-353.

JAEGGI, Rahel. **Critique of forms of life**. Translated: Ciaran Cronin. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. Tradução de: Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1971.

PUGLIESE, Joseph. Embodied economies of colonialism and desire in Hegel's empire of reason. **Social Semiotics**, 4:1-2, 1994, p. 163-183.

KERVÉGAN, Jean-François. La théorie hégélienne du contrat: le juridique, le politique, le social. **Hegel: droit, histoire, société**. Revue germanique internationale, n. 15, p. 127-143, 2001.

_____. **Hegel e o hegelianismo**. Traduzido por Mariana Paolozzi Sérvulo Cunha. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. **The actual and the rational: Hegel and objective spirit**. Translated by Daniela Ginsburg and Martin Shuster. University of Chicago Press, 2018.

LEFEBVRE, Jean-Pierre. MACHEREY, Pierre. **Hegel e a sociedade**. Tradução: Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watannabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOSURDO, Domênico. **Hegel e a liberdade dos modernos**. Trad. Ana Maria Chiarini, Diego Silveira Coelho Ferreira. São Paulo: Boitempo, 2019.

_____. O próprio tempo apreendido em pensamento: filosofar depois de Hegel. Tradução: Giovanni Semeraro. **Revista Encontros com a Filosofia**. ANO III, n.V, 2015, p. 140-167.

LUFT, Eduardo. Justiça em Hegel. In: WEBER, Thadeu; COSTA, Jardel de Carvalho (Orgs.). **Filosofia do direito: Teorias modernas e contemporâneas da justiça**. Porto Alegre, Editora Fundação Fênix. 2021.

LUKÁCS, György, **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista**. Tradução: Nélcio Schneider; revisão técnica e notas da edição José Paulo Netto, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização**. Tradução de ÁLVARO CABRAL 6 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

_____. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social**. Tradução: Marília Barroso. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MOYAR, Dean. The Value of a Right Status and Equivalence. In: MOYAR, Dean, a, *et al.* **Hegel's philosophy of right: critical perspectives on freedom and history**. New York: Routledge, 2022.

NEUHouser, Frederick. **Foundations of Hegel's social theory: actualizing freedom**. Cambridge Harvard University Press, 2000.

_____. Hegel sobre la vida, la libertad y la patología social. **Pensamiento Político**, [s. l.], n. 5, 2014, p. 103-120.

NICOLAU, Marcos Fábio Alexandre. O conceito de *Bildung* em Hegel. Sobral: **Sertãoocult**; Edições UVA, 2019.

NOBRE, Marcos. **Como nasce o novo**: Experiências e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel. São Paulo: Todavia, 2018.

_____. Limites da imanência. Um exercício de dialética negativa. Trad. Adriano Januário. **Dissonância: Revista de Teoria Crítica**, v. 3 n. 2., Dossiê Theodor W. Adorno, p. 16-44, 2º semestre de 2019.

NOVELLI, Pedro. A solução do problema da pobreza através dos órgãos de vigilância na Filosofia do Direito de Hegel. **Ágora Filosófica**, UNICAP, ano 17, jan/jun. 2017

NOZICK, Robert. **Anarquia, estado e utopia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

PELCZYNSKI, Z. A. **The State and civil society: studies in Hegel's political philosophy**. New York: University of Cambridge, 1984.

PIMENTA, Tomás Lima. The Abyss of Right: Hegel's Philosophy of Right and the Question of Poverty, **Economia**, n. 10-4, 2020, p. 729-757.

PIPPIN, Robert. Rationalité et priorité de la vie éthique selon Hegel. **Hegel: droit, histoire, société**. Revue germanique internationale, 15, 2001, p. 67-102.

PLANT, Raymond. **Hegel**. London: George Allen Unwin Ltd., 1973.

RAMOS, Cesar Augusto. Hegel e a crítica ao estado de natureza do jusnaturalismo moderno. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 123, Jun./2011, p. 89-104.

RAMOS, Cesar Augusto. Hegel e o moderno conceito de sociedade civil. **Revista de Filosofia: Aurora**, Curitiba, v. 20, n. 26, p. 39-54, jan./jun. 2008.

RIEDEL, Manfred. El concepto de la sociedad civil em Hegel y el problema de su origen histórica. In: AMENGUAL COLL, Gabriel et al. **Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 195-198.

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

RUDA, Frank. A população ou: o fim do estado hegeliano. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, ano 16, n. 28, 2019, p. 01-21.

SAFATLE, Vladimir. A forma institucional da negação: Hegel, liberdade e os fundamentos do Estado moderno, **Kriterion**, vol. 53, nº125, Belo Horizonte, 2012, p. 149-178.

SANTOS, Antônio Carlos Dos. Locke E os pobres. **Cadernos Espinosanos**, 38, 2018, p. 33-51.

SCHILDBACH, Ina. **Armut als Unrecht**. Zur Aktualität von Hegels Perspektive auf Selbstverwirklichung, Armut und Sozialstaat. Bielefeld: Transcritp Verlag, 2018.

_____. Armut bei Hegel. In: SCHWEIGER, Gottfried; SEDMAK, Clemens. **Handbuch Philosophie und Armut**. Berlin: J. B. Metzler Verlag, 2021.

SCHWEIGER, Gottfried; SEDMAK, Clemens. Einleitung: Philosophie und Armut. In: _____; _____. **Handbuch Philosophie und Armut**. Berlin: J. B. Metzler Verlag, 2021.

SIEP, Ludwig. Formen des Widerstandsrechts bei Kant, Fichte, Hegel und den Frühkonstitutionalisten. In: SIEP, Ludwig *et. al.* **Ein Recht auf Widerstand gegen den Staat?:** Verteidigung und Kritik des Widerstandsrechts seit der europäischen Aufklärung. Seiten: Politika 17, 2018.

STONE, Alison. Hegel and Colonialism. **Hegel Bulletin** 41 (2), 2020, p. 247-270.

TAYLOR, Charles. **Hegel**. Tradução de Nélio Schneider, São Paulo: É Realizações, 2014.

TEIXEIRA, Francisco José Soares. **Economia e filosofia no pensamento político moderno**. Campinas: Pontes; Fortaleza: Universidade estadual do Ceará, 1995.

THOMPSON, Michael J. Hegel's anti-capitalist state. **Discusiones Filosóficas**. Ano 14 n. 22, janeiro-junho de 2013. p. 43-72.

VIEWEG, Klaus. **O pensamento da liberdade:** Linhas fundamentais da filosofia do direito de Hegel. Tradução de Gabriel Philipson, Lucas Machado, Luiz Fernando Martin. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

VIVIAN EICHENBERGER, Hernandez. **Pobreza e plebe em Hegel**. Tese Doutorado (Universidade Federal do Paraná). Curitiba: 2018

WASZEK, Norbert. Eduard Gans: sobre a pobreza e o debate constitucional. Tradução de Luiz Filipe da Silva Oliveira com revisão de Pedro Henrique Almeida Cortat de Paula e de Emmanuel Nakamura, **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, ano. 16, Nº 28, 2019, p. 90-122.

WEBER, Thadeu. **Hegel: liberdade, Estado e história**. Petrópolis: Vozes, 1993.

WEST, Cornel. **Keeping faith**. New York: Rutledge, 1993. p.5

WILLIAMS, Robert R. **Hegel's ethics of recognition**. Berkeley: University of California Press, 1997.

WOOD, Allen. Hegel and Marxism. In: BEISER, Frederick C. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

WOOD, Allen. **Hegel's ethical thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ŽIŽEK, Slavoj. **Menos que nada:** Hegel e a sombra do materialismo dialético. Tradução Rogério Bettoni, Editora Boitempo, 2013.