

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



GREICE ANE BARBIERI

O CONCEITO DE FAMÍLIA NA
FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

PORTO ALEGRE
2013

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**



GREICE ANE BARBIERI

**O CONCEITO DE FAMÍLIA NA
*FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL***

**Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Federal do Rio Grande do Sul
(UFRGS) como requisito parcial para a obtenção do
grau de Doutora em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. José Pinheiro Pertille

**PORTO ALEGRE
2013**

“- Seria trágico – objetei – se da liberdade jamais resultasse a infecundidade. É justamente na esperança de um desenfreamento de forças produtivas que se conquista a liberdade.

- Claro – tornou – e durante algum tempo ela realiza de fato o que dela se esperava.

Mas liberdade é apenas outro termo para designar a subjetividade, e qualquer dia, essa já não se aguentará a si mesma. Chegará então o momento em que se desesperará da possibilidade de

criar algo por suas próprias forças; então procurará proteção e segurança na objetividade. A

liberdade inclina sempre à reviravolta dialética. Muito cedo, reconhece-se na delimitação, realiza-se na subordinação à lei, à regra, à coação, ao sistema; efetua-se nisso, o que não quer dizer que deixa de ser liberdade”.

...

“[...] entrelaçam-se os elementos subjetivo e objetivo, a ponto de se tornarem indistinguíveis; um se origina do outro e assume o caráter do outro; o subjetivo concretiza-se sob a forma do objetivo, e o gênio consegue reconduzi-lo à espontaneidade, “dinamizando-o”,

como costumamos dizer; e, de repente, fala a língua da subjetividade. As convenções musicais, atualmente abolidas, não foram sequer muito objetivas nem tampouco tinham sido impostas de fora. Eram consolidações de experiências vivas, e desse modo cumpriam uma tarefa de vital importância: a tarefa da organização. A organização é tudo”.

...

“- Amarrado, sim, por uma obrigação à ordem que ele próprio instituiu, e portanto livre”.

...

“- Os fenômenos mais interessantes da vida – replicou ele – têm provavelmente sempre esse aspecto duplo do passado e do futuro; talvez sejam sempre progressivos e regressivos ao mesmo tempo. Revelam a ambiguidade própria da vida”.

MANN, Thomas. *Doutor Fausto*.

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão

ao Prof. Dr. José Pinheiro Pertille, pela zelosa orientação dos trabalhos de redação da presente tese e pelo contínuo apoio ao longo de meu percurso na Filosofia;

ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa de estudos;

aos professores e aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), pelo apoio institucional;

aos Professores Thadeu Weber e Denis Rosenfield, por suas participações na banca de pré-defesa com valiosas observações e comentários;

ao Professor Luiz Osvaldo Leite, pela compreensão e apoio nessa fase final da redação da tese;

ao Paulo Roberto Konzen, pelo apoio, pela leitura atenta dessa tese e por ter me acompanhado em todo esse processo longo, penoso e duro que é o da pós-graduação. E, também, por ter me mostrado toda a extensão do conceito de “unidade ética” e o quanto de trabalho ele exige para sua efetividade.

à Marloren Miranda, pela leitura de partes da tese e por suas observações.

ao Frederick Martins pelo blues, que salvou as tardes nunca fáceis da escritura da tese e pelos Hitchcocks que não vimos.

aos meus pais, porque eles têm parte da responsabilidade por eu estar aqui, nesse momento.

...

RESUMO

O trabalho tem como objetivo pôr à prova a hipótese de que filosofia sistemática hegeliana é processual, que pode ser sempre atualizada, podendo ser denominada, então, um “sistema aberto”. Para confirmar a tese da abertura da filosofia hegeliana aos caminhos da história, procuramos fazer uma apresentação e reavaliação do conceito de família, tal como exposto, principalmente, na *Filosofia do Direito* de Hegel. O objetivo subjacente é o de pesquisar, analisar e atualizar o conceito de família exposto e desenvolvido por Hegel, na sua filosofia política, pois a seção família é uma das partes mais datadas de sua *Filosofia do Espírito Objetivo*. Além disso, o conceito de família é relevante e atual para compreender seu pensamento político, pois, para Hegel, a família é a primeira raiz ética do Estado; ela é, também, o primeiro momento da *Filosofia do Direito*, em que o indivíduo deixa de ser exposto como uma pessoa ou um sujeito isolado dos demais indivíduos, passando a ser visto e tomado como ‘membro de’, seja da família na singularidade, seja da sociedade civil-burguesa na particularidade, seja do Estado na universalidade. Além disso, cabe ressaltar o papel que a família desempenha na efetivação do conceito de Estado e sua influência na esfera pública.

Palavras-chave: Família, Eticidade, Estado, Subjetividade, Liberdade, Substância.

RESUME

L'étude vise à tester l'hypothèse selon laquelle la systématique philosophie hégélienne est de nature procédurale, c'est à dire, qui peut être constamment mis à jour et peut être appelé comme un «système ouvert». Pour confirmer la thèse de l'ouverture de la philosophie hégélienne sur les chemins de l'histoire, nous avons faire une présentation et une réévaluation de la notion de famille comme exposés, en particulier dans la *Philosophie du Droit* de Hegel. L'objectif sous-jacent est de rechercher, d'analyser et de mettre à jour la notion de famille exposée et développée par Hegel dans sa philosophie politique, une fois que la section de la famille est l'une des plus daté de sa Philosophie de l'Esprit Objectif. En outre, la notion de famille est important et actuelle pour comprendre votre pensée politique, parce que, pour Hegel, la famille est la première racine de l'éthique de l'Etat: elle est aussi le premier moment de la *Philosophie du Droit*, dans lequel l'individu quitte d'être exposé comme une personne ou un objet isolé des autres individus, et va être vu et considéré comme «membre de», soit de la famille dans la singularité, soit de la société civile bourgeoise dans la particularité, soit dan l'État comme une universalité. Par ailleurs, il est intéressant de noter le rôle que joue la famille dans la réalisation du concept de l'Etat et de son influence dans la sphère publique.

Mots-clés: Famille, Ethicité, État, Subjectivité, Liberté, Substance.

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE G. W. F. HEGEL

CL = A Ciência da Lógica (Die Wissenschaft der Logik), 1812/1816.

ECF (I) = Enciclopédia das Ciências Filosóficas... - Vol. I: Ciência da Lógica (Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften... - Vol. I: Wissenschaft der Logik), 1830.

ECF (II) = Enciclopédia das Ciências Filosóficas... - Vol. II: Filosofia da Natureza (Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften... - Vol. II: Naturphilosophie), 1830.

ECF (III) = Enciclopédia das Ciências Filosóficas... - Vol. III: Filosofia do Espírito (Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften... - Vol. III: Philosophie des Geistes), 1830.

FD = ...Filosofia do Direito... (...Philosophie des Rechts...), 1821.

FE = Fenomenologia do Espírito (Phänomenologie des Geistes), 1807.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. FUNDAMENTOS DO CONCEITO DE FAMÍLIA NA <i>FILOSOFIA DO DIREITO</i> DE HEGEL	21
1.1. A passagem Moralidade – Eticidade na <i>Filosofia do Direito</i> (§ 141)	21
1.2. A Introdução da Eticidade na <i>Filosofia do Direito</i> (§§ 142-157).....	26
1.2.1. A segunda natureza como vontade livre e natureza: substância como espírito	33
1.2.1.1. A substância na <i>Fenomenologia do Espírito</i>	42
1.2.1.2. A substância na <i>Enciclopédia das Ciências Filosóficas</i>	48
1.2.1.3. A substância na <i>Ciência da Lógica</i>	54
1.2.1.3.1. A realidade	64
1.2.2. A substância ética.....	65
2. O CONCEITO DE FAMÍLIA NA <i>FILOSOFIA DO DIREITO</i>	74
2.1. A apresentação do conceito de família na <i>Filosofia do Direito</i> – a substancialidade imediata do espírito.....	74
2.2. O contexto da subjetividade.....	76
2.2.1. O amor como marca da subjetividade	83
2.2.2. A face não contratualista do casamento - <i>Gesinnung</i>	87
2.3. O conceito de contrato e a família	100
3. OUTRAS DETERMINAÇÕES DO CONCEITO DE FAMÍLIA	110
3.1. A ideia de família: patrimônio, educação, dissolução, vida civil	110
3.1.1. O patrimônio familiar	111
3.2.2. Educação e dissolução.....	114
3.2.3. Vida civil	117

3.2. Sexo e gênero na <i>Enciclopédia</i>	119
3.3. A condição feminina segundo o homem Hegel e a condição feminina segundo a <i>Filosofia do Direito</i>	126
3.3.1. Considerações sobre aspectos da crítica feminista ao papel da mulher na filosofia de Hegel: análise de um caso	138
3.3.2. A apresentação da família na <i>Fenomenologia do Espírito</i>	146
3.3.2.1. O conceito de Espírito dentro da <i>Fenomenologia do Espírito</i>	146
3.3.2.2. A apresentação da família na <i>Fenomenologia do Espírito</i>	152
3.3.2.3. Antígona como paradigma das relações éticas e da emergência de uma nova determinidade da Eticidade: o papel do feminino (algumas notas)	170
CONCLUSÃO	182
BIBLIOGRAFIA	194

INTRODUÇÃO

O objetivo da presente tese é pesquisar e analisar o conceito de família, exposto e desenvolvido por Hegel, sobretudo na *Filosofia do Direito*, aspecto relevante e atual para compreender seu pensamento político. Nesse trabalho, o objetivo principal é pôr à prova a hipótese de que a filosofia sistemática hegeliana é processual, que pode ser sempre atualizada e, então, chamada como “sistema aberto”. Para confirmar a tese da abertura da filosofia hegeliana aos caminhos da história, procuramos fazer uma apresentação e reavaliação do conceito de família, tal como exposto, principalmente, na *Filosofia do Direito* de Hegel, porque esta é, com certeza, a parte da filosofia hegeliana que mais depende dos pressupostos e preconceitos da época do autor. E, se até mesmo essa parte de sua filosofia pode se demonstrar aberta aos posteriores desenvolvimentos da Ideia de liberdade, então, teremos uma prova bastante forte de que todo o sistema hegeliano – justamente por mostrar-se mais independente da realidade dada – pode ser reatualizado, sem que isso cause a implosão do seu sistema filosófico.

Do ponto de vista da história da filosofia política ocidental, a família, como conceito e expressão de uma vida propriamente humana, aparece na filosofia política, desde os tempos de Aristóteles. Entretanto, como nos alerta Paulo Meneses, em seu texto *A família: uma abordagem filosófica*, “a filosofia e a família tem andado desencontradas ao longo da história da Filosofia e da Humanidade”. Isso porque, segundo ele, “o centro do pensar filosófico” esteve ou no cosmos, ou na polis, ou na alma. Depois, a Filosofia voltou-se, com o Cristianismo, para o plural ou a comunidade do homem com a Igreja e, na época moderna, segundo ele, o individualismo dominaria o cenário. Mesmo no século XIX, “a idade do social” acabou também não nos levando para uma reflexão filosófica mais acurada da família. Assim, pode-se dizer que encontramos pequenas gotas de reflexão ao longo da História da Filosofia sobre a família, mas nenhum texto se propôs a pensá-la mais criticamente e detidamente.

Um dos momentos em que existe uma reflexão filosófica mais detida, sobre o conceito de família, ocorre quando Aristóteles inicia sua *Política*, dizendo que todo Estado é, evidentemente, uma associação e que estas se formam em vista de um bem qualquer; ele

também afirma que a família é a unidade primeira da polis, expressão primeira da comunidade humana racional, cuja sua constituição visa à obtenção de um bem. Tais instituições iniciavam-se com o desejo, absolutamente natural e normal, que conduz um homem e uma mulher a se unirem para deixar atrás de si um ser feito a sua imagem e semelhança. Nessas condições, segundo Aristóteles, eles constituem uma família, cuja formação inclui o marido, a mulher, as crianças e os escravos.

Para Aristóteles, escravos e mulheres, segundo a natureza, tinham a mesma função a exercerem, em vista da conservação da espécie, que era a de obedecerem. Entretanto, mulher e escravos têm uma diferença: a faculdade do querer é inexistente nesses, enquanto que existente, mas fraca, naquela. Para Aristóteles, o tipo de autoridade, que o homem exercia, era diferente de acordo com ou sobre quem ele exercia esse poder: a autoridade de senhor (com os escravos), a autoridade marital (com a mulher) e a autoridade paternal exercida sobre os filhos. A autoridade do macho, na natureza, se justifica por ele ser mais perfeito do que a fêmea e, “a mesma lei se aplica naturalmente a todos os homens” (ARISTÓTELES, 2009, p. 20).

Outra coisa que se destaca no tratamento da família, em Aristóteles, é o fato de ela ser associada à natureza. A família – e, até mesmo o Estado – aparece como obra propriamente humana, inserida na naturalidade humana, mas com o viés racional como objetivo maior. Parece-nos correto, nesse momento, afirmar que o conceito de “natureza humana” engloba em si não só a razão, mas também a natureza, na medida em que ele vê a realização humana como a realização de sua natureza e esta, por sua vez, sendo a razão, converte a mera natureza em uma racionalidade concreta. Dessa forma, instituições sociais e políticas, no Estagirita, se colocam pela associação entre elementos naturais e elementos racionais; – a natureza de algo é, justamente, a sua finalidade e, nos humanos, essa finalidade é a razão. E, embora Aristóteles refletisse sobre elementos que se apresentavam racionalmente na antiga Grécia, ele tinha consciência da sua gênese natural e de suas funções que buscavam, de algum modo, racionalizar algo que se encontrava na própria natureza humana. Todavia, essa associação entre natureza e razão parece ter uma determinação mais forte para os aspectos naturais, engessando a racionalidade a uma conformação à natureza. Isto é, a externalidade da natureza parece se impor como limite à razão. Como se a razão não pudesse, de modo algum, superar alguns “pressupostos” naturais ou, no mínimo, mediá-los.

Entretanto, embora a família apareça com certo destaque, no que se refere ao seu papel para a formação do Estado aristotélico, tal importância não continua a ser exaltada ao longo dos séculos seguintes. Talvez possamos dizer, com certa segurança (à exceção de Adam Ferguson e seu *An Essay on the History of Civil Society*), que o primeiro autor a reservar uma parte de sua teoria com mais detalhe e atenção para a análise do papel da família, na filosofia política, seja Hegel. Aristóteles deixava clara a ligação natural que existia entre família e Estado, sendo aquela a gênese deste e, de certa maneira, já tendo em si elementos que formam um Estado. Mas, Hegel recoloca a associação entre essas duas instituições como sendo uma substância ética, acrescida do valor moderno da subjetividade e da particularidade, advinda por meio do reconhecimento do amor, como fundador da família e através do surgimento da esfera da sociedade civil-burguesa, aspectos não existentes na polis grega. Hegel inova, assim, dentro da filosofia política ao introduzir a figura da sociedade civil-burguesa e ligá-la à realização das determinações da Ideia de liberdade. O autor reconhece, na Modernidade, o surgimento de uma nova estrutura (oriunda da perda da “bela substancialidade” grega e do advento do indivíduo pela religião cristã), marcada principalmente pelo burguês – que se efetiva a partir do século XVII. A burguesia e a esfera que ela funda tornam-se parte do sistema hegeliano não somente porque é um aparecimento histórico, mas também porque engendra uma forma intermediária entre a família e o Estado, a qual se torna o momento necessário para que a realização e a satisfação do indivíduo enquanto tal ocorra.

A família reaparece na história da filosofia, com maior destaque, ao menos em dois momentos da filosofia hegeliana: na *Fenomenologia do Espírito*, já na seção Eiticidade, mas representada pela família da polis grega, a qual se encontra dada aí como limitada pelo seu tempo histórico, e na *Filosofia do Direito*, exposta enquanto expressão do reconhecimento das relações amorosas individuais, em que a mediação entre sentimento e dever será destacada enquanto avanço da Modernidade, como teremos oportunidade de ver e analisar, mas como retrato da época de Hegel. Em todos os casos, da *Fenomenologia* e da *Filosofia do Direito*, podemos dizer que a família coloca o indivíduo diante do primeiro contato com uma comunidade, com o ‘ser membro de’ ou, ao menos, é isso que Hegel quererá que observemos. Ao mesmo tempo, cabe à família, especialmente àquela da *Filosofia do Direito*, a preparação desse indivíduo para uma vida na sociedade e em contato com outras pessoas, bem como formá-lo para que ele próprio seja capaz de formar a sua própria família.

Numa leitura comparativa entre a obra *Fenomenologia do Espírito* e a obra *Filosofia do Direito*, notamos que existem determinações diferentes participando do conceito de família. Nossa suposição é de que essa diferença nas determinações do conceito de família não é apenas concernente à forma de apresentação das duas obras. Tratar-se-ia, também, da expressão do reconhecimento dado por Hegel, de que as instituições estão submetidas às alterações ocasionadas por uma série de relações, no caso envolvendo tanto a naturalidade (primeira natureza) quanto o Espírito Objetivo (segunda natureza), cuja expressão mais imediata é o conceito de família (a eticidade natural). A intenção, assim, é mostrar que ao se comparar ambos os conceitos de família podemos notar uma diferença justificada pelo caráter imediato da eticidade natural e suas relações com a racionalidade humana – a qual funda-se, em última instância, em sua caracterização como substância imediata. E, ao mesmo tempo, buscaremos verificar a possibilidade da descrição do conceito de família apresentada na *Filosofia do Direito* poder comportar, em si, os avanços em relação, por exemplo, ao intercambiamento dos papéis sociais nela arrolados e da participação feminina na esfera pública.

Na *Filosofia do Direito*, como veremos, trata-se, em primeiro lugar, de expor a estrutura familiar tal como esta se apresentava aos olhos de Hegel. Nesse sentido, cabia ao autor, como respectivo filho de seu tempo, fazer uma exposição das determinações presentes até então. Gostaríamos de destacar que essa análise acaba por abarcar as reminiscências acerca das diferentes formações e direitos que os membros dessa comunidade tiveram ao longo dos anos. Importa dizer que essas mesmas reminiscências parecem ter um papel formador a cumprir. Isso porque o processo lógico, como descrito por Hegel, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (HEGEL, 1995, p. 159-169), na parte sobre o “Conceito mais preciso e divisão da Lógica”, já nos alertara que o modo geral de apreensão e compreensão do mundo, por parte da filosofia hegeliana, envolve a suprassunção de diferentes elementos num movimento que abarca tanto o dado quanto as determinidades abstratas do entendimento, formando, então, os “momentos de todo [e qualquer] lógico-real”. Ou seja, Hegel nos diz claramente que a efetividade ocorre por meio do processo lógico citado nos §§ 79 - 82 da *Enciclopédia*.

Isso significa que, primeiramente, temos o movimento do entendimento, o qual meramente separa e classifica as determinidades; a seguir, temos o movimento do dialético, segundo o qual todo finito está sob o comando do suprassumir-se a si mesmo, por meio de sua

relação com o seu oposto. Já, quando o momento do especulativo ou positivamente racional ocorre, ele “apreende a unidade das determinações em sua oposição”. Ou seja, a dialética colocará as oposições enquanto definições de um conceito, enquanto que o momento especulativo suspende essas mesmas oposições em uma unidade que afirma um algo cuja colocação ocorre pelas oposições.

Importa ressaltar, para a proposta da presente tese, que essa afirmação, feita pelo momento especulativo, não significará a afirmação das oposições em suas respectivas totalidades, mas concerne a essas oposições afirmadas enquanto unidade em um resultado. Assim, o positivamente racional se coloca como uma mediação entre as determinações que se colocam, primeiramente, de maneira abstrata, na negação de qualquer outra propriedade. Em seguida, determinações não apenas se diferenciam, mas, também, colocam-se em oposição para, então, no terceiro momento, essas mesmas oposições serem recolocadas enquanto unidade, uma unidade afirmativa, a qual apreende as determinações opostas como próprias de suas respectivas definições, criando, dessa maneira, o universal e o apreendendo no particular, movimento esse que caracteriza, propriamente, o positivamente racional. E essa leitura que apreende a unidade das determinações, enquanto elas se apresentam em sua oposição, é que guiará a própria unidade da tese (cf. HEGEL, 1995, p. 166).

Além disso, outro aspecto que cabe ser ressaltado na apresentação da instituição “família”, na perspectiva hegeliana, uma vez que influencia direta e decididamente a interpretação de sua filosofia e de sua possível atualização, é o conceito de substância e as implicações lógicas e ontológicas para o conceito de família. Como sabemos, parte do projeto hegeliano baseia-se na ideia de que a filosofia deve ser capaz de abarcar a realidade, de colocá-la enquanto unidade sistemática. Tal projeto advém da leitura da filosofia kantiana e da insatisfação de Hegel com os resultados que dela são tirados.

Nessa busca pela totalidade da realidade, pela não separação entre finito e infinito, entre coisa-em-si e fenômeno, Hegel estabelece a unidade entre o sujeito cognoscente e o conhecido, não uma unidade em que eles não sejam ontologicamente diferentes, mas uma unidade no sentido em que um não pode existir sem o outro e onde aquilo que não é conhecido, justamente por ser sabido como não sabido, acaba por nos fornecer algum conhecimento. Nessa situação, o *modus operandi* tradicional da filosofia, que separa usualmente os elementos dados e concretos dos elementos refletidos e abstratos, se esvai e

parece ter um limite tênue de significação e mais refinado em Hegel. Mais ainda, essa separação, enquanto separação que estabeleceria uma hierarquia, na qual os elementos refletidos ou elementos dados, dependendo do “gosto filosófico do freguês”, seriam mais importantes e preponderantes para as avaliações filosóficas, não parece sustentar-se em Hegel. Isso porque, em Hegel, separar os elementos psicológicos, sociais dos argumentos filosóficos não conduziria a uma avaliação e entendimentos satisfatórios ou adequados do mundo humano. Desse ponto de vista, os preconceitos de época caem dentro do dado, do concreto, assim como ocorre, por exemplo, com a questão da escravidão e da posição da mulher em Aristóteles, com os iluministas republicanos, que, porém, participavam das cortes... Essa distinção se aplica a qualquer autor. No caso de Hegel, como vimos acima, há uma teoria própria, na qual essa separação sofre um processo diferente e do qual vemos um aprimoramento como resultado. Esse resultado mais refinado é consequência direta das escolhas lógico-ontológicas que Hegel fez em sua filosofia. A intuição básica que está por trás dessa escolha é a ideia de unidade que seja capaz de congregar a identidade e a diferença na mesma captação de sentido. Assim, por exemplo, enquanto que, em Kant, a religião é reduzida ao aspecto moral, já em Hegel, especialmente o da juventude (de Frankfurt) e da *Fenomenologia*, vemos a busca pela recuperação da especificidade da religião, compreendendo-a juntamente com seus aspectos positivos, como expressão do espírito de um povo, a visão de um mundo. A liturgia, nesse caso, não é vista como acidental, mas como uma forma de visão de mundo, fazendo parte da substância mesma da religião naquele momento histórico – mesmo que alguns aspectos sejam posteriormente abandonados ou suprimidos, de algum modo eles contribuíram para o estabelecimento de uma nova visão de mundo.

Porém, em Hegel, mesmo o processo de racionalização está, de certo modo, ainda ligado àquilo que se tem como os elementos concretos e acidentais do mundo – especialmente na chamada “filosofia real”, embora encontremos os primórdios de tal pressuposto epistemológico em sua *Ciência da Lógica*. A filosofia do espírito objetivo de Hegel, por exemplo, não parece abdicar das condições do mundo na avaliação e na construção do próprio mundo. De alguma maneira, para ele, os aspectos culturais, sociais, políticos e psicológicos de cada povo, de cada grupo comunitário ajudam a formar as consciências e, também, as instituições ligadas à concretização do espírito no mundo. Mesmo a apresentação da família, por ser a Eiticidade na sua apresentação imediata, com toda a carga de preconceitos de época que possui, coloca diante das consciências valores que, por trás de sua apresentação

meramente real e singularizada (a autoridade paterna, a submissão feminina), tem um peso racional e universal, como o da autoridade, hierarquia e educação – agora, não mais exercidas apenas por uma fonte, mas por todo aquele que, dentro dos engendramentos familiares, se mostre mais apto a expressar esses valores.

Ao preconizar a mesma educação e o mesmo direito de herança para os filhos dos diferentes gêneros, não podemos deixar de notar que o trabalho do espírito, na busca pela liberdade, já estava atuando na cabeça de Hegel, mesmo que ele não tivesse consciência disso ou não o expressasse abertamente, e mesmo que ele não concedesse à mulher, de forma literal, a participação na esfera pública. O que impede uma mulher educada ou culta e com poder econômico de participar da sociedade civil e do Estado? Na verdade, nada, a não ser o preconceito do próprio Hegel, enquanto homem inserido no seu tempo. Preconceito, uma vez que Hegel não apresenta razões para a sua exclusão da esfera pública e, ao mesmo tempo, lhe dá ferramentas para essa mesma participação – seja na sociedade civil-burguesa, por meio da herança, seja no Estado, por meio de sua educação e formação. Esses dois fatos, o direito à herança e a igualdade de educação, não podem ser ignorados dentro da filosofia hegeliana, uma vez que são vistos como pré-requisitos para a participação ativa dos cidadãos na sociedade e na política.

Assim, poderíamos ousadamente até dizer que, em Hegel, as condições básicas para uma emancipação feminina estavam sendo preconizadas, embora ele não pudesse ser capaz de ultrapassar seu próprio pré-conceito a respeito das capacidades femininas de liderança e de mediação na esfera política. Por isso, ele nega o acesso das mulheres à esfera pública, mas não deixa de defender que sejam educadas e tenham igual direito à herança. Eis que, aqui, temos o momento em que separamos o homem de sua própria filosofia. Hegel, o homem, com certeza era filho de seu tempo e não ousou dizer mais do que, aparentemente, sua própria filosofia nos diz. Isso provavelmente ocorreu porque a emancipação feminina ainda não era uma ideia corrente na época, embora não possamos, com certeza, afirmar que fosse inexistente. Hegel, sob esse problema, certamente não foi uma “alma do mundo”, capaz de antever uma nova determinação ética necessária à concretização da Ideia de liberdade. Entretanto, a intuição básica dessa tese é que a filosofia hegeliana não só permite, mas exige que essas determinações sejam arroladas aos engendramentos da liberdade que se faz mundo presente.

Ao fim e ao cabo, talvez um sentimento tenha dado origem à reflexão sobre a condição da mulher no mundo, o mesmo sentimento que nos coloca em contato com o outro: a compaixão, o amor e/ou a sensação de injustiça. Sentimentos que possibilitaram a mudança gradativa de atitude em relação aos papéis exercidos pelos diferentes gêneros na sociedade, ao verem suas mães, irmãs, esposas serem previamente desclassificadas mesmo sendo seres inteligentes e capazes de participar da vida política de seu Estado. Nesse sentido, vemos claramente como o sentimento pode atuar de forma direta na inovação das diferentes determinações que viriam a formar e reatualizar o conceito de família – como exemplo, podemos citar as disposições do direito romano, tão injustas no que diz respeito, por exemplo, ao direito de herança, que os pais chegavam a usar de subterfúgios para garantir algum direito aos seus filhos e filhas.

Isso porque a família pertence a uma eticidade natural, que oscila entre os aspectos de primeira e de segunda natureza, impondo-se, gradativamente, uma reflexão e mudanças oriundas da interação entre sentimentos e racionalidade, entre o mundo dado e o trabalho da flexibilidade individual e comunitária acerca desse mesmo mundo. Isto é, nesses momentos é que percebemos a intersecção entre a primeira e a segunda natureza, entre o dado e o abstrato, entre a tradição e a reflexão: nas ilações que ocorrem entre os diferentes aspectos que acabam nos proporcionando diferentes determinações que vão, aos poucos, compondo as instituições éticas. Isso certamente porque essas instituições, além de serem construções humanas e, portanto, fadadas a serem expressões da própria humanidade, ainda estão postas no mundo, à vista de todos, para serem obedecidas, mas, também, questionadas, toda vez que não acompanhem as mudanças operadas pelos humanos nas suas inter-relações. É nessas ocasiões, em que o conceito encontra-se em seu momento concreto, que as instituições éticas tomam forma, ao mesmo tempo em que possibilitam a mudança em suas características, adaptando-se ao espírito do tempo e do povo.

Talvez na lógica, na matemática e em outras ciências, aquilo que é mais abstrato seja mais importante, mas, em filosofia – se a entendermos enquanto possibilidade de explicação do real – estabelecer apenas o abstrato como *modus operandi* de leitura é decepar o próprio objeto de um membro essencial. Embora a filosofia tenha como pretensão a busca do universal e da substância, o modo de avaliação desse universal e dessa substância não pode prescindir das condições dadas, do mundo do qual se busca explicar, porque aquilo que vemos como o abstrato e refletido é a própria realidade que, por vezes, já foi refletida e, nesses casos,

é, ela mesma, parte da realidade desse mundo humano, enquanto construção que tem pressupostos universais ou que são essências para a formação de um novo mundo. O que queremos dizer é que usos e costumes, mesmo quando não universais e demasiados abstratos ajudam na construção de uma efetividade posterior. Que talvez isso seja, como afirma Hannah Arendt, uma forma de justificação de todo o mal, onde o espírito, mesmo em suas más escolhas, está, na verdade, evoluindo, é uma objeção válida nesse contexto?

Uma resposta possível seria que o mal que se aloja dentro das instituições espirituais, não justifica todo o mal, apenas lhe concede a possibilidade de estar atuando pelo negativo do conceito. Isto é, determinações espirituais somente parecem poder ser aperfeiçoadas se comportarem dentro de si elementos não-éticos, sobre os quais a reflexão, o entendimento e a razão possam atuar. Assim, embora a autoridade seja algo que não deve ser eliminado do conceito de família, o seu exercício deve ter os limites mediados e essa mediação alcançará significação real por meio do seu exercício ao longo do tempo. Assim, os romanos julgavam que o poder paterno e marital se exercia de forma idêntica ao poder do senhor detentor de escravos. Mas, a inadequação ética desse procedimento – isso, para não citarmos a inadequação da existência da escravidão – foi sendo confrontada, aos poucos, pela determinidade ética, a qual se impõe por meio da frequente reflexão do espírito sobre as suas instituições.

Nesse sentido, o conceito de família exposto por Hegel não irá abarcar, em si, determinações que ainda não estavam no ponto de serem abarcadas por toda a sociedade e, então, incluídas numa definição moderna de família. Nesse contexto, importa para essa tese, mostrar que a filosofia hegeliana tem espaço argumentativo para abarcar essas novas determinações, sem que todo o sistema imploda. É interessante notar que alguns autores, ao fazerem um comentário da seção Família, da *Filosofia do Direito*, não estão atentos à ligação essencial dos argumentos apresentados sobre a conceituação dessa instituição e o todo do sistema filosófico hegeliano.

Durante o percurso entre a Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito, vemos que o processo especulativo-racional tem a meta clara de fazer uma suprassunção dos elementos naturais por meio dos elementos espirituais – consubstanciados nas diferentes instituições. Isso significa que a pura naturalidade, enquanto justificação de instituições éticas, não pode ocorrer, uma vez que essa pura naturalidade, isto é, a primeira natureza, já fora suplantada

pela atividade racional da segunda natureza. Assim, o aspecto natural perde sua força puramente natural já a partir da mediação do hábito, como veremos, ainda na primeira parte do Espírito Subjetivo. Quando se chega ao Espírito Objetivo, o hábito também já sofreu várias influências racionais perdendo boa parte de seu caráter eminentemente natural. Por isso, nos parece que uma leitura que coloca a diferenciação dos papéis a serem desempenhados por homens e mulheres, na família, a partir da mera naturalidade da diferença dos sexos, mesmo que no momento mais imediato da Eticidade, não se apresenta como uma leitura apropriada da filosofia hegeliana e nem parece poder sustentar-se pelo próprio desenrolar e engendramento do sistema.

Sobre essa determinação natural dos sexos, podemos afirmar que o busfalis da questão encontra-se no § 165, da *Filosofia do Direito*. Esse parágrafo é amplamente utilizado pelas interpretações chamadas feministas para justificar a filiação de Hegel ao patriarcado e a uma leitura machista da sociedade, isto é, a reafirmação da sujeição ou submissão das mulheres aos homens. Por outro lado, outros autores, como Lécrivain, dizem que o parágrafo diz respeito a uma diferença natural que é transposta em uma unidade concreta, adquirindo uma significação ética, ocorrendo uma repartição natural das tarefas. O autor afirmará que isso toma uma significação anacrônica e inusual. Mas, acaba justificando-a ao dizer que, então, não se trataria de uma relação de submissão e dominação, mas de diferença de papéis dentro da família e sua justificativa estaria, justamente, nos parágrafos onde Hegel critica a desigualdade de direito à herança entre irmãos e irmãs, no direito romano, e a exaltação do caráter de não submissão do elemento feminino, representado por Antígona, ao elemento masculino e a sexualidade seria uma expressão de alteridade da diferença. Entretanto, o autor não se detém numa análise do parágrafo e nem das problemáticas envolvidas na enunciação de tal pretensa alteridade. Em todos os casos, uma leitura mais atenta ao mesmo tempo dos §§ 165-166, tendo em vista o todo do sistema hegeliano, parece deixar essa certeza da fixidez natural dos papéis éticos em suspeição. Deranty é um autor que parece desconfiar que a filosofia hegeliana permita mais do que dizem que permite às mulheres. Este autor, em artigo, afirma que seria possível que Hegel, por exemplo, tivesse pressupostos teóricos, dentro de sua própria filosofia, capazes de ultrapassar as visões tradicionais e datadas de sua época, preparando um pensamento renovado e moderno do feminino. Entretanto, o artigo de Deranty, dada a forma, acaba sendo um tanto insuficiente, porque se desdobra entre três autores do Idealismo Alemão: Kant, Fichte e Hegel. Nossa pretensão é aqui retomar as noções desse

artigo e, ao mesmo tempo, acrescentar outras para atingir o objetivo da presente tese, qual seja: reatualizar a filosofia hegeliana, reafirmando a sua capacidade de abarcar as últimas determinações da Ideia de liberdade, justamente numa das passagens mais marcadas pelo tempo histórico vivido por Hegel.

Por isso, no primeiro capítulo, analisaremos os fundamentos do conceito de família na *Filosofia do Direito* de Hegel, vendo a passagem da Moralidade para a Eticidade (§ 141), a introdução da Eticidade (§§ 142-157), sobretudo a questão da segunda natureza como vontade livre e natureza: substância como espírito. Além disso, dada a conceituação da família, pesquisaremos também o conceito de substância na *Fenomenologia do Espírito*, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e, ainda, na *Ciência da Lógica*, associado ao conceito de realidade e de substância ética. Isso tudo para podermos compreender, de maneira mais acurada, o que pode vir a significar a descrição da família como eticidade natural e enquanto uma substância imediata.

No segundo capítulo, depois de termos assentado as bases lógicas envolvidas na conceituação da Eticidade, e envolvidas na determinação da seção família, iremos examinar alguns elementos introdutórios do conceito de família na *Filosofia do Direito*, vendo a apresentação do citado conceito enquanto a substancialidade imediata do espírito. Além disso, observaremos a questão do contexto da subjetividade, em especial o aspecto do amor como marca da subjetividade – e avanço na Ideia de liberdade –, e a face não contratualista do casamento, fundamentada no conceito de *Gesinnung* (disposição de espírito), concluindo com a análise da relação entre o conceito de contrato e o de família, o qual permanece para poder fazer a transição do membro dessa unidade ética para a esfera das necessidades, isto é, a sociedade civil-burguesa.

No terceiro capítulo, veremos outras determinações do conceito de família, expostas na *Filosofia do Direito* de Hegel, sobretudo a ideia de família vinculada com a questão do patrimônio, da educação, da dissolução e da vida civil. Apresentaremos e analisaremos, assim, os conceitos de patrimônio familiar, de educação e de dissolução da família, de vida civil, de sexo e gênero na *Enciclopédia*, – uma vez que esses pareceriam definir, para Hegel, os papéis sociais exercidos pelos membros da família, especialmente aqueles dos pais (homem e mulher) –, de condição feminina na *Filosofia do Direito*, em especial algumas considerações sobre aspectos e preocupações da família contemporânea e considerações sobre aspectos da

crítica feminista ao papel da mulher na filosofia de Hegel, com análise de um caso específico. Nessa parte, ainda poderemos fazer algumas suposições, baseadas no próprio caráter da filosofia hegeliana, de tal modo a demonstrar a possibilidade real de se encontrar nela aberturas para a reatualização da família, em vista de moldes atuais. Além disso, examinaremos a apresentação do conceito de família na *Fenomenologia do Espírito*, vinculada com a análise do conceito de espírito dentro dessa mesma obra, além da expor a Antígona como paradigma das relações éticas e da emergência de uma nova determinidade da Eticidade, vendo o papel do feminino no surgimento dessa nova determinação, por meio da apresentação de algumas notas.

Com isso, enfim, pretendemos apresentar e analisar o conceito de família, exposto e desenvolvido por Hegel, sobretudo na *Filosofia do Direito*, isso dentro de um projeto que buscará pôr à prova a hipótese de que filosofia sistemática hegeliana é processual, que pode ser sempre atualizada, podendo ser chamada um “sistema aberto”, possibilitando a sua filosofia permanecer conectada aos caminhos da história.

1. FUNDAMENTOS DO CONCEITO DE FAMÍLIA NA *FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL*

1.1. A Passagem Moralidade – Eticidade na *Filosofia do Direito* (§ 141)

A *Filosofia do Direito* de Hegel faz uma explanação mais ampla e detalhada dos movimentos institucionais que foram apresentados no Espírito Objetivo, anteriormente, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. As instituições contempladas pela obra *Filosofia do Direito* são refletidas pela sua filosofia real, a qual se compõe pelo mundo social, político e econômico dos seres humanos, de acordo com os seus engendramentos e suas apresentações conceituais. Isso significa que a *Filosofia do Direito* apresenta o mundo humano, tomando como fio condutor o conceito em seus desdobramentos lógicos e não meramente fenomenológicos¹. Embora, entretanto, a apresentação siga uma linha lógica do desenvolvimento do conceito de “espírito objetivo”, vemos operar, na verdade, a capacidade da reflexão humana no estabelecimento de um mundo comum e, nesse sentido, concreto, possibilitando que, mesmo com essa exposição colocada pelo viés lógico, a *Filosofia de Direito* apresente conteúdos do mundo mesmo.

Isso porque, segundo Hegel, “o elemento que constitui o direito e o elemento moral não podem existir por si: é necessário que eles tenham por suporte e por fundamento o elemento ético”². Como se vê no Direito Abstrato e na Moralidade, os princípios que regem estas duas seções podem se volatilizar, pois são colocados, ora pela abstração da lei externa à pessoa, ora por meio da consciência do sujeito. Por esse motivo, Hegel ainda afirma que “a vida ética é a unidade do Bem subjetivo e objetivo, existente em si e para si”³. A vida ética, a ação exercida pelo membro de uma comunidade é aquela na qual o sujeito, uma vez inteirado

¹ Assim, podemos afirmar que, enquanto na *Fenomenologia do Espírito* a perspectiva da apresentação parte da percepção de um sujeito autoconsciente, na *Filosofia do Direito*, a apresentação do conteúdo segue a sequência lógica do conceito. Essa apresentação, da assim denominada “filosofia real”, de Hegel, procede do conceito de espírito objetivo na sua significação e caracterização mais abstrata e fundamental – no sentido de basilar – até a apresentação de um conceito mediado e bastante concreto na Eticidade. Se levarmos isso em conta, a apresentação da “família”, nessa obra, carrega consigo toda a carga semântica que tal instituição adquiriu durante milênios de sua existência.

² Cf. HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'État en abrégé*. Texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé. Paris: Vrin, 1985. § 141 Z, p. 190. [TP].

³ Idem. Ibidem.

do aspecto legal (externo-objetivo) e moral (interno-subjetivo) de suas ações, é capaz de transformar isso em conteúdos comunicáveis aos outros membros dessas instituições.

A temática abordada na seção Moralidade desenvolve-se de maneira a mostrar que o processo lógico espiritual, para além das leis postas e impostas aos diferentes sujeitos, necessita que essas mesmas leis tenham sentido para ele. Pois bem, a Moralidade se presta a mostrar o processo pelo qual o sujeito desenvolve a sua reflexão. Isso de tal maneira que aquela lei, que antes apenas lhe aparecia como mero interdito, surja em sua verdade, como uma maneira de reger os atos e as ações dos sujeitos, bem como normatizar as situações em que ele deve ser punido – nesse caso, a seção Moralidade tenta mostrar quais são os engendramentos envolvidos no processo de responsabilização do sujeito. Ao mesmo tempo, ela também se presta a colocar o sujeito diante de sua própria ação, não apenas como iniciativa individual, visando o seu bem-estar, mas também como possibilidade de alteração no mundo compartilhado entre os sujeitos, isto é, na forma do Bem ou do Mal.

Aliás, a passagem da Moralidade para a Eticidade ocorre por meio de uma anotação (*Anmerkung*) muito longa – a maior da *Filosofia do Direito* – sobre diferentes tipos, de manifestação do Mal. Essas manifestações do Mal ocorrem quando o sujeito agente decide-se pela unilateralidade de sua ação. Uma ação unilateral será caracterizada como aquela que não leva em consideração as outras singularidades envolvidas no processo – isto é, ele isola sua ação do contexto –, ou será aquela em que o sujeito pode equivocar-se acerca do valor moral de uma ação sua, tomando algo como o bem em-si e para-si, mas que não é, realmente, um Bem. Poderíamos dizer que, em todos os casos, trata-se de um momento em que o sujeito passa por um processo de absolutização de sua vontade. Em sendo assim, o sujeito toma a sua vontade como expressão do Bem – mas ela não é, e ele está equivocado – ou o sujeito toma a sua vontade como tudo aquilo que vale, praticando até mesmo o Mal conscientemente.⁴ A absolutização da vontade do sujeito ocorre porque não soube avaliar bem a situação e acabou colocando a sua subjetividade como absoluta, ou porque ele decidiu, conscientemente, que a sua subjetividade e a sua satisfação valem mais do que as dos demais. De qualquer modo, em ambos os casos, o sujeito ignora – ou finge ignorar – o mundo que o rodeia, as instituições, os usos e costumes das comunidades a que pertence.

⁴ Cf. BARBIERI, Greice Ane. *O aspecto positivo da Moralidade na Filosofia do Direito de Hegel*. 2009. 150 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009. A vontade do sujeito isola-se da unidade, dos usos e costumes e tornar-se absoluto.

Da Moralidade à Eticidade somos inseridos no bojo mesmo dessa contradição da subjetividade refletida que faz o Mal – intencionalmente ou não. Se o sujeito apenas toma como referência a sua subjetividade, sem projetar a sua ação no mundo, talvez ele aja de maneira má – uma vez que a ação de um sujeito, por projetar-se no mundo, acaba precisando ser medida pelo sujeito-agente não só como expressão de sua vontade (interna), mas também como ação (externa). Nesse caso, o Bem deve ter uma forma de determinação, um conteúdo para preencher a vontade subjetiva. Então, o sujeito sabe que tem direito a procurar a sua satisfação, mas também sabe que suas ações, visando sua satisfação, terão algum tipo de impacto na objetividade.

Todavia, na Moralidade, esse Bem ainda é abstrato – submetido ao dever-ser (*Sollen*) – requerendo a sua concretização, cuja significância maior radica-se no fato de que a concretização do Bem se torna a objetivação da vontade, até então, subjetiva. “No desejo de fazer valer a dignidade da subjetividade, a liberdade torna-se, na vontade refletida em si, um universal interior (o Bem) que age moralmente segundo uma medida abstrata, o dever-ser”⁵. Isto é, aquilo que se encontrava no momento do dever-ser, na Moralidade, porque não podia ser realizado, dado que a determinação da Ideia de liberdade, naquele momento, era apenas a de cumprir o seu “papel” na interioridade do sujeito, se consubstancializa no ser da Eticidade por meio da ação do sujeito, o qual recoloca a sua subjetividade por meio de conteúdos, agora, concretos das instituições. Então, para o sistema hegeliano, a passagem da Moralidade à Eticidade é uma mudança de perspectiva: “agindo, o sujeito sai de sua subjetividade e cria um mundo objetivo e real segundo a exigência da subjetividade, uma "segunda natureza", ou, em outras palavras, uma *realidade social*”⁶. É uma mudança de foco: antes, o sujeito concentrava a sua atenção nele mesmo, nas suas externalizações enquanto coisas ou nas suas ações. Agora, na Eticidade, as coisas não pertencem somente a ele (a coisa pública) e suas ações não são só suas, pois se inserem numa comunidade, seja familiar, social ou estatal.

O Bem e a consciência moral (*Gewissen*), dentro da estrutura da Moralidade, tinham sido postos apenas como o universal abstrato; entretanto, a determinação deles é não só atingirem a objetividade – por meio da ação que externaliza os conteúdos –, mas constituir

⁵ RAMOS, Cesar Augusto. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: UFPR, 2000. p. 106.

⁶ FLEISCHMANN, Eugène. *La philosophie politique de Hegel sous forme d'un commentaire des Fondements de la philosophie du droit*. Paris: Galimard, 1992. p. 179. [TP]

a objetividade de um mundo. No sujeito, o Bem e a sua consciência moral se tornaram uma identidade; porém, essa mesma identidade necessita ser concretizada, ser expressa de forma universal, pois o Bem não é uma determinação que possa permanecer na pura interioridade do sujeito⁷. Eis que, no momento em que as diferentes subjetividades evocam o seu direito de expor a sua consciência moral e aquilo que apreenderam ser o Bem, elas novamente entrarão em confronto. Todavia, por meio do Bem, essas vontades fazem a mediação de suas consciências morais, fundando, desse modo, um novo espaço capaz de externalizar adequadamente o Bem comum.

Eis as instituições da Eticidade como expressões racionais dessas vontades, agora vontades éticas, pois serão capazes de refletirem sobre suas atitudes, agindo de acordo com o conceito em si e para si da vontade. Eles, então, tornam-se membros (*Mitglied*) de uma comunidade, expressão de sua autodeterminação e autoconsciência (ou consciência-de-si) pelo conceito de liberdade⁸. Na Eticidade, o conceito de Bem irá derivar uma apreensão mais ampla da realidade, ou seja, cada autoconsciência verá a si como membro de um todo maior e, assim, cada cidadão terá de agir pelo Bem enquanto instância universal; nesse momento, o sujeito estará colocando o seu Bem e o Bem de outros enquanto comunidade⁹.

Se, na Moralidade, o objetivo central, enquanto etapa da realização da Ideia, era a de encontrar um meio para a realização do sujeito e de sua internalidade no âmbito da particularidade, agora, na Eticidade, essa realização não se dará na subjetividade do sujeito e nem nele enquanto tal, mas essa realização dar-se-á por meio da universalidade do membro de uma comunidade ética: a família, a sociedade civil-burguesa e o Estado. O dever-ser, medida do Bem ainda não realizado, não posto, transformar-se-á no ser posto pelas instituições, nas

⁷ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio [FD]*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Apresentações de Denis Lerrer Rosenfield e de Paulo Roberto Konzen. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010. § 135, p. 146-147.

⁸ Cf. HEGEL. *FD*. § 108, p. 130.

⁹ Um movimento contrário da consciência moral acabaria por impedir a realização do Bem e, também, impossibilitando o Bem público. Isso porque esta consciência, “cuja forma de sua relação com o mundo é de tal modo estanque que, endurecida por este modo de oposição, não consegue apreender este mundo aqui como sendo também o seu” (ROSENFELD, Denis Lerrer. *Do Mal: para introduzir em filosofia o conceito de mal*. Porto Alegre: L&PM, 1988. p. 100). Se a consciência não é capaz de ver a si como parte constituinte deste mundo, ela se torna incapaz de ver a si neste mundo enquanto seu, tornando-se incapaz de pensar um Bem que seja universal e que se faça a si e aos outros, enquanto expressão dessa vontade colocada universalmente. Temos uma consciência que não se sente parte e, então, ela não fará o Bem público, pois não é capaz de percebê-lo.

quais o membro se constitui, dando conteúdo ao dever-ser¹⁰. O movimento na esfera moral, em que o sujeito lidou com o seu bem-estar e, ainda, percebeu a insuficiência de tal, foi o de procurar, então, chegar ao Bem enquanto esfera universal e concreta. Na esfera ética, a identidade entre a vontade universal e a vontade particular se consubstancializa na relação recíproca entre direitos e deveres, os quais se põem e repõem mutuamente visando à realização da liberdade concreta, sob a forma da comunidade ética¹¹.

Um dos conteúdos apresentados na seção Eticidade é o da família. É a primeira instituição, no sentido cronológico, e a ela também cabe o papel de princípio lógico da seção Eticidade. “Em sua natureza ética, o casamento é um momento fundamental da filosofia do direito de Hegel, pois confere, à moralidade, um conteúdo, e oferece, tanto à moralidade quanto ao direito um fundamento”¹². Essa predominância do princípio ético do conceito de casamento hegeliano, sobrepujando uma apresentação apenas contratual, por exemplo, deve-se, justamente, à necessidade que Hegel vê em colocar conteúdos para a sua Moralidade – fugindo, desse modo, de uma moral sem conteúdo – a fim de que o sujeito agente entre em contato com a vida de sua comunidade.

Na Eticidade, o “indivíduo assume como estrutura universal de sua ação, a objetividade do *ethos lato senso* (costumes, leis, instituições)” e coloca em atividade a sua segunda natureza, que nada mais é do que o exercício constante de sua racionalidade enquanto realização da liberdade¹³. Assim, o sujeito ético transforma a sua ação individual habitual em um costume, cujo reflexo é o da instituição de uma esfera onde todos os sujeitos estarão se relacionando como membros de uma comunidade. A ação, uma vez posta de forma ainda abstrata e isolada pelas esferas do Direito Abstrato e da Moralidade, na Eticidade atinge o seu ser-em-si-e-para-si, onde o mundo do qual e no qual ela faz as pressuposições já é reflexo de sua vontade concretizada e posta infinitamente por meio de sua conjunção com a vontade subjetiva dos outros membros, também posta na forma da objetividade.

¹⁰ “Visto que a *obrigação* é, inicialmente, o comportamento frente a algo *substancial* para mim, o universal é em si e para si”. HEGEL. *FD*. § 261 A (*Anmerkung*), p. 236.

¹¹ Cf. HEGEL. *FD*. § 155, p. 173.

¹² LAFAYE, Caroline Guibet. «Le mariage: du contrat juridique à l’obligation éthique». In: KERVÉGAN, J.-F. et MARMASSE, Gilles (Org.). *Hegel, penseur du Droit*. Paris: CNRS, 2004. p. 147.

¹³ Cf. MÜLLER, Marcos Lutz. “Nota 19”. In: HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. p. 83.

1. 2. A Introdução da Eticidade na *Filosofia do Direito* (§§ 142-157)

Aquilo que foi denominado de Eticidade (*Sittlichkeit*) por Hegel, concebe-se como um momento em que a ação (*Handlung*) dos seres humanos torna concreta a ideia de Bem. Essa ideia de Bem irá se tornar palpável, tendo como fundamento a relação entre o saber (*Wissen*) e o querer (*Wollen*) que se colocaram na autoconsciência (*Selbstbewusstsein*). Agora, o homem encontra-se numa esfera na qual e da qual ele participa enquanto um ser que se relaciona com outros seres em diferentes níveis, fazendo parte de comunidades que mantêm hábitos e costumes concernentes às instituições que eles partilham.

Quando Hegel inicia a seção nos informa que “a Eticidade é a *ideia da liberdade* [*Idee der Freiheit*], enquanto Bem vivente [*als das lebendige Gute*]”¹⁴. Dessa maneira, Hegel nos diz que a Ideia de liberdade tem uma forma como Bem vivente e, por “vivente” logo vemos que se trata de algo concreto, uma vez que só pode ser “ente” aquele que é ativo. Nesse sentido, ao bem vivente possui algum grau de imediação, pois para estar sendo posto em prática, tem de estar no mundo, embora, tratando-se da Eticidade, que é “o *conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência*”¹⁵, também podemos dizer que essa Eticidade é já resultado de mediações praticadas pela autoconsciência. Assim, a Eticidade, como Ideia de liberdade, terá na autoconsciência seu saber – isso significa que a Eticidade parte da consciência de cada indivíduo, sendo que essa consciência não é uma consciência qualquer, mas a autoconsciência, o que significa que se trata de uma consciência que já passou por processos fenomenológicos e lógicos, que está inserida em um determinado contexto social, político e econômico.

Além do saber, a autoconsciência também abarca o querer, este que teve maior atenção na seção Moralidade, uma vez que lá a autoconsciência defronta-se com as regras, não como meros cerceamentos de sua liberdade, mas também como condições de atuação, sobre as quais ainda é preciso que se reflita para que as ações de cada autoconsciência estejam adequadas ao contexto e capazes de alcançar não somente o bem-estar (particular), mas, igualmente, o Bem (universal). O dever-ser (*Sollen*) fornece a regra para a reflexão da autoconsciência em seu atuar no mundo; entretanto, ele apenas fornece a regra para formar uma ideia acerca daquilo que deve ser feito sem, contudo, fornecer o próprio conteúdo desse Bem. A Eticidade será,

¹⁴ HEGEL. *FD*. § 142, p. 167.

¹⁵ HEGEL. *FD*. § 142, p. 167.

justamente, esse conteúdo já refletido e “testado”: é o tecido ético no qual a autoconsciência educou-se, são os conteúdos postos pelas diversas autoconsciências no mundo dado.

Essa autoconsciência, que está no mundo, age e nesse agir ela pode ter a sua efetividade. Depois do Direito Abstrato, onde a mediação da autoconsciência se dava pelas regras que regem o direito sobre algo, depois da Moralidade, onde o sujeito deparou-se com as condições para sua ação e de sua responsabilização sobre seus atos, agora, na Eticidade, a efetividade da autoconsciência dar-se-á “no ser ético”, cujo fundamento (*Grundlage*) é em si e para si e seu fim motor. Ao agir dentro do tecido ético, de acordo com os costumes, a autoconsciência alcança a sua efetividade e esta, por sua vez, tem seu fundamento em si e para si – isto é, tanto como algo que é apenas enquanto um mero conceito, quanto aquilo que tem realidade para essa autoconsciência, enquanto mundo presente – de tal maneira que ela aí tem seu fim, mas também seu motor, aquilo que a move.

Enquanto mundo presente, o ético então se torna objetivo, assumindo o lugar do Bem abstrato, através da “subjetividade *enquanto forma infinita*”¹⁶. A subjetividade é colocada enquanto forma infinita, porque ela tem múltiplas possibilidades de decisões e ações, de acordo com o querer e o saber. Ela se configura, se ajusta e se relaciona, agora, consigo mesma e com os outros, formando a substância concreta, aquela que também é sujeito e, por isso, também atua. As diferenças existentes entre as subjetividades também entram aqui; mas, dentro do ético, o que há é um conteúdo estável que é necessário para si. Ao mesmo tempo, ainda que a subjetividade infinita tenha introduzido o ético objetivo, isso não significa que seu subsistir esteja no opinar subjetivo e no bel-prazer: o que há no ético objetivo, ou na substância concreta, são “as leis e as instituições sendo em si e para si”¹⁷.

Na Moralidade, percebemos que o dever-ser embora seja uma metarregra necessária para a ação humana, não é, entretanto, suficiente, uma vez que ele não fornece os conteúdos, isto é, ele não nos dá a ação a ser feita como resposta, mas nos fornece um caminho para a avaliação de nossas próprias regras – já colocadas como conteúdos. As leis e as instituições do ético objetivo são os conteúdos comuns das pessoas para a prática de determinadas ações. Como tal, ela abarca dentro de si diferenças que são colocadas pelo conceito. Essas diferenças podem concernir às diferentes esferas e facetas pelas quais o ser humano se apresenta quando

¹⁶ HEGEL. *FD*. § 144, p. 167.

¹⁷ HEGEL. *FD*. § 144, p. 167.

se volta não só para si, mas para os outros. Essas diferentes formas de relacionamento entre humanos em suas diferentes esferas têm, no entanto, um conteúdo estável necessário, onde as autoconsciências podem se reconhecer. Fruto da vontade em si e para si, enquanto objetivo, o ético aparece então como a liberdade. Ele não é formado por esse ou por aquele sujeito, mas pelo conjunto dos humanos, resultado de suas interações familiares, sociais e políticas. E esse mesmo “material humano” compõe as diferentes esferas ou aspectos do ético, que, ao se colocarem como uma rede de interações familiares, sociais e políticas, formam um círculo no qual o sujeito já nasce inserido – por meio da família – mas nos quais ele virá a tomar parte e participar.

Nesse sentido, o ético também não deixa de ser um “círculo da necessidade”, pois ele contempla um aspecto natural do ser humano, a saber, a sua racionalidade, ao mesmo tempo em que compõe toda a esfera do seu atuar enquanto tal. Isso significa que, na medida em que o ser humano é, por natureza, ou melhor, segundo o seu conceito, um ser racional, é seu fim e objetivo atualizar tal característica. A vida consigo mesmo e com os outros, só é possível se for estabelecida dentro de parâmetros que contemplem essa “segunda natureza” dos seres humanos. O círculo da necessidade, aqui, não aparece como “nascer, crescer, reproduzir e morrer”, que são os termos de primeira natureza, sob os quais todos os seres finitos naturais vivem. Mas, sim, um círculo da necessidade, “cujos momentos são as forças éticas que regem a vida dos indivíduos”. Porém, o caráter dessa necessidade ética difere do da necessidade natural. A necessidade natural atua sobre os indivíduos de forma externa a eles: ou seja, seu poder sobre eles é maior que eles; estes estão submetidos às suas leis sem direito a escapar de todas elas. Já o caráter da necessidade ética é necessário sem ser, por isso, externo aos agentes; estes fazem parte desse círculo da necessidade, uma vez que co-formam as forças éticas. Hegel refere-se aos indivíduos, nesse momento, como “acidentes” das forças éticas.

Entretanto, a conceituação de “substância” e de “acidente”, em Hegel, não parece promover uma espécie de “separatismo” absoluto entre essas duas categorias; antes, elas se relacionam de forma essencial, de tal maneira que essa relação faz parte da própria efetividade. Isso parece bastante claro, mesmo em passagens da própria *Filosofia do Direito* – a qual não tem por objetivo específico expor as relações entre as categorias lógicas do pensamento hegeliano, papel realizado pela *Ciência da Lógica*. Por exemplo, no § 7 da Introdução, Hegel nos lembra de que a liberdade da vontade constitui o conceito ou a

substancialidade do eu, “assim como o peso constitui a substancialidade do corpo”¹⁸. Assim, temos uma característica accidental – o peso – ligada inevitavelmente a uma característica substancial – o corpo; porém, não existe corpo sem um peso – e o peso, este sim pode variar numericamente, mas o peso, a característica de ter um peso é inevitável – e este, embora se apresente de forma accidental (variando de coisa para coisa), constitui, todavia, a substancialidade dessa substância, o corpo. E essa relação é tão estreita, que Hegel chega a afirmar que “a [totalidade das externalizações] dos acidentes, é a substância”¹⁹. Veremos isso com mais vagar, pelo seu aspecto lógico, adiante.

Para Hegel, isso significa que, por um lado, “para o sujeito, a substância ética, suas leis e seus poderes” teriam autonomia no sentido mais alto, isto é, teriam autoridade e força superiores à da natureza, sendo mais estáveis do que esta. Tanto a substância ética, suas leis e seus poderes, quanto “o sol, a lua, as montanhas, os rios e de maneira geral os objetos naturais que nos rodeiam são”, isto é, existem; entretanto, a autoridade das leis éticas funda-se no fato de que elas não têm uma racionalidade que se apresente de modo totalmente exterior e isolado. A racionalidade da natureza não se autofunda, ela é fundada pelos seres racionais que a interpretam. Entretanto, as leis éticas são fundadas justamente nessa racionalidade e a ela obedecem. Obviamente, esta racionalidade também está à mercê das contingências e, mesmo, das imediações a que o conceito está sujeito, uma vez que ele, na Eiticidade, é posto no mundo, sob as condições do espírito de um povo, de um tempo. Mesmo assim, as forças éticas apresentam maior autoridade, uma vez que se fundam pelos sujeitos agentes e, ao mesmo tempo em que os formam, são formadas por eles.

Ao ser formado e, ao mesmo tempo, formar as potências éticas, o sujeito se torna também ativo nos processos que envolvem o desenvolvimento das instituições éticas. Assim, o “caráter ético sabe que seu fim motor é o universal imóvel”, porém essa imobilidade diz respeito àquilo que motiva, àquilo que o torna algo móvel. Pois as suas determinações é que terão mobilidade; nesse caso, o caráter ético é móvel e não se torna fechado, “mas aberto em suas determinações para a racionalidade efetiva”²⁰. E essa abertura das determinações é que o mobiliza, enquanto que a sua finalidade é sempre se recolocar como um universal imóvel.

¹⁸ HEGEL. *FD*. § 7, p. 60.

¹⁹ HEGEL. *FD*. § 67, p. 101.

²⁰ HEGEL. *FD*. § 152, p. 172.

Por essa descrição de Hegel, podemos pressupor que a Eticidade é, ao fim e ao cabo, o conjunto de instituições cujas determinações são postas pelos sujeitos mesmos. Assim, de alguma maneira, certas determinações são mais “palatáveis” para os sujeitos em determinadas épocas do que em outras. E isso é o que as torna “móveis”, perante um universal que move o caráter ético, mas ele mesmo é imóvel. Dessa maneira, o Espírito Objetivo e, mais especificamente, a Eticidade têm em si um universal imóvel. Todavia, para os sujeitos que fazem parte e co-formam a Eticidade e as instituições, estas não são uma pura abstração do universal, mas elas encontram-se quase como seres finitos, que são delimitados pelas singularidades e particularidades constituintes de cada indivíduo – inclusive, no caso das instituições, elas estão à mercê dessas mesmas singularidades e particularidades, mas colocadas enquanto espírito de um povo e, mesmo, enquanto espírito do tempo. Assim, embora exista um universal imóvel que funcione como guia (exercendo a mesma função do dever-ser, da Moralidade) para as ações dos sujeitos postos nessas instituições, e que se torna o objetivo pelo qual os sujeitos se movem, esse movimento mesmo empreendido pelos sujeitos, em busca desse universal imóvel, não está definido ou fechado para a racionalidade efetiva, uma vez que ele é efetivado dentro da Eticidade, cujos componentes estão postos no mundo, à mercê da interferência de elementos particulares e contingentes.

A efetividade torna-se um processo vagaroso, cujas determinações que a balizam não são postas todas de uma vez e nem parecem ser todas definidas e definitivas ao longo do processo. Talvez isso se deva ao fato de que “a subjetividade [...] é no ético a existência que é adequada a esse”²¹. Se, no ético, a subjetividade alcança a existência que é adequada a ele, isso significa que o ético, embora tendo o universal imóvel como objetivo, está submetido às determinações da própria subjetividade. Ora, embora a subjetividade humana seja potencialmente racional e esta seja a sua determinação última, também devemos lembrar que a subjetividade é sempre una. Isso significa que, para ser uma subjetividade, esta deve conter também determinações que a tornem única.

Essa excepcionalidade de subjetividade só pode ser alcançada por meio da singularidade que a preenche. Ou seja, das características que a tornam única frente a todas as outras. É claro que Hegel está falando de singularidade em geral, mas, no caso, se existe a “singularidade” no mundo ético, é porque esse mundo ético é formado e transformado pelas

²¹ HEGEL. *FD*. § 152 A, p. 172.

pessoas. Nesse jogo, entre as singularidades totalmente diversas das pessoas e o universal, é que se forjam as diferentes determinações do mundo ético. O jogo das singularidades é dinâmico e totalmente dependente das diversas pessoas que o jogam: determinações diferentes somente entram nas instituições depois que um grupo grande de pessoas as aceita como fazendo parte de seus costumes. Isso significa que o conjunto de singularidades chega ao ponto de formar uma particularidade amplamente conhecida que, passando pelo crivo da sociedade, pode vir a alcançar o status de universal.

Esse universal será, então, posto como uma condição de uma determinada instituição, constituindo-a doravante. E essa parece ser a lógica de funcionamento de todo o Espírito Objetivo, ou da *Filosofia do Direito*. Entretanto, na Eticidade, temos o momento no qual as forças éticas possuem a característica de participação do sujeito de forma mais forte. Isso porque o espírito é objetivo “na forma da *realidade* como [na forma] de um *mundo* a produzir e produzido por ele, no qual a liberdade é como necessidade presente”²². Isso significa que a liberdade coloca-se para o espírito como algo necessário, como algo que tem de estar presente para a realização espiritual. Assim, de qualquer modo, liberdade e necessidade caminham juntas, porque alcançar o universal imóvel, embora pareça ser o ponto de chegada espiritual necessário, não envolve que o caminho trilhado seja um único e determinado. Mesmo que “o direito dos indivíduos para sua determinação subjetiva até a liberdade” tenha “seu cumprimento no fato de que eles pertencem à efetividade ética” – e esta, por sua vez, lhes aparece primeiramente como dada – e que “a certeza” dessa liberdade dos indivíduos tenha “sua verdade em tal objetividade”, isso não significa que esses mesmos indivíduos estejam “engessados” pelo conjunto de instituições que compõem a substância ética do Espírito Objetivo²³. O verdadeiro fim do espírito, ou melhor, o seu *telos*, enquanto momento da realização da Ideia, é o de ser o “absolutamente irrequieto, a pura atividade”, ele “não é uma essência [já] pronta, antes de seu manifestar-se [...]; mas, na verdade, só é efetivo por meio das formas determinadas de uma necessária manifestação de si”²⁴. Ou seja, o espírito é um fazer-se constante e tal faceta somente nos é apresentada na forma da objetividade.

²² HEGEL. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: III – A Filosofia do Espírito [ECF (III)]*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. § 385. p. 29.

²³ HEGEL. *FD*. § 153, p. 172.

²⁴ HEGEL. *ECF (III)*. § 378 Z, p. 10.

Por esse motivo, por outro lado, essas mesmas forças éticas não aparecem ao sujeito como algo estranho, uma vez que ele mesmo faz parte delas, ou seja, ele mesmo encontra-se inserido numa delas – ou em algumas ou em todas – de tal maneira que encontra o seu lugar no mundo ou, ao menos, se lhe atribuem um lugar no mundo. O autossentimento que o sujeito tem na substância ética, nas suas leis e potências, não é do tipo de uma crença ou confiança, como pode parecer num primeiro momento. Melhor, até pode ser, num primeiro momento, um sentimento de crença e confiança, podendo passar a uma “relação mediatizada por uma reflexão ulterior, a um discernimento através de razões”, mas, no entanto, “seu conhecimento adequado pertence ao conceito pensante”²⁵. E, este, por sua vez, ainda depende do “esforço de discernimento racional e de conhecimento”, como parece ser todo o desenvolvimento da filosofia hegeliana, que exige trabalho e esforço para ser compreendida e exposta²⁶.

O conceito pensante, além de depender de esforço e de discernimento (ou seja, ele não está dado desde já, mas é, antes, construído), também se estabelece por meio do conhecimento. Esse conhecimento conceitual, no entanto, em Hegel, não significa um descolamento dos elementos do mundo e, sim, um voltar-se para o mundo, para as formas empíricas, emocionais e, mesmo, religiosas na co-formação daquilo que se denomina como conceito pensante. Podemos afirmar que o conceito pensante coloca-se como a visão que o sujeito tem da substância ética, por isso, ele é um conceito, pois é resultado da efetividade mais a realidade e, ao mesmo tempo, coloca-se como aquilo que foi pensado, pensado por esse sujeito que participa da substância ética.

Então, a esfera da Eticidade, para Hegel, mesmo sendo regida pela obrigação (*Pflicht*), não lhe aparece apenas como “uma delimitação contra a vontade subjetiva indeterminada ou contra a liberdade abstrata e contra os impulsos da vontade natural ou da vontade moral que determina a partir de seu arbítrio seu Bem indeterminado”²⁷. Antes, é a expressão de sua libertação do mero impulso natural, da sua solidão, “enquanto particularidade subjetiva, nas reflexões morais do dever-ser e do poder-ser” e, ainda, esse indivíduo tem, com isso, um ponto determinado de onde sua ação pode partir²⁸. Ele, então, não está colocado no mundo de tal maneira que permanece apenas dentro de si, mas configura-se como um sujeito com a

²⁵ HEGEL. *FD*. § 147, p. 168-169.

²⁶ HEGEL. *FD*. Prefácio, p. 37.

²⁷ HEGEL. *FD*. § 149, p. 169.

²⁸ HEGEL. *FD*. § 149, p. 170.

subjetividade determinada, podendo, com isso, aceder ao ser-aí e à determinidade objetiva do agir. A obrigação funciona, para o sujeito, como o fio condutor do mundo que se lhe apresenta: por meio da obrigação, o indivíduo pode pôr-se no mundo em direção à liberdade substancial²⁹, por meio do exercício de sua segunda natureza.

1.2.1. A segunda natureza como vontade livre e natureza: substância como espírito

O § 151, da *Filosofia do Direito*, nos coloca diante da proposta que melhor mostra que a Eiticidade, embora fruto da racionalidade e buscando a universalidade, ao mesmo tempo comporta a imediatidade, a contingência e a particularidade, bem como a singularidade, essas podendo até constituí-la. Nesse parágrafo da *Filosofia do Direito*, temos a primeira citação do conceito de hábito (*Gewohnheit*), sintomaticamente associado ao conceito de costume (*Sitte*). Isso porque Hegel nos diz que o ético surge como um costume (*Sitte*), como modo de ação universal dos indivíduos, “hábito [*Gewohnheit*] deles como uma *segunda natureza*”³⁰. O hábito é tema igualmente do Espírito Subjetivo e constitui-se como uma mediação entre a vontade natural e as determinações racionais dos humanos que estão se formando. O costume, por sua vez, enquanto segunda natureza, é resultado dessa mediação anterior, advinda ainda do Espírito Subjetivo, da *Enciclopédia*, qual seja, a do citado hábito (*Gewohnheit*), que parece subsistir dentro da estrutura subjetiva dos indivíduos do Espírito Objetivo.

O hábito é, primeiramente, colocado no “lugar da vontade primeira meramente natural”, e nesse sentido, já é uma forma de mediação da vontade natural, tal como veremos adiante, quando tratarmos dele em sua apresentação na *Enciclopédia*³¹. Ora, um hábito e mesmo os costumes, embora estejam imbuídos de algum nível de racionalidade (proporcional ao nível de mediação envolvida), tem sua raiz última na vontade natural e individual. Ao falarmos do hábito, percebemos principalmente que o grau de racionalidade deste refere-se a uma ação, repetitiva, que busca a satisfação de alguma necessidade unicamente natural, tendo, então, um nível de mediação menor. Mas, já o costume, embora não possa ser diretamente associado à primeira natureza, pode, contudo, ser associado a ela se colocarmos a natureza

²⁹ HEGEL. *FD*. § 149, p. 170.

³⁰ HEGEL. *FD*. § 151, p. 172.

³¹ HEGEL. *FD*. § 151, p. 172.

como fundamento último dos costumes, na sua ligação com o hábito, tal como é ressaltada ainda no § 151 da *Filosofia do Direito*.

Devemos levar em conta que o ser humano, enquanto potencialmente racional – e, portanto, naturalmente racional – tem a sua característica mais distintiva fundada numa natureza dada – que pode ou não ser efetivada. E, levando também em conta que o costume tem sua base numa natureza que, se for devidamente desenvolvida, o levará à constituição da segunda natureza humana, entendemos que a segunda natureza é posta por meio da racionalidade sem, no entanto, perder de vista o seu fundamento natural, uma vez que a natureza do homem é, justamente, ser um animal racional.

Na esfera espiritual, ao atuar por meio do hábito (*Gewohnheit*), o indivíduo encontra uma forma de se colocar no mundo. O hábito consiste numa forma de “enrijecimento” do homem frente a sentimentos e sensações que possam lhe afligir, também podendo aparecer sob a forma de uma indiferença frente à satisfação de desejos e sentimentos através da rotina de satisfazê-los ou, ainda, por meio do desenvolvimento de alguma habilidade específica ligada à corporeidade³². Nesse sentido, vemos que o hábito expressa certo grau de libertação do homem frente a “uma representação particular apenas subjetiva”, a fim de passar ao momento no qual este indivíduo, agora familiarizado com sua naturalidade, “não se refere a sua sensação, representação, desejo, etc., *contingentes, singulares*, mas a *si mesmo*, a uma *maneira universal de agir* que constitui sua individualidade, posta por ele mesmo e que se lhe tornou própria”³³. Essa libertação para o mundo é ainda abstrata, embora já apresente certo grau de mediação. O hábito é apenas um universal abstrato, pois foi fruto de uma reflexão exterior, advinda da repetição “de muitas singularidades” no trato com o plano físico e natural, cuja universalidade está ligada à necessidade: isto é, embora o hábito seja de livre escolha do indivíduo, esse se encontra ligado aos aspectos naturais e, assim, necessários da condição animal do homem. Isso significa que, “com a objetivação da alma em seu corpo [...], sua naturalidade não é mais, como no início da *antropologia*, uma naturalidade meramente dada, mas uma naturalidade posta por si mesma como a *sua*”³⁴. A alma, para atingir

³² Cf. HEGEL. *ECF (III)*. § 410 A, p. 169-170.

³³ HEGEL. *ECF (III)*. § 410 Z, p. 172.

³⁴ HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007. p. 404. Daqui por diante, a obra será citada apenas como “*O sistema de Hegel*”.

autonomia, deve ter um corpo, o qual a coloca em relação com a objetividade exterior e as contingências do mundo natural.

Do hábito, em que o indivíduo toma para si uma dada postura para com os objetos e sensações exteriores, se partirá para a fenomenologia do espírito, na *Enciclopédia*. A fenomenologia é o momento em que a consciência se defronta com algo diferente do mero objeto exterior, isto é, se encontra com outra consciência atingindo o nível de autoconsciência (ou consciência-de-si), podendo, assim, ser capaz de empreender um mundo comum, junto com outros indivíduos, onde a universalidade que será almejada é a concreta. A universalidade do espírito objetivo se consubstancia em um ser-aí universal e, nesse sentido, é diferente do ser-aí objeto do hábito, que é uma particularidade ligada ao sentimento e à sensação. Nesse sentido, devemos atentar para o fato de que a universalidade do ser-aí que se consubstancia é gradativa, e isso significa que há diferentes graus de universalidade, cujos momentos se colocam do mais imediato ao mais mediato.

O espírito, enquanto visto como último momento da *Enciclopédia*, é resultado das duas articulações anteriores – lógica e natureza –; ele é a verdade delas e, assim, é a manifestação da natureza. A natureza – que é o ser da lógica –, por sua vez, coloca-se como manifestação (ou revelação), e esta manifestação é o espírito. Trata-se, assim, da colocação (do pôr-se) da natureza enquanto livre, afinal, a natureza como mero aspecto natural é o não-livre. Mas, enquanto revelação é o pôr-se como livre enquanto espírito. O espírito é a liberdade da natureza. Isso porque, no espírito, temos o momento em que o homem atua não só pelo seu impulso natural, mas por meio da mediação oferecida pela vontade livre, que não pertence ao mero arbítrio nem ao mero impulso natural, mas que se coloca como uma vontade pensada, refletida e colocada, assim, na forma da universalidade. Essa vontade refletida começa seu processo, que culmina no Espírito Objetivo, na Antropologia do Espírito Subjetivo. O hábito, que lá é contemplado, justamente antecipa o momento da alma efetiva, plataforma da consciência. O fato é que o hábito já aparece como uma forma de mediação, da razão, para com os sentimentos e as sensações. Desse modo, o hábito, por si mesmo, já é uma expressão da racionalidade, em meio ao caos que os sentimentos e sensações naturais podem engendrar. Assim, o hábito é uma espécie de ponte entre as sensações, os sentimentos e o mundo na sua apresentação racional. Com isso, esse primeiro momento da Filosofia do Espírito, o Espírito Subjetivo, faz a ponte entre a natureza e o âmbito espiritual. Por isso, o momento da Antropologia possui muitos elementos ligados ainda à expressão da primeira

natureza humana, que deve, entretanto, lançar-se na sua universalidade. A essa forma da universalidade corresponde, justamente, a racionalidade pertencente a cada ser humano, que se coloca na concretude por meio das instituições constituintes do espírito. Nesse sentido, podemos dizer que o espírito realiza a nossa natureza propriamente humana, que é ser livre.

Então, o espírito será o momento da concretização da nossa segunda natureza, que, embora natural, é ao mesmo tempo, por essência, racional – e, neste sentido, existiria uma falsa oposição, pois a natureza dos seres racionais é, justamente, a sua racionalidade. É por isso que o manifestar da natureza é o espírito, que nada revela porque ele será a atividade de autoposição de si, enquanto uma concretização dessa segunda natureza. Essa racionalidade é que permite a nossa liberdade. Por isso, o espírito é, sob outra perspectiva, a atividade de recondução do que é exterior à interioridade; isto é, o espírito possui como sua determinidade a natureza e é esta que deve ser reconduzida à interioridade refletida do sujeito³⁵. Um primeiro momento desse reconduzir são as sensações e os sentimentos meramente sentidos, dentro da Antropologia, naquela seção denominada Alma natural.

Na verdade, quase toda a seção Antropologia, da *Enciclopédia*, trata de características que, entretanto, podem ser encontradas nos animais superiores. Assim, o que há de interessante, de propriamente antropológico nessa seção não são tanto os sentimentos e as sensações que humanos compartilham com animais superiores, mas o modo diverso com o qual os seres humanos lidam com elas. É a atitude que tomamos ao nos relacionarmos com nosso lado mais natural que nos torna, propriamente, humanos. O hábito é a primeira manifestação da tomada de controle do ser humano desses sentimentos e sensações que ele compartilha com os outros animais. É o que Hönsle intui, mas não chega a defender claramente, ao dizer que “o desenvolvimento das categorias antropológicas apresenta, portanto, a desvinculação da alma em relação a sua imersão imediata na natureza”³⁶. E essa desvinculação da imersão imediata (mas não é uma “emersão”) torna-se, justamente, o modo “antropológico” (humano e espiritual) de lidar com a natureza que é inerente à finitude de todo o ser mortal. Trata-se de um modo já espiritual do atuar espiritual, que fundamenta e acaba por percorrer todo o tomo sobre o Espírito, da *Enciclopédia*.

³⁵ Cf. HEGEL. *ECF (III)*. § 381 Z, p. 16.

³⁶ HÖNSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 392.

Por meio da atividade, do ato do espírito de se pôr não somente como aquele que conhece, mas também como aquilo a ser conhecido, isto é, na unidade dos relatos da atividade do conhecer, é que se chega à sua plena realização. Isso porque “a liberdade efetiva, assim, não é algo essente [sendo] de modo imediato no espírito, mas algo a ser produzido por sua atividade”³⁷. O espírito possui formas de ligar-se ao seu lado natural e transformá-lo em algo de espiritual, trabalhado e, dessa forma, age buscando a satisfação desse imediato que faz parte do ser humano, enquanto é também animal. E, nesse engendramento, o universal do espírito – a sua liberdade abstrata que deve ser efetivada, isto é, posta no mundo – possui o seu ser-aí nas concretizações espirituais, que, por sua vez, são as suas formas de particularização. Essas formas de particularização do espírito concretizam-se nas instituições, as quais se fazem presente como forma de mediação da atividade racional do ser humano. Assim sendo, “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”³⁸.

Desse modo, a manifestação (*Manifestation*) espiritual, enquanto concretude do real, será a sua determinidade, porque ela é o outro do espírito, é a sua materialidade presente, e esse outro será revertido para o próprio processo do espírito; isto é, fazendo desse outro um ser-aí que lhe corresponda. Mas, o espírito não é um terceiro que se sobrepõe à natureza e à lógica, porque ele é a manifestação da natureza e, esta tem, então, sua verdade no espírito, o que nos conduz à aceitação de uma unidade, a qual se consolida por meio de sua própria atividade de se pôr no mundo, dando vazão a um sistema que visa, então, o alcance da verdade.

Todavia, essa unidade não pode ser algo estanque, porque ela surge como a identidade entre a identidade do espírito e a sua não-identidade. Dessa forma, o espírito tem na sua constituição não apenas aqueles elementos que lhe caracterizam, mas também é constituído justamente por outros que lhe constituem naquilo que ele não é. Melhor dizendo, o espírito será idêntico com a natureza, na medida em que repõe os elementos dela nele. Esse movimento é operado por meio da suspensão ou da suprassunção (*Aufhebung*) capaz de

³⁷ HEGEL. *ECF (III)*. § 382 Z, p. 24.

³⁸ HEGEL. *ECF (III)*. § 484, p. 280.

conservar, elevar e negar os elementos constituintes da natureza³⁹. A natureza é reposta no espírito por meio da concretização de nossa segunda natureza, a saber, a razão; ao mesmo tempo, o espírito somente será capaz de se efetivar por meio da concretização dessa natureza humana; trata-se, dessa maneira, da racionalidade posta enquanto objetividade a ser constituída como um mundo comum.

Assim, o espírito é a ideia infinita e, se o espírito, que é o infinito, absoluto, aparece sob a forma da finitude – este é o caso do Espírito Subjetivo e do Objetivo –, isso se deve ao fato de que o conceito ainda está procurando sua adequação com a realidade, estando, necessariamente, ligado à imediação e à contingência do mundo concreto. Por isso, Hegel chega a caracterizar o hábito como um exercício que trabalha o espírito⁴⁰. E como todo exercício, melhor engendra desenvolvimentos por sua regularidade.

Nesse sentido, Hegel nos diz que “o *sujeito é atividade* da satisfação das tendências, da racionalidade formal, a saber, da transposição da subjetividade do conteúdo – que nessa medida é fim – para a objetividade em que o sujeito se conclui consigo mesmo”⁴¹. Então, o sujeito age e atua na objetividade e isso quer dizer que suas decisões e ações têm influência direta sobre outros sujeitos; a rede jurídica, moral e ética está, assim, sendo formada, se constituindo enquanto segunda natureza, a natureza humana enquanto sua atividade primordial, isto é, enquanto razão. Desse modo, a esfera subjetiva do sujeito, isto é, a sua ação é lançada à institucionalização, sendo trabalhada nos diferentes graus de objetivação, que passam pelo Direito Abstrato, Moralidade e Eticidade, esta última sendo o momento em que a segunda natureza, enquanto natureza da autoconsciência se coloca no mundo.

Após esse processo de liberação, o espírito vê a si como inteligência pensante, tendo consciência de sua própria liberdade, sabendo toda a objetividade como determinada e colocada por ele. Em síntese, a passagem do Espírito Subjetivo ao Espírito Objetivo se dá pela acomodação de conteúdos da consciência, não ainda de sua colocação enquanto realidade concreta. E esta será a tarefa do Espírito Objetivo, bem como suas respectivas instâncias. Entrementes, a despeito da resolução apresentada por Hegel nesta etapa de desenvolvimento

³⁹ Para o termo *Aufhebung*, usaremos tanto suspensão como suprassunção. Isso porque, embora o termo escolhido para a tradução da *Filosofia do Direito* tenha sido suprassunção, algumas outras traduções utilizam o termo suspender. Desse modo, durante a escritura da tese, acompanhou-se ora a tradução da *Filosofia do Direito* de 2009, ora as traduções parciais, já editadas, que utilizavam o termo “suspensão”.

⁴⁰ Cf. HEGEL. *ECF (III)*. § 410, p. 168.

⁴¹ HEGEL. *ECF (III)*. § 475, p. 272.

do espírito, pode-se esperar que a subjetividade do indivíduo ainda não esteja de todo mediada. De qualquer modo, podemos afirmar que o hábito não é uma consolidação que começa e termine simplesmente no Espírito Subjetivo e, sim, um atuar constante do espírito que não se circunscreve apenas a esse primeiro momento espiritual. “A forma do hábito abarca todos os tipos e graus da atividade do espírito”, como nos diz Hegel⁴². Disso, podemos inferir que o hábito não só é uma externalização do modo com que a racionalidade trata as necessidades naturais que a atingem, mas também, uma forma, um modelo de atuar que continua presente nos outros momentos espirituais. O hábito é uma repetição que introjeta o particular na alma humana, conduzindo-nos a uma absorção dos sentimentos e das sensações naturais que atingem constantemente o corpo humano impactando no exercício de sua racionalidade, que ocorre no momento da concretude da liberdade, a qual é, em parte, possibilitada justamente através do hábito, que enrijece a alma contra as sensações e os sentimentos meramente naturais. Posteriormente, os engendramentos do hábito redundam nas instituições sociais, as quais farão parte, então, dos costumes de um povo.

Já no § 4 da Introdução à *Filosofia do Direito*, Hegel nos diz que o lugar do direito é o espiritual, sendo o seu ponto de partida a vontade que é livre. Ora, a liberdade da vontade é alcançada quando aquela se constitui como a substância e a determinação desta. Ou seja, quando o espírito produz a si próprio a partir de si “enquanto uma segunda natureza”⁴³. Assim, temos que a vontade apenas será livre a partir do momento em que for capaz de colocar a si o fato de que a liberdade lhe constitui e é a sua substância. A esfera do direito é o lugar em que a liberdade é efetivada, porque, no Espírito Objetivo, temos as produções desse mesmo espírito colocadas de forma concreta, constituindo, então, a sua segunda natureza. Ora, esse processo, no qual “o espírito livre ou a vontade livre devem concretizar sua universalidade ainda formal e universalizar a particularidade na construção de uma segunda natureza”, é o próprio caminho do Espírito Objetivo, é sua meta⁴⁴.

No adendo ao § 4, podemos perceber como a argumentação de Hegel flui justamente para aquelas noções acerca da natureza humana racional como uma segunda natureza. Ao mesmo tempo, a vontade também tem a sua própria natureza, a qual tem de ser realizada para podermos falar em uma vontade livre. A vontade livre é algo cuja existência depende da

⁴² HEGEL. *ECF (III)*. § 410 A, p. 170.

⁴³ HEGEL. *FD*. § 4, p. 56.

⁴⁴ MABILLE, Bernard. *Hegel: l'épreuve de la contingence*. Paris: Aubier, 1999. p. 131.

mediação entre uma vontade – que somente será vontade se puder ser livre – e, ao mesmo tempo, em que a liberdade deve ser em um sujeito – dado que a liberdade não pode existir sem que algo seja livre.

É nesse sentido que Hegel está falando de uma segunda natureza, “que é posta no lugar da vontade primeira meramente natural”⁴⁵. Isto é, o hábito (*Gewohnheit*) do sujeito ético caracteriza-se por um modo de ação universal que aparece como costume (*Sitte*), penetrando o ser-aí desses sujeitos. Esse costume é correlato das leis da natureza, pois “recebe a forma da necessidade”⁴⁶. Entretanto, deve-se frisar que, para o autor, “a autoridade das leis éticas é infinitamente mais elevada” do que a das coisas naturais, pois as leis naturais “apenas apresentam a racionalidade de um modo totalmente *exterior e isolado*”⁴⁷. Enquanto que as leis éticas advêm da interioridade dos sujeitos e colocam-se de forma comunitária. Dessa maneira meramente natural, enquanto primeira natureza, as leis éticas não seriam postas segundo o conceito, que consiste na liberdade ou vontade que é em si e para si, “enquanto o objetivo, círculo da necessidade cujos momentos são as *forças éticas* que regem a vida dos indivíduos”⁴⁸. A necessidade que existe nas leis éticas é uma necessidade diferenciada, pois é advinda da autodeterminação dos sujeitos que constituem determinadas comunidades e um mundo comum, no qual esses sujeitos devem vivificar as instituições, nas quais realizam diferentes determinações da sua racionalidade, pela sua adesão a elas, bem como por seu conhecimento e, sobretudo, através de suas práticas cotidianas e cidadãs. Isso porque, segundo Hegel:

O homem ético [*Der sittliche Mensch*] é consciente do conteúdo do seu agir [*Tuns*] como de algo necessário que é válido em si e para si, e com isso sofre tão pouco prejuízo em sua liberdade, que essa se torna antes, por essa consciência, a liberdade efetiva e rica em conteúdo; diferentemente do [livre-]arbitrio, enquanto é a liberdade ainda carente-de-conteúdo e somente possível⁴⁹.

Assim, a ação do homem, na instância da Eticidade, é guiada pela apreensão do que é em si e para si válido e necessário. Isso quer dizer que o homem ético age conforme aquilo

⁴⁵ HEGEL. *FD*. § 151, p. 172.

⁴⁶ HEGEL. *ECF (III)*. § 484, p. 280.

⁴⁷ HEGEL. *FD*. § 146 A, p. 168.

⁴⁸ HEGEL. *FD*. § 146, p. 167-168.

⁴⁹ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: I – A Ciência da Lógica [ECF (I)]*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. § 158 Z, p. 287.

que lhe aparece como costume ético, em substituição a um modo de agir baseado naquela vontade simplesmente natural, cujos conteúdos não estão, ainda, de acordo com a Ideia de liberdade. Em última instância, como já vimos, a natureza é o outro do espírito e este não renega a natureza, pois, de fato, naturalmente somos racionais, mas atualmente, enquanto ato, desenvolvemos algo que não é mais meramente natural e, sim, espiritual. Ora, a Eticidade é parte do espírito e, mais, é o momento concreto desse espírito, dessa cultura, etc.

Diante disso, a família já não é um âmbito meramente subjetivo, dentro da *Filosofia do Direito*; ela já é partícipe da objetividade, se considerarmos que sua função primeira é integrar as relações dos sujeitos dentro de uma comunidade, fazer o indivíduo sentir-se membro de algo maior que ele mesmo. Como parte da Eticidade, a família “é a *ideia da liberdade*, enquanto bem vivente⁵⁰”. A Eticidade é o sistema em que as leis e instituições alcançam o ser em-si e para-si, se elevando “acima do opinar subjetivo e do bel-prazer”⁵¹. Isso significa que Hegel vê a Eticidade como um momento que insere os indivíduos já acima de suas meras necessidades particulares e da busca de sua satisfação individual. Entretanto, ao mesmo tempo, isso não significa que essas necessidades e a busca da satisfação tenham sido ou esgotadas ou esquecidas e colocadas como mero egoísmo. Trata-se, antes, da suspensão ou suprassunção dessas necessidades, o que significa que elas não são apenas “negadas” em um sentido, mas também serão “conservadas” em outro e “elevadas” ainda em outro sentido ou aspecto⁵². Desse modo, a família insere-se como o primeiro momento em que o indivíduo terá essa experiência com necessidades que não são somente as suas, com desejos que não são apenas os seus. Atentemos ao fato de que a família, mesmo sendo um momento já inserido dentro da dialética do ‘ser membro de’, ainda assim tem sua base nas relações naturais entre homem e mulher. De certa maneira, pode-se dizer que a família possui em si elementos que remetem àquela falsa contradição entre natureza e razão, pois ela possui determinações que pertencem tanto à natureza quanto à racionalidade. A aposta a ser feita está no segundo

⁵⁰ HEGEL. *FD*. § 142, p. 167.

⁵¹ Cf. HEGEL. *FD*. § 144, p. 167.

⁵² Alfredo Moraes sugere, por exemplo, suprassunção, tendo em vista a associação fonética que se pode estabelecer entre *supra* (elevar, ultrapassar, ir além), *assumir* (conservar, manter para si) e *sumir* (negar, desaparecer). Por outro lado, o vocábulo suspender também parece guardar estes sentidos. Cf. MORAES, A. de O. “Dialética da Alteridade”. In: *Ágora Filosófica*. Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, Ano 1, nº 1, jan-jun/2001. p. 60, e cf. PERTILLE, José Pinheiro. *Faculdade do Espírito e Riqueza Material: face e verso do conceito “Vermögen” na filosofia de Hegel*. Porto Alegre, 2005 (Tese - PPG Filosofia - Doutorado - UFRGS). p. 64-65. PERTILLE, J. P. “Dialética do Reconhecimento: Consciência e Consciência de Si”. In: *Cruzamentos: Psicanálise, Filosofia, Política, Ética*. Nilson Miranda e Leonardo Francischelli (Org.). Porto Alegre: Criação Humana, 2000. p. 75.

sentido de natureza, a saber, conceber a natureza enquanto natureza humana. Na verdade, observando o desenvolvimento da introdução à seção Eticidade, da *Filosofia do Direito* de Hegel, este é bem explícito ao dizer que “o ético aparece como modo de ação universal deles – como *costume*, – o *hábito* deles como uma *segunda natureza*, que é posta no lugar da vontade primeira meramente natural”⁵³. Desse modo, a construção de um indivíduo ético passa por sua vontade colocada enquanto costume, enquanto maneira de viver consigo mesmo e com os outros, em comunidade.

Trata-se, então, em todos os casos, de uma construção baseada no erigir de uma comunidade de costumes, colocados nas leis e nas instituições de um povo ou Estado. Afinal, para Hegel, educar ou formar eticamente significa, em última instância, fazer o indivíduo ser “um *cidadão de um Estado de boas leis*”⁵⁴. Estado e sujeito são partes de um todo, um complementa o outro, pois não é possível haver um bom Estado sem cidadãos éticos e, também, não é possível um Estado de boas leis sem cidadãos éticos. A substância ética surge não como um agregado e nem como um grupo isolado de pessoas, antes, aparece como a fusão de determinações particulares junto a interesses universais que os indivíduos compartilharão numa mesma visão de mundo. Por isso, Hegel dirá que “a substância ética, enquanto contém a autoconsciência sendo para si unida com seu conceito, é o *espírito efetivo* de uma família e de um povo”⁵⁵. Eis, então, parte da importância em se dar atenção à seção “Família” da *Filosofia do Direito*, pois é ela que inicia o sujeito no mundo da Eticidade e o prepara para as outras etapas de sua vida, como membro de uma comunidade, como parte da substância ética.

1.2.1.1. A substância na *Fenomenologia do Espírito*

Primeiramente, nos cabe fazer algumas considerações acerca do conceito de substância em Hegel, para, assim, termos uma visão contextualizada do que Hegel entende por uma substância ética (*sittliche Substanz*). Se nos determos em alguns pontos de seus textos que tratam do tema, podemos ter um panorama mais significativo do que esse conceito exprime e do seu papel dentro da filosofia hegeliana.

⁵³ HEGEL. *FD*. § 151, p. 171-172.

⁵⁴ HEGEL. *FD*. § 153, p. 172.

⁵⁵ HEGEL. *FD*. § 156, p. 173.

Uma das referências mais importantes de Hegel ao conceito de substância, embora não colocada de forma sistemática, ocorre no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*. Nessa referência, podemos ter uma ideia mais completa do que pode vir a significar tal conceito na filosofia hegeliana, uma vez que, de lá, se pode ter as diretrizes gerais de tal conceito no sistema de Hegel – ao menos, em seu sentido fenomenológico. Dessa passagem da *Fenomenologia do Espírito* é possível depreender vários aspectos e o tipo de movimento da substância. Vejamos, por exemplo, o que Hegel tem a nos dizer sobre a substância e o papel que ela exerce na sua filosofia:

Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é sujeito, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se-outro. Como sujeito, é a negatividade pura e simples, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente de seu oposto. Só essa igualdade reinstaurando-se, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, que é são o verdadeiro; e não uma unidade originária enquanto tal ou uma unidade imediata enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como a sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim⁵⁶.

Primeiramente, a substância é o sujeito e, nesse caso, o verdadeiro será assumido não apenas como substância, mas também como sendo sujeito. Hegel, então, está concentrando-se em uma definição diferente de substância: vista como sujeito, ela é algo que se põe em movimento por si mesma e só através de si poderá ser efetiva⁵⁷. A sua efetividade advém de sua capacidade – posta em ato – de compreender a si mesmo como parte de um processo, tendo consciência desse mesmo processo enquanto parte de si mesmo.

Ora, mas como a substância pode vir a ser compreendida enquanto sujeito? Basicamente, temos de levar em conta que toda a substância é um ser. Isso porque se diz que a substância é viva e o ser é a categoria mais abstrata. Ora, sendo a categoria mais abstrata, é aquela da qual todas as outras derivam. Como sabemos, em Hegel, nenhuma categoria “brota” por geração espontânea, e isso quer dizer que no ser todas as outras categorias estão presentes. Se no ser há todas as outras categorias, o ser possui em si oposições. Onde há oposições há movimento. Neste sentido, a substância é viva porque não está pacificada, mas está em

⁵⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito* [FE]. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p. 30.

⁵⁷ Cf. HEGEL. FE. p. 29-30.

constante oscilação. O movimento provocado pelas oposições, que estão dentro da categoria do ser, longe de demonstrar uma espécie de discordância irremediável, mostra que essas oposições são o que, postas para fora, irão tornar possível a efetividade da substância.

Isso significa que a substância não é imediatamente sujeito, ela só se torna sujeito na medida em que o saber vem a ser objeto de si mesmo, pondo-se como parte integrante do processo. O sujeito, sendo ator de si, coloca a substância, tal como aprendida por Hegel, na posição de desempenhar um papel ativo e isso se dá através não só da percepção do processo, mas pela visão de estar no processo, ser parte dele. Ora, somente pode ser sujeito aquele que participa ativamente de seu desenvolvimento; em outras palavras, o processo de autodeterminação da substância – que lhe dá o sentido de ser vivo – desemboca no sujeito e este leva à autodeterminação da consciência de si. O sujeito é aquilo que está em constante movimento e, também, que se defronta consigo mesmo como parte desse processo; é sujeito quando percebe que é capaz de mudar e quando percebe a si mesmo como parte do processo de mudança. Melhor dizendo, o sujeito somente é sujeito quando percebe o processo e a si mesmo como processo e, este “perceber” quer dizer que o indivíduo vê as oposições envolvidas no próprio processo e em si mesmo. Só pode ser sujeito aquilo que está em processo e aquilo que vê a si como parte do processo no momento da percepção.

A totalização desse processo, em que o espírito surgirá progressivamente como sujeito corresponde à formação de uma nova forma de universalidade, nascida da individualidade mesma das experiências da consciência em seus estágios mais sensíveis e imediatos. A universalidade se concretiza, adquirindo contornos de processos coletivos e históricos, sob a forma da política, da religião, dos costumes, da arte, da ciência e da filosofia⁵⁸.

A substância, sendo o que está em processo, e estando como sujeito, acaba por defrontar-se consigo mesma. Isso quer dizer que ela vê a si como um algo complexo, onde há oposições que, na verdade, são complementos de uma mesma realidade: isso faz parte do seu saber de si. Assim, a substância vê a si como sendo outro, ou tornando-se um outro que estava desde sempre em sua essência.

A oposição, sendo, com isso, aquilo que se compõe de duas coisas que se colocam uma face à outra em posições contrárias, recebe o nome de negatividade. Podemos dizer, então, que a negatividade ocorre ao que é (ou ao que representa ser) uma oposição a uma dada

⁵⁸ ROSENFELD, Denis Lerrer. *Hegel*. Coleção Passo-a-Passo. Jorge Zahar, 2002. p. 48.

realidade. A negatividade é aquilo que representa o oposto a um dado momento. A negatividade é o não-mediado. Portanto, podemos afirmar que, em toda a realidade, há alguma negação, sem a qual essa realidade não seria real, pois em toda realidade (isto é, no ser) há opostos. Disso se conclui que dada uma realidade, ela somente pode ser completa se houver elementos que se oponham. Assim, uma realidade só pode completar-se mediante os opostos que a constituem. Dessa maneira, na realidade há elementos que se chocam com os seus opostos, ao mesmo tempo em que estes são parte constitutiva da mesma realidade. Então, podemos dizer que a realidade é formada pelo choque dela com o seu oposto. Isso torna possível o seu automovimento que, por sua vez, constitui a unidade daquilo que é verdadeiro. Essa força de mover, tomada abstratamente, é a pura negatividade e a pura e simples negatividade nada mais seria que essa “realidade” negativa e seu poder que se destacam especialmente na substância e na substância como sujeito.⁵⁹

Ao trabalharmos com o conceito de substância, nesses termos, Hegel também está enfatizando o fato de ela ser consciente de si (ou autoconsciente), uma vez que o sujeito é aquele que age com consciência, que alcançou o nível da autoconsciência. A consciência de si pode ser prática ou teórica, dependendo de seu desenvolvimento. A consciência de si desemboca no sujeito que é o processo de determinação de si. Ora, somente pode ser sujeito aquele que participa ativamente do seu desenvolvimento; em outras palavras, o processo de autodeterminação da substância desemboca no sujeito e este leva à autodeterminação da consciência de si.

A verdade tem o seu elemento de existência no conceito que é a unidade entre o objetivo e o subjetivo e, sendo o espírito de alguma maneira tudo, isso quer dizer que dentro deste está aquele. Pois bem, antes de ser “tudo” ou, mais propriamente, “a verdade do todo”, o espírito começa sendo uma verdade parcial que necessita ser completada. Ele aparece como objeto e sujeito da consciência de si.

O conceito no sentido hegeliano do termo tem, assim, tanto uma significação teórica como prática, tudo dependendo da figura em questão. Ele expressa, portanto, uma unidade pensada entre o subjetivo e o objetivo, graças a seu processo de diferenciação e às novas posições que este adota, dando um novo significado à nova unidade efetuada⁶⁰.

⁵⁹ Cf. MORA, Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo III. São Paulo: Loyola, 2001. p. 2060.

⁶⁰ ROSENFELD, Denis. *Hegel*. Jorge Zahar, 2002. p. 44-45.

Desse modo, a efetividade (*Wirklichkeit*) somente ocorre por meio dessa unidade que parte das oposições possíveis no ser. Obviamente, o processo de efetivação de uma dada determinidade envolve coisas diferentes na medida em que evolui. Essa “evolução” longe de dispensar os elementos ultrapassados os conserva de uma forma mais elevada, englobando-os rumo à realização da Ideia⁶¹.

A efetividade somente existe quando o processo aparece ao sujeito e quando este se reconhece a si mesmo como parte do processo; em outras palavras, a efetividade é aquilo que alcançou sua realização e essa realização somente ocorre com um pleno desenvolvimento do processo que implica no conceito (subjetivo e objetivo). Em se tratando do espírito, este alcança a sua efetividade quando retorna a si mesmo.⁶² E é nesse sentido que dizemos que “a substância viva é o ser, que na verdade é o sujeito”⁶³. A substância é efetiva quando se reconhece como parte do processo e, também, como processo colocando-se em face deste e, assim, pondo-se e reconhecendo-se como algo em movimento, rumo ao mais elevado. Ou seja, quando não se restringe a si mesma e se relaciona com o outro; sendo assim, a substância deve apresentar uma unidade entre o objetivo e o subjetivo, deve conter em si o conceito. A efetividade (considerando-a, agora, sob o aspecto do espírito, embora a substância esteja também dentro do espírito) somente ocorre na medida em que é realidade produzida pelo espírito, que levou a cabo seu processo de diferenciação (tornar-se outro), mostrando suas determinações, suas figuras, suas categorias. Assim, temos a partição do que era simples ou a duplicação conseguida através das oposições desse simples que agora é duplo, dada uma visão mais ampla de si mesmo. Há uma dissolução daquele todo simples e de suas categorias. E aquele que foi um processo de diferenciação volta a indiferenciar-se.

Entretanto, a substância não cessa de ser igual a si mesma, pois ela já possuía dentro de si esta oposição que agora se explicita através da negatividade; a substância, como já foi dito, é constituída por essa oposição que é princípio de automovimento. Quando a igualdade é reinstaurada, quer dizer que as oposições foram, ao mesmo tempo, conservadas e negadas. A tensão ocasionada por uma das oposições anteriores foi negada, cessada na nova igualdade

⁶¹ A imagem utilizada por Hegel no final do parágrafo, já acima citado, é a de um “círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim”. HEGEL. *FE*. p. 30.

⁶² O ser é um caminho dialético para a autorrealização do espírito embora, neste sentido, o ser já seja espírito. Cf. MORA, Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo II, Ed. Loyola, 2001. p. 888.

⁶³ HEGEL. *FE*. p. 30.

reinstaurada. Entretanto, a luta entre os opostos não está extinta, pois se, de um lado, algumas oposições foram extintas, de outro lado, há outras que não foram e, assim, a síntese alcançada pela igualdade reinstaurada torna-a uma nova tese (em outro sentido, sob outra perspectiva), que originará nova antítese e síntese. Então, apenas com a igualdade reinstaurada, ou seja, só com a consolidação de um processo que se dá no vir-a-ser – que é a síntese entre a tese e o seu oposto, a antítese⁶⁴ – e com a aceitação, através de um inclinar-se sobre si mesma, é que se pode considerar o verdadeiro.

Somente através da reflexão é que podemos chegar à constatação, aceitação e concretização do outro que vêm-a-ser. A reflexão é a base para qualquer determinação posterior da coisa, pois ela nos dá as propriedades essenciais dessa coisa e, através dela, chegamos a saber o que algo contém em si. Dentro da mediação podemos encontrar a operação do pensamento sobre algo, podendo esse “algo” ser até sobre si mesmo ou sobre o próprio pensamento (em si mesmo), pois o processo desenvolve-se através da tomada de consciência de si mesmo como outro para o qual está se convertendo. Desse modo, o verdadeiro é, nesse contexto, o todo, a unidade entre as diferentes determinações de algo, as categorias desse algo em uma unidade. O verdadeiro deve constituir-se tanto do objetivo quanto do subjetivo para, então, poder corresponder à realidade de algo; a verdade, em Hegel, é algo muito mais concreto do que uma mera descrição do objeto. A verdade é, no sistema hegeliano, admitida como uma realidade. A verdade não é uma mera identidade, pois se trata da verdade enquanto realidade efetivada. Dessa maneira, a verdade estará inscrita no conceito, pois é ele que contém em si o objetivo e o subjetivo e, de um lado, ele vai regular o critério de verdade e, de outro, ele é verdadeiro porque foi o fim de um processo que o universalizou.

Dizer algo como verdadeiro implica inscrevê-lo em seu conceito, nas determinações do espírito. A verdade não pode ser, então, entendida como mera adequação de uma proposição a fatos dados, pois a própria proposição faz parte do processo do conceito, que recorta a realidade em sua perspectiva. De um lado, o conceito vai operar como critério de verdade ao funcionar como padrão de medida permitindo adequar um fato determinado a seu conceito. De outro lado, o próprio conceito é dito verdadeiro por ser o resultado de toda uma sucessão de formas de vida que tornou possível, e realizou a universalização dos critérios de conhecimento⁶⁵.

⁶⁴ Aqui, adotou-se essa nomenclatura para tornar a apresentação mais didática, dado o seu poder altamente intuitivo para a compreensão do movimento do sistema hegeliano. Hoje em desuso, tais termos foram cunhados por Michelet e tiveram amplo uso no hegelianismo do século XIX e início do século XX, com Bradley e McTaggart, por exemplo.

⁶⁵ ROSENFELD, Denis. *Hegel*. São Paulo: Jorge Zahar, 2002. p. 54-55

Diríamos que o verdadeiro implica a noção de vir-a-ser, pois que a verdade em Hegel significa unidade e, sendo assim, mesmo o erro, a negatividade e a parcialidade fazem parte do todo – no sentido de que são um momento no desenvolvimento – e estão dentro do mesmo processo fazendo parte dele.⁶⁶ No vir-a-ser, a substância irá coincidir consigo mesma como sujeito, que se autodetermina e se autodesenvolve, se concebendo como objeto no momento de se conhecer a si mesmo. A verdade aqui não pode ser algo concebido como se estivesse desde sempre pronto ou que pertença aos níveis do objeto enquanto algo externo. A verdade é aquilo que está inserido dentro de um processo de desenvolvimento e autodesenvolvimento, estando dentro de si todo o seu processo de vir-a-ser que é a síntese da tese e da antítese, tendo o movimento desenvolvido por esses opostos (tese e antítese) inseridos em si mesmo (digo, dentro do vir-a-ser). O fim do processo contém nele mesmo o princípio de um outro, pois ele somente é efetivo enquanto estiver se atualizando, e cada fim irá, ele mesmo, conduzir ao início de um novo processo que englobará o que o sucedeu. “Não se pode conhecer o absoluto sem este lento, árduo e penoso esforço de começar e de recomeçar sempre o mesmo percurso”⁶⁷.

Assim, precisamos estar preparados para uma constante atualização do que chegamos a conhecer, mudar pontos de vista; caminhar sempre por novos caminhos que irão levar-nos a diferentes pontos, de onde veremos não apenas uma paisagem, mas também a nós como parte dessa paisagem. Sempre subiremos, mas olharemos a nós mesmos como parte integrante de um sistema que sempre se apresentará sob diferentes formas ou aspectos. E isso, basicamente, é uma visão substancial da realidade, fazendo da substância, um sujeito.

1.2.1.2. A substância na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*

Na anotação ao § 163 da *Filosofia do Direito*, quando Hegel está tratando do casamento, ele nos remete direta e explicitamente ao conteúdo da *Enciclopédia*, no que diz respeito ao conceito de substância e sua relação com os acidentes. Ocorre que, naquele parágrafo, em específico da *Filosofia do Direito*, Hegel está, precisamente, conceitualizando o casamento, a união entre duas pessoas, mediante o qual a família tem o seu início

⁶⁶ Cf. MORA, Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo IV. São Paulo: Loyola, 2001. p. 2994.

⁶⁷ ROSENFELD, Denis. *Hegel*. Jorge Zahar, 2002. p. 66.

institucional⁶⁸. Hegel determina, no conjunto dos §§ 161 a 169, os aspectos pelos quais o casamento é descrito, reconhecido natural e institucionalmente. Trata-se, no § 163, de colocar o casamento no contexto da comunidade e, nesse sentido, Hegel nos diz, na anotação, que o casamento forma uma pessoa com os seus membros e estes, por sua vez, são como que os acidentes da substância. Entretanto, talvez prevendo o estranhamento que tal descrição pudesse causar aos seus leitores, ele nos remete à *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

Contudo, ainda devemos dizer – antes de dedicar alguma atenção à *Enciclopédia* – que, já no *caput* desse mesmo parágrafo, consta que o ético do casamento consistirá “na consciência dessa unidade, enquanto um fim substancial”⁶⁹. Mais uma vez, temos o conceito de substância – que é, inicialmente, uma categoria lógica –, atuando numa raiz ética e auxiliando sua formação. Nesse caso, essa consciência de um fim substancial brota por meio do amor, da confiança e da comunidade, como disposição de espírito (*Gesinnung*) e efetividade. Como sabemos, desde a Moralidade, para Hegel, os sujeitos, embora sejam capazes de atos bons, de chegar a efetivarem o Bem, nem sempre o fazem de forma desinteressada, pois o móvel de uma ação, de qualquer maneira, sempre tem um fim concreto, um objetivo que, de alguma maneira, irá satisfazer o sujeito que a realiza. Trata-se de um fim, de uma meta que irá, de alguma forma, realizá-lo. Isso não desmerece o sujeito ou o seu atuar, apenas coloca a questão de que, ao atuar, existe uma meta a ser alcançada e esta, de alguma maneira, vem a complementar, realizar, satisfazer o sujeito. No caso, o mesmo ocorre com o casamento: o sujeito busca satisfazer a si, mas não só o seu impulso natural pelo sexo ou, mesmo, pela procriação, mas, num universo ético, de um sujeito formado e aculturado, ele busca bem mais do que isso: o acolhimento que pode ser proporcionado pelo amor, a segurança que a confiança fornece e a aceitação que a comunidade pode oferecer também são objetivos dos sujeitos éticos.

Nesse sentido, Hegel afirma que, no casamento, o “impulso natural é rebaixado à modalidade de um momento natural”, que, por si, extingue-se uma vez satisfeito, mas que

⁶⁸ Ainda, poderíamos afirmar que a família, subjetivamente, tem seu início no sentimento e na sociedade que aproximam dois seres de forma que eles tenham, como objetivo comum, a formação de uma família, mas isso ainda não se coloca como o começo lógico e objetivo das intenções dessas pessoas em personificarem um só corpo e constituírem, dessa maneira, a família. Entretanto, o começo subjetivo (pelos sentimentos) da família, em Hegel, traz consigo os avanços que a subjetividade dos sujeitos fora capaz de alcançar até aquele então.

⁶⁹ HEGEL. *FD*. § 163, p. 176.

eleva o vínculo espiritual como direito enquanto o substancial⁷⁰; isto é, o vínculo espiritual entre essas duas pessoas casadas “se situa acima da contingência das paixões e do bel-prazer temporal particular”⁷¹. Ao mesmo tempo em que o casamento suprassume o impulso natural do sexo, ele também suprassume a mera abstração das pessoas de direito que fundam um contrato entre si, uma vez que o casamento está além de uma mera relação contratual. Muito embora a família, nas diferentes personalidades que a compõe, possa ser identificada como uma pessoa, tendo seus membros como seus acidentes, a sua realidade é a de ser uma substância imediata, concreta. Assim, como se vê, o casamento se alimenta não só de ingredientes necessários, universais, mas também de elementos contingentes e particulares. A sua relação, desse modo, apresenta-se sob o signo de uma substancialidade marcada pela accidentalidade, pelo tempo, pela mediação.

Na mesma anotação ao parágrafo 163 da *Filosofia do Direito*, segundo Hegel, “a substância é essencialmente a relação dos acidentes com ela mesma”⁷², e isso só pode significar que substância e acidente, dentro da concepção hegeliana, compõem-se mutuamente e essencialmente: os acidentes e suas relações compõem a substância e esta só é o que é pelos acidentes que a constituem. Aqui, Hegel nos remete ao § 150 da *Enciclopédia*, cujo parágrafo pertence ao tomo I da obra, denominada “A Ciência da Lógica” (e, usualmente, apelidada de “pequena lógica”, pelos comentadores de Hegel) na sua segunda parte, “A Doutrina da Essência”, subseção “C. A Efetividade”, que diz respeito à relação de substancialidade.

Hegel começa a subseção “C. A Efetividade”, afirmando que a “efetividade é a unidade que veio-a-ser imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior”⁷³. Temos aqui a afirmação de que a efetividade não é um mero universal abstrato e nem a mera realidade, dado existente no mundo. Ora, a realidade, por si, nem sempre contém

⁷⁰ Podemos dizer que o impulso sexual se extingue no momento de sua satisfação. Entretanto, os sujeitos éticos não têm apenas como necessidade a satisfação de suas necessidades sexuais. Quando um sujeito procura alguém para compartilhar a sua vida, ele não apenas procura alguém que lhe satisfaça sexualmente – uma vez que essa satisfação ocorre no próprio ato, não tendo maiores implicações – mas alguém com quem tenha princípios, afeto, admiração em comum. O caráter fugaz e fluído da relação sexual é por demais efêmero para poder ser capaz de alicerçar uma relação além do seu próprio círculo, ou seja, aquele da sexualidade –, sendo necessárias outras características para que seja possível manter um vínculo duradouro e concreto. Nesse sentido é que o amor, a confiança e a comunidade trazem sua contribuição à subjetividade carente desse sujeito e à constituição de uma instituição baseada não mais apenas na satisfação do impulso natural, mas também capaz de cimentar relações mais duráveis, constantes e espiritualmente mais satisfatórias.

⁷¹ HEGEL. *FD*. § 163, p. 176.

⁷² HEGEL. *FD*. § 163 A, p. 176.

⁷³ HEGEL. *ECF (I)*. § 142, p. 266.

em si as características capazes de levar à efetividade; isso porque a realidade é também constituída pelas contingências e acidentes que, embora possam ser abarcadas pela suspensão ou suprassunção, nem sempre são condições para que a concretude do espírito se torne uma efetividade, como vemos, por exemplo, nas instituições contempladas pela Eticidade. A efetividade do espírito é alcançada por meio da atividade da vontade; o espírito, devido a esse se pôr no ser-aí, encontra-se a mercê das contingências que podem ou não torná-lo um conceito concreto e efetivo⁷⁴. A efetividade se compõe de uma relação que envolve não só os aspectos universais e essenciais, mas, também, os aspectos singulares, particulares, – advindos do ser-aí –, que podem ser subsumidos sob a categoria da contingência e da possibilidade.

Com isso, a efetividade tem dois momentos: a possibilidade e a contingência. Isso ocorre porque o efetivo coloca-se como uma exterioridade e, enquanto tal comporta um determinado conteúdo “e, portanto, se alguma coisa é contingente e possível, isso depende do conteúdo”⁷⁵. A contingência e a possibilidade são categorias que aparecem, eminentemente, naquelas coisas que têm relações com outras coisas e submetidas a uma rede de ligações infindáveis, que se apresentam, justamente, nas relações entre conteúdos. Nesse caso, a contingência deve estar presente “como [um] ser-posto”; trata-se, então, de “uma exterioridade essente-aí”⁷⁶. Essa contingência passa a não ser “ocasional”, mas está no mundo e, sendo assim, coloca-se como uma condição para a efetividade. Desse modo, poderíamos dizer que ela torna-se necessária para o movimento da efetividade. É o que ocorre, notadamente, com o conceito de família, em Hegel, uma vez que ele possui aspectos contingentes, determinados pelos costumes de um povo e tempo, os quais acabam formando a substancialidade desse conceito.

Por essas características, a efetividade não se apresenta de tal maneira como se estivesse fora do tempo e, mesmo, fora do mundo. Afinal, a efetividade é uma categoria que vai se constituindo, que vai se pondo no mundo conforme as atualizações espirituais dos

⁷⁴ “O espírito é atividade, no sentido em que os escolásticos diziam de Deus que ele era absoluta atuação [Actus purus]. Ora, enquanto o espírito é ativo, está implicado que ele se exterioriza. Por esse motivo, não se pode considerar o espírito como um ‘Ens’ carente-de-processo, tal como ocorria na metafísica antiga, que separava de sua exterioridade a interioridade, carente-de-processo, do espírito. O espírito deve considerar-se essencialmente em sua efetividade concreta, em sua energia; e, na verdade, de modo que as exteriorizações delas sejam conhecidas como determinadas pela interioridade do espírito”. HEGEL. *ECF (I)*. § 34 Z (Zusatz), p. 97.

⁷⁵ HEGEL. *ECF (I)*. § 145, p. 271.

⁷⁶ HEGEL. *ECF (I)*. § 146, p. 273.

humanos. Nesse sentido, o movimento de efetivação de um determinado conceito acaba por depender de certas condições que podem ou não estar no mundo, ou seja, a efetividade depende da possibilidade. Porém, devemos ressaltar que, para Hegel, tudo que é possível pode vir a se configurar como uma necessidade, na medida em que a efetividade depende de certas determinações – que são as condições – para que ela ocorra e, uma vez que essas determinações sejam incorporadas à efetividade, elas, então, tornam-se necessárias, imprescindíveis⁷⁷. Vejamos em outras palavras: nesse movimento de vir a ser, da mera possibilidade – que significa que algo deve poder ser posto na realidade – para as condições de efetivação, é que a necessidade surge. Isso porque, como vimos, as condições de efetivação devem ser possíveis, mas, uma vez que são condições de efetivação, essas mesmas condições se tornam necessárias.

A partir desse movimento de troca entre o interior e o exterior – ou da essência e da existência – que recai numa unidade, configurando um só movimento, temos a necessidade. O ponto para o entendimento adequado dessa apresentação do conceito de necessidade parece estar no fato de que nele existe, enquanto um de seus momentos, “algo contingente que é, ao mesmo tempo, condição”⁷⁸. Nessas circunstâncias, na forma imediata, a necessidade se mostra pela relação da substancialidade e da acidentalidade. Segundo Hegel, a identidade absoluta dessa relação – da substancialidade com a acidentalidade – “é a substância como tal”⁷⁹. A substância enquanto necessidade é uma forma de efetividade, mas muito ligada ainda à interioridade do conceito – lembremos que nos primeiros parágrafos da “efetividade”, Hegel conceitualizou-a como a unidade do interno e do externo. A substância de algo sempre parece algo mais voltado para o interior do que para o exterior, pois ela parece se colocar como uma “fôrma” que molda algo que está na realidade, dando-lhe suas características inerentes. Além disso, poderíamos acrescentar que a substância depende de que algumas características contingentes lhe sejam “ajuntadas” para que se torne, de fato, uma substância. Assim, também podemos afirmar que o conceito de substância depende da negatividade exterior de elementos que não lhe são, num primeiro momento, inerentes, mas se tornam parte no movimento mesmo de constituição de uma dada substância.

⁷⁷ Pensemos, por exemplo, na abolição da escravidão. Hoje, marca necessária de uma sociedade livre, democrática, mas impensável enquanto tal há séculos atrás. Ao mesmo tempo, não tendo sido considerada necessária antes, hoje, é imprescindível dentro de uma sociedade, de um Estado que queira se mostrar como racional.

⁷⁸ HEGEL. *ECF (I)*. § 149, p. 279.

⁷⁹ HEGEL. *ECF (I)*. § 150, p. 279.

No § 151, Hegel pode, então, afirmar que “a substância é, por isso, a totalidade dos acidentes”⁸⁰, afirmação idêntica a da anotação do § 163 da *Filosofia do Direito*. Uma substância só pode ser assim descrita se estiver de acordo com características que a tornam, de certa forma, única. Essa “particularidade” é alcançada por qualidades, características, aspectos que a constituem de maneira peculiar. Contudo, esses mesmos aspectos, características quando não estão na substância, não passam de possibilidades, isto é, não estão dados, mas, de certa forma, são reais, uma vez que são possíveis. Quando essas características se colocam no mundo como aspectos ou características de algo, elas se tornam reais, mas, ao mesmo tempo, nelas mesmas, não passam de acidentes que constituem esse dado objeto. E, embora o conteúdo de uma substância possa ser colocado apenas como um momento dela, ainda assim impinge a necessidade, uma vez que esse mesmo conteúdo, enquanto momento, pertence somente a esse processo mesmo. Nesse contexto, forma e conteúdo transformam-se um no outro, pois a forma que impõe os conteúdos de dada substância converte-se no conteúdo mesmo, uma vez que a forma acaba sendo, também, um conteúdo da substância e os conteúdos fornecem, para nós, a forma dessa mesma substância. Por esse motivo, a relação de substancialidade é um dos modos apresentados para que a efetividade ocorra. Nenhuma efetividade é possível sem que determinações necessárias sejam colocadas no mundo, ao mesmo tempo, pelo fato de que essas determinações devem estar presentes no mundo e submetidas ao tempo, elas são apenas possibilidades.

Se pensarmos na substância ética, agora, percebemos que a sua forma e o seu conteúdo são mutuamente dados porque a forma de certa instituição dependerá dos conteúdos fornecidos até então, e a forma existente de tal substância acaba por gerar, ao longo do tempo, de acordo com as diferentes determinações espirituais colocadas pela reflexão humana, novos conteúdos que se tornam parte da forma dessa mesma instituição. Assim, necessidade e possibilidade, substancialidade e acidentalidade se integram numa unidade que, entretanto, não está engessada, fossilizada. O conceito de substância ética inclui, nas suas determinações, os usos e costumes de cada época, de cada sociedade, os quais, por sua vez, dependem do grau de consciência alcançado pelos membros dessa sociedade. Por esse motivo, o conceito de substância ética deve muito ao trabalho do tempo, ao caminhar da história. Mais ainda, ele está extremamente vinculado à realidade, o que o faz ser um tanto mutável e instável quanto às suas determinações. O Direito Abstrato e a Moralidade, na verdade, colocam-se de forma

⁸⁰ HEGEL. *ECF (I)*. § 151, p. 280.

mais abstrata do que a Eticidade, pois o conteúdo de ambas é muito menor e mais restrito do que aquele da Eticidade. “A teoria jurídica e moral é destinada a ser compreendida como uma ficção metodológica; homem abstratamente concebido como pessoa autônoma e como um sujeito moral, vive, na realidade, numa situação de múltiplas inter-relações sociais”⁸¹. Parte da estabilidade do Direito Abstrato e da Moralidade advém, justamente, dessa abstração metodológica que os colocam, na *Filosofia do Direito*, como “condições” da efetividade e construção da Eticidade.

1.2.1.3. A substância na *Ciência da Lógica*

Sobre a *Ciência da Lógica* cabem alguns comentários, de forma a enquadrá-la, *grosso modo*, dentro do sistema hegeliano, elucidando a sua função. Embora portadora de um título pretensamente formal, a *Ciência da Lógica* hegeliana não pode ser descrita como um manual de lógica: antes pelo contrário, a tal obra cabe, mais propriamente, a classificação de uma ontologia. Tendo tal característica, a lógica hegeliana é baseada nos princípios que regem a realidade, mas não isolados da própria realidade e, sim, oriundos dela. Para Hegel, as regras de uma lógica são como são porque estão baseadas nas regras de nosso pensamento. Este, por sua vez, está enraizado na realidade que o circunda. E, as regras da lógica hegeliana, ao darem o ser, estão, na verdade, fundamentando a estrutura geral dos engendramentos que levam à filosofia real – também conhecida por filosofia do espírito objetivo ou filosofia do direito. Dessa forma, Hegel encontra um modo de recolocar a unidade da realidade por meio do pensamento. A sua lógica adquiriu a significação de uma ontologia, porque lá “o pensamento que pensa o próprio pensamento, por ser concomitantemente pensamento das coisas, estabelece a identidade entre natureza e espírito”⁸². A realidade é parte da construção de nossa estrutura do pensar; nosso pensamento impõe regras baseado em sua percepção do mundo que

⁸¹ ILTING, K. H. The structure of Hegel’s Philosophy of Right. In: PELCZYNSKI, Z. A. (ed.) *Hegels Political Philosophy, problems and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. p. 99. http://books.google.com.br/books?id=JEI4AAAIAAJ&pg=PA90&lpg=PA90&dq=the+structure+of+hegel%27+s+philosophy+of+right+ilting&source=bl&ots=0qiFVFOYV&sig=sGxQceWoGrq9RF0G7ddngc28_Kk&hl=en&sa=X&ei=ZfNQT82VNI0gAe8v_DZDQ&sqi=2&redir_esc=y#v=onepage&q=the%20structure%20of%20hegel%20philosophy%20of%20right%20ilting&f=false. Acesso em 02.03.2012.

⁸² E Bornheim prossegue, dizendo: “E é nesse sentido que se verifica uma redução da Filosofia à Lógica, o que não quer dizer que Hegel seja formalista: trata-se muito mais de alcançar o Espírito entendido como fundamento do real”. BORNHEIM, Gerd A. *Dialética: teoria, práxis*. Porto Alegre: Globo; São Paulo: UNESP, 1977. p. 56.

nos circunda. Entretanto, esse pensamento, ao refletir, ganha uma autonomia que o torna capaz de se voltar para o mundo e dele fazer uma crítica.

Isso significa que uma das atividades do pensar é pensar a si mesmo e, como este último se dá a respeito das coisas, Hegel coloca toda a sua lógica na forma de uma ontologia, daquela ciência que pensa as condições do próprio ser. Por causa disso, o processo de conhecimento, em Hegel, se co-determina por meio das relações entre o Eu e a exterioridade, a qual, no fim das contas, também determina o Eu, que, por sua vez, influencia a exterioridade e constrói as instituições do Espírito Objetivo. As relações entre sujeito cognoscente e objeto mostram-se, mais uma vez, como relações recíprocas e interdependentes. Hegel, em sua busca pela verdadeira unidade, compreende que a ciência da lógica é uma formalização da ciência da metafísica, porque, na verdade, a lógica é dependente do ser das coisas, ela não é uma ciência emancipada da realidade, antes pelo contrário, encontra os seus fundamentos nesse mundo mesmo⁸³.

Nessa sua busca pela unidade, Hegel revê toda a filosofia anterior à dele, expondo suas críticas aos sistemas anteriores mais por meio da exposição de sua própria filosofia do que por desmerecimento às anteriores. Sobre o conceito de substância, existe um aparente consenso, entre os comentadores da filosofia hegeliana da *Ciência da Lógica*, que o sujeito principal dessa parte é Espinosa e sua filosofia⁸⁴. Até então, a maior parte da discussão travada nessa obra de Hegel tinha ocorrido por meio da filosofia kantiana. Isso parece coerente, uma vez que a filosofia kantiana havia imposto um limite ao conhecimento humano, limite esse não

⁸³ Ora, a *Ciência da Lógica* não é pura lógica para Hegel, ela envolve aspectos da metafísica, pois, para Hegel, a lógica tem o seu fundamento na metafísica, sendo que esta se constitui numa unidade com aquela. Aliás, muitos autores definem a grande Lógica Hegeliana (a ciência da lógica em três tomos) como a nova Metafísica, fazendo, por vezes, referência à grande obra aristotélica. “Hegel é a metafísica finalmente encarada na sua essência, isto é, como lógica rigorosa do Espírito (ou do Ser)”. CHÂTELET, François. *O pensamento de Hegel*. Lisboa: Presença, 1976. p. 35; “[Hegel] escreve aquela que é certamente uma das suas maiores obras, a *Ciência da Lógica*, publicada em 1812, reputada como uma das mais difíceis da filosofia. Trata-se de um livro de metafísica propriamente dito”. ROSENFELD, Denis Lerrer. *Hegel*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002. p. 21. “Semelhante ‘lógica’ [de Hegel] é uma Metafísica completa, e se Hegel lhe chamou assim é precisamente porque ele conhecia um significado de *Logos* diferente do tradicional”. “É uma experiência *sui generis* aquela que o leitor da *Lógica* de Hegel vive nos dois primeiros volumes desta (a ‘Lógica objetiva’) [...]. Ambos os volumes poderiam chamar-se e muito bem ‘Ontologia’ porque são, na realidade, o desenvolvimento pormenorizado de uma ontologia”. “Daqui provém o rosto tão diferente que a *Lógica* de Hegel revela. A tal ponto difere da tradição formal da lógica que não é fácil reconhecê-la nela; tomar-se-ia mais por metafísica do que por lógica. E, com efeito, esta *Lógica* é Metafísica em todo caso”. HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1976. p. 306, 312 e 435 respectivamente.

⁸⁴ “[...] mas, do pensamento de Espinosa nós retemos o essencial, seu conceito da totalidade, que será o começo da parte positiva e construtiva da lógica hegeliana”. FLEISCHMANN, Eugène. *La science universelle ou la logique de Hegel*. Paris: Plon, 1968. p. 200.

admitido por Hegel, que visava, com sua filosofia, dar prosseguimento à filosofia crítica de Kant. Para Hegel, o maior problema apresentado pelo criticismo kantiano consiste na persistência dos dualismos impostos ao sujeito cognoscente, de tal forma engessado, que a própria possibilidade de conhecimento encontrava-se em xeque. Esse dualismo fundava-se na separação entre sujeito e objeto ou, ainda, em termos hegelianos, postos no início da *Ciência da Lógica*, na separação entre finito e infinito⁸⁵.

Se a investigação das prováveis relações entre ser e pensar são o próprio cerne da filosofia ocidental, pode-se dizer que, em relação ao problema da coisa-em-si e à sua polêmica (que atuam como pano de fundo da parte inicial da *Ciência da Lógica*), “o que nela está em questão, na medida em que repõe novamente o problema do *princípio da filosofia* como a necessidade de uma reformulação da relação entre o ser e o pensar, é o que vingou e se tornou crucial”⁸⁶. De qualquer modo, a possibilidade da unidade da realidade é tese central para que o sistema filosófico hegeliano não imploda. Mesmo a separação entre o sujeito e o objeto impactaria na unidade necessária entre o real e a efetividade e, por consequência, na relação entre a substância e os acidentes, que será vista mais adiante. Então, na opinião de Hegel, e considerando o que ele se impôs como filosofia, o seu empreendimento com a *Ciência da Lógica* é apenas prosseguir com o estudo do princípio da filosofia.

Ora, se esse dualismo fosse mantido, impediria que a identidade da realidade buscada por Hegel fosse alcançada. Ao mesmo tempo, reporia a dificuldade em se mostrar a unidade entre ser e pensar, ocasionada pela separação entre o sujeito e o objeto, do qual a representação feita não condiz, segundo Kant, com a realidade desse mesmo objeto. Essa dificuldade, segundo o ponto de vista hegeliano, baseia-se na própria apresentação do sistema de Kant como um sistema dualista, onde a separação absoluta entre o finito e o infinito culmina na pressuposição de um além, o qual nos é desconhecido porque, sendo seres capazes apenas de um conhecimento do que é finito, não poderíamos avançar para além do que é finito, ou seja, em direção ao infinito⁸⁷. Hegel, então, muito provavelmente, veria a revolução

⁸⁵ Problema antigo enfrentado por Hegel, “pois, desde as primeiras obras de Iena, Hegel discute o dualismo de Kant com relação ao problema da coisa em si”. BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa-em-si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 131-132.

⁸⁶ BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa-em-si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 159. Itálico do autor.

⁸⁷ Toda a problemática de uma passagem do finito para o infinito, e da própria relação entre estes dois conceitos, os limites, a barreira e o dever-ser são colocados em evidência, por Hegel, logo no início da *Ciência da Lógica*, no livro primeiro, a Doutrina do Ser, na sua primeira seção (a Determinação), do seu segundo capítulo, sobre o

copernicana feita por Kant como incompleta, uma vez que ao mudar o foco da filosofia, pondo-a no sentido sujeito-objeto, não abarcaria o sentido inverso, não completando o círculo epistemológico que permitiria vermos a efetividade como uma unidade. Desse modo, dizer que “os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento”, acaba por induzir a crítica sobre a incognoscibilidade da realidade⁸⁸.

É o dualismo entre o finito e o infinito que suporta o dualismo ontológico entre o sujeito e os objetos, sem o qual as coisas em si mesmas não poderiam subsistir como um resíduo incognoscível e inatingível para lá do entendimento⁸⁹.

Assim, para Hegel, o ponto inicial da filosofia crítica kantiana não estaria na distinção psicológica das faculdades da alma – ou seja, na separação entre sujeito e objeto – ou na distinção epistemológica entre sensibilidade e inteligência, mas, sim, num ponto metafísico, a saber, a relação entre o finito e o infinito na filosofia de Kant⁹⁰. E, esta relação parece fundamentar, para Hegel, o princípio de insuficiência da filosofia kantiana – tanto que esta é um dos argumentos iniciais de sua *Ciência da Lógica*.

Ao impor uma separação entre o finito e o infinito de forma absoluta, Kant estaria tornando o mundo também separado em dois: das coisas finitas, que pertencem ao mundo empírico, ou, se se quiser, do *fenômeno* e das coisas infinitas, que pertencem ao mundo da razão, ou, se se quiser, do *noumeno*. Muito embora a questão acerca da infinitude pareça ser uma consequência do sistema kantiano, a bem da verdade é que ela é constitutiva desse sistema; ela fundamenta a diferenciação nunca resolvida entre fenômeno e *noumeno*.

Isso porque, para Kant, a experiência do infinito estava associada a uma razão pura, à qual não temos acesso, enquanto que a experiência do finito é ligada ao mundo físico, o qual é associado ao conhecimento sensível, que, entretanto, não nos fornece o acesso ao mundo racional puro. Talvez, todo o ponto acabe girando em torno da questão de se saber se, quando

ser-á (*Dasein*). Podemos deduzir desta constatação que a resolução destas relações de uma maneira mediata constitui-se em um requisito mínimo para a compreensão da atividade do pensar e da sua possibilidade enquanto filosofia, fundamento e objeto de estudo. Também cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentidos do infinito*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2005. p. 93.

⁸⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5ª Ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001. B XVI, p. 20.

⁸⁹ BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa-em-si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 136.

⁹⁰ As faculdades da alma seriam justamente as separações que se operam entre as capacidades que a alma teria perante o mundo. Essas capacidades seriam a sensível, a racional e avolitiva. A distinção epistemológica diria respeito à separação entre o que pertence ao campo sensível e o que pertence ao campo da inteligência.

pensamos a matéria – aquilo que é capaz de “preencher” o vazio dos conceitos –, essa mesma matéria não acabe, enquanto pensamento, aproximando-se também dos puros conceitos. Ou seja, não podemos pensar que o conhecimento empírico, ou sensível, uma vez colocado sob o jugo da filosofia não se torna um pensamento tão apto à investigação quanto o outro dito “puro”⁹¹?

Se todo o nosso conhecimento somente pode fundamentar-se no entendimento, isso quer dizer que a relação entre sujeito e objeto será vista como uma oposição, em que o objeto mantém-se incognoscível para o sujeito, pois este está preso aos limites de sua faculdade de conhecer e às formas desse conhecimento. Assim, os objetos de conhecimento, que estão ao nosso dispor e dos quais podemos ter algum conhecimento, não são considerados coisas em si mesmas, pois estão submetidos a nossa forma de apreensão deles.

Para Hegel, importa “rebaixar a cisão absoluta a uma relativa” e este é o trabalho da razão, concebendo “o surgimento do mundo intelectual e do mundo real como um devir, o seu produto, como produzir: na atividade infinita do devir e do produzir, a razão uniu o que estava separado”⁹². Para Hegel, cabe à nossa razão recolocar a unidade desses “mundos”; porque o fato é que, de alguma maneira, nós chegamos a conhecer os objetos, já que se isso não fosse possível, conhecimentos que dependessem desse tipo de apreensão para frutificar não seriam possíveis.

Com Espinosa, Hegel vê a recolocação da totalidade como possibilidade de apreensão do mundo. Essa apreensão coloca a realidade como um único processo de engendramento. Espinosa denominou essa totalidade de substância. E é esse conceito que a Hegel interessa ver exposto. Porém, o conceito hegeliano de substância, embora baseado no de Espinosa, envolve tamb a subjetividade, como vimos anteriormente, aspecto que não se encontra na filosofia espinosista. A subjetividade, que falta ao conceito de substância de Espinosa, aparece fragmentada em sua filosofia, por meio da diferenciação entre substância, atributos e modos. Hegel coloca-se a tarefa de “corrigir” essa fragmentação do conceito de substância de Espinosa justamente por meio do conceito de totalidade, que esse mesmo filósofo trouxe à

⁹¹ Cf. FLEISCHMANN, Eugène. *La science universelle ou la logique de Hegel*. Paris: Plon, 1968. p. 42-43.

⁹² HEGEL, G. W. F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Lisboa: Casa da Moeda, 2003. p. 38.

tona⁹³. Entretanto, a totalidade apresentada por Espinosa quebra-se quando ele chama de atributos as substâncias finitas e reserva o termo de substância, propriamente, para Deus, separando, novamente, o finito e o infinito. Além disso, Espinosa recoloca o problema da má-infinitude, ao afirmar que os atributos são infinitos em número, o que nos leva ao problema da determinação infinita da realidade por meio da processualidade da determinação recíproca das coisas⁹⁴.

A relação de substancialidade aparece, na lógica hegeliana, dentro do livro dois da *Lógica Objetiva*, que se denomina Teoria (ou Doutrina) da Essência, na parte sobre a Efetividade (*Wirklichkeit*), dentro de um capítulo denominado de ‘A relação absoluta’. Este, por sua vez é, justamente, o último capítulo antes da passagem da *Lógica Objetiva* para a *Lógica Subjetiva*, que trata da Teoria (ou Doutrina) do Conceito. Por isso, talvez caiba assinalar que, nesta parte da *Ciência da Lógica*, Hegel parece retomar tanto os engendramentos concernentes à Teoria do Ser (livro um, da lógica hegeliana), quanto aqueles concernentes à própria Teoria da Essência. Isso, provavelmente, se deva ao fato, já assinalado acima, de que a relação de substancialidade coloque-se como primeiro momento da última parte da Teoria da Essência, já preparando a passagem de uma *Lógica Objetiva* para a *Lógica Subjetiva*, ou seja, para a Teoria do Conceito.

Os sinais dessa gradual passagem encontram-se no texto sobre a relação de substancialidade, como um todo. Nele, Hegel retoma categorias como a do ser e do nada, a do algo e do outro, além de operadores de sua lógica, como a reflexão, a efetividade, o em-si, o para-si, o ser-posto, a identidade, a possibilidade, a diversidade, o vir-a-ser (ou o devir ou devenir). Todas essas categorias e operadores onto-lógicos, que constam no escrito hegeliano, não facilitam nem a leitura nem a compreensão do texto. Devemos acrescentar a isso que, como pano de fundo, encontra-se a categoria maior de totalidade – mas, atenção, uma totalidade aparente (*scheinende Totalität*) –, na qual Hegel busca recolocar a unidade de sentido do mundo.

⁹³ Cf. FERREIRO, Héctor. Causalidade, Substância e Subjetividade Absoluta: A Superação Hegeliana do Dualismo entre Determinismo e Liberdade. In: UTZ, Konrad; BAVARESCO, Agemir; KONZEN, Paulo Roberto (Org.). *Sujeito e Liberdade: Investigações a partir do Idealismo Alemão*. Porto Alegre: EdIPUCRS, 2012. p. 135.

⁹⁴ Cf. WAHL, Jean. *Introducción a la filosofía*. México: FCE, 1993. Embora infinitos, os atributos por nós conhecidos, segundo Espinosa, são apenas dois: a extensão e o pensamento.

A substância hegeliana está longe de ser uma espécie de entidade isolada, pois, para ele, a substância “não é um imediato não refletido, nem tampouco um abstrato”, uma vez que a substância “representa a efetividade imediata mesma”⁹⁵. Não sendo algo abstrato e nem não refletido e representando a efetividade mesma, a substância deve, em certa medida, ser refletida e concreta, o que lhe possibilita a “efetividade mesma”, levando-se em consideração que a efetividade somente pode dar-se no mundo. Com isso, a substância é o parecer (*Scheinen*) e o ser-posto (*Gesetzsein*) da unidade entre o ser e a reflexão. Esse ser, que aparece na composição da substância, é o ser da relação absoluta, pois se trata do “ser que é porque é, o ser como mediação absoluta de si consigo mesmo”⁹⁶. Então, a substância é colocada, na filosofia hegeliana, como “a última unidade da essência (*Wesen*) e do ser (*Sein*)”, uma unidade real que deve abarcar em si os movimentos da interioridade da essência e da exterioridade do ser.

Por essas características é que Hegel recoloca uma ideia de substância muito mais “móvel” do que a encontrada em autores anteriores. A sua substância não é um dado fechado, que existiria para além da própria coisa no mundo e a despeito dessa coisa no mundo: a substância hegeliana está no mundo, faz parte dele e com ele se relaciona. Entretanto, ao mesmo tempo, não se trata de um mero dado no mundo, mas a efetividade imediata mesma como um ser-refletido em si absoluto, enquanto um subsistente por si. Então, a substância hegeliana aparece de uma forma “aberta” frente ao mundo, cuja sua subsistência relaciona-se com o mundo mesmo, uma vez que se trata de uma efetividade, mas imediata. Ao mesmo tempo, essa substância possui certa estabilidade, pois, como foi referido acima, se compõe da unidade entre a essência e o ser e deste com a reflexão e, nesse caso, ela é uma aparência (*Schein*) e um ser-posto. Essa aparência é tal que ela se vincula, primeiramente, consigo mesma e é, assim, que ela é.

Em outras palavras, a substância, ao ser descrita como uma efetividade imediata, já coloca a situação de ser algo que está no mundo – mas que participa da racionalidade, característica daquilo que é efetivo –, além de não ser um mero abstrato já dado, pois ela é um

⁹⁵ Cf. HEGEL. *Ciencia de la lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1974. p. 492. Tradução alterada por nós. Alternou-se entre o uso desta tradução e da tradução de Jankélévitch porque eram as disponíveis no momento da escritura da tese. Mas, os textos foram confrontados com o original e as traduções alteradas, quando necessário.

⁹⁶ Cf. HEGEL. *Science de la logique*. Tome II. Traduction intégrale par S. Jankélévitch. Paris: Mouton, 1949. Tradução levemente alterada por nós. [TP].

absoluto refletido sobre si, enquanto subsistente por si, isto é, ela mesma é condição de sua subsistência e isso decorre da reflexão que exerce sobre si, se colocando de forma efetiva por meio de sua imediação; e aquela mesma essência referida como a última unidade entre o ser e a essência é o que nos assegura a estabilidade dessa substância – além das garantias adicionais de sua subsistência, mas nos parece que esta depende, naturalmente, daquela. E, também, dado que ela é uma efetividade imediata, ela parece (*scheint*) no mundo.

Porém, ao ter uma aparência (*Schein*), a substância alcança uma identidade que se coloca como forma e esta forma é, justamente, a unidade entre a possibilidade e a efetividade⁹⁷. Colocada no mundo, a substância deve aparecer e, nesse sentido, ela é uma manifestação da unidade entre a possibilidade e a efetividade. Em parte, essa unidade da possibilidade e da efetividade tem uma razão que, para Hegel, é bastante evidente: “a possibilidade pura é um conceito eminentemente vazio”⁹⁸. Esse tipo de possibilidade é aquela que não apresenta contradição, ou seja, que é possível porque não é impossível. Porém, não significa que ela tenha condições de se colocar no mundo. A possibilidade pura, ao prescindir da realidade, não significa nada para o mundo humano; torna-se uma mera abstração sem nenhum objetivo.

Como nos ensina Noë, “aliás, se uma coisa é possível sem ser real, é porque o contrário é igualmente possível”⁹⁹. Nesse sentido, uma possibilidade assim descrita não é capaz de alterar a realidade. Mas, quando uma possibilidade ultrapassa a barreira da mera abstração no mundo, isto é, quando coloca mais do que a sua não contradição, se colocando como algo passível de se realizar, ela também coloca, ao mesmo tempo, o seu contrário. A possibilidade, à qual Hegel se refere na *Ciência da Lógica*, não é uma formalidade; ela tem de ser, de fato, possível de se pôr no mundo e não apenas uma “probabilidade” em um mundo possível. Tanto, assim, que o seu contrário também se coloca como passível de se pôr no mundo.

Quando essa possibilidade se apresenta e se institui como efetividade, trata-se do momento em que tanto a efetividade quanto a possibilidade se apresentam como a contingência. Isso significa que, ao se pôr no mundo, a substância adquire uma configuração

⁹⁷ Cf. HEGEL. *Ciencia de la lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1974. p. 492.

⁹⁸ NOËL, Georges. *La logique de Hegel*. Paris: Germer Bailliere, 1897. p. 78. [TP].

⁹⁹ NOËL, Georges. *La logique de Hegel*. Paris: Germer Bailliere, 1897. p. 78. [TP].

que parece (*Schein*), dando-lhe uma identidade que se compõe pela efetividade – que a coloca no mundo como um refletido concreto – e a possibilidade, dado que, uma vez que a substância tem sua identidade na aparência como forma, essa aparência mesma se constitui de diferentes possibilidades de “parecer”. Hegel torna isso mais claro ao dizer que, “em primeiro lugar, a unidade [da possibilidade e da efetividade] é vir-a-ser, a contingência (*Zuffälligkeit*) como a esfera do surgir e do perecer”¹⁰⁰. Ora, com efeito, o que surge, o que perece, transporta-nos para a mediação do vir-a-ser, das relações constantes entre interno e externo. E, faz parte do surgir e do perecer, a possibilidade: sem ela, algo não pode ser ou deixar de ser, surgir e perecer. “Pois, segundo a determinação da imediação, a vinculação entre a possibilidade e a efetividade é a transformação imediata de cada uma delas, como sendo, na outra, de cada uma delas naquilo que é apenas seu outro”¹⁰¹. A efetividade participa da possibilidade, pois tudo aquilo que é efetivo foi possível; por sua vez, as possibilidades, ao surgirem, podem vir a ser efetivadas. Além disso, acrescenta-se que a efetivação de uma certa possibilidade a faz deixar de ser possibilidade para tornar-se efetividade.

Hegel, entretanto, ressalta que “ser é parecer”, isto é, tudo o que é, aparece e, nesse caso, mesmo o inefetivo, o inessencial, o acidental podem vir a surgir no mundo. Por isso, a vinculação entre possibilidade e efetividade (uma das formas da substância) ocorre na reflexão, que estabelece a identidade entre ambas e a própria substancialidade da substância em oposição ao mero existir daquilo que é apenas superficial, inessencial ou inefetivo. Isso porque “a efetividade está toda em sua manifestação, ela não tem outra essência do que aquela de ser manifestação de si”¹⁰². Ou seja, a caracterização da efetividade por si só já a coloca na realidade, no mundo. Ser efetivo é uma completude real, perceptível no mundo e, sua essência é o que a fundamenta, antes mesmo da reflexão, pois ela só será uma efetividade se estiver manifesta, concreta no mundo. Porém, devemos dizer que, por exemplo, o inessencial e o inefetivo, embora possam estar presentes no mundo, não podem vir a ser essenciais ou efetivos, já que, por definição, não são capazes de formar a essência ou a efetividade; entretanto, sobre os acidentes não podemos dizer o mesmo, pois, inclusive, numa perspectiva

¹⁰⁰ Cf. HEGEL. *Ciencia de la lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1974. p. 492. [TP].

¹⁰¹ Cf. HEGEL. *Science de la logique*. Tome II. Traduction intégrale par S. Jankélévitch. Paris: Montaigne, 1949. p. 217. [TP].

¹⁰² NÖEL, Georges. La logique de Hegel – La science de la notion. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. p. 669. [TP].

aristotélica, os acidentes formam um determinado indivíduo, isto é, os acidentes são capazes de efetivar a personalidade de um sujeito, de torná-lo, efetivamente, quem ele é.

Aos acidentes cabe o papel de atualização da substância (*Aktuosität der Substanz*). De tudo que foi dito até agora, pode-se considerar que aquilo que costumávamos pensar sobre as relações entre substância e acidente, em Hegel, é retomado, mas sob uma ótica diferente. Essa nova visão hegeliana das relações entre essas duas categorias torna-se, agora, essencial, no sentido em que “a substância como esta identidade da aparência” comporta em si o todo, isto é, “compreendendo em si a acidentalidade”, o que nos remete para a noção de unidade, retomada a partir da leitura hegeliana da substância espinosista; todavia, para Hegel, “a acidentalidade é por sua vez toda a substância”¹⁰³. Com essas relações tão estreitas entre substância e acidentes, como elas se colocam, então, no mundo, como se diferenciam?

A rigor, poderíamos dizer que, em Hegel, a categoria de substância diz respeito àquilo que há de permanente no mundo, enquanto os acidentes, que a formam, dizem respeito àquilo que não é permanente, mas que concede à substância não somente a sua peculiaridade, mas, também, a sua adaptabilidade, mutabilidade. Cabe à substância colocar no mundo tanto sua potência criadora quanto sua força destruidora: como criadora, através do possível, e como destruidora, uma vez que, tendo tal e tal possibilidade, a efetividade fica reduzida. “Mas ambas as coisas são idênticas, porque o criar é destrutivo, o destruir é criador”. Desse modo, obedecendo a esse processo, podemos facilmente dizer que, para Hegel, os acidentes possuem algo de substancial, que permanece, e a substância, por sua vez, por ser expressa por meio dos acidentes, possui um quê de acidental, passageiro. Assim, é fácil pensar que uma substancialidade ética, ao contrário do que creem alguns comentadores, não é algo determinativo para os sujeitos membros das diferentes apresentações da substância ética.

Entretanto, Hegel faz questão de ressaltar que essa identidade da substância com seus acidentes é imediata. E, como vimos acima, isso é possível porque o conceito de substância em Hegel faz parte da efetividade, e esta, por sua vez, somente pode ocorrer se estiver presente no mundo. Mas, estar no mundo é ser real e, entretanto, Hegel nos diz que nem tudo que é real é efetivo... De qualquer modo, explicar o que Hegel entende por realidade (*Realität*) é bem mais simples e envolve menos engendramentos lógicos do que aquilo que Hegel chama

¹⁰³ HEGEL. *Textos Dialéticos*. Tradução de Djacir Menezes. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p. 225.

de efetividade (*Wirklichkeit*). Mas, ao mesmo tempo, é necessário, uma vez que, como vimos, os conceitos hegelianos somente tem sentido se inseridos no mundo.

1.2.1.3.1. A realidade

Se, por um lado, toda a efetividade se manifesta e, nesse sentido, aparece, nem toda manifestação é uma efetividade. Ora, a realidade, por si, nem sempre exprime a infinitude capaz de levar à efetividade; isso porque a realidade é o mero dado, também constituída pelas contingências e pelos acidentes, que, embora possam ser abarcados pela suspensão ou suprassunção, nem sempre são condições para que a concretude do espírito se torne uma efetividade, pois acidentes estão submetidos à contingência que contém em si a categoria da possibilidade. Pode-se dizer que algumas condições da efetividade sejam contingentes e acidentais, mas, por outro lado, outras contingências e acidentalidades não são condições da efetividade. O certo é que aquelas condições de efetividade que são contingentes ou acidentais têm como característica uma racionalidade capaz de participar dessa efetividade mesma, enquanto que as contingências e os acidentes que não são parte de uma dada efetividade não são considerados racionais para aquela dada efetividade.

Isso porque a racionalidade, em Hegel, não é algo pronto, dado automaticamente no mundo, mas um processo de engendramento que envolve não só a universalidade da razão, mas a capacidade humana de perceber tal racionalidade latente e implícita, aplicando-a no mundo. De um lado, teremos o pensamento, o discurso e, de outro lado, temos as coisas, o mundo ele mesmo. Para Hegel, a realidade, em si, não é garantia de efetividade, mas, por outro lado, ela também não pode ser excluída do processo de efetivação, uma vez que a efetividade somente ocorre no mundo. Em Hegel, portanto, os ideais não correspondem, de maneira alguma, ao mundo.

Dessa maneira, a realidade, embora tenha a favor de si o fato de ser concreta, sendo, então, um ser-aí, não possui em si a totalidade do processo capaz de expor instituições éticas que fazem parte da segunda natureza humana. Isso porque o conceito de realidade ancora-se em determinações que ainda pertencem à lógica do ser, primeiro momento da *Ciência da Lógica*. E, nesse caso, padecem da reflexão capaz de tornar uma dada realidade em efetividade. A lógica do ser está apenas colocando os primeiros alicerces para a compreensão

do movimento efetuado pelo pensamento para ordenar o seu pensar sobre o mundo. Nesse sentido, para o pensamento, o primeiro passo é compreender que as coisas que são, são, e aquilo que não é, é não-ser. Entretanto, a dialética entre o ser e o nada, colocada nessa forma antagônica, não é capaz de fornecer terreno estável para o pensamento, uma vez que as coisas que são deixam de ser e aquilo que não é pode vir a ser. Então, o pensamento volta-se para aquilo que parece ser mais estável e mais verdadeiro, a saber, o movimento que coloca o ser como não sendo e o não-ser como sendo: temos o devir. Este é uma categoria lógica que se aplica tanto para aquilo que é como para aquilo que não é. Mas, concretamente, o devir diz respeito ao ser-aí, um ser que já é, mas que possui em si a dinâmica entre ser e não ser, pois é algo que é nesse momento, mas pode deixar de ser no próximo momento. E, um ser-aí que é, está sendo, sendo algo. Isto é, um ser-aí determinado é algo e está sendo no processo do devir.

Nesse sentido, a vontade infinita também se tornará infinita no ser-aí, sendo por meio da vontade que o espírito vem a se tornar efetivo, estando, devido a esse se pôr no ser-aí, a mercê das contingências que podem ou não torná-lo um conceito concreto. O espírito infinito se finitiza no mundo; ele age nesse mundo finito e, com isso, ele se torna finito enquanto está se pondo nesse mundo, ao mesmo tempo em que torna este mundo infinito, infinito por meio de sua colocação nele.

Os engendramentos que compõem o espírito objetivo caracterizam-se pela sua inserção e concretização no mundo; as instituições que lhe compõem não são entidades abstratas – embora contenham em si, diferentes graus de abstração, se levarmos em consideração, por exemplo, o direito abstrato em comparação com a sociedade civil-burguesa – e, sim, postas e repostas no mundo.

1.2.2. A substância ética

A substância ética, tal como a substância – como vimos mais acima – é um conceito que inclui em si movimento sendo, então, relacional. Isso significa, apenas, que o conceito de substância ética, assim como o de substância encontra-se em relação essencial com aquilo que Hegel denomina de acidentes. E, para Hegel, os acidentes são, sim, parte da substância. No caso da substância ética, os seus acidentes são os indivíduos, as instituições, as comunidades de hábitos e costumes que constituem essa mesma substância ética. Isso significa que “o

movimento de desdobramento da vontade”, na esfera da Eticidade, em última instância, “consiste em traduzir o ‘eu’”¹⁰⁴. Como as variantes envolvidas não estão livres da contingência, do engano, mas também, para Hegel, não estão apartadas da possibilidade de alcançarem a verdade como unidade, essa substância não se funda numa fixidez de determinações. A substância ética, quando espírito efetivo, funda-se na autoconsciência de uma família e de um povo; e, nesse sentido, qualquer autoridade que a substância ética tenha sobre os indivíduos não pode ser encarada como se impusesse na forma de uma autoridade externa. Como uma tradução do “eu”, a substância ética tem sua força justamente no movimento dessas singularidades, na consolidação de uma vontade que se apresenta por meio das instituições nas quais ela está inserida.

Nesse sentido, a família, a sociedade civil-burguesa e o Estado são expressões do eu, expressões com diferentes gradações e figurações de individualidade e de comunidade. Entretanto, essas instituições são parte mesmo do que denominamos de civilização. São expressões da vontade livre que, ao contrário do que acontecia na Grécia antiga, não são dadas e obedecidas sempre de imediato pelo homem. É uma construção entre o costume e a reflexão, entre o dado e a ação. Por esse motivo, embora a substância ética tenha os indivíduos como acidentes, isso não acontece de forma inessencial e meramente contingente, de tal maneira que imperaria uma compreensão de tudo o que há fosse uma universalidade abstrata de algo que está além da compreensão e participação desses mesmos indivíduos.

Esse é o modo de Hegel tratar no que se refere à família na *Filosofia do Direito*. Essa é uma unidade imediata por causa da participação de elementos naturais na sua constituição. A caracterização geral da família, então, é colocada como a de ser uma unidade, não cindida entre os singulares enquanto independentes. Entretanto, já a sociedade civil-burguesa é caracterizada como “uma ligação dos membros enquanto *singulares autônomos* [...] numa *universalidade formal*” (§ 157), enquanto que o Estado aparece como “vontade substancial” nos primeiros parágrafos da terceira seção da *Filosofia do Direito* (§§ 257-258), como o lugar da “vontade substancial” (§ 257) e da “unidade substancial” (§ 258).

Ao pensar nessas caracterizações da família, da sociedade civil-burguesa e do Estado, podemos observar que a ligação mais essencial se refere àquela entre Estado e família, pois ambos possuem dentro de si a característica de serem, de algum modo, uma apresentação da

¹⁰⁴ ROSENFELD, Denis L. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 139.

substancialidade. Cabe à sociedade civil-burguesa operar uma espécie de “quebra” nessa noção de substancialidade, de tal forma que o indivíduo, o sujeito, o membro de, possa ver a si também como uma pessoa concreta, seguindo o princípio da personalidade “para ser uma realidade autônoma”, no qual ele alcançará o “grau da *diferença*”¹⁰⁵. Nesses três diferentes momentos, destaca-se que se trata, em todos os casos, de alguma forma de unidade. A unidade da família, imediata, é aquela em que o membro está imerso como um ser no todo, na sociedade civil-burguesa, ele se vê como parte de um todo, mas age como um singular, mas, no Estado, esse indivíduo se vê como parte do todo, carregando consigo suas experiências e sua personalidade, mas age tendo como fio condutor a unidade estatal, que, então, lhe aparece como um universal substancial¹⁰⁶.

Desse modo nos parece adequado que Hegel diga que a sociedade civil-burguesa seja “o sistema da Eiticidade perdido em seus extremos”, isto é, nos extremos da substancialidade imediata da família e na da substancialidade enquanto unidade ou vontade do Estado. Aliás, arriscaríamos afirmar que a unidade onde o sujeito menos tem noção de sua particularidade é a família, pois, uma vez que inserido dentro dela primeiramente como filho, ou filha, ele se coloca na posição de uma entidade de um todo maior e que possui uma vontade una, enquanto substância imediata. E, mesmo quando pai ou mãe, também está submetido a uma vontade que não é deste ou daquele membro, mas de todos e apenas nessa consciência a família exerce sua vontade, vendo a si como uma unidade. No Estado, embora o membro se coloque na vontade substancial e numa unidade substancial, nem por isso esse cidadão esquece que é também particularidade: como Hegel mesmo diz, o Estado, como vontade substancial, tem sua realidade efetiva “na autoconsciência particular erguida à universalidade do Estado”, sendo esse momento o “racional em si e por si”¹⁰⁷.

Parece-nos acertado dizer que a sociedade civil-burguesa, que se encontra perdida entre os extremos da Eiticidade (família e Estado), é qualificada como perdida, pois não se coloca como uma continuação, mas uma ruptura necessária para que o Estado não se apresente como uma unidade totalitária, onde os membros são colocados como “massa indivisa”. Isso é coerente também com a visão individualista que Hegel tem das relações entre Estados, pois, na medida em que um Estado perante outros Estados é apenas indivíduo, então

¹⁰⁵ HEGEL. *FD*. § 181, p. 188.

¹⁰⁶ Cf. HEGEL. *FD*. §§ 156-157, p. 173.

¹⁰⁷ HEGEL. *FD*. § 258, p. 230.

significa que o Estado não pode aparecer como uma unidade indivisa, como se fosse um amontoado de vontades subjetivas submetidas à vontade soberana de um príncipe, excluindo-se as particularidades dos indivíduos envolvidos. “Nesse sentido, o Estado é o lugar onde se concretiza a substância ética, lugar onde esta toma consciência de si como sendo seu próprio *sujeito*: ela se sabe como objeto de seu saber e de seu querer”¹⁰⁸. O Estado, dessa forma, diante de outros Estados não é um indivíduo somente porque ele é a representação do todo – dos cidadãos – e, desse modo, não pode vir a ser parte, mas porque sendo uma unidade da vontade dos seus membros enquanto cidadãos, ainda assim não pode aparecer como outra coisa que o indivíduo, preservando, dessa forma, a sua particularidade e sua singularidade e não submetendo os seus a uma vontade externa.

Estado e sociedade civil-burguesa se co-determinam. Mas esta é mais dependente de determinações que, historicamente, se fizeram presentes ainda depois do surgimento do Estado. O mesmo se pode dizer acerca da relação entre família e sociedade civil-burguesa: aquela também surgiu antes dessa. Então, podemos afirmar que, historicamente, a sociedade civil-burguesa dependeu dos surgimentos e dos desdobramentos dessas outras duas instituições participantes da Eticidade hegeliana.

E, ao se estabelecer posteriormente à família e ao Estado, sendo dependente de certas determinações colocadas por essas duas instâncias espirituais, então, a sociedade civil-burguesa só poderia estabelecer-se de forma a completar ambas, fazendo uma ponte entre as principais mediações, tanto da esfera da universalidade-singular e da esfera da universalidade-universal. O papel da sociedade civil-burguesa aponta para a reposição do sujeito enquanto ser passível de não se ver apenas como um membro buscando dele receber os primeiros princípios da unidade ética e integrar(-se) num todo, mas repõe as necessidades que esse membro tem enquanto indivíduo.

Podemos destacar que a família coloca-se como o momento da formação e da consolidação da singularidade, na sua faceta universal (aliás, como toda a instituição da Eticidade), enquanto o Estado coloca-se como o momento da consolidação da universalidade do sujeito no seu momento universal. A sociedade civil-burguesa posta-se justamente entre esses dois extremos da esfera universal do Espírito Objetivo: o da singularidade (aquele

¹⁰⁸ ROSENFELD, Denis L. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 215.

primeiro momento da formação do sujeito enquanto singularidade que é membro de) e o da universalidade (aquele momento da participação desse sujeito enquanto membro de).

Além disso, a sociedade civil-burguesa tem o papel de lembrar que os membros, mesmo quando buscam essa interação num todo do qual fazem parte, ainda assim são indivíduos que devem ter uma esfera onde suas carências sejam atendidas, onde elas tenham por assim dizer, oportunidade de serem expostas, partilhadas e intercambiadas na busca de seu atendimento. Nesse sentido, podemos perceber que, embora a sociedade civil-burguesa tenha as suas determinidades atualizadas na Era Moderna, já assentava, de forma incipiente, alguns de seus fundamentos juntamente com a fundação da família e da delimitação do amor sexual por meio do casamento¹⁰⁹. Desde o início, o cuidado com a família alcança uma forma externa através dos modos pelos quais se busca a satisfação das necessidades do núcleo familiar. Hegel mesmo nos fala disso no § 238, referindo-se ao fato de que, na família, inicialmente, competia o provimento “desse aspecto particular do indivíduo”¹¹⁰. Então, o embrião da sociedade civil-burguesa, incompleto, nasce juntamente com a família. Entretanto, a família alcança sua maior completude antes da sociedade, porque esta depende de um maior desenvolvimento das instituições jurídicas e civis, que dependem, justamente, de engendramentos mais diretamente ligados ao exercício da liberdade.

Ao voltar-se para satisfação do núcleo familiar, seus membros entram em contato com membros de outros grupos familiares com os quais, entretanto, estabelecerão relações entre particulares. Nesse sentido, os membros dos grupos familiares são arrancados dessa sua unidade pelas necessidades que formam a sociedade civil-burguesa. E é nela também que os filhos serão inseridos quando da sua independência dos pais. “Assim o indivíduo é tornado *filho da sociedade civil-burguesa*, a qual tem tanto reivindicações para com ele quanto tem direitos sobre ela”¹¹¹. Ocorre que a sociedade civil-burguesa torna-se “família universal”, que acolhe as pessoas autônomas que buscam a mediação dos seus carecimentos por meio do comércio e do trabalho. E, a sociedade civil-burguesa se aproxima da família não pelo sentimento, mas por ser o lugar da satisfação dos indivíduos. Por isso, ela tem obrigações e direitos, “frente ao *arbitrio* e à contingência dos *pais*, de ter controle e influência sobre a

¹⁰⁹ HEGEL. *FD*. § 203 A, p. 199.

¹¹⁰ HEGEL. *FD*. § 238, p. 220.

¹¹¹ HEGEL. *FD*. § 238, p. 221.

educação”, caso estes não o possam fazer. Isso porque essas crianças também se tornarão membros da sociedade e devem, portanto, estarem aptos a dela participarem.

Além disso, essa participação do sujeito acaba ocorrendo em ramos nos quais estes acabam se agrupando por afinidade de atividade. Nesse sentido, “tal aspecto igual em si da particularidade vem à existência enquanto algo *coletivo* na *cooperativa*”¹¹². Cada um dos indivíduos tem um “fim egoísta”, mas ao atuarem na sociedade civil-burguesa, este fim atua como um fim universal – dado que para atingi-lo cada membro deverá contar, de alguma forma, com a colaboração de outro. Então, ele atuará “como membro da sociedade civil-burguesa, segundo sua *habilidade particular*”, sendo, então, também “membro da corporação, cujo fim universal é, com isso, inteiramente *concreto* e não tem nenhum outro âmbito do que aquele que reside na indústria, na ocupação própria e no interesse próprio”¹¹³. Mais uma vez, Hegel reitera que o termo médio da Eticidade, assim como aquele que lhe antecedeu, volta-se antes para interesses individuais envolvendo a satisfação de carências do que para uma unidade indiferenciada. Embora família e sociedade civil-burguesa sejam também âmbitos comunitários e, nesse sentido, já tendo em si o aspecto do universal, a eles também cabe ressaltar e, posteriormente, guardar a singularidade e a particularidade do sujeito, a fim de que ele não venha a fazer parte do Estado meramente como um mero dado, mas como agente, como um ativo membro, tendo o universal como meta, porém, sabendo-se como sujeito, indivíduo que também deve sentir-se satisfeito em sua comunidade.

No que tange à temática dessa tese, Hegel deixa claro que a corporação é uma segunda família. Ela tem poder de decisão quanto à aceitação de membros no seu seio, de cuidar dos próprios interesses enquanto unidade e “de cuidar de seus integrantes frente às contingências particulares, além de cuidar da cultura em vista da capacidade para ser integrado a ela”¹¹⁴. Estas duas últimas características são as que mais fortemente mostram a equivalência da corporação com o âmbito familiar. Isso porque, na família, um dos objetivos é o cuidado com os seus frente às contingências que envolvem a satisfação das necessidades e, também, educar os seus membros para que participem da vida em comunidade – seja quando da formação de sua própria família, seja na participação ativa do membro no mundo do trabalho ou de sua atuação na esfera estatal. Aliás, Hegel deixa isso bem claro ao afirmar que a corporação

¹¹² HEGEL. *FD*. § 251, p. 226.

¹¹³ HEGEL. *FD*. § 251, p. 226.

¹¹⁴ HEGEL. *FD*. § 252, p. 226.

possui o direito “de intervir por eles [seus membros] enquanto *segunda família*”¹¹⁵. Então, embora a sociedade civil-burguesa, como um todo, mostre-se menos ligada aos indivíduos que nela são jogados, a corporação opera uma mediação reintroduzindo uma unidade substancial, que estaria perdida caso os indivíduos fossem totalmente atomizados. A família tem, então, na corporação, “o seu solo estável, enquanto segurança da subsistência, mediante a *qualificação* [e] tem [também] um patrimônio estável”; esse é o lugar onde a família tem assegurado o seu patrimônio¹¹⁶. Ou seja, mesmo na sociedade civil-burguesa, cuja principal função é fornecer aos indivíduos um domínio de satisfação – o que os conduziria a uma atomização –, ocorre uma aproximação e reunificação dos indivíduos através das corporações que tem funções semelhantes àsquelas da família.

O que ocorre na esfera da família é que o sujeito vê a si mesmo como uma vontade que faz parte de um todo, todavia, não percebendo que ele próprio é uma parte do todo. Esse papel de explicitação da singularidade, como parte de um todo, é feito pela sociedade civil-burguesa. Esta, por sua vez, fará a mediação da singularidade para a particularidade, momento mais universal do que o da mera consciência da singularidade ética do membro, para a universalidade do Estado, que, ainda assim, como vimos, tem de preservar esta mesma singularidade para ser capaz de tornar-se um Estado efetivo e racional em si e para si. Podemos dizer que à família cabe o papel mais totalizador, à sociedade civil-burguesa, o choque da singularidade que se percebe no meio de outras particularidades que, no entanto, são necessárias à realização de si, fazendo com que o indivíduo se associe, criando interesses particulares, que já não são do mero interesse singular, mas ainda estão determinadamente apegados à satisfação das peculiaridades individuais. Nesse momento, temos a formação das corporações, que constituem a segunda raiz ética do Estado, do qual a primeira era a família e cujo principal mote se constitui na efetividade do bem-estar particular enquanto um direito¹¹⁷.

No Estado, a satisfação é posta por detrás dos cidadãos, que ainda estão presentes enquanto particularidades e singularidades, mas colocam frente a si uma unidade baseada no espírito do povo, nos seus costumes¹¹⁸. Nesse momento, o cidadão alcança a liberdade

¹¹⁵ HEGEL. *FD*. § 252, p. 226.

¹¹⁶ Cf. HEGEL. *FD*. § 253, p. 227.

¹¹⁷ Cf. HEGEL. *FD*. § 255, p. 228

¹¹⁸ “A racionalidade, considerada abstratamente, consiste, em geral, na unidade em que se compenetraram a universalidade e a singularidade e aqui, concretamente, segundo o conteúdo, consiste na unidade da liberdade objetiva, isto é, da vontade substancial universal e da liberdade subjetiva, enquanto saber individual e da vontade

concreta, a qual “consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento do seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, *passem* por si mesmos ao interesse do universal”¹¹⁹. De qualquer modo, as comunidades em que os sujeitos estão, desde sempre, inseridos (que são a universalidade posta), ainda estão presas a certo tipo de mediação. A família é a Eticidade imediata no seu mais alto grau, porque ela depende do amor (sentimento) e sedimenta-se na unidade das relações naturais – reprodução e cuidado com os seres daí advindos. O membro de uma família possui uma noção de individualidade quase como uma massa indivisa da família. Nesse sentido, o Estado seria o extremo, pois lá o indivíduo deve ter noção de ser parte de uma realidade, de uma concretude ética maior e menos imediata e mais mediada pelas relações entre os membros. Nesse contexto, os cidadãos precisam ver-se a si mesmos como integrantes de um todo que tem um fim, e esse visa o bem público e a liberdade de todos – liberdade de autonomia.

O indivíduo precisa encontrar, no cumprimento de sua obrigação, ao mesmo tempo, de algum modo, seu interesse próprio, sua satisfação ou seu proveito e, por sua relação no Estado, resulta um direito para ele, pelo qual a Coisa universal torna-se *sua própria Coisa particular*¹²⁰.

A noção de substancialidade enraíza-se, no esquema hegeliano de efetivação do Estado, por meio da ação do indivíduo que encontra uma mediação capaz de tornar a Coisa universal uma Coisa particular. Isto é, o indivíduo, dentro do Estado, como membro dele vê no bem público o seu próprio bem e por ele trabalhará. Nesse sentido, dizer que o conceito de Estado, ou qualquer outro conceito, possa ser caracterizado como algo de substancial, envolve a apreensão de sua constituição por meio de vários aspectos que se mostram, em um primeiro momento, como opostos. Mas, se compreendermos a noção de suspensão ou suprassunção (*Aufhebung*) e a sua função na dialética, perceberemos que essa mesma formação do Estado, enquanto Ideia ética, deve ser capaz de abrigar sob si, não a substancialidade de uma polis grega – unilateralidade negada por Hegel na Modernidade –, mas, subsumir o indivíduo na sua integralidade: isto é, não apenas como ser racional e, por consequência, político, mas também como ser que precisa ver suas necessidades reconhecidas e satisfeitas dentro da comunidade.

buscando seus fins particulares,– e por causa disso, segundo a forma, num agir determinando-se segundo leis e princípios *pensados*, isto é, *universais*”. HEGEL. *FD*. § 258 A, p. 230.

¹¹⁹ HEGEL. *FD*. § 260, p. 235.

¹²⁰ HEGEL. *FD*. § 261 A, p. 238.

O movimento da substância ética, então, parece ser de uma primeira unidade, imediata e coesa, onde a vontade individual parece exercer pouco ou nenhum papel; depois, essa substância ética coesa da família “dissocia-se em uma *pluralidade* de famílias”, das quais se origina, de modo abstrato, “a determinação da *particularidade*, que de fato se vincula com a *universalidade*”¹²¹. O que parece significar que, da passagem da família para a sociedade civil-burguesa, passa-se da singularidade para a particularidade e que esta última, ao colocar a individualidade do indivíduo em maior destaque, pareceria conduzir para longe da unidade substancial ética desejada para o Estado. Entretanto, segundo Hegel, esse movimento conduz à ampliação tranquila para um povo. Mas, o povo, em última instância, fundou-se naquela primeira unidade imediata, coesa pelo instinto natural e pelo, agora, reconhecido sentimento.

¹²¹ HEGEL. *FD*. § 181, p. 188.

2. O CONCEITO DE FAMÍLIA NA *FILOSOFIA DO DIREITO*

2.1. A apresentação do conceito de família na *Filosofia do Direito* – a substancialidade imediata do espírito

Já nos primeiros parágrafos da seção “Família” (a primeira raiz ética do Estado), Hegel faz uma exposição geral das principais determinações dessa forma de concretude do espírito. Trata-se do primeiro momento da Eiticidade em que o indivíduo deixa de ser exposto como uma pessoa ou um sujeito isolado dos demais indivíduos, passando a ser visto e tomado enquanto ‘membro de’, enquanto uma singularidade. Nesse sentido, a substancialidade imediata da família apresenta-se sob a determinação “da unidade sentindo-se”, isto é, o amor. Mas, esse amor é qualificado, não ocorrendo de qualquer maneira: é preciso ter-se “autoconsciência de sua individualidade nessa unidade”¹²². Assim, o sentimento de amor é caracterizado como uma forma que a autoconsciência toma em relação a outro indivíduo, o qual compõe a unidade, característica do amor.

Ao introduzir essa determinação, Hegel opera em duas frentes para atualizar a concepção de família dentro do universo filosófico: primeiro, ele introduz uma determinação pessoal, individual baseada em um sentimento e, a partir dessa introdução, ele ressalta o papel da subjetividade na escolha do cônjuge; segundo, ele ressalta o caráter de “unidade”, e unidade ética, que consiste na formação de um indivíduo para a vida familiar mesma e, também, na sociedade e no Estado. Então, o sujeito ético será aquele que não se conecta ao mundo exterior apenas a partir de sua própria consciência e direitos, mas por meio dessa consciência que já coloca a si o outro e, ao mesmo tempo, vê-se como parte de uma unidade com o outro, enquanto membro, isto é, como uma parte constitutiva de um todo: nem parte isolada, nem uma unidade indivisa e indiscernível.

Além disso, a unidade imediata colocada pelo agrupamento humano da família é o primeiro momento em que o indivíduo se vê como parte, como membro e não como “pessoa para si”. O conceito de pessoa, tão essencial no Direito Abstrato, reaparece aqui apenas para ser subsumido sob o de família e o seu desenvolvimento próprio. Isso significa que “o *direito*

¹²² HEGEL. *FD*. § 158, p. 174.

que compete ao *singular* sobre o fundamento da unidade familiar” apenas tem maior participação quando essa unidade dissolve-se e o membro vem a ser pessoa autônoma na sociedade civil-burguesa¹²³. Desse modo, percebemos que a “judicialização” ou a “formalização” da família não constitui o seu efetivo fundamento. No que tange à família, o direito rege “seus aspectos exteriores (patrimônios, alimentação, custo da educação e semelhantes)” e, em consequência, o direito também regerá o divórcio, pois no momento em que ele ocorre, além da quebra da unidade ética familiar, também existem aspectos exteriores a serem mediados¹²⁴.

Mesmo assim, o destaque maior da família dá-se pelos aspectos naturais e pelo aspecto espiritual do amor. Então, temos o imediato natural e o sentimento que, embora natural, passou por uma construção espiritual, a tal ponto importante, que surge aqui como parte do conceito de família sendo, então, expoente do reconhecimento do valor da subjetividade moderna¹²⁵. Nesse sentido, a relação contratual faz mais sentido para o segundo aspecto da família, que é aquele do seu ser-aí exterior, a propriedade e os seus bens, tendo menor importância ou quase nenhuma para seu primeiro aspecto, que é aquele do seu conceito imediato, o casamento enquanto livre eleição do cônjuge – a união ética fundadora da família. E esse aspecto jurídico irá reaparecer, também, no último momento da família, que é aquele de sua dissolução.

Em todos os casos, o aparecimento do aspecto contratual está atrelado, de forma eminente, ao aspecto patrimonial ou econômico da família, resquício de sua função natural. A propriedade e os bens de uma família são parte dos pressupostos de sua realização, são também aspectos que se relacionam com a sociedade civil-burguesa, uma vez que é nela que ocorre a interação entre os indivíduos proprietários de forma mais concreta e com o anteparo das leis. E, quando a relação contratual reaparece na dissolução da família, também tem o mesmo sentido: de apoiar o sustento dessa unidade que se dissolve em nova(s) unidade(s) ética(s), possibilitando a satisfação das novas necessidades desses membros da unidade ética.

¹²³ Cf. HEGEL. *FD*. § 158, p. 174.

¹²⁴ HEGEL. *FD*. § 159, p. 174.

¹²⁵ O mesmo não ocorrendo, portanto, na *Fenomenologia do Espírito*, onde Hegel diz, literalmente: “o relacionamento ético dos membros da família não é o relacionamento da sensibilidade, ou a relação do amor”. HEGEL. *FE*. p. 309. § 450.

A família deixa de ressaltar, com Hegel, o seu papel eminentemente natural para evidenciar o seu caráter ético. E, essa Eticidade imediata não se funda essencialmente na relação contratual, pois o casamento “consiste em sair precisamente do ponto de vista do contrato da personalidade autônoma em sua singularidade para suprimi-lo”¹²⁶. Ao contrário de Kant, que funda o seu conceito de casamento na legalidade da lei através de um contrato, Hegel ressalta “o espírito ético”, capaz de unir a primeira natureza e a segunda natureza dos sujeitos.

Isso porque o espírito ético é não só os costumes ou uma “alma” do indivíduo, mas o que anima as instituições e os seus membros¹²⁷. O espírito ético tem diferentes formas de manifestação dentro das diferentes instituições da Eticidade, mas se caracteriza por ser o que dá vida, por assim dizer, a elas. E, segundo Hegel, o que fornece o princípio subjetivo às instituições do Espírito Objetivo é a disposição de espírito, que é formada ainda na Moralidade e que aqui, assume o conteúdo propriamente seu, a saber, torna-se disposição de espírito ética. Entretanto, o espírito ético não é algo diáfano, não é um “sopro”: ele é apenas enquanto efetivo, “pois ele é a objetivação de si mesmo”¹²⁸. Nesse sentido, as diferentes disposições de espírito ético, que advêm dos sujeitos, atuam na consolidação dessa subjetividade posta na objetividade por meio das instituições¹²⁹. As subjetividades dos sujeitos medeiam-se com a objetividade exigida das instituições éticas, criando em sua relação a efetividade mesma do Espírito Objetivo.

2.2. O contexto da subjetividade

Para Hegel, “há cerca de mil e quinhentos anos que a *liberdade da pessoa* começou a florescer graças ao Cristianismo e tornou-se princípio universal entre uma parte, aliás, pequena do gênero humano”¹³⁰. E, a liberdade da pessoa, expressa por meio do direito da

¹²⁶ HEGEL. *FD*. § 163, p. 176.

¹²⁷ “O ético é a disposição de espírito subjetiva, mas do direito sendo em si”. HEGEL. *FD*. § 141 A, p. 165.

¹²⁸ HEGEL. *FD*. § 157, p. 173.

¹²⁹ Na família, a disposição do espírito ético é o amor, na sociedade civil-burguesa é a honra e a retidão da corporação e no Estado é o patriotismo.

¹³⁰ HEGEL. *FD*. § 62, p. 98. Isso porque, segundo Hegel, “só o Cristianismo, pela doutrina da encarnação de Deus e da presença do Espírito Santo na comunidade crente, deu à consciência humana uma relação completamente livre para com o infinito, e desse modo tornou possível o conhecimento conceituante do espírito em sua infinitude absoluta”. HEGEL. *ECF (III)*. § 377 Z. p. 8.

liberdade subjetiva, tem como parte de sua configuração mais precisa o amor. Esse sentimento, no contexto da *Filosofia do Direito*, expressa a escolha, que deriva da livre subjetividade e interioridade do sujeito, de colocar o seu interesse de cuidado e desejo em uma pessoa. A Ideia de liberdade vem ao mundo, segundo Hegel, por meio do Cristianismo, para “o qual tem um valor *infinito* o indivíduo como tal”, dado “que o homem é *em-si* destinado à suprema liberdade”¹³¹. Liberdade essa que tem, como veremos, como uma das formas de apresentação, a escolha livre do cônjuge para a formação da unidade familiar de acordo com a disposição de espírito do amor – a qual tem origem no próprio sentimento de amor.

Nota-se que a participação da natureza não é totalmente descartada como base para a constituição dessas diferentes instituições e formação dos indivíduos. Segundo Hegel, essa base “sentimental” ou de “impulsos” tem como verdade “que os impulsos sejam o sistema racional da determinação da vontade”¹³², sendo, então, coerente com a ideia de uma segunda natureza, a qual “inverte” a força a ser exercida pela natureza em sua relação com os humanos. Enquanto primeira natureza, o aspecto natural se impõe ao indivíduo e este, por sua vez, não pode mais que, de um jeito ou de outro, de forma mais ou menos mediada, submeter-se a ela. Contudo, a segunda natureza, embora apareça sob a égide da necessidade – é necessário o Direito Abstrato, a Moralidade e a Eticidade – não se coloca como força que exerce seu poder de fora para dentro; antes, os indivíduos participam e constituem essas mesmas forças éticas, às quais se submetem, formando uma unidade ética.

Assim, como afirmamos antes, o sentido do poder exercido pelo homem, na segunda natureza, parte do próprio homem para o exterior; a segunda natureza é colocada por meio da racionalidade; no entanto, não perde de vista o seu fundamento natural e, então, por isso, apreender os impulsos, “a partir do conceito, tal é o conteúdo da ciência do direito”¹³³. Hegel, aqui, está se referindo ao conceito amplo de direito, no mesmo sentido daquele que é usado no título de sua *Filosofia do Direito*. Não se trata, aqui, do Direito Abstrato, momento formal da obra e, sim, do direito sendo vivido por meio de organizações sociais e institucionais, nas quais o homem se insere, e do conhecimento objetivo e subjetivo dessas mesmas instituições pelas quais o ser humano participa de sua constituição.

¹³¹ HEGEL. *ECF (III)*. § 482 A. p. 275.

¹³² HEGEL. *FD*. § 19, p. 66-67.

¹³³ HEGEL. *FD*. § 19, p. 66-67.

Nesse sentido, as afirmações iniciais de Hegel acerca da Eticidade, as quais dizem que ela consiste na “*ideia da liberdade*, enquanto Bem vivente”, ou que ela é “o *conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência*”, vem ao encontro do sentido geral da filosofia hegeliana. A percepção da liberdade, nos moldes desse sentido geral hegeliano, nos conduz à conclusão de que ela não pode ser meramente postulada, exigida e nem mesmo pode ser tão somente querida: a liberdade tem de ser um bem vivido e sentido segundo os diferentes níveis que a constituem enquanto instituição¹³⁴. O “Bem vivente”, como a expressão mesma nos indica, ocorre na esfera da Eticidade, sendo a forma pela qual a Moralidade vem a expressar os seus conteúdos e torna-se, então, expressão do mundo comum humano, do mundo vivido pelos humanos.

Isso também se conforma com algumas definições que Hegel nos fornece na seção Moralidade, quando ele está tratando dos conteúdos que preenchem a ação e movem o sujeito agente. Para não nos estendermos muito, a questão tratada no § 124 parece deixar bastante claro que, para Hegel, ações efetuadas podem ou não contar com a participação de um interesse subjetivo do sujeito. E, entre esses interesses subjetivos, uma das configurações contempladas por Hegel é, justamente, o amor. Isso também corrobora uma interpretação da filosofia hegeliana como aquela que visa expressar a possibilidade da unidade do sujeito e do objeto, do objetivo e do subjetivo, do externo e do interno, num processo próprio, regido pela suspensão ou suprassunção de diferentes elementos e facetas desses aspectos ditos duais da realidade.

Para Hegel, a reivindicação de que a ação seja pura, livre de determinação subjetiva ou mesmo de qualquer satisfação que não atenda unicamente aos fins da razão universal, não é necessária; ou seja, Hegel não está disposto a participar de uma espécie de “racionalismo moral”, que consistiria na afirmação de que a razão seja a única causalidade da moral¹³⁵. Essa forma de caracterização da moral, para Hegel, envolve “afirmações vazias do entendimento”, isso porque, para ele, não se pode excluir da ação do sujeito a sua subjetividade e o seu

¹³⁴ Cf. FOESSEL, Michaël. «L’universel et l’intime. L’amour dans les Principes de la philosophie du droit». In: KERVÉGAN, J.-F. et MARMASSE, Gilles (Org.). *Hegel, penseur du Droit*. Paris: CNRS, 2004. p. 165.

¹³⁵ Aqui, podemos pensar na filosofia moral kantiana, pois “Kant rechaça o sentimento, a inclinação, a virtude. Mas a inclinação, o sentimento, a paixão e, também, a atitude, a virtude em seu sentido etimológico, o interesse constituem a *força* moral. Se se quer seguir falando assim, pode-se dizer que a razão esclarece o sentimento e o eleva à sua verdade, mas por sua vez, o sentimento move a razão”. ARANGUREN, José Luis. “Filosofías racionalistas, filosofías noéticas y Kant”. In: GUIÁN, Esperanza (Coord.). *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona: Anthropos, 1988. p. 27.

interesse, pois “o que o *sujeito* é, é a *série de suas ações*”¹³⁶. E, se as ações são uma expressão do si do sujeito, então não seria possível que nessas mesmas ações o sujeito não se expressasse por inteiro, incluindo aí suas motivações objetivas (puras) e suas motivações subjetivas (impulsivas, sentimentais, fruto da necessidade ou, simplesmente, “patológicas”).

De toda maneira, essa interioridade humana não pode ser vista, pois só o que aparece é o que está na exterioridade e, nesse sentido, o ser humano será visto – e julgado – pelas suas ações. Em outras palavras, a ação, o atuar do sujeito deixa entrever a sua personalidade, o seu caráter, o seu ser próprio para os outros. E, na verdade, da interioridade de qualquer sujeito, somente podemos saber aquilo que surge na realidade, através de um algo que não é esta interioridade mesma. “Logo, a ação torna-se critério para determinar o que é o sujeito” ou, ainda, torna-se o único critério para que possamos saber quem é esse sujeito¹³⁷. Então, a marca da subjetividade será deixada, na verdade, na objetividade do mundo e a ação ganha importância no contexto da filosofia hegeliana não somente por seu impacto nas outras subjetividades, mas por seu papel de explicitador da subjetividade dos membros da Eticidade.

Podemos perceber, desse modo, dois lados relativos à percepção do atuar humano que culminarão por compor as instituições éticas: primeiro, o sujeito tem de se reconhecer em seus próprios atos (saber e querer, ou seja, o reconhecimento e a vontade devem estar presentes na ação do sujeito), por intermédio do discernimento¹³⁸; segundo, na ação, o sujeito irá expor-se aos outros sujeitos, demonstrando o seu valor, pois “se elas [as ações] são uma série de produções sem valor, então a subjetividade do querer igualmente é sem valor; se, ao contrário, a série de seus atos é de natureza substancial, então também é a vontade interna do indivíduo”¹³⁹. Ou seja, o indivíduo terá tanto valor quanto as suas ações tenham, mas isso não significa que ele deva se afastar de suas motivações pessoais: essas ações serão frutos da subjetividade do querer que abriga, em si, uma fonte objetiva, o saber, e outra fonte subjetiva, o querer.

¹³⁶ HEGEL. *FD*. § 124, p. 139.

¹³⁷ ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 114. Ou, talvez, seja o caso de dizer, não o que é o sujeito, mas quem é o sujeito. Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983. p. 192.

¹³⁸ Cf. WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 99. Obviamente, estas também são condições para a responsabilização, sem esquecermos que o saber abrange o conhecimento da “natureza universal da ação”, conhecimento este que incluirá contingências mais ou menos determináveis pelo sujeito.

¹³⁹ HEGEL. *FD*. § 124, p. 139.

Assim, quando Hegel admite que os sujeitos devam ter a sua satisfação subjetiva, por meio de conteúdos particulares desejados, que são colocados como fins de suas ações, ele, ao mesmo tempo, percebe que estes mesmos sujeitos estarão, então, exteriorizando a sua própria interioridade na sua multiplicidade. Desse modo, quando Hegel identifica “o *ser* do sujeito moral e ‘a série de suas ações’, ele apenas destaca o fato de que o sentido destas ações lhe é conferida por um projeto subjetivo particular”¹⁴⁰. E, este projeto subjetivo particular não irá significar, necessariamente, que este sujeito esteja colocando a sua vontade sem levar em consideração a realidade que o cerca: aliás, o saber dessa ação está englobado no discernimento, que tem o papel de fazer essa ligação entre a vontade do sujeito, sua intenção de agir e o mundo no qual ele se colocará, enquanto sujeito agente.

A realização de fins sempre terá um elemento subjetivo, como exposto por Hegel na seção Moralidade, simplesmente porque o móbil da ação é sempre posto pelo indivíduo como seu fim, seu objetivo e, assim, fica, de certo modo, preso a uma subjetividade da vontade deste sujeito. Há mais, pois, para Hegel: o sujeito tem o direito de encontrar, na realização de uma atividade, a sua realização enquanto subjetividade; em outras palavras, “o sujeito se constitui, assim, nas suas ações particulares e no ser-aí exterior do seu resultado, em que ele deve poder reconhecer a sua subjetividade”¹⁴¹. Reconhecer a sua subjetividade é reconhecer a si mesmo, é expor-se e pôr-se no mundo. Por isso, a *Filosofia do Direito* apresenta-se, primeiramente, com uma parte onde o que é o Direito aparece de uma maneira estática e já dada, a fim de que o sujeito seja capaz de defrontar-se com a lei e, a seguir, por meio da imersão em si mesmo, da reflexão provocada pelo injusto do crime, ele seja capaz de se voltar para a sua subjetividade e compreender o lugar que ela tem de ocupar no mundo. Quando ele percebe a si mesmo como parte desse mundo legal, ele também está já colocando o mundo moral frente a si e fazendo avançar as disposições éticas em direção às suas concretizações eminentemente espirituais.

Hegel apresenta como uma primeira forma ética, e concreta, de se reconhecer a sua própria subjetividade, a eleição do cônjuge, baseada no sentimento natural do amor. Desse modo, o querer é, de forma mediada, atendido e a satisfação natural do desejo sexual não consistirá num fim que o sujeito veja como externo a si – pois esse desejo é de primeira

¹⁴⁰ KERVÉGAN, J.-F. “Remarque”. In: HEGEL. *Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998. Remarque 1, p. 201. (grifo do autor).

¹⁴¹ MÜLLER, Marcos Lutz. Racionalidade da ação e direito da subjetividade na ‘Filosofia do Direito’ de Hegel. In: *Racionalidade e Ação: Antecedentes e Evolução Atual da Filosofia Prática Alemã*. Vol. 3. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, Instituto Goethe/ ICBA, 1992. p. 154.

natureza. Ao mesmo tempo, cabe ressaltar que apenas a satisfação subjetiva do indivíduo não basta, porque então estaríamos rebaixando as ações à pura satisfação de seus desejos. Para Hegel, não se trata disso. A ação consistirá num fim visto como universal, mas que foi querido pelo sujeito, que colocou esse fim universal na sua subjetividade, como meta de sua ação, tornando esse fim universal parte sua e, portanto, de certo modo, também um fim subjetivo.

Mesmo uma vontade, “contaminada” por conteúdos advindos da natureza humana em suas expressões de sentimentos e tendências, não invalidará, *a priori*, uma ação por ela praticada¹⁴². Todavia, não nos equivoquemos: Hegel não defende uma filosofia do tipo subjetivista, onde o atuar do sujeito é medido exclusivamente pelos seus sentimentos sem qualquer mediação racional. Assim nem a paixão, nem a formalidade da lei podem ser excluídas da motivação subjetiva do sujeito.

A evocação de fins universais válidos em si e para si, sem levar em conta os fins subjetivos, apresenta-se tão falsa quanto a posição utilitária que percorre apenas interesses pessoais sem considerar a universalidade. O princípio da Modernidade incorre em grave erro ao privilegiar a unilateralidade da particularidade, olvidando a necessidade do universal. Entre a particularidade do sujeito e a universalidade da vontade moral não pode prevalecer a relação de exclusão (ou isso ou aquilo) do entendimento¹⁴³.

Ao tomarmos esses pontos de vista como antagônicos, pressupondo que são auto-excludentes, a vontade se torna presa de uma contradição irreconciliável entre conteúdos que, na verdade, são fundamentais para a formação e a satisfação de uma vontade livre. Para Hegel, “a vontade natural pertence ao conceito da vontade e a categoria de ‘bem-estar’ visa precisamente a explicitar esta relação”¹⁴⁴. Não se pode ignorar que a vontade livre deriva, em seus primórdios, da vontade meramente natural, a qual cobra seu preço por meio do bem-estar. Este aparece como o conteúdo da vontade que passou por reflexão, sendo elevado ao nível de fim universal¹⁴⁵. Desse modo, “a categoria do bem-estar (*Wohl*) atualiza a vontade natural numa vontade própria do entendimento que afirma o direito de cada indivíduo

¹⁴² “Nada de grande foi levado a termo sem paixão, nem pode ser levado a termo sem ela. Só uma moralidade morta, ou mesmo, muitas vezes, hipócrita, se desencadeia contra a forma da paixão enquanto tal”. HEGEL. *ECF (III)*. § 474 A, p. 271.

¹⁴³ RAMOS, Cesar Augusto. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: UFPR, 2000. p. 98.

¹⁴⁴ ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 113.

¹⁴⁵ Cf. HEGEL. *FD*. § 123, p. 138.

satisfazer a sua particularidade”¹⁴⁶. Porém, é imperioso perceber que “esse princípio da particularidade é, então, sem dúvida, um momento da oposição e é, inicialmente, ao menos, *tão* idêntico ao universal *quanto* diferente”¹⁴⁷. O encaminhamento inadequado da questão da particularidade consiste em subordiná-la ao momento da diferença e da contraposição com o universal.

O bem-estar individual se coloca, então, ao lado de outras determinações igualmente importantes para a vontade livre, como, por exemplo, aquelas que obedecem a um critério universal, tal como o dever-ser¹⁴⁸. Isso quer dizer que o direito da particularidade, ou o direito da liberdade subjetiva, é apreendido como fazendo parte da estrutura da vontade livre, direito este colocado, inicialmente, segundo Hegel, pelo Cristianismo, mas que tem seu desenvolvimento mais ordenado com o advento da sociedade e do Estado modernos¹⁴⁹. Dessa maneira, o elemento subjetivo, atualizado por meio de um conteúdo particular, representado pelo bem-estar é, ao mesmo tempo, uma reflexão sobre si – e, nesse contexto, apresenta-se como infinito – e, também, está em relação com a vontade em si – o universal. Quando este conteúdo particular, refletido sobre si, volta-se para a realidade externa, tendo como fundamento a vontade em si, ele se torna o bem-estar dos outros. Esse bem-estar dos outros pode ser facilmente compreendido se tomarmos a perspectiva de que os seres humanos não vivem de forma isolada e, então, tem um interesse que aqueles que fazem parte de suas relações também usufruam de sua própria satisfação¹⁵⁰. Obviamente, dentro daquilo que Hegel chama de direito da liberdade subjetiva, que encontra no bem-estar a sua forma de

¹⁴⁶ ROSENFELD. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 113.

¹⁴⁷ HEGEL. *FD*. § 124 (A), p. 139.

¹⁴⁸ Esta parece ser uma crença antiga de Hegel, uma vez que, em 1810, já se refere a ela: “Na realidade, estamos habituados, desde uma época passada da representação, a separar a cabeça e o coração, o pensar e o sentir, ou como quer que se possa ainda designar esta diferença, como dois seres independentes e indiferentes um em relação ao outro”. HEGEL. *Discursos sobre a educação*. [Discurso de Encerramento do Ano Letivo – 14 de Setembro de 1810]. p. 48. Nesse mesmo sentido, Hegel ainda se expressa, no início da *Filosofia do Direito*, pois para o autor, o pensar e o querer foram vistos, constantemente, ao longo da história da filosofia, como duas faculdades separadas e se determinando por si mesmas. Ora, para Hegel, nada poderia ser mais unilateral e vazio do que essa abstração que se coloca na forma de duas faculdades, como se o homem tivesse “num bolso o pensar e, no outro, o querer”. Cf. HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. § 4 Z, p. 48.

¹⁴⁹ O que é absolutamente coerente com a noção de unidade que Hegel visa alcançar quando afirma a necessidade de que objetivo e subjetivo, interno e externo, pensar e querer sejam colocados em uma unidade dinâmica capaz de dar satisfação aos indivíduos e de os completar.

¹⁵⁰ “O ‘bem-estar’ de outrem é particular, pois consiste na satisfação das suas pulsões, desejos e carecimentos, só interessando-se por si, entretanto, o seu *direito* ao ‘bem-estar’ torna-se universal, pois o ‘sujeito’ *reconhece-se* como igual a outrem”. ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 115.

consecução, encontram-se diferentes determinações que têm diferentes lugares de realização. Uma dessas determinações é o sentimento ético, ou a disposição de espírito ética do amor, cuja significância maior é constatada dentro da seção Família, da *Filosofia do Direito*. O amor, constitutivo da família, apresenta-se como o primeiro contato do indivíduo sentindo-se como parte de uma comunidade, membro de uma unidade, sentimento esse de pertença, que permeia toda a parte final do Espírito Objetivo, a Eiticidade.

2.2.1. O amor como marca da subjetividade

Para Hegel, embora o amor seja um conceito a ser preservado e que preserva a subjetividade do sujeito, isso não significa que o sentimento mesmo seja desprovido de valor universal; isso significa que, para o autor, o amor encontra-se no mesmo patamar de outras disposições de espírito éticas e instituições. Tanto que, ainda no Prefácio à *Filosofia do Direito*, Hegel aponta a “superficialidade” como tendo potencial para destruir a Eiticidade interna, a reta consciência moral, o amor e o direito entre as pessoas privadas, assim como a ordem pública e as leis do Estado¹⁵¹. Parece contraditório, mas o amor, em Hegel, não pode estar alicerçado aos princípios superficiais dos sofistas, “que colocam o que é o direito, nos fins e nas opiniões subjetivos, no sentimento subjetivo e na convicção particular”, terminando por fazer ruir as instituições e a própria formação dos indivíduos¹⁵².

Assim, o amor, para Hegel, não é algo que esteja no âmbito de uma mera opinião subjetiva, sentimento subjetivo e convicção particular; antes, o amor, na *Filosofia do Direito*, está de acordo com uma visão ética e institucional, embora não perca a sua qualidade de ser expressão da subjetividade, sendo uma das formas do direito da *particularidade*, ou da liberdade subjetiva – que “constituiu o ponto de inflexão e o ponto central da diferença entre a *Antiguidade* e a *época moderna*”¹⁵³. Ora, tudo isso por meio do florescimento do Cristianismo e da consideração, cada vez mais forte, de que o matrimônio é algo dependente da livre eleição do cônjuge, assim proporcionando o caminho pavimentado para um sentimento ético.

¹⁵¹ Essa parece ser mesmo, uma convicção não só “filosófica”, mas, também, “prática” de Hegel, uma vez que ele afirma: “Infeliz aquele para quem o mundo imediato dos sentimentos se torna estranho; pois isso não quer senão dizer que os laços individuais que criam uma ligação sagrada do ânimo e dos pensamentos com a vida, a fé, o amor e a confiança, se rompem!”. HEGEL, G. W. F. *Discursos sobre a educação*. [Discurso de Encerramento do Ano Letivo – 29 de setembro de 1809]. Lisboa: Colibri, 1994. p. 34.

¹⁵² Cf. HEGEL. *FD*. Prefácio, p. 39.

¹⁵³ HEGEL. *FD*. § 124, p. 139.

Desse modo, o sentimento subjetivo do amor transforma-se em ético e é cooptado e constitutivo de uma nova determinação necessária à liberdade dos indivíduos: o sentimento, então, torna-se base quando “a nova família tem por fundamento o amor ético”¹⁵⁴. Esse amor ético, mesmo tendo uma base natural não é, meramente, o impulso da sexualidade, pois ele já se apresenta como uma determinação cujo ponto é o da diferenciação e do avanço entre o período antigo e o período moderno. Isso porque, ao longo dos séculos, podemos dizer que se reconheceu o amor como um sentimento diferente do mero desejo sexual ou da paixão.

O amor, nos moldes da compreensão hegeliana, apresenta-se como expressão humana da junção entre o desejo e o cuidado, o ser-em-si e o ser-para-si. Isso porque “liberdade”, para Hegel, nunca se conforma a uma libertinagem, o poder de se fazer meramente o que se quiser. E, sendo assim, também o amor, para Hegel, não é um mero “amor livre”, pois ele envolve, necessariamente, dois sujeitos que buscam mais do que simplesmente o prazer obtido de seus corpos. Um corpo abriga uma unidade dele mesmo e uma mente e esta também deve ter sua cota de participação não somente no ato sexual, mas pela companhia constante de outro ser que se torna, então, parte dele mesmo. Outra parte desse ser buscará um reconhecimento mais íntimo, o qual será obtido por meio de outro participando dessa intimidade e que, por sua vez, também exigirá o seu próprio reconhecimento. Todavia, esse reconhecimento almejado pelas pessoas, em sua intimidade e por meio da intimidade, somente poderia ocorrer se esses mesmos sujeitos tivessem a liberdade necessária para decidirem sobre tal assunto.

Pode-se dizer que a função ética do amor, na Eticidade, e a sua absorção por esse momento do Espírito Objetivo já aparecem desde os apontamentos de Hegel que servem como base para a sua *Filosofia Real*, de 1805-1806. Nessa obra, o sentimento de amor é nomeado, pela primeira vez, dentro da parte denominada de Filosofia do Espírito, na seção “Vontade”, – uma espécie de prelúdio para aquilo que, na *Enciclopédia*, Hegel denominou de “vontade livre”.

Nesse momento do texto, Hegel diz que a vontade dividiu-se, ela mesma, em dois extremos (*zwei Extreme*): num, ela é completa, universal; no outro, é singular¹⁵⁵. Entretanto,

¹⁵⁴ HEGEL. *FD*. § 172, p. 181.

¹⁵⁵ Cf. HEGEL, G. W. F. *Filosofia Real*. Madrid-Buenos Aires: FCE, 1984. p. 170-171. Cabe, ainda, ressaltar que se diz, na margem, sobre a vontade em seu extremo singular, “a sua existência alcançou sua perfeição”. Isso significa que uma vontade “aperfeiçoada” é aquela que se encontra segura de si na sua singularidade, ou seja, que se torna sua para si mesma, isto é, torna-se não meramente em-si, mas para-si.

esses dois extremos têm de serem postos (*setzen*) em um: o extremo singular tem de avançar para o seu conhecer, isto é, tem de deixar de ser apenas uma vontade em-si e avançar até a vontade para-si. O saber da vontade singular, ao tornar-se para si, acaba mediando-se com o outro extremo, o da universalidade, o qual também deve ser conhecido pela singularidade. E, o extremo universal será aquele capaz de abarcar em si esse extremo singular, que se voltou para a universalidade em função de seu próprio conhecer. Mas, a vontade somente irá alcançar sua forma mais desenvolvida quando, depois desse processo, volta-se, então, para fora de si mesma na sua relação com outra vontade.

Então, as vontades se encontram em oposição mútua, mas, por estarem em oposição, se reconhecem como autônomas e idênticas. “Em si, ambos se suprassumem; cada um é igual ao outro precisamente naquilo no qual se opõe”¹⁵⁶. A identidade é afirmada pela oposição porque, ao afirmar o oposto, uma vontade se diferencia e se coloca como autônoma frente à outra vontade, que, igualmente, é vista por essa como opositiva e autônoma. Assim, ambas se reconhecem como vontades e, assim, iguais, mas enquanto diferentes, pois não são o agregado de uma só vontade. Entretanto, quando cada uma dessas vontades, além de reconhecer-se no outro e reconhecer o outro, também se sabe no outro; ocorre a renúncia de si mesmo: o amor.

O movimento que ocorre entre as vontades, no que diz respeito à relação de amor é descrita de um modo um tanto intrincado. Basicamente, ele envolve os preceitos, por exemplo, do movimento do algo e do outro, ainda na Doutrina do Ser, da *Ciência da Lógica*. Cada um sabe imediatamente no outro e também de modo inverso, cada um sabe que o outro se sabe nele mesmo. E nesse movimento, cada um se suprassume como ser para si e torna-se um ser para outro e um sabe que o outro se sabe no outro, tendo, portanto, sua realidade fora de si mesmo, assim como em si mesmo. Segundo Hegel, ocorre a suprassunção do ser-para-si em ser-para-outro, o que significa que o outro é para mim, ele se sabe em mim¹⁵⁷. Hegel ainda acrescenta que “este é o elemento da ética comunitária” no seu pressentimento. Isso aponta para o sentimento do amor como uma disposição ética, ou seja, como algo que predispõe o sujeito a uma adaptação mais adequada às diferentes instituições.

A raiz mais antiga desse “pressentimento ético” poderia ser associada à compaixão que o Velho Testamento acaba induzindo quando fala do amor ao próximo. A compaixão

¹⁵⁶ HEGEL, G. W. F. *Filosofia Real*. Madrid-Buenos Aires: FCE, 1984. p. 171.

¹⁵⁷ Cf. HEGEL, G. W. F. *Filosofia Real*. Madrid-Buenos Aires: FCE, 1984. p. 172.

dispensada ao forasteiro tornou-se uma primeira forma do amor ao ser humano. E esse amor ao próximo, que assume uma faceta social, também é uma forma de amor a Deus, pois que todos sendo seus filhos denota que todos são nossos irmãos. E essa aproximação com os outros, se manifestando no amor ao próximo, coloca-se como uma forma de amor a Deus e realização do amor de Deus. Importa ressaltar que, aqui, ainda estamos falando de aproximação com o outro, não se trata da união de cunho sexual. Este amor acaba tendo, como já foi afirmado, um cunho muito mais social, quando é colocado sob a perspectiva do mundo humano.

Para Hegel, o conceito de amor desempenha um papel redentor e abarcador. Ele fornece também uma espécie de primeiro elemento aglutinador para a Eiticidade. Isso porque o amor é um princípio que confere ao indivíduo, enquanto construção histórica (espiritual), um valor infinito. O ser humano, segundo Hegel, ao tornar-se alvo do amor de Deus, através do Cristianismo, conquista, teoricamente, um direito não somente de igualdade abstrata frente aos seus semelhantes, mas também adquire um valor *per se* (em-si): se Deus ama igualmente todos, porque todos são seus filhos, nenhum deles é inferior e, portanto, nenhum pode ser submetido ao jugo do outro¹⁵⁸. Ou seja, todos os seres humanos são, perante Deus, iguais e livres. Todos são, igualmente, livres. A liberdade é condição para que o ser humano exerça a sua individualidade e, assim, possa ser responsável por si mesmo e por seus pecados.

Com essa percepção religiosa, o homem passa a introjetar tal visão de mundo religiosa também para a “existência mundana (*weltlichen Existenz*), como a substância do Estado, da família, etc.”¹⁵⁹. E essa noção do indivíduo, “como sendo objeto e alvo do amor de Deus”, acaba tendo relações “elaboradas por aquele espírito e constituídas como ajustadas a ele, quanto se torna a disposição de espírito [*Gesinnung*] da vida ética, mediante tal existência, imanente ao singular”¹⁶⁰. Essa imanência da liberdade ao singular acaba tornando o indivíduo “livre efetivamente nessa esfera da existência particular, do sentimento e do querer presentes”¹⁶¹. Desse modo, de um princípio religioso, que dizia respeito a uma lesão da

¹⁵⁸ Importa notar que esse amor de Deus a todos os seus filhos, pode ser creditado, inicialmente, a qualquer religião monoteísta, uma vez que nas religiões politeístas, nos parece acertado dizer que os deuses “só amam aos heróis e somente a esses, os quais, por sua vez, são filhos dos deuses, o que os qualifica como ‘amados dos deuses’”. Cf. COHEN, Hermann. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona: Anthropos, 2004. p. 111.

¹⁵⁹ HEGEL. *ECF (III)*. § 482 A, p. 275.

¹⁶⁰ HEGEL. *ECF (III)*. § 482 A, p. 275.

¹⁶¹ HEGEL. *ECF (III)*. § 482 A, p. 275.

substância do ser-aí dos cristãos, ao serem negociados como escravos e terem as suas propriedades entregues ao bel-prazer, passou-se para um princípio da “efetividade dos homens”, que diz respeito “a ideia que eles são” e fundamenta o “espírito livre”. E, essa ideia do que o ser humano é para si mesmo o recoloca diante de si mesmo como agente na e da realidade. E, sendo assim, ele deverá decidir, por si mesmo e não porque é a lei, o que é o Bem para ele, pois, desse modo, ele atinge a consciência moral.

2.2.2. A face não contratualista do casamento - *Gesinnung*

Com o princípio da liberdade engendrada pelo Cristianismo, segundo Hegel, os sujeitos começaram a verem a si mesmos como essencialmente iguais no amor de Deus e, por isso, estabelecendo o princípio da liberdade subjetiva. E, esta liberdade subjetiva – “isto é, [o] saber dos homens de que sua essência, meta e objeto é a liberdade”¹⁶² – tem o seu momento de concretização na Moralidade. É o momento em que o sujeito “põe a particularidade”, e começa, então, a se determinar e a decidir. Nesse momento, ele começa a querer o que é bom em si e para si como uma disposição de espírito (*Gesinnung*), a qual é a consciência moral verdadeira¹⁶³.

A disposição de espírito que surge na Moralidade é justamente essa predisposição do sujeito em assentir com a lei vinda do Direito Abstrato e com os conteúdos que preenchem a subjetividade do sujeito na Eticidade. Mas, esse assentimento não é vazio e formal; ele é trabalhado pelo querer e pelo saber subjetivos. Essa mesma disposição de espírito, formada na Moralidade, persistirá como a substancialidade subjetiva, que encontra sua concretude nas instituições éticas, como a família, por exemplo. No caso da família, a substancialidade objetiva se apoiaria no contrato matrimonial, enquanto que a substancialidade subjetiva colocar-se-ia pela disposição de espírito do amor¹⁶⁴.

Assim, a Eticidade do matrimônio se radica na consciência desta unidade do casal como um fim substancial e a da família, e na unidade destes com seus filhos, portanto, no

¹⁶² HEGEL. *ECF (III)*. § 482 A, p. 275.

¹⁶³ Cf. HEGEL. *FD*. § 137, p. 148. „*Gesinnung*“ é traduzida por J.-F. Kervégan e B. Bourgeois por “*disposition-d’esprit*”, o que é melhor, do ponto de vista hegeliano, do que “*disposición interior*”, de J. L. Vermal, “disposição”, de P. Meneses, e “*disposição de ânimo*”, de M. L. Müller. Na tradução brasileira, optou-se por disposição de espírito.

¹⁶⁴ Cf. BORGES, Maria de Lourdes. *A atualidade de Hegel*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2009. p. 93-94.

amor, na confiança e na comunidade da totalidade da vida individual¹⁶⁵. Isso parece ou pode soar um tanto “romântico”, porém, devemos chamar a atenção para o fato de que Hegel é crítico do Romantismo ou do movimento romântico existente em sua época; tanto é que, para ele, é somente no e pelo casamento que se inicia a instituição primordial, dentro da qual os indivíduos se desenvolvem. Desse modo, é interessante que a família apresente, desde já, uma coesão e segurança capazes de mostrar ao indivíduo uma essencialidade do todo, mesmo que este todo seja, ainda, de cunho singular. Ora, nada mais eficaz do que um sentimento, elevado à racionalidade, por meio do consentimento e do contrato, para ser o início e o local de acolhimento das crianças e a estruturação do ou da jovem que inicia sua própria família. Assim, para Hegel, é o amor que garante a união verdadeira do casal, gerando a unidade espiritual que é o amor consciente, capaz de educar ou formar os indivíduos, seus filhos que estão inteiramente colocados sob a égide da disposição de espírito ética do amor.

Quando o casal se vê e se sente como uma unidade, o próprio instinto natural é suspenso no sentimento de amor de comunidade, e visto como um momento natural que será satisfeito. Ou se, quando o laço espiritual se eleva – dado que os anseios da naturalidade se extinguem em sua própria satisfação mostrando o lado espiritual – ao seu legítimo lugar como princípio substancial, ele ficará acima das paixões e dos gostos particulares, legitimando e concretizando a sua unidade e indissolubilidade¹⁶⁶. Ora, desse modo, o casamento e a instituição fundada por ele, a saber, a família, requerem a suspensão das contingências e paixões, além do bel-prazer que poderiam servir de únicos guias para a união matrimonial. Nesse caso, a vontade deve ser forjada e acompanhada pelo desenvolvimento de uma disposição de espírito apropriada a cada etapa da Eticidade¹⁶⁷.

Já no § 161, da *Filosofia do Direito*, Hegel afirma que o “casamento” ou o “matrimônio” (*Ehe*) não é uma relação qualquer, mas uma “relação ética imediata” (*unmittelbare sittliche Verhältnis*), ressaltando que se trata de uma “relação substancial” (*substantielles Verhältnis*). Nesse mesmo parágrafo, Hegel também nos lembra das determinações naturais do casamento, a saber, a “efetividade do gênero” e a “unidade dos

¹⁶⁵ Cf. HEGEL. *FD*. § 163, p. 176.

¹⁶⁶ Cf. HEGEL. *FD*. § 163, p. 176.

¹⁶⁷ Ao mesmo tempo, não devemos subestimar a importância do sentimento para a celebração do casamento e sua manutenção. Se o sentimento não fosse uma determinação importante para o casamento, não haveria motivos para que Hegel inserisse o reconhecimento da subjetividade do sentimento, pela livre escolha do parceiro, como uma determinação moderna. Trata-se do reconhecimento de que o sentimento importa para o casamento e impacta na unidade do casal.

sexos”. Porém, esses dois momentos da “vitalidade natural” voltam-se, na verdade, para a “unidade espiritual”. Ora, por isso, no § 161 Z, Hegel reafirma que “o casamento é essencialmente uma relação ética”¹⁶⁸, isto é, o casamento possui eminentemente, como sua característica, a “relação ética”, e não uma relação apenas natural e, essa unidade natural composta no casamento é alterada pela espiritualidade, pela “autoconsciência de sua individualidade”¹⁶⁹. Contudo, isso também significa que, em seu conceito, o casamento tem outras determinações diferentes da relação ética, as quais se encontram descritas no Espírito Objetivo, nas seções do Direito Abstrato e da Moralidade. Sendo preponderantemente uma relação ética, segundo Hegel, “é também grosseiro considerar o casamento *somente* como um contrato civil [*bürgerlichen Kontrakt*]¹⁷⁰. Ressalte-se, aqui, que Hegel afirma que seria grosseiro tomar o casamento apenas pelo seu lado contratual – mediação que vimos surgir no Direito Abstrato.

Nesse sentido, Hegel admite a participação de disposições de viés contratual no casamento, ao mesmo tempo em que considera “grosseiro” se este for considerado tão somente como um contrato civil, denotando, com isso, que haveria um “rebaixamento” do casamento “ao nível de contrato de uso recíproco [*gegenseitigen vertragsmäßigen Gebrauchs*]¹⁷¹. Ou seja, a utilização do mero conceito de contrato como forma de submissão da sexualidade à vida ética não é suficiente, falando institucionalmente, para suspender essa necessidade, ao mesmo tempo em que dizer que a sexualidade, aí, seria a mera permissão de “uso recíproco” [das faculdades sexuais] torna-se, também, algo inadequado à vida humana, na medida em que repõe o mero imediato do sexo, não o alçando a uma nova etapa, aquela da segunda natureza humana adequada à esfera ética. Nessa conjuntura, as observações hegelianas têm como alvo, principalmente, as definições kantianas de casamento e de família. Uma análise, mesmo que rápida das determinações kantianas de casamento e de família podem nos auxiliar a enxergar com maior clareza as determinações hegelianas de casamento e, ao mesmo tempo, esclarecer-nos acerca de suas funções dentro do sistema da Eticidade.

¹⁶⁸ HEGEL. *FD*. § 161 Z. [TP] 7/309. „Die Ehe ist wesentlich ein sittliches Verhältnis“. HEGEL. *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'État en abrégé*. 2nd ed. Revue et augmentée. Texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé. Paris: Vrin, 1986. § 161 Z, p. 200. [TP].

¹⁶⁹ HEGEL. *FD*. § 158. p. 174. Uma das formações consolidadas na seção Moralidade.

¹⁷⁰ HEGEL. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: Vrin, 1986. § 161 Z, p. 200. [TP]. Itálico nosso.

¹⁷¹ HEGEL. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: Vrin, 1986. § 161 Z, p. 200. [TP].

Na verdade, Kant, e as teorias que colocam o casamento como subsumido ao mero conceito de contrato, já receberam críticas no § 75 da *Filosofia do Direito*, onde Hegel afirma que aquele apresentou o casamento fundado sob essa subsunção infame¹⁷². Na *Metafísica dos Costumes*, de Kant, o contrato de casamento é trabalhado na parte que diz respeito ao direito privado, na terceira seção, a qual fala do direito pessoal que tem alguma afinidade com o direito a coisas. Isso já é indicativo de um tipo de direito que tem “afinidade” com o direito a coisas, pois pressupõe, de algum modo, que o direito pessoal encontra-se, em algum nível, próximo ao direito que se exerce sobre um algo carente de vontade. Reforçando essa ideia, Kant, nesta seção, vai se interessar pelo direito “da posse de um objeto externo como uma coisa e do seu uso como uma pessoa”. Devemos admitir que esses termos já nos parecem um tanto duros ou inadequados para tratar, por exemplo, do matrimônio e do direito dos pais sobre os seus filhos – assuntos dessa seção.

Kant afirma que se trata do “meu ou teu domesticamente”, a relação “de uma comunidade de seres livres que formam uma sociedade de membros de um todo chamado de lar”¹⁷³. E, segundo o autor, a “aquisição desse estado” não se dá nem pelo ato de uma pessoa e iniciativa de alguém, nem por um contrato isoladamente, mas ele se daria por uma lei. Esta lei “não é nem um direito a uma coisa nem meramente um direito relativamente a uma pessoa, como também posse de uma pessoa, é forçoso que seja um direito que transcende quaisquer direitos a coisas e quaisquer direitos contra pessoas”¹⁷⁴. Vejamos, nesse momento, que Kant afirma que não se trata de um direito a uma coisa, como também afirma que não se trata de um direito relativamente a uma pessoa; contudo, é preocupante que ele diga “nem meramente um direito relativamente a uma pessoa, como também posse de uma pessoa”, pois parece nos dizer que ele mantém como base um direito que se exerce como uma posse sobre a personalidade... Ao mesmo tempo, ele diz que “é forçoso que seja um direito que transcende quaisquer direitos a coisas e quaisquer direitos contra pessoas”, mas, ainda assim, ele o coloca na forma da lei e não é capaz de dizer, claramente, que não se trata, de nenhum modo, de um

¹⁷² O casamento, ou melhor, o contrato de casamento, em Kant, é tratado na *Metafísica dos Costumes*, na sua primeira parte, denominada de Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito, que, por sua vez, tem a seção denominada de Doutrina Universal do Direito, na Parte I – Direito privado. Esse tem como capítulos, o primeiro, que fala de “como ter alguma coisa externa como sua” e o capítulo dois, onde se fala de “como adquirir alguma coisa externa”. As seções desse último capítulo, por sua vez, tratam do direito de propriedade e do direito contratual.

¹⁷³ KANT. *Metafísica dos Costumes*. § 22, p. 121.

¹⁷⁴ KANT. *Metafísica dos Costumes*. § 22, p. 121.

direito sobre uma coisa ou contra as pessoas. Ou seja, de algum modo, Kant ainda admite algum tipo de posse sobre as pessoas. Mas, será mesmo?

No parágrafo seguinte, Kant afirma: “do ponto de vista do objeto, a aquisição de acordo com esse princípio apresenta três tipos: um homem adquire uma mulher, um casal adquire filhos e uma família adquire criados”¹⁷⁵. Primeiro, cabe, nesse momento, assinalar que a relação entre homem e mulher, pais e filhos e, finalmente, família e criados possui naturezas distintas. E aqui, não estamos falando de algum tipo de juízo retroativo, que se lança do presente ao passado para as determinações kantianas, mas baseado em paradigmas contemporâneos ao escrito kantiano. Além disso, o autor diz que “um homem adquire uma mulher”, sem acrescentar qualquer outra observação, aqui, sobre a reciprocidade de tal “aquisição”, uma vez que, teoricamente, o casamento se dá entre iguais – mesmo Hegel, como veremos, dirá que o casamento é entre iguais e ambos devem ser reconhecidos. Isso sem deixar de notar que o primeiro item dessas duplas de relações de aquisição é o que parece deter algum tipo de autoridade ou de soberania (no caso, o homem sobre a mulher, o casal sobre os filhos e a família sobre os criados). Kant prossegue esse mesmo parágrafo dizendo que “tudo o que é adquirido desta maneira é também inalienável e o direito dos possuidores desses objetos é o mais pessoal de todos os direitos”. Cabe definir do que se trata esse “direito pessoal”, a fim de termos uma noção do tamanho da “posse” envolvida nessas relações que parecem, antes de tudo, serem afetivas e não materiais.

Já no § 24, da *Metafísica dos Costumes*, que é o início “Do Direito de Sociedade Doméstica”, “Título I – Direito Matrimonial”, Kant caracteriza a união sexual natural – não vamos tratar da união sexual antinatural, pois ela não fundaria uma família, ao menos na concepção de Kant, – como sendo “o uso recíproco que um ser humano faz dos órgãos e faculdades de outro”. Este é um uso natural quando “através do qual a procriação de um ser da mesma espécie é possível”¹⁷⁶. Esse uso natural, por sua vez, ou ocorre segundo a mera natureza animal ou de acordo com a lei. “A união sexual de acordo com a lei é o casamento”¹⁷⁷. Essa, embora esteja de acordo com a lei, possui uma definição um tanto quanto natural, no dizer de Kant, pois é “a união de duas pessoas de sexos diferentes para a

¹⁷⁵ KANT. *Metafísica dos Costumes*. § 23, p. 121.

¹⁷⁶ KANT. *Metafísica dos Costumes*. § 24, p. 121.

¹⁷⁷ KANT. *Metafísica dos Costumes*. § 24, p. 122.

posse por toda a vida dos atributos sexuais recíprocos”¹⁷⁸. À exceção de “a posse por toda a vida”, a definição apresentada por Kant de casamento valoriza, eminentemente, o viés natural da sexualidade humana, sendo que sua “espiritualização” – se é que podemos usar esse termo – ocorreria por meio dessa obediência da lei que se concretiza no “por toda a vida”¹⁷⁹.

Nesse sentido, a subjetividade dos sujeitos estaria engessada na forma da lei e, sua escolha acerca do cônjuge implicaria num usufruto das faculdades sexuais do outro por toda a vida. Ao mesmo tempo, coloca como única forma de concretização dessa união, o respeito à lei, o que nos coloca numa situação delicada, pois a força da naturalidade e impulsividade do desejo sexual deveria ser barrada pela mera obediência abstrata à lei, sem nenhuma apresentação de uma forma de mediação entre o natural e o abstrato da lei.

Kant também exclui do seu conceito de casamento a função de geração e educação dos filhos ao dizer que “não é requisito aos seres humanos que casam fazer disso sua finalidade de modo a compatibilizar sua união com direitos, pois, de outra maneira, o casamento seria dissolvido com o cessar da procriação”. Desse modo, a procriação e a educação dos filhos, para Kant, possivelmente sejam uma finalidade da simples natureza, “para o que esta implantou as inclinações de um sexo pelo outro”. Assim, o conceito de família, enquanto uma unidade formada pelos pais e pelos filhos, visando à educação e formação, é aliado do conceito de casamento, uma vez que o casamento refere-se tão somente ao uso das faculdades sexuais dos cônjuges na forma da lei. E isso só corrobora o que já foi dito acima, sobre a falta de mediação entre os processos éticos – ou morais – e os processos naturais – impulsivos – dos seres humanos.

No § 25, da *Metafísica dos Costumes*, Kant toca no delicado assunto da posse mútua do casal para o gozo mútuo das faculdades sexuais. Ele admite o problema que consiste no fato de que, “neste ato, um ser humano torna a si mesmo uma coisa, o que conflita com o direito da humanidade em sua própria pessoa”. Ou seja, o uso natural que um sexo faz dos órgãos sexuais do outro acaba convertendo esse outro em objeto, ao invés de ser tratado como pessoa e fim em si mesmo. A solução encontrada por Kant forja-se na reciprocidade dessa posse, em que “cada uma se recupera e restaura sua personalidade”¹⁸⁰. Isto é, quando uma

¹⁷⁸ KANT. *Metafísica dos Costumes*. § 24, p. 122.

¹⁷⁹ KANT. *Metafísica dos Costumes*. § 24, p. 122.

¹⁸⁰ KANT. *Metafísica dos Costumes*. § 25, p. 122.

pessoa adquire outra “como se fosse uma coisa”, a pessoa adquirida também adquire a outra. Interessante notar que a restauração dá-se, de qualquer modo, pela posse mútua. Como se a posse de outra pessoa pudesse vir a restaurar a personalidade daquela que é possuída, ao mesmo tempo, como coisa¹⁸¹.

Obviamente, Kant não parece pressupor que o casamento dissolva-se pela falta de unidade ética – o amor ou o laço ético, no sentido do compromisso assumido pela vontade subjetiva, a qual se coloca com o outro no casamento – pois é possível que “se um dos cônjuges se afastou ou se entregou à posse de uma terceira pessoa, o outro cônjuge terá a justificativa, sempre e de maneira inquestionável, de trazer seu parceiro de volta ao seu poder, tal como se justifica a recuperação de uma coisa”¹⁸². Novamente, temos a personalidade comparada com a posse de uma coisa. Assim, nos parece que, em Kant, pelo casamento, os cônjuges abdicam de sua liberdade e da possibilidade de corrigirem um erro. E, isso seria pela lei, fruto da racionalidade humana, não pela religião.

Assim, a lei incidiria sobre a subjetividade, naquilo que ela tem de mais íntimo. Ela legislaria sobre a disposição de espírito ética dos membros em manterem um casamento, sobre sua *Gesinnung*. Tudo isso, baseado numa pretensa indissolubilidade do contrato, ao qual o casamento está submetido, baseada num recorte meramente natural dos seres humanos. Sobre tal ponto, ao contrário, Hegel nos diz o seguinte: “acima se notou (§ 75) que o casamento, a respeito do seu fundamento essencial, não é a relação de um contrato”¹⁸³, pois ele não emana do ponto de vista do contrato (*Vertragsstandpunkte*), da personalidade que subsiste para si na sua singularidade. Segundo Hegel, o contrato fundamenta-se numa relação mais abstrata do que aquela que seria necessária para a instituição do casamento e para a unidade ética da família.

¹⁸¹ O mesmo sentido de argumentação encontra-se na nota 203 de Hösle. “O que não fica bem na argumentação de Kant é sobretudo o modo como ele fundamenta a perpetuidade do casamento: uma vez que na cópula se passa a ser uma *coisa*, somente se poderia aí permanecer pessoa se *também* o *outro* se tornasse uma coisa – como se uma instrumentalização simétrica abolisse o caráter instrumentalizante! Além disso, desse modo, contra a opinião de Kant, também pode ser legitimado qualquer ato de prostituição, no qual *os dois* parceiros por apenas algumas horas se instrumentalizaram *reciprocamente*; Kant parece não saber mesmo nada de uma cópula que seja *condicionada* pelo amor e, *por este meio*, extinga a instrumentalização. Seu casamento não é nada senão uma perpétua prostituição recíproca; cada parceiro tem o direito de ‘trazer de novo a seu poder’ o outro eventualmente evadido (B/A 108) – evidentemente, uma vez que o casamento se reduz a isso, para *forçá-lo* a cumprir as *obrigações contratuais*”. HÖSLE, Vittorio. *O Sistema de Hegel*. p. 579. (grifos do autor).

¹⁸² KANT. *Metafísica dos Costumes*. § 25, p. 122-123.

¹⁸³ HEGEL. *FD*. § 163, p. 176.

O momento do contrato é aquele da personalidade que busca a sua própria sedimentação e satisfação, preocupação eminentemente pessoal, isto é, que se encontra no âmbito da singularidade. E é sobre a singularidade e a necessidade de sua exteriorização que o contrato atua; mas, ele não é capaz de ter uma validade para regular e mediar relações que, segundo Hegel, encontram-se determinadas pela substância ética imediata, por exemplo. Ao mesmo tempo, tão somente um contrato não é capaz de atuar junto à naturalidade humana, se não estiver amparado por outras determinações subjetivas, capazes de suspender essa vontade meramente natural do sujeito. Hegel fala aberta e diretamente sobre esse ponto no § 168, que diz respeito ao conceito de casamento, dentro da seção Família:

Quando se considerou o casamento mesmo enquanto fundado não no *direito natural*, porém meramente fundado enquanto impulso sexual natural e enquanto contrato arbitrário, quando igualmente se indicaram para a monogamia razões externas e mesmo da relação física entre o número de homens e de mulheres, assim como quando se indicaram para a proibição do casamento entre consanguíneos somente obscuros sentimentos: assim se encontrava a representação habitual de um estado de natureza e de uma naturalidade do direito e a falta de fundamento no conceito da racionalidade e da liberdade.¹⁸⁴

O seu ataque às disposições de cunho naturais ou naturalizantes da natureza humana, que dispensava a racionalidade e a liberdade, que são a determinação real dos seres humanos, aparece aqui. Também notamos a insistência de Hegel na manutenção de uma unidade substancial, mas compostas por sujeitos que tem enquanto disposição de espírito a autoconsciência de sua individualidade. Aqui, vemos abertamente que, para Hegel, o casamento não está baseado em uma relação apenas contratual e decidido de forma arbitrária, ou seguindo caprichos guiados pela comodidade ou interesses das casas (clã, famílias), mas envolve “a disposição de espírito do amor” (*die Gesinnung der Liebe* - §§ 158, 164 A), a qual é classificada, de forma mais geral, como uma “disposição de espírito ética” (*sittliche Gesinnung* - §§ 166, 171, 207), assim como a relação ética que se apresenta no âmbito do Estado é denominada de “disposição de espírito política” (*politische Gesinnung* - §§ 267, 268, 268 Z).

Dessa maneira, para Hegel, a primeira raiz ética do Estado, a unidade substancial que é a família, envolve a disposição de espírito do amor (*die Gesinnung der Liebe*), isto é, um sentimento alçado à posição de disposição espiritual (*Gesinnung*) para a formação de uma

¹⁸⁴ HEGEL. *FD*. § 168 A, p. 180.

instituição primordial em toda a construção da Eticidade. Entretanto, essa participação de uma disposição de espírito com base no sentimento não exclui o viés contratual. Sabemos que “Hegel não ignora o aspecto contratual do casamento”, porém, o autor evita que ele seja reduzido a “esta única dimensão”¹⁸⁵. O casamento envolve elementos já conhecidos da esfera do Direito Abstrato e da determinação contratual, como o livre consentimento dos noivos, com a declaração solene e pública do laço matrimonial, e o reconhecimento desse fato pela família dos nubentes e pela comunidade, com isso constituindo uma pessoa. O viés contratual é bastante óbvio se tomarmos, por exemplo, o § 162, onde Hegel afirma que o casamento envolve, como “ponto de partida objetivo”, o “livre consentimento das pessoas”, a fim de “constituir uma pessoa”, de direito, como veremos, e não meramente enquanto metáfora romântica. E, essa pessoa, justamente, por isso, demanda uma renúncia “à sua personalidade natural e singular nesta unidade [*Einheit*]”¹⁸⁶.

No § 164, Hegel reforça que a união matrimonial envolve “a solene declaração do consentimento do vínculo ético do casamento”, isto é, reforça a ideia da escolha e da subsequente declaração pública dessa escolha na forma do consentimento dado solenemente¹⁸⁷. Percebemos, claramente, que o casamento e a fundação da família, embora já na esfera da Eticidade, recuperam uma determinação posta já no Direito Abstrato, como contribuição à forma jurídica do casamento, a qual existe, como veremos, justamente para compatibilizar os aspectos patrimoniais ou materiais dessa unidade substancial. Por isso, o consentimento (*Einwilligung*), tal como já apresentado e descrito no Direito Abstrato, é necessário. E, sob esse aspecto, o vínculo contratual entre os esposos pode ser rompido, sendo que o mesmo não ocorre com os filhos, que estão submetidos unicamente a uma relação ética imediata, cuja principal característica é a disposição de espírito ética do amor que os pais mantêm não-contratualmente para com seus filhos.

Ora, para Hegel, como sabemos, no contrato (*Vertrag*), temos “o consentimento de ambos” (*die beiden Einwilligungen* - § 76), e é constitutivo desse mesmo contrato, sobre uma coisa não-livre, “dois consentimentos” (§ 76 Z). O consentimento contratual é “o consentimento de um em executar qualquer coisa, e o consentimento do outro em aceitá-

¹⁸⁵ RAMOS, Cesar Augusto. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: UFPR, 2000. p. 137.

¹⁸⁶ HEGEL. *FD*. § 162.

¹⁸⁷ Interessante notar e ressaltar a palavra “consentimento” (*Einwilligung*), por remeter ao querer (*wollen*), aquilo que eu quero (*will*), enquanto vontade (*Wille*).

la”¹⁸⁸. Nessa medida, o contrato coloca uma forma mais geral, a qual diz respeito à vontade das pessoas, e não ao objeto da vontade dessas mesmas pessoas. Assim, no casamento, o objeto dessa vontade que quer algo é, justamente, a própria vontade, que, agora, volta-se para si mesma, e não para um objeto externo, dando o seu consentimento em assumir um compromisso com outra vontade, buscando a criação de uma unidade substancial. Trata-se, então, de um momento em que ocorre o “livre consentimento bilateral” (*beiderseitiger freier Einwilligung* - § 88), que envolve, justamente, o “consentimento de indivíduos” (*Einwilligung der Individuen*), o “consentimento de [indivíduos] singulares” (§ 100 A), o “consentimento de pessoas” (§ 162), buscando não apenas a composição de uma unidade, mas de uma unidade substancial, mediada pelo amor, a qual garante que “o direito dos indivíduos à sua *particularidade*” esteja “igualmente contido na substancialidade ética, pois a particularidade é o modo exterior aparecendo, no qual o ético existe”¹⁸⁹. E, uma das formas exteriores dessa particularidade do indivíduo aparece objetivamente no contrato de casamento que é vontade posta, enquanto que o lado subjetivo dessa particularidade participar na substancialidade ética realiza-se por meio da disposição de espírito do amor.

Para Hegel, o casamento não se baseia tão somente num livre consentimento, num contrato, por mais que ele seja a expressão de um livre acordo ou pacto. Isso porque, para Hegel, o mero arbítrio não pode constituir um vínculo ético substancial sozinho. Afinal de contas, ele diz respeito, preponderantemente, ao abstrato do contrato, apenas à forma da vontade se expressar no mundo, a qual irá se concretizar em um objeto sem vontade. O que, de fato, pode constituir um vínculo ético substancial, sendo expressão, então, da subjetividade enquanto sentimento ético, é apenas a verdadeira disposição de espírito, a “*Gesinnung*”. A subjetividade possui diferentes formas de expressão; o que ocorre no casamento é que sua forma mais característica ultrapassa a forma da vontade, que se põe na concretude do mundo por meio de um objeto, de uma coisa. No casamento, é a vontade que se torna, de certa maneira, objeto da própria vontade. Por isso, os elementos que medeiam essa vontade, que quer a própria vontade, devem dizer respeito a algo mais subjetivo, mais humano do que o arbitrário da vontade volitiva que se coloca num objeto que se encontra voltado para fora.

¹⁸⁸ HEGEL. *FD*. § 77 A. p. 109.

¹⁸⁹ HEGEL. *FD*. § 154. p. 173.

Em virtude do seu significado ético, ele [o casamento] deve ser indissolúvel, muito embora, devido à interferência da particularidade subjetiva, não se exclui a possibilidade da dissolução. A legislação deve, entretanto, tornar muito difícil esta hipótese, prevalecendo o direito da vida ética sobre os direitos dos indivíduos¹⁹⁰.

E, justamente por dizer respeito à própria vontade do sujeito, ao seu querer e aos seus sentimentos, é que o casamento precisa de algo maior do que o arbítrio e o consentimento, dependendo, também, de uma disposição de espírito, ou seja, de uma posição que se coloca já pré-posta. Mas, ao mesmo tempo, um aspecto tão interno e, ao mesmo tempo, tão dependente de fatores que fogem do cálculo racional acaba dando margem a certa instabilidade, justamente porque a matéria que a compõe não está totalmente calcada numa disposição de espírito ética. Mas, essa disposição de espírito ética não está submetida ao mesmo tipo de contingência de sentimentos no que diz respeito aos filhos, uma vez que a relação dos pais para com a sua prole não é mediada por um contrato – os pais podem vir a se divorciar, mas os pais não se divorciam dos filhos, o que faz com que a *Gesinnung*, de fato, seja o laço mais forte da família.

O casamento “deve ser” indissolúvel, mas pode não sê-lo. A separação devia não ser, mas pode ser, em virtude das contingências inerentes e constitutivas do casamento. O casamento ideal seria, assim, indissolúvel¹⁹¹.

E nesse sentido, a participação do contrato para a celebração do casamento, comporta a intenção real dos cônjuges em manterem essa unidade ética, baseados numa disposição de espírito que, todavia, por radicar-se na subjetividade dos indivíduos e não estar ao abrigo do mundo, pode vir a deixar de existir. Desse modo, percebemos como casais que seriam “uma pessoa”, uma “unidade substancial” (*substantieller Einheit*), unidos publicamente segundo a “disposição de espírito do amor” (*Gesinnung der Liebe*), podem vir a se separar. Ora, parte do problema, segundo Hegel, poderia advir da veracidade da denominada “*Gesinnung der Liebe*” que promoveu a união. Se não for verdadeira, então não houve propriamente unidade substancial, necessária, mas apenas arbitrária, contingencial.

Ao mesmo tempo, pelas razões elencadas acima, nem sempre parece que esse seja o caso, pois, no início do § 176, Hegel afirma: “Porque o casamento, inicialmente, é apenas a ideia ética imediata, com isso tem sua efetividade objetiva na intimidade da disposição de

¹⁹⁰ RAMOS, Cesar A. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: UFPR, 2000. p. 138.

¹⁹¹ WEBER, Thadeu. *Hegel: liberdade, Estado e História*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 111.

espírito subjetiva e do sentimento, nisso está a contingência primeira de sua existência”¹⁹². A existência do casamento pode se iniciar com um sentimento natural, que se transforma numa disposição ética do amor, tendo sua fundação em elementos que irão depender, na verdade, do futuro do relacionamento entre marido e mulher. Ou seja, primeiramente, há a inclinação e o casamento se configura como uma ideia ética imediata, ou seja, uma forma da Eiticidade se colocar, mas não totalmente trabalhada pela consciência. Esse trabalho virá por meio da intimidade e da disposição espiritual subsequente, na qual se dará, ou não, a efetividade da relação, na objetividade mesma. Afinal, “consiste na natureza do próprio casamento, enquanto Eiticidade imediata, a mistura de relação substancial, de contingência natural e de arbítrio interno”¹⁹³. Podemos dizer que o arbítrio interno sofre influência tanto da relação substancial – que tende à manutenção do laço ético – quanto da contingência natural – a qual, normalmente, exerce força inversa, tendendo a ser uma força desagregadora. Isso garante ao casamento que seu terreno não seja totalmente estável. Por isso, existe um elemento de contingência primeira, no qual o casamento terá ou não sua existência garantida enquanto instituição.

Segundo Hegel, assim como a coação não pode entrar no casamento, também apenas a existência de um mero laço jurídico não poderá manter o casal unido – ao contrário do explanado por Kant. Se “disposições de espírito e as ações contrárias e hostis surgem”, não se pode querer manter o casamento apenas para manter-se fiel à letra fria da lei, cerceando a vontade por um aspecto meramente formal. A possibilidade de “romper o casamento” (*die Ehe scheiden* - § 176) existe justamente porque o consentimento e, inclusive, a disposição ética do amor não estão ao abrigo da influência de outros fatores radicados nas subjetividades e que tem sua origem nas contingências da vida a dois. Nesse caso, pode acontecer o fato de romper, de dividir, de separar (*scheiden*) um casal, um vínculo, uma relação ou unidade; enfim, a possibilidade de “separação” (*Trennung*), de “rompimento do casamento” ou “divórcio” (*Ehescheidung*):

Se o casamento é baseado apenas na afecção subjetiva contingente, então ele pode ser dissolvido. O Estado, entretanto, não é passível de separação [*Trennung*], pois se baseia na lei. O casamento *deveria ser*, aliás, indissolúvel [*unauflöslich*], mas isso permanece aqui apenas enquanto *dever ser*. Mas já que é algo ético, ele não pode ser separado [*geschieden*] arbitrariamente, mas apenas por uma autoridade ética, seja da Igreja ou do

¹⁹² HEGEL. *FD*. § 176, p. 183.

¹⁹³ HEGEL. *FD*. § 180 A, p. 186-187.

Tribunal. É uma alienação total, por exemplo, quando ocorre o adultério [*Ehebruch*], por isso, a autoridade religiosa precisa permitir o divórcio [*Ehescheidung*]¹⁹⁴.

Hegel volta a usar o termo “divórcio” no § 180 A, para falar da sua facilidade entre os Romanos, e no § 270 A, ao falar da relação entre Estado e Igrejas. No zu § 167, consta que, “no tempo de Cícero”, o divórcio era “bastante fácil” (*ganz leicht*), porém “absolutamente proibido” no “casamento católico”. Ambas as posições apresentadas são extremas, pois, dadas as características da união matrimonial, em alguns casos, é necessário permitir o divórcio, porém, em outros casos, deve ser evitada a separação. A escolha do cônjuge baseia-se no arbítrio e nos sentimentos, que estão à mercê das contingências e, embora exista um laço ético a ser estabelecido e preservado, a sua efetividade encontra-se na relação mesma entre os esposos, quando de sua união e convivência, o que pode vir a deixar de configurar uma unidade ética. Por isso, no § 75 Z, consta o seguinte sobre separação:

O contrato parte, assim, do arbítrio da pessoa, e este ponto de partida o casamento tem igualmente em comum com o contrato [*Vertrag*]. Mas, no caso do Estado, isso é diferente, pois não cabe ao arbítrio dos indivíduos se separar do Estado [*sich vom Staate zu trennen*], na medida em que o indivíduo já é por natureza cidadão do mesmo¹⁹⁵.

Como podemos perceber, para Hegel, o arbítrio das pessoas participa de suas decisões acerca da compra e da venda e, a subjetividade, limitada pelo Direito Abstrato e educada por meio da Moralidade, faz a eleição do seu cônjuge, para a formação da primeira raiz ética. Assim, podemos ver que o contrato exerce uma influencia mediadora que vai se diluindo se pensarmos nos papéis que desenvolve sobre as vontades das pessoas. No que se refere à propriedade, o arbítrio é bastante forte e há quebras contratuais somente se houver um mal-entendido ou a fraude. No casamento, o contrato pode ser quebrado, dado o lado subjetivo do matrimônio. Já o Estado não é uma construção contratual, uma vez que os indivíduos já nascem cidadãos de algum Estado. Além disso, obviamente, não se escolhe o cônjuge da mesma maneira pela qual se escolhe uma propriedade nem se espera que uma pessoa seja tratada como objeto de exteriorização da vontade. Isso se deve ao fato não só de que o casamento se dá entre pessoas, mas também porque o comprometimento que envolve os nubentes é diferente daquele que une vontades em um contrato. Tanto o casamento quanto o

¹⁹⁴ HEGEL. *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'État en abrégé*. 2nd ed. Revue et augmentée. Texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé. Paris: Vrin, 1986. § 176 Z, p. 210. [TP]

¹⁹⁵ HEGEL. *FD*. § 75 Z.

contrato envolve além do arbítrio, certa disposição de espírito (*Gesinnung*), a qual é formada pela própria vontade em interação com o seu meio.

2.3. O conceito de contrato e a família

Pelo que já foi dito, pode-se ter uma ideia do porque do casamento não poder ser um mero contrato: ele (o casamento) não diz respeito a um objeto, nem a uma relação onde a vontade comum é posta em um ser-aí imediato e não-livre e, portanto, que estaria ao bel-prazer das vontades; aliás, ele nem sequer diz respeito à externalização da vontade posta em um ser-aí. Entretanto, o casamento também possui algumas determinações próximas ao contrato. Primeiramente, o casamento tem em comum com o contrato a necessidade do arbítrio dos indivíduos. É necessário querer contrair o matrimônio para que exista o casamento e um querer exercido livremente. Para Hegel, ao mesmo tempo, o casamento não é apenas a relação entre os sexos e, dessa forma, seria “desejada” de forma física, como também não se trata apenas de um contrato civil. O matrimônio não se esgota na forma de um contrato civil, embora assuma essa forma no que diz respeito ao patrimônio familiar.

O casamento, então, envolve um elemento contingente e outro necessário em sua constituição, a saber, a inclinação particular e o consentimento, respectivamente. Ora, a inclinação particular é o amor e este se apresenta como contingente na medida em que pode não levar ao casamento: seja porque o sentimento não permaneceu em um dos envolvidos, ou em ambos, seja porque simplesmente não foi possível realizar esta união, dado algum outro fator de natureza diversa. O consentimento é universal, pois não pode haver matrimônio sem ele; o consentimento é a expressão externa do querer daquela vontade. Ao mesmo tempo, dentro desta decisão pode haver uma série de motivos contingentes e/ou não explícitos capazes de influenciar a decisão. Mesmo assim, o consentimento ainda se apresenta de forma necessária, embora abranja contingências, requerendo do indivíduo uma racionalidade para o ato que exerce. Por isso, o casamento também é público¹⁹⁶. O consentimento é o ponto de partida, tanto do matrimônio quanto do contrato, pois é ele que preserva a personalidade de cada um. Em ambos, sua existência se radica no arbítrio, pois, sem ele, nem casamento, nem contrato podem se realizar.

¹⁹⁶ Cf. WEBER, Thadeu. *Hegel, Liberdade, Estado e História*. Rio de Janeiro: Vozes, 1993. p. 103 e 105.

O casamento, externamente, enquanto tem a forma de um contrato, diz respeito, também, à posse dos cônjuges. Contudo, essa posse é suspensa através do sentimento primordial entre o casal, que, segundo Hegel, é o amor. É esse sentimento que faz com que o indivíduo, juridicamente ligado ao outro, não se torne um mero objeto de um contrato; ou que haja uma relação de cunho estritamente sexual, afinal, para Hegel, se trata da “relação dos sexos, mas elevada a uma determinação espiritual; – a união do amor e da disposição [*Gesinnung*] da confiança”¹⁹⁷. A confiança parece exercer, então, o mesmo papel que um pretense contrato de uso recíproco das faculdades sexuais exerceria num casamento do tipo meramente contratual. Nesse caso, a confiança mútua garante a fidelidade e exclusividade dos direitos de cunho sexual, além de ser base para todo o resto dos aspectos envolvidos numa relação matrimonial: o patrimônio familiar, a educação dos filhos e o trabalho visando o sustento e a manutenção dessa unidade ética.

O conceito de família, na filosofia hegeliana, inicia pelo casamento. Assim, seu fundamento encontra-se em duas vontades livres, que decidem livremente estabelecer uma unidade ética. Embora o casamento seja classificado como uma “relação ética imediata”, ainda é uma “unidade espiritual”, fundada no “amor autoconsciente”¹⁹⁸. Nessa caracterização de casamento, vários elementos contam; dentre eles, alguns aparecem numa espécie de transição entre uma tradição de escolha do futuro cônjuge como prerrogativa da família e o universo do romantismo, do individualismo, onde o sujeito escolhe o seu cônjuge, independente da família e demais variáveis sociais, absorto que está em si e em sua paixão.

Entretanto, ao que parece, Hegel acaba dando maior destaque à escolha individual, embora, ao mesmo tempo, seja importante ressaltar que Hegel não estaria de todo banindo a escolha da família e a influência da sociedade... O fato é que o seu conceito de casamento não destaca, de maneira especial, o contrato para sua fundamentação, embora ele participe do casamento enquanto constituinte da instituição do mesmo e o regule também no que toca ao patrimônio familiar, quando da dissolução da família. Passemos, então, rapidamente, em revista o conceito de contrato e sua aplicação à propriedade familiar, a fim de termos uma ideia de sua inadequação e inaplicabilidade como fundamento para o casamento e a fundação da família.

¹⁹⁷ HEGEL. *ECF (III)*. § 518, p. 297.

¹⁹⁸ HEGEL. *FD*. § 161, p. 175-176.

O contrato é instituído por meio da propriedade. Essa possui sua origem, segundo Hegel, na necessidade que todo o indivíduo tem de objetivar sua vontade, concretizando-a num objeto, de forma a constituir-se como uma vontade autônoma; – aqui, a infinitude do indivíduo (que é o seu querer) é objetivada pela finitude, ou seja, através de um ser-aí.

A objetivação dessa vontade livre em um ser-aí é uma maneira de o indivíduo escapar à infinitude sem limites do seu querer, que o condenaria a uma existência sem um fim último, sem noção da satisfação em seu ser. Essa satisfação pressupõe uma suspensão dos elementos mais imediatos de um indivíduo, a saber, as suas carências, em vista de um objetivo mais delimitado e, ao mesmo tempo, menos imediato, de tal forma que ele exerça um controle e uma formação (*Bildung*) de sua vontade livre. Esse controle de sua vontade, entretanto, ainda está bastante próximo do egoísmo individual, pois a propriedade busca a afirmação num ser-aí exterior de um indivíduo, enquanto pessoa de direito.

Em uma primeira camada, propriedade vem ao encontro dessa aspiração de mediação do espírito no exercício de sua vontade livre, na medida em que essa aspiração já não é a mera aquisição por uma necessidade (ou seja, a posse¹⁹⁹) ou apenas o desejo ilimitado de estar na posse de algo e, sim, a suspensão da subjetividade do indivíduo e do caráter ilimitado dessa vontade dele em algo. Isso aparece claramente quando Hegel afirma que “a vontade livre, para não permanecer abstrata, tem de, primeiramente, dar-se um ser-aí, e o primeiro material sensível desse ser-aí são as Coisas, isto é, as coisas exteriores”. A primeira manifestação de liberdade, no nível do conceito, ocorre por meio de coisas materiais sem vontade; nesse momento, a liberdade da pessoa coloca-se no mundo por meio de um objeto material. Ora, “este primeiro modo da liberdade é o modo que devemos conhecer a *propriedade*, a esfera do direito formal e abstrato”, à qual pertence a “propriedade na sua figura mediada, enquanto *contrato*”²⁰⁰. Aqui, o espírito se objetiva, possibilitando, dessa forma, a satisfação de sua vontade racional sem ultrapassar o caráter limitado de cada indivíduo, característica dos seres sensíveis, nem ferir a infinitude mesma daquele querer que lhe é próprio. Podemos também fazer referência a essa limitação da vontade do sujeito que contrai um contrato de casamento. A sua vontade meramente natural o inclinaria a desejar manter relações sexuais com mais de

¹⁹⁹ A posse preenche a imediatidade deste quando ele se apossa de algo para suprir suas carências enquanto ser imediato, premido pela necessidade; onde este possuído é transformado em mero acidente do possuidor. Cf. HEGEL. *ECF (III)*. § 488, p. 284.

²⁰⁰ HEGEL. *FD*. § 33 Z, p. 73.

uma pessoa, mas a disposição de espírito do amor acaba limitando esse desejo apenas natural e, desse modo, esse sujeito limita a sua vontade por meio do sentimento de amor, elevado a uma disposição de espírito, agora, ética.

O que ocorre é que, na propriedade, o indivíduo objetiva sua vontade pessoal numa coisa, a qual é algo sem direitos, e é reconhecido enquanto vontade proprietária pelos outros. O direito a apropriar-se de algo de forma a preencher a sua infinitude dá-se através do elemento racional e especificamente jurídico. Por esse movimento, a pessoa suspende a sua subjetividade por meio de sua vontade livre, mas não em função da matéria da posse – que é ter algo para suprir um desejo, uma carência, um impulso, etc. Segundo Hegel, essa é uma das formas mais elementares de exercício da liberdade: a posse que, por meio do reconhecimento e do contrato – que é esse reconhecimento formalizado – converte-se em propriedade privada, ou propriedade pessoal; e, assim, “o mais essencial da liberdade” traduz-se em vontade externalizada pelo uso de uma propriedade, “ou seja, a disponibilidade da propriedade”²⁰¹. Esse exercício elementar da vontade é assim classificado porque a posse e, mesmo, a propriedade colocam-se como derivados de uma necessidade material, enraizada em necessidades ligadas à sobrevivência e manutenção.

Em uma segunda camada, a propriedade também se torna uma forma de reconhecimento dos indivíduos, pois através de suas vontades postas em um ser-aí carente de vontade, eles reconhecem o direito do outro. Isso porque, quando alguém põe sua vontade em um ser-aí, esta acaba por objetivar-se para esse mesmo indivíduo e, se objetivando para o próprio indivíduo, isso significa que esta objetivação é capaz de ser apreendida pelo outro como uma expressão da vontade livre. Neste contexto, o ser-aí de um indivíduo será posto para outro indivíduo na medida em que aquele for reconhecido – através de sua vontade concretizada em um objeto – por este. O que ocorre, nessa relação de indivíduos, como proprietários de algo, é o reconhecimento do que é meu e do que é teu como uma vontade expressa por meio de uma coisa. Ou seja, para Hegel, no Direito Abstrato, um indivíduo somente terá sua vontade reconhecida pelo outro se este perceber o outro como uma vontade proprietária.

Ao atingirmos o patamar no qual uma determinada coisa (ser-aí) é considerada não somente pelo seu aspecto material, mas também pela sua posse volitiva, através da mediação

²⁰¹ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora da UnB, 1999. p. 221.

da minha vontade e da vontade do outro num mútuo reconhecimento, tal como ressaltado acima, tem-se, então, a mediação do contrato. Em outras palavras, quando a relação de duas pessoas de direito é mediada pelo mútuo reconhecimento de suas vontades que estão, naquele momento, postas em um ser-aí – o qual é sem vontade –, tem-se um contrato. Essa vontade comum – no sentido em que elas convergem para um entendimento acerca de suas respectivas posses –, requisito para que um contrato se estabeleça, diz respeito à minha vontade de alienar minha propriedade e à vontade de alguém em adquiri-la para si, através de outra propriedade ou de um valor universal (por exemplo, o dinheiro²⁰²). De qualquer modo, ambas as vontades, no que diz respeito ao contrato, no Direito Abstrato, estão de acordo em exteriorizar seu aspecto imediato através de uma coisa. Trata-se, pois, de um movimento de substancialização da vontade na propriedade, que é apenas um ser-aí sem vontade, por meio de um acordo das vontades, posto na forma de um contrato.

O lado contingente na propriedade é que eu coloque minha vontade *nesta* Coisa; nessa medida, minha vontade é *arbítrio*, assim que posso tanto colocar como não colocar ali; e posso retirar ou não retirar. Mas, enquanto minha vontade reside em uma Coisa, só eu mesmo posso retirá-la, e só com minha vontade pode ela passar para um outro, cuja propriedade também só se torna com sua vontade: [é o] *contrato*²⁰³.

Primeiramente, vemos, nessa passagem, que a propriedade e o contrato acerca da propriedade dão-se sobre coisas, objetos que são submetidos à vontade da pessoa de direito. A contingência reside justamente no fato de que coloque a minha vontade nessa ou em outra coisa e, depois, decida retirá-la. O mesmo ocorrerá com o casamento: é contingente que alguém coloque a sua vontade nesse ou noutro sujeito. De qualquer modo, no que diz respeito ao arbítrio, tanto a celebração do contrato quanto do casamento tem seu momento mais imediato nessa vontade meramente arbitrária²⁰⁴. É esse o modo pelo qual as pessoas envolvidas no contrato objetivam suas vontades e, para tanto, utilizam seu arbítrio. Essa é uma das condições da realização de um contrato: a capacidade e a possibilidade do indivíduo poder alhear, seja uma propriedade, seja um valor universal através de seu querer. No casamento, não se trata de alhear alguma coisa externa, mas a capacidade de formar uma unidade ética; o sujeito deve, de uma maneira especial, abdicar de sua vontade em certo nível,

²⁰² “O excedente posto na indiferença, enquanto universal e possibilidade de todas as necessidades, é o dinheiro”. HEGEL. *O Sistema da Vida Ética*. Lisboa: Ed. 70, 1991. p. 34.

²⁰³ HEGEL. *ECF (III)*. § 492, p. 285.

²⁰⁴ Isto é, eu posso escolher entre opções dadas, mas eu não sou capaz de escolher os desejos que tenho.

capaz de se coadunar com a vontade do seu cônjuge, mas, ao mesmo tempo, o cônjuge também está submetido ao mesmo regime volitivo, buscando a unidade ética que sustenta a família. Porém, também, se precisa da vontade idêntica, ou comum, dos contratantes e, para um casamento, também esse tipo de vontade é necessário – que não é a vontade universal, dado que, mesmo sendo comum a ambos, a vontade não é igual neles – já no casamento, nos parece que essa vontade se torna idêntica em seu objetivo comum, qual seja, a de formar uma unidade de vontade com o outro. Há ainda, como condição para o contrato sobre propriedades, o objeto. Este deverá ser singular e imediatamente exterior ao indivíduo.

Já no casamento, o objeto do contrato são as próprias vontades contratantes e, nesse sentido, somente um contrato não seria capaz de estabelecer um laço ético entre os “contratantes”; por isso, o casamento depende de uma disposição de espírito ética, além do consentimento meramente formal da vontade sobre um mero objeto. Esta coisa – sendo imediatamente exterior ao indivíduo – não pode ser algo com vontade e que, portanto, não poderia estar à mercê de outra vontade para que, esta, faça o que desejar; ou sendo algo que pertença ao próprio indivíduo, tem de poder ser exteriorizado através de algo. Este, sim, será o objeto do contrato. Com tudo isso, quer se dizer que não se pode alhear um indivíduo como se fosse uma propriedade – antes, cada indivíduo pertence a si mesmo e cabe a ele e à sua vontade decidirem-se por algo – porque este indivíduo também é uma pessoa, tendo direitos e, portanto, é também um espírito livre, assim como aquele que quereria alhear-lhe. Além do mais, todo o ser humano deve efetivar sua liberdade de espírito e, para tanto, deve poder ter essa capacidade de exercer sua própria vontade e, portanto, não pode ser mero objeto de outra vontade. Nesse sentido, o respeito aos sentimentos dos sujeitos, por meio da disposição de espírito ética do amor também é uma forma do sujeito determinar a sua vontade e exercê-la livremente.

Assim, o que pode ser objeto de outra vontade, enquanto vontade proprietária, tem de ser algo “exterior” à liberdade – logo, sem direitos – para ser negociável. Já, a existência (ou mesmo a mera possibilidade) da escravidão (ou, até, da mera servidão) está circunscrita a um período anterior ao princípio da Ciência do Direito e do reconhecimento do princípio da subjetividade²⁰⁵. Podemos nos interrogar, então, como a escravidão ou as legislações e os comportamentos que não reconheciam o direito à subjetividade podem ter sido permitidos em

²⁰⁵ Cf. HEGEL. *FD*. § 57 A, p. 94. Este período é anterior à dialética do reconhecimento, ou seja, o espírito ainda se apresenta apenas consciente e não autoconsciente.

nações que possuíam uma constituição e, assim, uma forma de Direito e instituições espirituais já postas. Essa resposta sinaliza o tipo de desenvolvimento que permeia as instituições do Espírito Objetivo, e que lhe dão vigor e vivacidade. Para Hegel, não podemos confundir o que são as determinidades e determinações do Espírito Objetivo e do Direito em si e para si – o racional –, com a legislação – que é o que vige, ou seja, é o ser-posto²⁰⁶.

Desse modo, embora o Direito seja superior, o que tem obrigatoriedade é a lei. Então, podemos nos interrogar: como o que é inferior pode ser obrigatório? Bem, segundo Hegel, a lei é o ser-posto do Direito e, dessa maneira, constitui o lado do ser-aí. Ora, este pode abarcar uma “vontade caprichosa” e certas particularidades que irão constituir a lei, a regra, em seu conteúdo, de forma diferente do que é Direito em si²⁰⁷. Este, por sua vez, é o princípio orientador que, dado as contingências do mundo e mesmo do avanço da Ideia de liberdade, nem sempre acaba se concretizando na regra, na lei posta. Desse modo, temos uma explicação para, por exemplo, as determinações injustas constantes no direito romano, no que dizia respeito às várias disposições acerca dos membros da família e de seus direitos na Roma Antiga, por exemplo. Dessa forma, a escravidão, as restrições ao direito de herança, a servidão imposta aos filhos por meio da venda efetuada pelo próprio pai, podem ter existido, embora injustas, desde que houvesse uma lei vigente a esse respeito, regulando tais disposições injustas e, no dizer de Hegel, não éticas²⁰⁸. Assim, mesmo a lei não é algo que esteja, desde sempre, de acordo com as disposições racionais, uma vez que ele também é uma construção humana, submetida ao próprio desenvolvimento espiritual e racional.

Não se pode ignorar o Direito, mesmo em um regime que abrigue dispositivos injustos, ou onde as disposições éticas da Ideia ainda não alcançaram formas de sua determinação. Afinal, o progresso é sempre um processo onde o novo (ou aquilo que progrediu) o fez a partir do velho e, até, convive com ele e, de certa forma, está inserido numa estrutura que, de todo, não é “progressista”²⁰⁹. O progresso espiritual somente pode ocorrer se

²⁰⁶ Cf. HEGEL. *FD*. § 212 A, p. 206.

²⁰⁷ Cf. HEGEL. *FD*. § 212, p. 206.

²⁰⁸ Sobre isso, conferir também o § 180 e 180 A, onde Hegel também critica as leis romanas e as disposições delas sobre a herança das filhas e dos filhos que não o mais velho. Além das já citadas escravidão e servidão dos filhos. Cf. HEGEL. *FD*. § 180 e § 180 A, p. 185-188..

²⁰⁹ Podemos dizer que se trata de uma “necessidade do tempo”, uma vez que coloca “o antigo numa nova relação com o todo e, desse modo, tanto conservou o essencial deste como o modificou e renovou”. HEGEL, G. W. F. *Discursos sobre a educação*. [Discurso de Encerramento do Ano Letivo – 29 de setembro de 1809]. Lisboa: Colibri, 1994. p. 29. Ou, ainda, como ele nos diz mais adiante: “Antes pelo contrário, a cultura tem de ter uma matéria e um objeto anterior, sobre o qual trabalha, modificando-o e dando-lhe uma nova forma”. Idem. p. 34.

for mantido o progresso já feito, o qual, via de regra, está inserido numa estrutura que, de todo, ainda não progrediu em sua totalidade. Isso porque, sem uma “fase de consolidação”, apenas o que haveria seria uma constante negação que desestabilizaria qualquer conjunto de crenças – ou de costumes – os quais vem a conformar o povo ou uma nação²¹⁰. Então, podemos acrescentar que o Direito somente irá se realizar plenamente – se isso for possível, uma vez que a realidade e as determinações da Ideia de liberdade mudam constantemente, tendo, dessa maneira, de se recolocarem no mundo para cobrir novas formas que o ser humano descobre para sua expressão enquanto racionalidade livre –, quando formas injustas (como a escravidão ou a servidão dos filhos e desigualdade dos filhos no que tangia ao direito de herança no Direito Romano) sejam abolidas das leis.

Essa diferenciação é importante porque não exclui regimes nos quais alguma injustiça os permeava, de diferentes maneiras, de terem tido uma legislação e recoloca a necessidade da revisão e reflexão sobre as leis de um determinado povo, depois de algum tempo. Quando Hegel trata da escravidão, em observações explícitas na anotação ao § 57, dentro do Direito Abstrato, temos uma base segura para falar não só da inadequação da escravidão, mas também de uma condição que não condiz com a situação real de todo ser humano. Lá, o autor afirma que “a alegada legitimação da escravidão [...] toma o homem como ser natural em geral”²¹¹. É como se, através do fato de que também somos seres orgânicos, como os outros animais, o homem fosse também como outro ser qualquer, incapaz de pensar e de querer e de dar uma forma racional ao produto dessas duas faculdades. O ser humano, desde que alcançou a esfera do direito, objetivou sua vontade e, assim, seus sentimentos são, agora, passíveis de mediação racional, processo esse que avança e não diz respeito apenas ao primeiro momento do Espírito Objetivo²¹². Isso torna possível que compreendamos a liberdade, antes de qualquer

²¹⁰ Cf. HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel*. p. 355.

²¹¹ HEGEL. *FD*. § 57 A, p. 93.

²¹² Cf. LÉCRIVAIN, André. *Hegel et l'éthicité*. Commentaire de la troisième partie des «Principes de la philosophie du droit». Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. «Histoire de la philosophie»), 2001. p. 26. “Para Hegel, eu não nasço homem, eu me torno e este vir-a-ser-humano exprime-se precisamente na tomada de posse, isto é, a formação (*Bildung*) de meu próprio corpo e de minhas próprias capacidades. É, então, somente pela formação, o trabalho e a autoeducação do homem pelo homem que se permite essa tomada de posse de si mesmo (cf. § 56), ora, isso não diz respeito somente ao direito privado, abstrato e formal, mas diz respeito à *Sittlichkeit*, no momento da família e da sociedade civil, antes de se obter seu pleno reconhecimento no Estado (nota do § 57)”. [TP]. Nesse sentido, ele também dirá que a família começa a expressar, concretamente, o pressuposto meramente abstrato e formal do direito abstrato, do tomar posse de si mesmo e tornar-se pessoa juridicamente reconhecida. Cf. p. 44.

forma de seu exercício, enquanto uma apreensão de si mesmo como ser livre; o que nos remete, forçosamente, à noção de autoconsciência: tomar posse de si mesmo e de seu sentir, tornando-se sua própria propriedade, assim como pôr em efetividade o que se é por essência²¹³.

Neste processo, o ser humano alcança a liberdade, numa descrição mais geral, através da finitização de sua infinitude, o que, de qualquer modo, é uma medida essencial para alcançar seu conceito mesmo de ser humano. Isso quer dizer que, quando o espírito atinge a esfera do Direito Abstrato, a escravidão, por exemplo, torna-se impossível dado que o espírito já se apreende como livre e como tendo sua esfera própria de efetivação, ou seja, da Ideia de liberdade. Aqui temos, então, o momento da verdade da noção de “direitos humanos” e a fundamentação, formal e abstrata, para o exercício da subjetividade, não apenas no que concerne à posse de si mesmo, mas ao exercício da vontade da pessoa sobre si mesma e seus sentimentos. Essa noção, tão importante, traz em seu bojo uma compreensão mais ampla, a saber, aquela de que os seres humanos possuem uma subjetividade livre, a qual tem de ser respeitada em prol da autoconsciência. Ora, a autoconsciência diz respeito não só a expressão externa dessa subjetividade, mas também à expressão interna, que se coloca na concretude do mundo como sentimento reconhecido por meio da Eticidade.

A escravidão de fato existiu, mas configura-se como algo injusto já que, embora o ser humano seja um animal, da esfera do imediato, ele também é um ser dotado de razão e de alma (sua mediataneidade); estando essa alma e racionalidade dentro de um corpo físico. No caso, a escravidão radicava-se numa apreensão natural do ser humano, mas, quanto às determinações do direito romano, elas também pareciam radicar-se numa certa apreensão da naturalidade, além de uma apreensão do entendimento sobre as relações familiares. Dessa maneira, a lei aparece posta pelas inter-relações entre o abstrato das leis, a naturalidade e o trabalho do entendimento na mediação entre esses elementos. Parece-nos acertado dizer que o primeiro trabalho, que se faz de reflexão sobre a corporeidade, é feito pelo entendimento, que trata de dar um primeiro sentido ao dado com o qual nos confrontamos. Do mesmo modo, podemos dizer que o trabalho de apreensão sobre as capacidades humanas, baseado nas

²¹³ Cf. HEGEL. *FD*. § 57 A, p. 93.

diferenças naturais entre os sexos, também se radica, primeiramente, no tratamento dado pelo entendimento²¹⁴.

Assim, mesmo tendo a corporeidade como a mais imediata apreensão e apresentação do ser humano – e que, portanto, poderia ser submetido ao jugo de outro – o ser humano ainda é um ser dotado de razão e carente da efetivação desta através da Ideia de liberdade. Mesmo na Modernidade, onde o homem ultrapassou o tempo pré-político e negou a escravidão, a dialética do reconhecimento ainda possui validade, ao menos alegórica e, talvez, sirva como metáfora para a aquisição de outros direitos radicados no exercício não do entendimento, mas da razão. Aqui, também somos ora senhores (patrões, chefes, professores...), ora servos (como empregados, prestadores de serviços, alunos...), a diferença reside no fato de sermos livres, mesmo enquanto exercemos a posição inferior em tal dialética.

Quanto ao que é interior ao indivíduo (força física, talentos, conhecimentos), isso poderá ser alheado através da externalização dessas características postas num ser-aí. E será este ser-aí objeto de negociação e de contrato: “[...] pois só o produto, e não o que é pessoal, se pode transferir para a posse do outro”²¹⁵. Ou seja, o indivíduo rebaixa o que lhe era interno à condição de externo e imediato, e assim pode transpor sua vontade – externada num ser-aí à esfera do contrato. No caso do matrimônio, a própria vontade do indivíduo torna-se o objeto para ele. E esse sujeito vai externá-la por meio da escolha de outro sujeito com quem fundar a unidade ética imediata e substancial da família.

A tudo o que dissemos, ajuntemos que Hegel entende que o indivíduo, sendo um fim em si mesmo por definição, deve sempre ter liberdade nas suas escolhas para que possa realizar-se plenamente como ser humano. Isso quer dizer que essas suas escolhas devem ser feitas do modo mais adequado possível, ou seja, sempre preservando a personalidade individual e dando espaço para o seu desenvolvimento rumo a sua efetivação como conceito. E o exercício da subjetividade atua em diferentes esferas e de diferentes modos, incluindo, então, a escolha livre do cônjuge. O contrato garante seu lugar, mesmo na Eiticidade, porque ele vem a abrigar e preservar os direitos das pessoas, agora membros da família, no que diz respeito ao seu patrimônio, contribuindo para o ambiente de confiança e de acolhimento, características da esfera familiar.

²¹⁴ E este acaba na falta do despertar da racionalidade, como base para as leis. Cf. HEGEL. *FD*. § 180 A, p. 186.

²¹⁵ HEGEL, G. W. F. *O Sistema da Vida Ética*. Lisboa: Ed. 70, 1991. p. 38.

3. OUTRAS DETERMINAÇÕES DO CONCEITO DE FAMÍLIA

3.1. A ideia de família: patrimônio, educação, dissolução, vida civil

A seção Família, ao ser o primeiro degrau da Eticidade hegeliana, tem uma carga espiritual bastante forte, dada a sua caracterização enquanto “substancialidade” mesmo que ainda “imediate”. E, a caracterização espiritual é também acentuada por meio da unidade “sentindo-se” através do amor, além de ser fruto de uma “disposição de espírito [*Gesinnung*] ética”, baseada na autoconsciência de ser uma individualidade partícipe dessa unidade familiar – autoconsciência e unidade que só podem ser compreendidas dentro de um contexto já espiritual.

Mas, ao mesmo tempo, o casamento, ao dar origem a uma família, acaba envolvendo em si a expressão no ser-aí exterior, isto é, a “propriedade e o bem da família”, que são demonstrações do cuidado para com ela, assim como a educação dos filhos também é uma forma exterior – embora que acabe por voltar-se para a interioridade dos indivíduos – de cuidado. Porém, é muito importante ressaltar que a formação da interioridade desses indivíduos membros do corpo familiar impacta diretamente na realidade de toda a seção Eticidade: desde a formação de nova unidade familiar, na qual esses filhos serão, por sua vez, pais, a sociedade civil-burguesa e seus mecanismos e relações e, até, a constituição do Estado, do qual eles serão membros, cidadãos. Por isso, a família parece funcionar como um núcleo não só de educação, mas também de manutenção da subjetividade na sua faceta substancial, sendo o lugar onde o sujeito tem uma acolhida e preservação do que ele é enquanto singularidade, enquanto vontade pensante.

Primeiramente, é interessante notar que algumas dessas noções ligadas à exterioridade da família são reguladas pelo Direito Abstrato – logicamente, primeiro momento do Espírito Objetivo, que retorna à Eticidade, seja em algumas determinações da família, seja também na questão do patrimônio e sustento familiar, que envolvem algumas determinações da sociedade civil-burguesa²¹⁶ –, e entram em jogo justamente quando a família volta-se para a

²¹⁶ Aliás, podemos dizer que o Direito Abstrato terá a sua expressão completada justamente na sociedade civil-burguesa, que abriga os mecanismos jurídicos de decisão – os tribunais.

exterioridade e, também, quando a família está se dissolvendo. Porém, no momento da dissolução, a família retorna para a parte do que fora suspenso nela, a saber, a singularidade e a personalidade jurídica, as quais irão ter seu ambiente propício na esfera da sociedade civil-burguesa²¹⁷.

3.1.1. O patrimônio familiar

Hegel nos informa que a família tem sua realidade exterior em uma propriedade. Dessa forma, a esfera familiar adquire um ser-aí para sua personalidade substancial apenas se tiver um patrimônio. O patrimônio, segundo Hegel, não é a mera propriedade, pois a família, sendo uma pessoa universal e durável, necessita de uma posse que seja segura e estável.

A família, sendo vista como uma pessoa, compõe-se, então, de uma unidade entre vontade e patrimônio. Assim como a pessoa de direito do Direito Abstrato é uma pessoa com vontade e que a exerce sobre uma propriedade – sendo a sua primeira propriedade, o próprio corpo – também, legalmente, a família é representada enquanto uma personalidade. A família é vista como uma pessoa perante as outras famílias, e é vista como uma unidade de vontade, que também é proprietária, justamente para suprir as suas necessidades.

Entretanto, à família cabe algo mais complexo do que a propriedade, lhe cabe um patrimônio. Tal noção ultrapassa a de propriedade privada porque diz respeito a algo que é comum e, ao mesmo tempo, um bem estável que serve não apenas como um meio de aquisição e expressão de si mesmo, como também representa uma forma de cuidado. Isso porque a unidade familiar é uma unidade plural e não individual, como no caso das pessoas de direito e sua propriedade, no Direito Abstrato²¹⁸.

A propriedade da família assume a característica de ser um patrimônio, uma riqueza, porque a ela é dada a tarefa não só de ser expressão no ser-aí da vontade da unidade familiar, mas porque o patrimônio acaba atingindo uma função ética dentro da família. Como essa instituição ética tem um caráter durável e diz respeito não apenas a um indivíduo, mas a ‘membros de’, a constituição daquele patrimônio, pelo qual e no qual a família enquanto

²¹⁷ Cf. HEGEL. *FD*. § 159, p. 174.

²¹⁸ Cf. PERTILLE, José Pinheiro. *Faculdade do Espírito e Riqueza Material: face e verso do conceito “Vermögen” na filosofia de Hegel*. Porto Alegre, 2005 (Tese - PPG Filosofia - Doutorado - UFRGS).

unidade de seus membros usufruirá, acaba fazendo que ele deixe de ser apenas uma propriedade para chegar a alcançar uma significação maior, ao demonstrar, até mesmo, o cuidado material suscitado pelo sentimento de amor que funda essa instituição. É isso que podemos derivar quando Hegel nos diz que “nenhum membro da família tem uma propriedade particular, mas cada um tem seu direito ao que é comum”²¹⁹. Nesse sentido, o patrimônio familiar é uma expressão do espírito, algo ético, que ultrapassa “o momento do carecimento particular do *mero singular* na propriedade abstrata e o egoísmo do desejo”²²⁰. Nesse sentido, já aqui na família temos a preparação do terreno para uma noção de comunidade, que será aos poucos ampliada, na sociedade civil-burguesa com o testamento e, no Estado, através do cidadão.

O patrimônio familiar dá mostra do cuidado e precisa ser mais do que uma mera propriedade: precisa ser durável, porque ele serve, entre outras coisas, por exemplo, para sustentar os filhos e educá-los. Além disso, o patrimônio familiar, sendo comum, pode servir de base para que os filhos tenham uma propriedade livre própria quando de sua saída do primeiro núcleo familiar. Isso seria assegurado pelos pactos de casamento, por exemplo, sendo “tentativas de garantia, pelas quais se conserva em tal caso, aos diferentes membros, sua cota-parte no que é comum”²²¹.

De acordo com isso, também é possível compreender porque Hegel afirma que “a propriedade de um indivíduo está também em conexão essencial com sua relação matrimonial e apenas em conexão mais remota com sua linhagem ou casa”²²². Trata-se de reafirmar o seu conceito de família nuclear, por meio da disposição de espírito acerca de seu patrimônio. Para Hegel, a família é nuclear (formada pelo casal, os pais e os filhos desse casal), é uma unidade ética e, sendo assim, o seu patrimônio também deve voltar-se para o cuidado e a manutenção dessa mesma unidade. Daí que, sendo o indivíduo casado, seus bens prestam-se a essa unidade ética da qual ele faz parte, e não de uma linhagem ou de sua casa, para com as quais ele cumpriu seu papel ao dar continuidade, mas cujos bens devem, justamente, voltar-se para o sustento dessa mesma continuidade posta pela família que ele iniciou.

²¹⁹ HEGEL. *FD*. § 171, p. 181.

²²⁰ HEGEL. *FD*. § 170, p. 181.

²²¹ HEGEL. *FD*. § 172, p. 181.

²²² HEGEL. *FD*. § 172, p. 181.

Ressaltemos que quando Hegel fala sobre o patrimônio familiar e sua relação com a dissolução da família – pela morte, por exemplo –, ele faz uma referência muito importante sobre o direito de herança. Essa referência busca ressaltar que os bens acumulados pela unidade familiar devem ter seu uso voltado para essa mesma unidade e que o direito à sucessão nesse patrimônio é o mesmo para os seus membros, conservando, assim, a configuração ética das famílias. É a família nuclear que surge como unidade ética que tem por fundamento o amor ético. Por isso, Hegel diz que os pactos de casamento são um esforço de garantir, aos diferentes membros, a sua parte naquilo que lhes é comum quando ocorre o rompimento dele. Hegel também critica o fato de as mulheres, quando de sua entrada no casamento, continuassem a pertencer “não à família que ela tinha fundado por sua parte mediante o casamento”, mas àquela da qual descendia sendo, então, excluída da sucessão “do patrimônio daqueles que eram *efetivamente seus*”. E isso, para Hegel, feria o direito do substancial, e acabava introduzindo uma desigualdade que lesava, em parte, o princípio da liberdade da propriedade e que privilegiava uma noção de linhagem e casa ao invés da unidade substancial da família. “Mas não é *essa* casa ou linhagem, porém a *família enquanto tal*, que é a ideia que tem tal direito, e pela liberdade do patrimônio e pela igualdade no direito de sucessão é conservada também a configuração ética”²²³.

E esse mesmo patrimônio comum servirá para o sustento e a educação dos filhos, pois “os filhos têm direito” de receber esse tratamento “com o patrimônio familiar comum”; Hegel reitera a total responsabilidade dos pais no sustento de sua prole e educação, que somente devem ser entregues ao “poder universal” em casos graves, como a pobreza, que impossibilitem os pais de fazê-lo²²⁴.

Todavia, enquanto o patrimônio é um bem comum da família e os filhos têm o direito dele usufruir para seu sustento e sua educação, isso não dá o direito aos pais de tratá-los como objetos. “As crianças são *em si livres*”, sendo que suas vidas são apenas os meios pelos quais essa liberdade poderá vir a ser para si. Por esse motivo, Hegel diz que as crianças não pertencem a ninguém enquanto coisas. Justamente para que possam efetivar sua potência de liberdade, elas devem usufruir dos bens e não podem ser tomadas como bens, pois isso impediria que, no futuro, sejam alçadas à “autonomia e personalidade livre”, estando, então,

²²³ HEGEL. *FD*. § 180 A, p. 186-187

²²⁴ Cf. HEGEL. *FD*. § 241, p. 221.

aptas a saírem de sua família originária e fundarem outra, sua própria família²²⁵. Assim, justamente, como uma forma de reafirmação de sua autonomia de membros, os indivíduos oriundos de uma família abdicam dela para fundarem a sua própria, que será a sua determinação fundamental. Ao se desligarem de suas casas, linhagens, os membros se colocam no mundo como seres autônomos, independentes desses laços meramente sanguíneos e abstratos, a fim de colocarem a sua autonomia de forma concreta, como chefes de família e esposas²²⁶.

3.2.2. Educação e dissolução

A educação (*Erziehung*) das crianças, dentro da família, em Hegel, aparece regida por três princípios: o amor, a confiança e a obediência. Entretanto, nos parece acertado dizer, por exemplo, que essa dita obediência deve ser bastante mediada com a confiança e o amor, pois a educação das crianças se conclui com elas enquanto seres autônomos e “personalidades livres”, com “a capacidade de sair da unidade natural da família”²²⁷. Se essa obediência fosse total e irrestrita durante todo o tempo em que a criança depende de seus pais, a sua autonomia e a criação de sua personalidade livre seriam bastante prejudicadas, talvez até o ponto em que alijasse as crianças de sua livre expressão enquanto personalidades livres e sujeitos. A relação com as crianças, além desses três elementos de base, ainda requer que os pais ajudem os seus filhos a se elevar de sua imediação natural, que é uma incompletude, até a sua saída da unidade natural da família.

Nesse sentido é que a crítica hegeliana àquilo que ele denominou de “pedagogia lúdica” faz sentido. Primeiro, porque tal tratamento provoca, nas crianças, “a apatia e o desinteresse pelas relações substanciais do mundo do espírito”, e, em segundo lugar, essa forma de lidar com as crianças acaba incentivando-as a permanecer no seu estado de dependência dos pais, tornando-as inaptas à participação e atividade na Eticidade²²⁸. Ao fomentar, artificialmente, o estado infantil, se impossibilita a reatualização da finitude da unidade familiar por meio do surgimento de uma nova unidade familiar, que ocorre por meio

²²⁵ Cf. HEGEL. *FD*. § 175, p. 182.

²²⁶ Cf. HEGEL. *FD*. § 177, p. 184.

²²⁷ HEGEL. *FD*. § 175, p. 182.

²²⁸ HEGEL. *FD*. § 175 A, p. 183.

da dissolução ética da família, ao invés da dissolução meramente natural ou “doentia”, que veremos a seguir.

A dissolução (*Auflösung*) da família divide-se em três tipos distintos: a dissolução “doentia”, a dissolução natural e a dissolução ética. Hegel, ao se referir à dissolução, traz, primeiramente, a dissolução “doentia” à baila. Ora, como a efetividade objetiva do casamento alicerça-se em elementos da subjetividade, como a própria disposição ética do sujeito e seus sentimentos e no livre consentimento derivado desses elementos subjetivos, não há laço jurídico capaz de manter aqueles que, em sua disposição de espírito subjetiva e seus sentimentos, já não compartilham da intimidade requerida para a unidade do casal.

Por outro lado, o surgimento da indisposição entre os cônjuges não pode ser encarada de maneira superficial: ela não pode ser de tipo ou forma passageira e dizer respeito a algum aspecto isolado e não substancial da unidade familiar e das relações entre marido e mulher. Ou seja, mais uma vez, não pode se tratar de uma vontade caprichosa. Nesse caso, Hegel diz que uma terceira autoridade ética é necessária para a dissolução da família, e essa autoridade irá manter o direito do matrimônio contra essas contingências que podem ser apenas temporárias. Isso porque, o casamento ainda repousa sobre certo nível de dever-ser, resquício mais forte da seção Moralidade. Interessa-nos ressaltar, também, que Hegel considera os cônjuges, igualmente, autoridades éticas, uma vez que ele se refere a uma “terceira autoridade ética”, ao menos, no que diz respeito à instituição do casamento e sua manutenção ou não. É importante reter isso porque reforça a tese de que homem e mulher, no casamento, têm o mesmo status dentro da unidade ética da família e dentro da unidade da intimidade que é o casamento.

A dissolução natural ocorre pela morte dos pais e, ressaltava Hegel, “em particular do homem” – provavelmente porque, como veremos, em seu esquema, cabe ao homem o papel do mantenedor do lar, voltando-se para o exterior. A morte natural tem uma consequência mais próxima da vida civil, pois a partir dela, dá-se início ao processo de “sucessão no que se refere ao patrimônio”²²⁹. Esse é o movimento que mais se assemelha ao movimento natural, uma vez que a dissolução desse núcleo familiar ocorre, justamente, porque ocorre a morte de um dos indivíduos que exerce a autoridade e fornece um ambiente de amor e confiança aos filhos. Entretanto, esse tipo de dissolução pode ocorrer quando o casamento ainda não gerou

²²⁹ HEGEL. *FD*. § 178, p. 184.

filhos ou quando estes são muito pequenos para, de fato, passarem ao próximo momento da Eticidade, aquele da sociedade civil-burguesa. Por isso, Hegel ressalta ainda outro tipo de dissolução, que não dependerá do arbítrio e da disposição de espírito dos pais e nem da morte deles.

A dissolução ética da família ocorre quando os filhos são “reconhecidos na *maioridade* enquanto pessoas jurídicas”, então, capazes “de ter uma propriedade livre própria” e, também, “de fundar sua própria família”²³⁰. Aqui, mais uma vez, Hegel reafirma a supremacia da unidade familiar nuclear em detrimento de um direito que apoiasse as linhagens ou casas, pois ele diz que os filhos devem fundar uma nova família, frente a qual o “abstrato da linhagem não tem nenhum direito”²³¹. Tal posição ecoa uma tomada de posição em favor de uma construção da personalidade mais autônoma e individual, em detrimento da posição que via os indivíduos como pertencentes, primeiramente, ao seu clã, linhagem ou casa e que o aproximava mais de uma massa de indivíduos ligados meramente por laços sanguíneos; ao invés disso, o que se evidencia é uma abordagem em que a unidade ética se sobressai, por meio da livre escolha do cônjuge e da formação de uma família nuclear, cujo princípio respalda-se, justamente, pela unidade na diferença – que também aparece por meio da condenação de Hegel ao incesto e aos casamentos intrafamiliares. Esses são condenados porque apenas fomentam a indiferenciação e não trazem o ganho da mediação necessária quando os cônjuges não têm outros laços do que aqueles estabelecidos pela disposição de espírito ética do amor.

Interessante notar que os tipos de dissolução podem se relacionar, especialmente a natural e a ética. Os filhos já podem ser pessoas autônomas e, no entanto, tendo os pais vivos, ainda não participaram da dissolução natural de sua família original. Ou, então, a família sofrendo a dissolução natural, os filhos podem ser “jogados”, de forma direta, para uma dissolução – e, nesse caso, uma resolução – ética. De qualquer maneira, tanto a dissolução natural quanto a dissolução ética parecem conduzir os filhos, frutos da união substancial do casamento, para a sociedade civil-burguesa.

²³⁰ HEGEL. *FD*. § 177, p. 184.

²³¹ Essa noção também enfraquece, embora não exclua, a influência da família na escolha do cônjuge. Embora a aprovação familiar ainda pareça permanecer, uma vez que o membro da família desenvolve-se dentro de uma comunidade da qual faz parte e mais, na qual se sente acolhido e parte, o que Hegel não parece aceitar, por outro lado, seria a determinação do cônjuge do filho ou filha. Principalmente por interesses patrimoniais – uma vez que uma das maneiras de se manter o patrimônio familiar seria casando-se os filhos com parentes ou com alguém que oferecesse vantagem econômica, a despeito do desejo da noiva ou do noivo.

3.2.3. Vida civil

A passagem da vida na unidade familiar à vida na sociedade civil-burguesa opera-se pelos aspectos exteriores e em função do próprio objetivo da unidade familiar. Os aspectos exteriores pelos quais a família se coloca são o da propriedade e o do patrimônio familiar, o qual, quando da dissolução da mesma (seja pelo divórcio, morte ou independência dos filhos), terá seu sentido materializado, sendo, então, colocado em sua verdadeira maneira de consolidação. Depois, um dos objetivos da unidade familiar é formar personalidades livres, autônomas e estas, por sua vez, irão ter a efetivação dessas características ao participar da esfera da sociedade civil-burguesa.

Como vimos, o conceito de pessoa é reposto no âmbito da família. Entretanto, isso ocorre apenas quando do “consentimento em *constituir uma pessoa*”²³². Pessoa essa que “tem sua realidade exterior em uma *propriedade*, na qual ela tem o ser-aí de sua personalidade substancial apenas enquanto um *patrimônio*”²³³. Vemos, claramente, que o aspecto da personalidade, na família, liga-se diretamente com o seu ser-aí, com os bens que lhe constituem enquanto condição de seu sustento e sua satisfação, por meio “de uma posse *estável e segura*”, para as necessidades materiais²³⁴.

De qualquer modo, o aparecimento da feição contratual está atrelado, de forma eminente, ao aspecto econômico da família, um resquício de sua função natural. A propriedade e os bens de uma família, o patrimônio familiar, são parte dos pressupostos necessários de sua realização, e são também aspectos que se relacionam diretamente com a sociedade civil-burguesa, uma vez que será nela que ocorrerá a “verdadeira consolidação” desse mesmo patrimônio, a interação entre os indivíduos proprietários de forma mais concreta e com o anteparo das leis. E, quando a relação contratual reaparece na dissolução da família também tem o mesmo sentido, a saber, de apoiar o sustento dessa unidade que se dissolve em nova(s) unidade(s) ética(s), possibilitando a satisfação das necessidades desses membros da unidade ética.

²³² HEGEL. *FD*. § 162, p. 175.

²³³ HEGEL. *FD*. § 169, p. 180.

²³⁴ Cf. HEGEL. *FD*. § 170, p. 180.

Sobre isso, ainda na seção Família, Hegel faz algumas observações sobre um pretensão direito das linhagens e casas frente às famílias – o que impacta diretamente sobre a sociedade civil-burguesa. Segundo Hegel, mediante o casamento o que se constitui é “uma nova *família*, que é *algo autônomo* para si frente às *linhagens* ou casas de que provém”²³⁵. E sendo algo autônomo, porque se fundamenta no amor ético, ao invés de uma relação meramente natural, de consanguinidade, a família tem prevalência sobre as casas e linhagens no que concerne ao direito sobre o patrimônio. A propriedade de uma pessoa até pode manter relação com a casa ou a linhagem, mas sua “conexão essencial” volta-se para a sua unidade familiar. Isso é uma maneira de garantir a devida assistência aos seus membros nos casos de dissolução, para preservar, “aos diferentes membros, sua cota-parte no que é comum”²³⁶. Hegel, com essas observações, nos mostra que sua real preocupação é dar condições para que cada membro da família, especialmente os filhos, seja capaz de dar continuidade à sua própria família por meio de sua parte do patrimônio familiar, quando da dissolução de sua família originária. Desse modo, os membros da família não são jogados, sem qualquer recurso, para fora da esfera do cuidado e do zelo, em que suas satisfações eram um compromisso comum dos seus diferentes membros, para a esfera egoísta da sociedade civil-burguesa, onde tudo que regula as interações entre os indivíduos são o direito e a disposição de espírito ética para com as suas respectivas corporações. Esse é um dos motivos pelos quais o matrimônio ainda guarda em si a fórmula de um contrato, pois serve para preservar o direito de propriedade de seus diferentes membros.

Obviamente, “o *direito* que compete ao *singular*” ocorrerá quando a unidade familiar mesma, à qual ele pertence, dissolve-se e o membro vem a ser pessoa autônoma na sociedade civil-burguesa²³⁷. Assim, claramente, a forma contratual e, posteriormente, judicial, quando na esfera da sociedade civil-burguesa, da família, por meio do contrato de casamento, não constitui o seu efetivo fundamento, ou sua razão de ser. Para Hegel, dessa maneira, o Direito Abstrato acaba só regendo “aspectos exteriores (patrimônios, alimentação, custo da educação e semelhantes)” da unidade familiar, porém não seu fundamento mesmo que é a disposição de espírito (*Gesinnung*) ética do amor²³⁸.

²³⁵ HEGEL. *FD*. § 172, p. 181.

²³⁶ HEGEL. *FD*. § 172 A, p. 181.

²³⁷ Cf. HEGEL. *FD*. § 158, p. 174.

²³⁸ Cf. HEGEL. *FD*. § 159, p. 174.

A dissolução da família, em todos os casos, é tão certa quanto a morte para os organismos finitos, tal como aparece na *Ciência da Lógica*. Isso precisamente porque a família, embora alçada à esfera da Eiticidade, tem sua base nos indivíduos enquanto seres finitos e sua configuração nuclear, tal como aparece na *Filosofia do Direito*, apenas reforça essa característica. Interessante observar como a passagem hegeliana da *Filosofia da Natureza* para a *Filosofia do Espírito* ocorre, justamente, por meio da morte do indivíduo que suprime a vida do singular – o qual é repostado no seu aspecto espiritual, por meio das diferentes instâncias que a segunda natureza humana, aquela que se perpetua para além da vida biológica e do mero abstrato do gênero. A morte é o lugar onde todos os seres finitos encontram seu destino: aquilo que extingue sua existência individual²³⁹. E, ao concentrar sua exposição num conceito de família nuclear, Hegel permite que a existência desse núcleo familiar possa padecer do mal da morte de seus membros, especialmente a morte dos pais, o que ocasiona a sua dissolução natural.

O membro da família que alcança a morte também alcança a universalidade de sua condição finita, ao mesmo tempo em que alçará seus membros para a próxima esfera, isto é, a da sociedade civil-burguesa: e, assim, a família cumpre sua determinação, ao mesmo tempo em que fecha o seu próprio círculo de imediataneidade natural, fazendo com que seus membros passam da singularidade de ser membro de uma unidade de sentimento, para a particularidade da necessidade exterior, uma unidade da satisfação. E, as unidades familiares, tomadas em suas singularidades, fenecem junto com seus membros – seja pela dissolução natural, seja pela dissolução “doentia”, seja pela dissolução ética. Mas, como toda unidade natural, a família se perpetua, do mesmo modo que a reprodução perpetua a espécie – enquanto núcleo primeiro, que dá origem a outro(s) núcleo(s) familiar(es), garantindo sempre a reprodução e a manutenção não só da espécie, mas também da vida humana.

3.2. Sexo e gênero na *Enciclopédia*

O momento da discussão acerca da relação sexual, em Hegel, encontra-se contextualizado junto ao organismo animal, na última parte do segundo tomo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, intitulada “A Filosofia da Natureza”. A temática apresentada é

²³⁹ HEGEL. *FE*. p. 311. § 452.

permeada pela noção de que “a subjetividade existe como a *única* penetrante do todo”²⁴⁰. E isso é o que compõe o verdadeiro organismo, a saber, o organismo animal, o qual se caracteriza por uma unidade em que suas “partes [são] essencialmente membros”²⁴¹.

Dois pressupostos importantes são afirmados, como vimos. O primeiro se refere à capacidade única da subjetividade daquele indivíduo que se vê como unidade e, por meio dessa visão de si como uma unidade corporal, ele pode, então, penetrar o mundo. Isto é, o organismo animal tem uma noção de si enquanto unidade corporal – composta de membros – que, nessa unidade mesma, adentra ao mundo. Nas relações naturais, o animal sente várias carências. Uma delas, por exemplo, é a do alimento. Quando da satisfação dessa carência ou necessidade natural, o animal consome algo que está na natureza externa e, assim, a partir desse algo da natureza externa que ele consumiu, o animal mesmo se conserva. A relação é desigual porque a satisfação dessa necessidade, que conserva o animal, depende da negação total daquele externo que é consumido, que também, por sua vez, pertence à natureza. Nesse sentido, a relação se dá entre desiguais, já que um é consumido e negado, e o outro é satisfeito e conservado.

Essa contradição terá melhor resolução quando o outro do qual o animal sente carência ou necessidade natural seja outro igual a ele. Esse degrau mais alto é alcançado por meio da relação dos sexos. Nesse caso, segundo Hegel, “cada um dos sexos não sente no outro uma exterioridade estranha, mas [sente] a si mesmo, ou o gênero comum aos dois”²⁴². Na natureza viva, esse é considerado, por Hegel, o momento mais alto, pois as exterioridades envolvidas se sentem numa unidade. Entretanto, como nos lembra Hegel, o animal, ao contrário dos humanos, não é livre, pois o sentimento de si do animal nem mesmo ultrapassa a consciência da diferença entre ele e suas sensações e não chega a formar nele a ideia universal de um gênero; ele apenas alcança a percepção de si como uma singularidade. E, aquilo que é produzido pela relação entre os sexos, de igual maneira, não passa de uma singularidade e não chega a alcançar a universalidade, característica do gênero. O finito da natureza impõe-se como finito, repetidamente, por meio da geração desse novo singular. Mesmo a morte, para os animais, não produz uma universalidade sendo em si e para si, “uma subjetividade tendo por

²⁴⁰ HEGEL. *ECF (II)*. § 349, p. 446.

²⁴¹ HEGEL. *ECF (II)*. § 349, p. 446

²⁴² HEGEL. *ECF (III)*. § 381 Z, p. 18.

objeto a si própria”²⁴³. Essa subjetividade que tem por objeto a si própria, por meio da contradição da morte, pode ser mais bem vista, propriamente, na passagem do capítulo sexto da *Fenomenologia do Espírito*. Ao afirmar isso, Hegel quer deixar claro que a verdadeira unidade, de modo mais geral, isto é, no que se refere a um suposto conceito de unidade, dentro de sua filosofia, sempre irá dizer respeito a partes que se sintonizam com um todo, que buscam estar no compasso de seu ambiente (ou com a concretude e o dado), e da universalidade. Essas partes, nesse sentido, não são propriamente partes, então, são membros que compõe uma unidade, em que esses membros colocam-se numa interdependência mútua capaz de dar o conceito daquela unidade da qual participam.

Essas são duas importantes constatações sobre o organismo animal, que se compenetraram. O organismo animal tem como uma de suas características básicas a noção de seu corpo como de uma unidade. Entretanto, essa noção da unidade do animal baseia-se no fato de que ele sente, por exemplo, falta de água, de comida. O animal sente a necessidade natural da procriação; eis nosso parentesco com os animais. Então, o organismo busca a sua satisfação de algo que lhe falta na exterioridade. O organismo animal, em sua totalidade, sente, mas, para Hegel, apenas o ser humano sente que sente. Só os humanos são capazes de refletirem, segundo Hegel, sobre sua própria unidade, sobre suas partes enquanto membros de um todo vivo, maior do que a universalidade do gênero, mais completa, porque contempla, justamente, a autoconsciência que os seres humanos possuem.

A espécie alcança uma relação afirmativa quando um indivíduo, que a ela pertence, “se continua neste *outro* e a si mesmo se sente neste *outro*”²⁴⁴. O indivíduo sente a unidade da espécie e, enquanto indivíduo, sente essa deficiência do outro que é, enquanto espécie, o mesmo de si. Interessante notar que, no processo de reprodução dos organismos vivos, eles se colocam ao se relacionarem com outro “indivíduo vivente” o que gera uma relação consigo mesmo, só que no outro. Ao se relacionar com outro, o indivíduo volta-se para fora de seu próprio organismo e, numa perspectiva humana, tem seu primeiro contato com outro ser que é reflexo de sua própria individualidade²⁴⁵. E, então, interessa notar que mesmo considerando que Hegel esteja falando, em primeiro lugar, no nível do organismo vivo e de nossa primeira

²⁴³ HEGEL. *ECF (III)*. § 381 Z, p. 18.

²⁴⁴ HEGEL. *ECF (II)*. § 369, p. 534.

²⁴⁵ “O gênero nele [indivíduo] é, portanto, como tensão contra a inadequação de sua realidade singular, o impulso de conseguir no outro do seu gênero sua autossensação, pela união com ele integrar-se e por meio desta mediação encadear consigo e trazer a existência o gênero – é a cópula”. HEGEL. *ECF (II)*. § 369, p. 534.

natureza, nos parece bastante significativo que suas observações digam que um indivíduo sente a si no outro, não como um estranho, mas como um seu semelhante.

Na relação sexual de dois indivíduos humanos ocorre, segundo Hegel, a união desses dois aspectos: a consciência da falta e a reflexão sobre a sua unidade, sobre a sua necessidade. Mas, na união sexual ainda podemos dizer que essa reflexão, além de ser exercida sobre a falta que faz este indivíduo sentir-se um, ele também refletirá sobre o outro, que é igual a si, mas, também, diferente. “No processo de geração, finalmente, o organismo se relaciona com *um outro que ao mesmo tempo é ele mesmo* – de um lado, sua própria espécie, e, de outro lado, um indivíduo da mesma espécie, de sexo diverso”²⁴⁶. O momento da geração faz confluir o igual e o diferente, faz o indivíduo pôr-se diante do outro que é, enquanto gênero, seu idêntico, mas enquanto indivíduo, o seu diferente. Além disso, essa confluência que leva à cópula radica-se no impulso sexual, que busca, primeiramente, enquanto instinto, a manutenção da espécie, em detrimento, justamente, do indivíduo. Nessa perspectiva meramente natural, o que importa é a manutenção do universal abstrato, que é o gênero. Mas, na perspectiva espiritual, o natural é suspenso ou suprassumido: então, ele é conservado, na medida em que as relações sexuais mantêm-se como parte da vida humana; é negado, na medida em que sua função meramente natural não basta e, então, as relações sexuais apresentam-se como um modo de afirmar a singularidade do indivíduo dentro de sua espécie (ou de seu gênero); e, finalmente, é elevado, como forma espiritual de demonstração de amor, que fundamenta, exatamente, o casamento, berço da família, primeiro passo da Eiticidade. Isso porque, como já sabemos, desde o capítulo primeiro da presente tese, “as atividades do espírito nada são a não ser maneiras diversas da recondução do que é exterior, à interioridade, que é o espírito mesmo”²⁴⁷. Se o sexo é o que de mais alto existe na natureza natural, como Hegel afirma, de alguma maneira ele deve ser abarcado pela esfera espiritual, deve ter seu lugar e reconhecimento enquanto momento essencial da vida natural que, ao fim e ao cabo, proporciona-nos a possibilidade da criação de um mundo espiritual.

Essa ligação entre o aspecto natural da relação sexual e seu aspecto espiritual pode ser visto quando Hegel, na parte sobre a Antropologia ou sobre a alma, já na Filosofia do Espírito (do Espírito Subjetivo), da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, trata, novamente, da

²⁴⁶ HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel*. p. 353.

²⁴⁷ HEGEL. *ECF (III)*. § 381 Z, p. 18-19.

relação entre os sexos. O parágrafo em questão, o § 397, insere-se na parte sobre as mudanças naturais da alma natural.

O momento da Antropologia é o primeiro do Espírito Subjetivo. Este momento, por sua vez, é o primeiro contato do ser humano com seu aspecto interior e de consciência, necessário para que se alcance o “conhecimento do espírito [que] é o mais concreto [e], portanto, o mais alto e difícil”²⁴⁸. E o momento do espírito é aquele mais difícil porque envolve o “conhecimento do verdadeiro do homem”, daquilo que é “o verdadeiro em si e para si”, daquilo que é o essencial do espírito²⁴⁹. Ao mesmo tempo, o espírito não se desfaz da natureza, pois ele pressupõe esta. O homem é feito de sua primeira natureza tanto quanto é feito e se constrói por meio de sua segunda natureza.

No espírito subjetivo, as características espirituais estão mais próximas daquelas dependentes da relação corpo e ambiente, embora já estejam sendo trabalhadas pela parte propriamente racional do ser humano. Nesse sentido, a Filosofia do Espírito é uma aceitação da naturalidade do homem, desde que mediada pelo seu outro aspecto natural, a saber, a racionalidade. O espírito é uma unidade concreta e, enquanto tal, somente pode se concretizar por meio dos aspectos naturais e reais do mundo e dos seres humanos. Trata-se de um trabalho que demanda que as qualidades “espirituais” – ou racionais –, que estão interiorizadas, alcancem a exterioridade por meio de sua concretização no mundo. E isso é um processo, pois determinadas qualidades podem estar já participando de processos mais fundamentais do que aqueles para os quais essas determinadas qualidades poderiam participar. A atração sexual, que aparece com a adolescência, ou no jovem adulto, já é uma manifestação de uma mudança espiritual, pertencente ainda à alma natural. “Já que o espírito, em proporção diferente da natureza, é uma totalidade unitária, suas determinações singulares estão evidentemente interligadas de modo inseparável”²⁵⁰. Mas, esta ligação dá-se em graus diferentes ao longo de toda a etapa espiritual. O espírito subjetivo é o grau mais dependente e cuja ligação é a mais forte com as determinidades naturais.

Então, nesse primeiro momento do Espírito Subjetivo, a consciência apenas é imediatamente, como se despertasse. Sua ligação com a natureza é bastante próxima e as

²⁴⁸ HEGEL. *ECF (III)*. § 377, p. 7.

²⁴⁹ Cf. HEGEL. *ECF (III)*. § 377, p. 7.

²⁵⁰ HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel*. p. 380.

determinações espirituais, embora existentes, ainda não são conscientes. Apenas se insinuam nas determinidades naturais. Isso pode ser acompanhado quando vemos, por exemplo, que a relação sexual é posta como uma das mudanças naturais que atingem a alma natural. A primeira mudança seria o curso natural das idades (infância, juventude, maturidade e velhice), a segunda mudança seria o momento em que o indivíduo se opõe realmente a si mesmo, por meio, então, da relação sexual. Nessa, segundo Hegel, o indivíduo “se procura e se encontra em um outro indivíduo”²⁵¹. O impulso sexual, que brota naturalmente nos indivíduos, advém das mudanças naturais que a alma sofre sob influência do corpo, do curso da naturalidade humana. Ao procurar um outro indivíduo, por causa do impulso sexual, ele se encontra em um outro indivíduo, deparando-se com sua própria subjetividade e colocando uma forma de desvinculação da alma em relação a sua imersão imediata na natureza. Entretanto, não se trata de um mero distanciamento da natureza, pois o hábito, por exemplo, que se forma já no último momento da alma que sente, mantém seu vínculo com a natureza, conduzindo os humanos até a formação dos costumes e da segunda natureza – como vimos anteriormente nessa tese.

De qualquer modo, a relação sexual, tal como aparece aqui, rapidamente, diz respeito a um primeiro contato da subjetividade com outro indivíduo. Entretanto, não nos parece que seja um contato “refletido” como aquele que ocorrerá na parte seguinte da Antropologia, a saber, a Fenomenologia. A relação de subjetividades posta pela relação sexual na alma natural, não é uma relação de subjetividades querida por ela mesma, é ainda apenas a satisfação do impulso que, para ser satisfeito, terá de ocorrer com outro, o qual aparecerá como uma “oposição real do indivíduo a si mesmo”²⁵². Afinal, como Hegel nos alerta, no final desse parágrafo, “a relação dos sexos adquire sua significação e determinação espiritual e ética somente na *família*”²⁵³. Interessante ressaltar que o caminho da sexualidade e sua incorporação ao lado espiritual é gradual e dependente de todo o processo que conduz à Eiticidade. A sexualidade, para Hegel, de alguma maneira, desde seu “início” natural, já comporta uma significação maior do que a mera reprodução, ou replicação. Para ele, apenas a reprodução sexuada é, de fato, geração. Embora, o que seja essencial e necessário à vida seja a possibilidade de replicação e não a sexualidade, Hegel entende que a reprodução sexuada é

²⁵¹ HEGEL. *ECF (III)*. § 397, p. 81.

²⁵² HEGEL. *ECF (III)*. § 397, p. 81.

²⁵³ HEGEL. *ECF (III)*. § 397, p. 82.

superior à reprodução assexuada. Isso porque, para ele, a reprodução sexuada envolve ainda a recombinação de material genético, desenvolvendo um novo ser a partir de uma unidade de diferentes. Para os seres humanos, a reprodução sexual “é constitutiva da consciência da própria unicidade e da diferença em relação aos outros membros da espécie”²⁵⁴. Pode-se dizer que, no que diz respeito à Filosofia do Espírito, a sexualidade se impõe por fazer uma ponte adequada entre a Natureza e o Espírito, ao ser bem aceita dentro da Eticidade, na exposição hegeliana da família.

A relação sexual tem um papel bastante importante nessa ponte entre o natural e o espiritual ou institucional, porque ela apresenta um grau de concretude maior. Ora, como sabemos, em Hegel, as passagens para novos momentos de sua filosofia ocorrem, usualmente, por meio de determinações mais concretas e menos abstratas, uma vez que a filosofia hegeliana avança por meio de relações que contenham um grau maior de mediação. Esta, por sua vez, é atingida por meio da concretude e não de ideias meramente abstratas.

Ao fazer com que a natureza culmine na relação entre os sexos, Hegel supera a “necessidade exterior” – que seria aquela que ocorre quando um animal devora o outro para suprir sua necessidade – e se torna uma relação sentida, embora ainda restrita, na Filosofia da Natureza, à mera geração de outro do mesmo gênero²⁵⁵. E, nisso, nós temos um grau de concretude que, porém, ainda está bastante carregado pelo dado imediato, ou melhor, pelo meramente sentido e não ainda refletido. Segundo Hösle, cada uma das “três partes da Filosofia da Natureza – ‘Mecânica’, ‘Física’, ‘Orgânica’ – terminam cada vez com uma categoria, cuja determinação é a suprassunção do isolamento dos corpos”²⁵⁶. A cópula busca essa suprassunção de um modo mais concreto e, ao mesmo tempo, de forma subjetivamente sentida. A sexualidade caminha em dois sentidos: num, ela é apenas a junção dos corpos, materialmente falando, mas, por outro lado, a sexualidade tem em vista a *união* dos corpos, eticamente falando. Num o peso está no aspecto natural e mais material e, noutro, o peso está no aspecto espiritual e mais mediado. Cabe aos humanos fazerem essa mediação do sentido da relação sexual dentro de um contexto já construído de acordo com a segunda natureza humana.

²⁵⁴ HÖSLE, Vittorio *O sistema de Hegel*. p. 361.

²⁵⁵ MASULLO, A. „Das Unbewusste in Hegels Philosophie des Subjektiven Geistes“. In: HENRICH, D. *Hegels philosophische Psychologie*. Bonn, 1979, p. 27-63. Apud HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel*. p. 369.

²⁵⁶ HÖSLE, Vittorio *O sistema de Hegel*. p. 372.

3.3. A condição feminina segundo o homem Hegel e a condição feminina segundo a *Filosofia do Direito*

Depois dessa breve análise da relação sexual, percebemos que Hegel parece dar o mesmo peso tanto ao elemento feminino quanto ao masculino no que diz respeito ao ato sexual e sua função dentro da natureza. Constatamos que a relação sexuada possui, para ele, maior importância do que a assexuada porque conduz a uma mediação de indivíduos diferentes, põe defronte a um indivíduo outro que lhe é idêntico e, ao mesmo tempo, seu outro, o diferente, assinalando, com isso, a importância de relações que suscitem uma duplicidade de papéis e, ao mesmo tempo, a reciprocidade nesse sentir.

Entretanto, dentro da *Filosofia do Direito*, quando Hegel oferece-nos o seu tratamento do casamento, a mediação entre os sexos, parece não obedecer a mesma lógica de mediação que presidira as interações entre natureza e espírito. Isso porque, pelo seu modo de exposição, na *Filosofia da Natureza*, da relação sexual, no momento da constituição da família, as relações entre os sexos deveriam ser ainda mais mediadas espiritualmente através de uma reciprocidade nos papéis a serem exercidos eticamente e socialmente.

Entretanto, dentro da *Filosofia do Direito* (não considerando, no momento, os *Zusätze*), os comentários de Hegel sobre as mulheres parecem estar estritamente ligados aos preconceitos de sua época. Por exemplo, no § 177, quando Hegel está tratando da dissolução da família, ele se refere aos filhos e às filhas, frutos do casamento, que darão, por sua vez, origem a uma nova família, dizendo que os filhos atuarão como “chefes, e as filhas enquanto esposas”²⁵⁷. Essas limitações nos papéis dos pais, enquanto autoridades éticas, já haviam aparecido quando Hegel nos alertou, ainda no §166, sobre o papel para a exterioridade exercido pelos homens, enquanto chefes (*Haupten*) da família, de uma forma mais geral e ampla; e, depois, quando o autor reforça tal posição no § 171, ao se referir ao papel exercido pelo homem, enquanto representante da pessoa jurídica que a família é frente às outras famílias, na seção que trata do patrimônio da família.

Mas, a referência mais direta às mulheres e ao papel delas na sociedade aparece ainda no § 166. Lá, Hegel nos diz que a mulher tem a sua determinação substancial na família e a

²⁵⁷ HEGEL. *FD*. § 177, p. 184.

sua disposição ética está na piedade. Na anotação a esse mesmo parágrafo, Hegel prossegue lembrando o exemplo de Antígona, de Sófocles. O que move Antígona é a piedade, aquilo que se costumou chamar por “a lei da mulher”, pois ela se colocou contra o édito de Creonte, homem do Estado. Antígona não fez mais do que expressar “a interioridade que ainda não alcançou sua realização perfeita”, pois, embora seja uma lei da substancialidade subjetiva, encontra-se, como uma primeira expressão, radicada na sensibilidade e não no aspecto determinante da subjetividade. Isto é, Antígona expressa uma determinação essencial para a formação do sujeito moderno, mas é incapaz de perceber a sua importância, dado que é movida não pela racionalidade, mas pelo sentimento. Tanto é verdade que este princípio possui em si validade universal e essencial para o conceito de humano, que ele, uma vez expresso, conduz à implosão da bela unidade ética grega.

Essa caracterização da piedade, por meio de uma “representação”, que busca sua força em uma lei justificada pelos antigos deuses do subterrâneo e, nesse caso, uma lei eterna da qual nada se sabe, acaba representando – porque ainda não foi refletida racionalmente, nem posta institucionalmente – uma oposição ética mais elevada em oposição à lei manifesta, a lei do Estado. Por ser uma oposição ética mais elevada, o princípio da subjetividade enunciado imediatamente por Antígona, coloca uma oposição trágica mais elevada. Ora, essa oposição trágica mais elevada somente pode ser assim classificada porque, para Hegel, a tragicidade que compõe esse momento de sua *Fenomenologia do Espírito*, é justamente composta por elementos que devem, igualmente, ser contemplados pelo reconhecimento e pela efetividade. Logo, o princípio da subjetividade, mesmo aqui, quando parece estar sendo desmerecido em Hegel e associado ao feminino, compõe, verdadeiramente, um princípio dos mais importantes para a filosofia hegeliana, pois dele depende a real liberdade dos sujeitos.

A leitura atenta desse pequeno parágrafo pertencente ao *Anmerkung*, se realizada de forma mais atenta, demonstra que a filosofia talvez tenha uma pequena oscilação entre a opinião de Hegel sobre as mulheres e suas capacidades e aquilo que sua filosofia pode permitir aduzir. Antígona representa a emersão de um princípio fundamental à filosofia hegeliana, um princípio feminino. Mas, como a bela unidade ética da polis era composta, justamente, apenas por homens – ocupados com o bem público e a totalidade –, nos parece acertado e simétrico que trazer a tona um princípio de subjetividade pudesse ocorrer apenas por meio do elemento feminino, que se concentrava para a interioridade do lar, para as decisões que dizem respeito à subjetividade.

Claro, a situação não é tão clara e favorável à argumentação se, igualmente, acrescentarmos a leitura do *Zusatz* do § 166: nele, Hegel admite que as mulheres possam ser cultas, mas não estariam aptas para as ciências superiores, como a filosofia e aquelas ciências que exigiriam o universal. Mas, no final desse mesmo *Zusatz*, Hegel se interroga como se daria a educação das mulheres. Se é a vida e suas circunstâncias, por meio das representações, ou se a educação das mulheres ocorreria por meio de conhecimentos técnicos. Em primeiro lugar, cabe contextualizar os *Zusätze*: eles são registros dos alunos de glosas orais de Hegel durante as aulas. Hegel, o homem, professor de uma universidade está entre homens, seus alunos. Ele está falando das mulheres e, nesse momento, dada a plateia, realmente podemos imaginar que uma defesa das possibilidades superiores do intelecto feminino, frente a de alguns homens, pudesse não exatamente agradar sua assistência. Hegel opta, aberta e provavelmente, com algum prazer, em apresentar as “precárias” capacidades intelectuais femininas.

Considerando-se a realidade e as notícias que podemos ler nos jornais, podemos pensar que não há problema em se pensar na situação descrita acima como verdadeira, ainda mais se levarmos em consideração que, ainda hoje, mesmo no Brasil ou na Europa, esse tipo de comentário e preconceito é facilmente detectável e não raro²⁵⁸.

No caso, sugere-se fortemente esquecer o homem Hegel, filho de seu tempo e nos concentrarmos nas possibilidades e nos argumentos de sua própria filosofia. Isso significa, de forma prática, que embora os *Zusätze* possam nos ser muito úteis em vários momentos, nos quais o texto hegeliano se torna obscuro, eles também devem ser considerados dentro do contexto em que foram elaborados: o palco e a plateia, ou seja, uma exposição oral e os alunos. Nada mais conforme a época do que uma oralidade que se conforma em repetir os preconceitos da época para uma plateia que, certamente, não ouviria, de qualquer modo, seriamente, um autor que se dispusesse a defender a possibilidade de igualdade intelectual entre homens e mulheres. Os *Zusätze* são reflexos muito mais fortes da época de Hegel e, mesmo, do homem do que de sua filosofia, ainda mais em se tratando de uma questão tão marcada pelo espírito de um povo, de uma determinada racionalidade que ainda não havia concedido, realmente, os direitos iguais tão propalados pela Revolução Francesa – aliás, bem

²⁵⁸ “Mulher no volante, perigo constante” é uma frase de efeito ainda muito utilizada. Ano passado, um passageiro recusou-se a voar ao saber que quem estava no comando do avião era uma mulher. Há outros exemplos conhecidos e divulgados na imprensa e, certamente, muitos outros exemplos existem e foram já presenciados de forma não pública.

sabemos que a suposta igualdade entre os sexos, alardeada durante a Revolução Francesa era muito mais teórica do que prática.

Visando demonstrar a tese sobre a diferença entre o homem Hegel e a sua filosofia, reuniu-se uma série de passagens que podem colocar nova luz sobre a questão da possibilidade de emancipação feminina, não através da pessoa de Hegel, mas de sua filosofia, dos princípios gerais de engendramento de seu sistema filosófico. Por trás disso, apenas um preceito antigo e bem conhecido da lógica: argumentos *ad hominem* são falácias... A questão é a filosofia hegeliana e não o indivíduo Hegel.

Em geral, podemos dizer que qualquer um está submetido ao velho adágio hegeliano que diz que as pessoas são tão sábias quanto o seu tempo o permite, e isso pode incluir até mesmo Hegel e seu posicionamento sobre um aspecto social ou político em particular. Mesmo o chamado Saber Absoluto, da *Fenomenologia do Espírito*, e o Espírito Absoluto, da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, configuram-se de tal modo que eles estão submetidos ao seu tempo histórico, aos desenvolvimentos espirituais verificados até então – e esse, então, é relativo àqueles que se aventuram à filosofia, à compreensão dos modos pelos quais se pode vir a conhecer ou os modos pelos quais determinados conhecimentos chegaram a ser. “O saber absoluto, em Hegel, não é um saber atemporal” e nem pode ser um saber “denominado como perfeito, definitivo e irreformável, mas sempre está relacionado ao seu tempo histórico”²⁵⁹. As diferentes determinações da Ideia de liberdade, por exemplo, compõem um quadro extremamente instável, no qual a efetivação de determinadas características implica em novos cenários e em novas determinidades a serem postas enquanto determinações necessárias aos engendramentos espirituais.

Se o saber absoluto e, inclusive, as formas do Espírito Absoluto estão colocadas e inseridas dentro do tempo, dependentes das concretizações que lhe são inerentes, o mesmo, como vimos, diz respeito às instituições descritas por Hegel na *Filosofia do Direito*. A apresentação da Eticidade, feita por Hegel, é a apresentação do “estado da arte” encontrado por ele. Desse modo, os costumes, a tradição lá descrita são expressões sedimentadas, não são expressões de “novidades” ou “modernidades”. Assim, a exposição das instituições que compõem a Eticidade, de Hegel, em especial, a família, não poderia expressar –

²⁵⁹ KONZEN, Paulo R. *O Conceito de Liberdade de Imprensa ou de Liberdade de Comunicação Pública na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. 2012. Tese de Doutorado em Filosofia, na UFRGS. p. 14.

descritivamente – um papel diferente para a mulher do que aquele que era, então, o costume. Assim, as críticas ao tratamento dado por Hegel às mulheres e a posição dada a elas na sociedade, são apenas críticas ao tempo de Hegel e a ele mesmo, enquanto homem.

A saída é procurar, na *Filosofia do Direito*, não os enunciados descritivos das diferentes instituições, mas os enunciados gerais de formação e constituição do Espírito Objetivo e do seu engendrar – mesmo procedimento aplicado ao Saber Absoluto, ou seja, não se trata de apreender o saber, mas os modos pelos quais se vem a saber. No caso da esfera espiritual e suas instituições, importa apreender os meios pelos quais avanços foram conseguidos para a Ideia de liberdade e entendê-los de forma que se tornem expressão das formas pelas quais a liberdade se concretiza e poderá vir a se concretizar. Por isso, as críticas ao tratamento dado por Hegel ao princípio do feminino mantêm-se exteriores à filosofia hegeliana, pois se concentram no posicionamento histórico – nos elementos imediatos que compõe a análise de Hegel – e não no elemento propriamente filosófico, ao não aprofundarem as posições filosóficas gerais sobre o ser humano e os modos de concretização e efetivação de sua segunda natureza.

Aliás, falando em natureza, nos parece que a chave de leitura para uma percepção dos erros de raciocínio sobre a questão do feminino dentro da *Filosofia do Direito* ocorre, preponderantemente, por meio de uma construção equivocada – e, talvez, forçada pelo homem Hegel – da relação entre naturalidade e liberdade no interior do elemento humano. A família é o momento mais imediato da Eticidade. Isso significa que suas determinidades a aproximam da natureza, embora suas determinações a conduzam para o centro da Eticidade, o racional. Mas, Hegel insiste, nos parece, na determinidade natural quando, por exemplo, cinde o elemento natural sob a forma do entendimento, numa associação do feminino ao elemento passivo e na associação do elemento masculino ao ativo – que acabaria justificando a separação fixa dos papéis a serem exercidos por homens e mulheres em atividades “externas” e “internas”, “objetivas” e “subjetivas” respectivamente. Movimento este que parece contrário à forma como todos os desdobramentos anteriores da *Filosofia do Direito* foram engendrados, já que eles consistiam numa mediação de opostos operada preponderantemente pela suprassunção. E nos parece bastante claro que esses movimentos de mediação, vinham no sentido de suspenderem, justamente, mediações que se delimitassem simplesmente pelos elementos naturais na forma de uma separação regida pelo entendimento, já que estamos

numa esfera espiritual, em que aspectos imediatos a serem mediados e suprassumidos iriam na direção de um espiritual menos imediato e mais racional.

No § 165, Hegel afirma que “a determinidade *natural* dos dois sexos recebe por sua racionalidade significação *intelectual e ética*”²⁶⁰. Usualmente, lê-se esse parágrafo como um apanágio da divisão de tarefas, ou papéis, na família, tendo como critério a diferença entre os sexos. Isto é, em si, o que os sexos são terá significação intelectual e ética por meio da racionalidade. Entretanto, Hegel usa o termo *Bestimmtheit*, traduzido como determinidade, e não *Bestimmung*, que é traduzido por determinação. A determinidade é uma nota interna do conceito, isso significa que é algo que se volta para dentro e não para fora. Por isso mesmo, podemos dizer que algo que se encontra em um momento de “determinidade”, ainda é em si, não tendo alcançado a esfera do para si, não se voltando para fora. Na sequência do trecho acima citado, Hegel nos diz que essa determinidade natural dos dois sexos recebe *por sua racionalidade significação*... Isto é, esse em si natural dos sexos é colocado sob uma forma de significação intelectual e ética. Entretanto, trata-se, ainda de uma determinidade e não só determinidade – ou seja, algo que se encontra no momento do em si – mas uma determinidade natural. Hegel não parece querer se comprometer com o que seria a determinação dos sexos – natural ou não – e, no próximo parágrafo, sua apresentação prossegue com o senso comum da época, em que os homens são colocados voltados para fora da unidade ética e as mulheres, para dentro. Isso significa que os sexos alcançam uma caracterização intelectual e ética, que ainda não se emancipou da naturalidade que lhe é característica, pois suas notas ainda encontram-se voltadas para dentro. Então, a divisão de tarefas dentro da substancialidade ética está ainda numa forma bastante imediata, uma vez que depende das características meramente naturais dos dois sexos. E, nessa determinidade natural dos sexos dentro da unidade ética do casamento, cada uma das partes exerceria apenas uma função voltada exclusivamente para fora ou para dentro. Podemos imaginar que isso decorre, justamente, por tratar-se de uma determinidade que ainda está no em si do natural²⁶¹.

²⁶⁰ HEGEL. *FD*. § 165, p. 178.

²⁶¹ Entende-se que Hegel dirima a substância ética da família entre esses dois extremos do masculino e do feminino (o ativo, exterior e o passivo, interior) dadas as configurações usuais que a família daquele então apresentava. Trata-se, claramente, da manutenção de uma visão na qual a mulher encontra-se limitada pela determinidade natural, uma vez que, sendo ela quem pare cabe também a ela o cuidado com a prole, tanto físico quanto educacional.

Vemos, aqui, que Hegel efetua um movimento no sentido contrário àquele que sua filosofia opera: primeiramente, porque, na *Filosofia da Natureza*, quando Hegel fala da relação sexual, como vimos, ele afirma que cada um dos sexos não vê o outro como uma exterioridade estrangeira ou estranha, mas como o diferente de si mesmo enquanto idêntico no gênero²⁶²; em segundo lugar, o movimento, até então, havia consistido em se mediar e suspender, da melhor maneira possível, os elementos meramente naturais. Ora, voltar a ver os sexos como diferentes, quando eles são igualados na categoria mais universal do gênero e, ao mesmo tempo, forçar essa diferença – que, lembrando, fora dirimida, em prol da reprodução da espécie – até a Eiticidade, como se ela não tivesse sido anteriormente mediada por meio da cópula e, mesmo, do amor, somente pode ser explicado por uma intervenção artificial do autor no andamento lógico de sua própria filosofia.

Trata-se, então, da naturalização do elemento espiritual, que até então conduzira todo o processo dialético de formação da segunda natureza. Além disso, se a família é uma figuração do espírito, ela não pode separar de maneira absoluta dois polos opostos e, sim, deve reuni-los numa identidade. Então, na verdade, na família, os papéis a serem desenvolvidos devem, de algum modo, serem suprassumidos pela razão e não recolocados na forma do entendimento, que separa²⁶³. Pertencer a sua época parece ter impedido que Hegel procedesse a uma “equalização” de tarefas, caminho natural da razão que torna idêntico os diferentes. Dada a sua explanação sobre a Eiticidade, “cada um e cada uma, como membro da família deveria, por sua vez, assumir a preservação do foro íntimo (lei divina) e trabalhar como Eu para a livre universalidade no exterior (lei humana)”²⁶⁴. A diferença entre os sexos deveria permanecer restrita ao próprio ato sexual, que é lugar onde as diferenças fazem sentido, dentro da naturalidade e da lógica da reprodução. Essa mesma acusação de um movimento contrário, de naturalização de dados ou elementos éticos pode ser facilmente constatada se levarmos em conta que, no § 57, da *Filosofia do Direito*, Hegel já brada contra a tomada do “homem como ser natural”, quando critica a escravidão. O ser humano é apenas segundo sua existência imediata, em si mesmo, algo natural. Hegel afirma, claramente, que “tomar o homem como

²⁶² Cf. MABILLE, Bernard. *Hegel: l'épreuve de la contingence*. Paris: Aubier, 1999. p. 63.

²⁶³ “O pensamento formal que mantém e afirma os dois momentos [masculino e feminino, por exemplo] de uma ideia, enquanto separados”. HEGEL. *FD*. § 57 A, p. 93. Isso para mantermos a argumentação bastante interna. Poderíamos achar exemplos dessa mesma lógica da dialética hegeliana na *Enciclopédia*.

²⁶⁴ DERANTHY, Jean-Philippe. Philosophie et société: Le statut de la femme dans l'idéalisme allemand. In: *Les études philosophiques – Philosophie allemande*. Paris, Janvier/Mars, 2000. p. 91.

ser natural em geral, segundo sua *existência*”, não é adequado “ao seu conceito”²⁶⁵. Não há liberdade na natureza, como vimos anteriormente, e tomar o ser humano como o meramente natural, ou naturalizá-lo antes de espiritualizá-lo é fazê-lo retornar a sua não-liberdade.

Na verdade, cabe observar que a noção de uma “igualdade” na esfera familiar aparece em vários momentos como pressuposto básico dessa instituição. Já no § 158, Hegel afirma, como vimos, que a família é uma “unidade sentindo-se” com o objetivo “de ser nela não uma pessoa para si, porém como *membro*”²⁶⁶. Mesmo a individualidade sendo preservada pela autoconsciência nessa unidade, o fato é que na família as pessoas tornam-se mediadas pela categoria de membros, que pressupõe uma participação num todo de tal maneira que elas são igualmente essenciais. Depois disso, Hegel afirma, sobre o casamento, que “a unidade dos sexos naturais, que é apenas interior ou sendo em si”, será, na autoconsciência, convertida em unidade espiritual²⁶⁷. Mesmo que essa unidade comporte a diferença natural dos sexos, não é possível que essa diferença salte de sua interioridade – a relação sexual mesma – para a exterioridade da concretude ética, porque, então, a unidade não é real, mas dirimida por meio do aspecto natural, invalidando a pretensa unidade formada pelo amor e invalidando uma autoconsciência substancial, uma vez que torna a submeter os membros dela ao jugo da diferença da natureza não mediada. Ora, Hegel mesmo afirma que “o impulso natural é rebaixado à modalidade de um momento natural”, logo, fazer com que as tarefas da família sejam engessadas pela diferença entre os sexos, a qual fomenta, justamente, o impulso natural, é fazer esse mesmo impulso retornar como expressão da primeira natureza²⁶⁸.

Embora, quanto aos aspectos materiais e de hierarquia, Hegel também exponha a posição de prevalência do homem frente aos outros membros da família, de acordo com o seu tempo, se analisarmos de mais perto, veremos que essa é uma preponderância relativa. No § 171, Hegel afirma que “a família, enquanto pessoa jurídica”, traz o homem como seu representante, “enquanto seu chefe”. Isso porque, segunda a divisão natural dos sexos, apresentada no § 166, caberia ao homem o trabalho e o combate com o mundo exterior, ou seja, caberia ao homem ser o provedor, de acordo com sua natureza ativa. Em sendo assim, cabe, por consequência, ao homem, o cuidado pelos carecimentos, assim como lhe faculta “a

²⁶⁵ Cf. HEGEL. *FD*. § 57 A, p. 93.

²⁶⁶ HEGEL. *FD*. § 158, p. 174.

²⁶⁷ HEGEL. *FD*. § 161, p. 175.

²⁶⁸ Cf. HEGEL. *FD*. § 163, p. 176.

disposição e a administração do patrimônio familiar”²⁶⁹. Mas, Hegel também nos diz que a propriedade, o patrimônio familiar, é comum (“essa é propriedade comum, de modo que nenhum membro da família tem uma propriedade particular, mas cada um tem direito ao que é comum”²⁷⁰). E, além disso, “esse direito e essa disposição que cabem ao chefe da família” estão abertos, pois se trata de um arranjo que pode sofrer as consequências da externalidade.

Essa abertura deriva do fato de que, se o patrimônio é comum e a administração dele também o é, todos têm direito de dispor dele como chefe, uma vez que a família, por sua característica ainda imediata, “está aberta à particularização e à contingência”²⁷¹. Ou seja, uma vez que a família tem uma disposição de espírito ética ainda imediata e, portanto, podendo conter a contingência e a particularidade e, dado que o patrimônio, de qualquer modo, é comum a todos, pode ocorrer que o chefe da família, aquele que a representa e cuida de seus carecimentos, não seja o homem. Isso encontra apoio também no fato de que homem e mulher, no casamento, devem ter e receber mútuo reconhecimento. Se ambos se reconhecem, ambos estão aptos a serem postos, ou se colocarem na posição de chefes, se as circunstâncias se apresentarem favoráveis a um ou a outro. Isso tanto deve ser verdade, também, se considerarmos que, de fato, homem e mulher alcançam sua equalização no casamento, não só pelo mútuo reconhecimento – que atua internamente na unidade do casal –, mas também pelo consentimento – reconhecimento que se dá à vontade de cada um em se unir ao outro, voltada, então, para o reconhecimento externo do casal. Mulheres podem atuar como chefes de família, o que nos parece uma possibilidade bastante razoável ao considerarmos que o direito de herança também é o mesmo para todos os membros da família²⁷². E, desse modo, materialmente, tanto o homem quanto a mulher podem contribuir ativamente na formação do patrimônio de uma nova unidade familiar, por meio de sua cota-parte dos bens comuns que eles carregariam de suas famílias originárias²⁷³.

Mesmo direito também têm as crianças de serem educadas e sustentadas. Ora, no § 174, Hegel se utiliza da expressão “Die Kinder”, e não nos parece que ele esteja se referindo

²⁶⁹ HEGEL. *FD*. § 171, p. 181.

²⁷⁰ HEGEL. *FD*. § 171, p. 181.

²⁷¹ HEGEL. *FD*. § 171, p. 181.

²⁷² Cf. HEGEL. *FD*. § 172 A, § 180 e 180 A.

²⁷³ Se levarmos em conta, por exemplo, que na Inglaterra, só em 1882 se aprovou uma lei em que se garantia à mulher casada direito à propriedade, Hegel estava bastante avançado ao garantir o direito à herança das mulheres enquanto filhas (HEGEL. *FD*. § 180 A), bem como a sua cota-parte quando a família se desfizesse (HEGEL. *FD*. § 179).

tão somente aos membros masculinos da prole, aqui, certamente, ele se refere “aos filhos”, à prole. Isso porque, além de educados, nesse mesmo parágrafo e na mesma frase, é também afirmado que os filhos devem ser sustentados com o patrimônio familiar²⁷⁴. Ora, não imaginamos que Hegel queira dizer que apenas os meninos sejam sustentados com o patrimônio familiar! Além disso, no parágrafo seguinte, o § 175, dando prosseguimento ao assunto, Hegel se utiliza dos mesmos termos “Die Kinder” para se referir, mais pontualmente, a educação delas, isto é, das crianças ou dos filhos – sendo tomados enquanto prole.

Bem, no § 174, como vimos, temos a expressão “Kinder” associada à educação e, ao mesmo tempo, associada ao “sustento” – e como já registramos não parece que Hegel vá querer deixar as filhas morrerem à míngua –, já no § 175, prossegue-se com o uso da mesma expressão, o que, então, serve de reforço de que Hegel está falando dos filhos de ambos os sexos, em ambos os parágrafos citados, pois aqui cabe a todas as crianças serem educadas. Dessa forma, não nos parece que quando Hegel utilize a expressão “Die Kinder”, ele esteja, necessariamente, falando apenas dos meninos como querem alguns autores. Há outra referência de Hegel, aí sim, utilizando o termo “filho” (*Sohn*) – a qual é constantemente utilizada nos comentários acerca da suposta posição da mulher na *Filosofia do Direito* –, quando de um comentário, na seção Sociedade Civil-Burguesa, sobre a passagem da família para a sociedade civil-burguesa²⁷⁵. E, dado o citado acima, não nos parece acertado que por essa denominação haja a admissão de que somente os meninos participariam da sociedade civil-burguesa – o que seria um contrassenso, uma vez que todos os membros herdariam igualmente do patrimônio familiar e devem ser educados.

Assim, o uso da expressão “filho” não denotaria, necessariamente, que Hegel estaria sonhando, de forma decidida, a participação da mulher na vida pública. Entretanto, talvez estivesse usando apenas uma expressão, assim como usamos ainda, a despeito da tendência do politicamente correto, a palavra “Homem” para designar toda a humanidade, tanto homens quanto mulheres. Esse raciocínio, embora não possa ser provado, não pode, porém, por isso, ser absolutamente excluído. Talvez Hegel tenha usado a expressão masculina (mas com

²⁷⁴ “Os filhos têm o direito de ser *sustentados* e *educados* com o patrimônio familiar comum”. HEGEL. *FD*. § 174, p. 182. „Die Kinder haben das Recht, aus dem gemeinsamen Familienvermögen *ernährt* und *erzogen* zu werden“.

²⁷⁵ HEGEL. *FD*. § 239, p. 221. “Assim, o indivíduo é tornado *filho da sociedade civil-burguesa*, a qual tem tanto reivindicações para com ele quanto ele tem direitos sobre ela”. „So ist das Individuum *Sohn der bürgerlichen Gesellschaft* geworden, die ebensowohl Ansprüche an ihn, als er Rechte auf sie hat“. O mesmo caso é a expressão “filho de seu tempo” (*Sohn seiner Zeit*). HEGEL. *FD*. Prefácio, p. 42.

abrangência geral, na verdade) apenas com escrúpulos de sua época ou, mesmo, por algum temor de censura. Independente disso, acredito que a questão, nessa passagem, não pode ser fechada a uma ou a outra alternativa.

Em todos os casos, ao conceder às crianças a possibilidade de serem educadas igualmente, sem diferenças quanto ao sexo, Hegel deixa entreaberta a porta para que as mulheres ocupassem espaço efetivo na vida pública, mesmo no governo. Hegel nos parece certo, estava preso aos preconceitos de sua época – ele não foi tão aberto nem teve uma grande antevisão do racional em si e para si no que diz respeito às mulheres, ao contrário de outros pensadores. Entretanto, ao se posicionar de forma que a educação fosse idêntica para todos os filhos, mesmo os filhos de sexos diferentes, Hegel está implicitamente sendo coerente com sua filosofia que tem como mote a participação dos humanos nas instituições éticas e o desenvolvimento do racional. Ora, se crianças de sexos diferentes devem ser educadas da mesma forma, sem diferenças, igualmente isso significa que, em si mesmas, enquanto humanos, elas são idênticas não tendo diferenças em sua essência.

Contudo, resta óbvio que Hegel não está disposto a afirmar, de forma categórica, um direito das mulheres a uma participação mais ativa na família e nas demais instâncias da Eticidade. Ao mesmo tempo, a sua filosofia parece ultrapassar o homem e seu tempo, quando analisada mais de perto, deixando a possibilidade de uma atualização de sua filosofia. Em relação à análise de Hegel acerca da sociedade civil-burguesa e da família, alguns autores afirmam que este autor tem uma percepção “acurada dos vários problemas que começavam a surgir na então nascente sociedade industrial. [...] É outro, entretanto, o espírito quando se trata do momento da família. Aqui o que se percebe é uma mera descrição da conservadora sociedade patriarcal de seu tempo”²⁷⁶. Entretanto, dizer que Hegel está defasado em relação ao seu tempo não é partir de uma avaliação “real” acerca da família. Por exemplo, se levarmos em conta que na década de 1950 ainda se encontra, de forma bem recorrente, manuais escolares de técnicas domésticas com “conselhos”, “deveres”, “princípios” nos quais a família ainda é vista como uma instituição patriarcal, onde a mulher encontra-se e está atrelada ao lar, de tal maneira que, de fato, parece bem pouco provável que ela pudesse chegar ao universal ou, mesmo, participar dele, não é de se estranhar que Hegel também compartilhe, em 1820, dessa visão.

²⁷⁶ BENJAMIN, Cássio Corrêa. “Família, sociedade civil e Estado na Filosofia do Direito de Hegel”. In: *Educação e Filosofia*. V. 14, nº 27-28, jan.-jun. e jul 2000. p. 103, nota 36.

Mesmo tomando essa ponderação como arcaica, levando em consideração a avaliação de Hegel bem avançada da sociedade civil-burguesa, devemos dizer que os problemas por ele previstos como a amplificação e o avanço da sociedade civil-burguesa estão mais próximos, cronologicamente, do tempo de Hegel. Essas mudanças e problemas concernentes à sociedade civil-burguesa avultam-se ainda na segunda metade do século XIX. Já as mudanças estruturais fortes que a família e, especialmente, a condição da mulher alcançam, somente se tornam como que determinações da Ideia de liberdade e consolidam-se como tendência no mundo, a partir da década de 50 do século XX, no Ocidente.

Qual seria o caminho para uma reatualização da filosofia hegeliana no que concerne ao conceito de família? Se pensarmos na família como uma unidade ética, isso parece indicar que o exercício de seu papel, de sua função dá-se como um todo. O que isso poderia significar?

Quando Hegel impõe um papel a ser desempenhado por cada membro da família, ele parece indicar, com isso, que existem certas tarefas que são executadas pelo corpo familiar buscando a constituição de algumas determinações da Ideia de liberdade, enquanto formação para o “ser-membro de” uma unidade. Desse modo, podemos afirmar que as diferentes instituições éticas têm funções para com os sujeitos que delas fazem parte (seus direitos), assim como esses mesmos sujeitos, membros dessas instituições, devem exercer funções para com elas (seus deveres). O erro de Hegel estaria em atrelar e limitar potências éticas às determinações puramente naturais (no nosso caso em específico, o sexo enquanto gênero) e não se concentrar nas determinações a serem alcançadas nessa esfera. Se a família fosse pensada como um todo, enquanto uma unidade racional e não uma unidade formal do entendimento, isso significaria que a família teria papéis a exercer mais baseados em objetivos a serem alcançados e em funções a serem exercidas, que seriam adequadas aos papéis (e não aos sexos, enquanto gênero) que cada personagem teria de exercer. Além disso, o amor, a confiança e a obediência, que são os parâmetros da lógica da família, não são exclusividade desse ou daquele sexo, são exercidos pelos pais em conjunto e reciprocamente.

Assim, aos pais caberia o exercício da autoridade e da disciplina, e então, as crianças “conseguem, ao poucos, ir convivendo com os limites e a pluralidade induzida”, justamente, pela autoridade e presença dos pais²⁷⁷. Mas, ao mesmo tempo, enquanto responsáveis pelo

²⁷⁷ MENESES, Paulo. *A família: uma abordagem filosófica*. Disponível em: http://www.unicap.br/Pe_Paulo/documentos/a_familia.pdf. Acesso em: 15/10/2010. p. 7.

bem-estar de sua prole, lhes caberia prover os filhos de tal benefício. Ora, na verdade, dada a educação idêntica dos sexos, ambos os pais estariam aptos a representar a família frente às instâncias da sociedade civil-burguesa e do Estado. A pergunta que subjaz é: Como a mulher pode se educar para o Estado se ela mesma não tiver sido educada, adequadamente, para repassar os princípios básicos do patriotismo, por exemplo?

Mas, a mulher, em Hegel, não poderia ser malformada ou ter uma educação inadequada, pois é ela que, praticamente, exerce todo o papel de zelar pela educação dos filhos ou, ao menos, é a ela que cabe cuidar e zelar pela educação dos filhos, uma vez que estes e ela estão circunscritos à privacidade do lar. Ou seja, quando Hegel defende o direito de ambos os sexos de crianças receberem a mesma educação, ele está sendo coerente com uma visão onde a mulher deve zelar pelo lar e pelos filhos – no seu aspecto interno. Ora, o aspecto interno inclui a supervisão e a direção dos estudos dos filhos que ela terá, quando for mãe e, para bem supervisionar e cuidar, ela deve ter sido educada da melhor maneira possível. Desse modo, mesmo que Hegel não tenha dedicado, explicitamente, espaço às mulheres na vida pública, tampouco poderemos dizer que ele lhes trancou a porta. Ora, a formação poderia vir a conduzir as mulheres a essa participação. Também podemos nos perguntar se, dentro do sistema hegeliano, o conceito de família poderia ser aplicado igualmente a casais sem filhos ou formados por pessoas de mesmo sexo. A relação entre marido e mulher já é uma relação de reconhecimento embora, aparentemente, esse mesmo reconhecimento somente tenha a sua confirmação nos e pelos filhos. Entretanto, se a esse reconhecimento fosse necessária sempre a existência dos filhos, os casamentos poderiam ser dissolvidos simplesmente após a entrada dos filhos na sociedade civil-burguesa e conseqüente abandono da esfera familiar originária, o que não é o caso.

3.3.1. Considerações sobre aspectos da crítica feminista ao papel da mulher na filosofia de Hegel: análise de um caso

Um dos problemas pontuais acerca das avaliações feministas acerca da citada filosofia política de Hegel é que elas ignoram sistematicamente o fato de que Hegel, provavelmente, não pudesse ter outro ponto de vista que não o tradicional. Isso porque havia a censura e Hegel não escapa ao fato inexorável de que é filho de seu tempo. Simultaneamente, não se pode ignorar que, já no século XIX, ideias sobre a emancipação feminina circulam e lutas pela

igualdade jurídica, política e econômica começam a pulular. Entretanto, esse movimento, que pode ser facilmente reconhecido como um surgimento de uma nova determinação da Ideia de liberdade, não era, à época de Hegel, algo ainda consolidado. Não permeava o espírito da sociedade daquele então. Entretanto, cabe ressaltar que as outras determinações da Ideia de liberdade se insinuavam, através de algumas pessoas a frente do seu tempo, por adiantarem, por assim dizer, uma mudança necessária aos desenvolvimentos do Espírito Objetivo: Mary Wollstonecraft, no século XVIII, e John Stuart Mill, no século XIX²⁷⁸. Esses dois exemplos já são suficientes para dizermos que a emancipação feminina já surgia como pauta no século XVIII e começava a tomar corpo teórico no século XIX. Entretanto, esse não era um movimento unânime ou que já se introjetasse nas consciências. Antes, a movimentação pela igualdade de direitos para as mulheres necessitava de um tempo de amadurecimento para as consciências e, antes disso, constituía-se como uma exceção. Assim como os movimentos abolicionistas, por exemplo, necessitaram de tempo para transformarem-se numa necessidade jurídica, moral, social e, de forma geral, numa necessidade espiritual. Hegel manteve-se publicamente de acordo com o espírito de sua época, mas, por exemplo, John Stuart Mill não. Nós poderíamos nos perguntar por que não Hegel?

Algumas vezes, determinados espíritos se adiantam à sua época ou acabam se concretizando enquanto “espíritos de um mundo” e, desse modo, despontam como aqueles que trazem à baila novos conteúdos para a substância ética, por exemplo. Mas, para que um determinado pensamento se torne expressão universal, do espírito de um mundo, parece ser

²⁷⁸ Mary Wollstonecraft (1759-1797) publicou, em 1790, *A Vindication of the Rights of Woman*, livro no qual afirma que mulheres também seriam capazes de alcançarem ideais de racionalidade e virtude; nesse livro a autora reitera que, se as mulheres não são capazes de raciocinar, isso se devia ao fato de terem sido impedidas por um pernicioso sistema educacional e não por uma incapacidade intelectual. Além disso, ressaltou que a virtude deveria ser algo independente do sexo, e não uma característica masculina, ideia corrente na época. Cf. GRIMSHAW, Jean e FRICKER, Miranda. Feminismo e filosofia. In: BUNNIN, Nicholas e TSUI-JAMES, E. P. (Org.). *Compendio de Filosofia*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 596. Muito embora, para fazermos justiça, têm-se notícias de que já na primeira metade do século XVII na Itália, três estudiosas venezianas apresentaram o problema da condição feminina. São elas: Moderata Fonte, com seu *Merito delle donne*, de 1601, no qual reflete sobre a situação da dona de casa e o destino das mulheres de seu tempo; sua submissão ao marido, sua dependência econômica e a miséria intelectual a qual eram submetidas. Lucrecia Marinelli, em *La nobilita e l'eccellenza delle donne*, de 1601, livro no qual a autora defende a igualdade fundamental dos dois sexos. Por último, Arcângela Tarabotti, a qual foi encarcerada, pelo pai, no convento das beneditinas de Santa Ana. Lá, escreveu algumas obras, dentre as quais, a mais famosa, de 1654, intitulada de *Semplicità ingannata* ou *La tirannia paterna*. Tarabotti “denuncia os falsos moralismos masculinos, a falta de liberdade feminina”... Cf. ODORISIO, Ginevra Conti. Feminismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Vol. 1. 13ª ed. Brasília: Ed. da UnB, p. 487. E John Stuart Mill publica o seu livro *Sobre a Liberdade*, em 1859, e sobre *A sujeição da mulher*, em 1869.

necessário que ele decante, por assim dizer, na reflexão e se torne um “senso-comum”, partilhado por uma parcela significativa da sociedade, de um povo.

Sobre esse último aspecto, depreende-se, naturalmente, que Hegel, ao apresentar a seção “família”, estava preocupado com uma filosofia do vir-a-ser e não do dever-ser – ainda mais no que concerne à esfera espiritual e suas instituições que, como vimos, desenvolvem-se de acordo com o mundo e a própria razão humana²⁷⁹. Ele ocupa-se em apresentar os engendramentos tais como eles foram surgindo nas sociedades e tais como estavam presentes, isto é, aquilo que hoje se convencionou chamar de estado da arte. Então, não se trata, pois, de uma tomada de posição tradicional ou conservadora e, sim, da apresentação da realidade tal como ela lhe aparecia. Essa apresentação da realidade, é verdade, se coloca como aquela que foi capaz, até aquele momento, de engendrar o melhor desenvolvimento possível à Ideia de liberdade, mas não significa que tenha em si todos os engendramentos necessários. Isso porque, na medida em que novas determinações vão sendo colocadas como necessárias à Ideia de liberdade, o contexto todo institucional também se reengendra, de tal forma que cria novas necessidades de re colocação e efetivação da liberdade.

As mulheres, como vimos, por princípio, devem fazer parte da vida pública. Entretanto, a realidade institucional que Hegel tem em mãos não é exatamente essa. Segundo o que apresentamos anteriormente, não é seguro dizer que Hegel, com certeza, sonegaria o direito das mulheres à participação na esfera pública (no âmbito da sociedade civil-burguesa e do Estado), levando em consideração a sua filosofia política, tal como ele a apresentou em 1821.

Hegel, de forma aberta, diz que o espaço da mulher é o privado – embora, analisando-se os argumentos mais de perto, isso não é tão certo dentro do seu sistema filosófico. É pertinente igualmente ressaltar que toda a esfera da família é um espaço privado. E, mesmo assim, os homens fazem parte dela também e isso significa que a esfera familiar não “engole” seus indivíduos: eles podem transitar entre o espaço público e privado. E isso significa que o lar não pode “aprisionar” conceitualmente as mulheres dentro do seu domínio. Isso porque Hegel, ao contrário dos gregos antigos, não separa o privado do público com barreiras intransponíveis. Essas esferas não se excluem mutuamente: certos limites devem existir para

²⁷⁹ Pois, em se tratando de um escrito filosófico, a *Filosofia do Direito* tem de estar o mais distante possível de construir um mundo ético, “tal como ele deve ser” e sim, cuidar de mostrar como o mundo ético deve “vir a ser conhecido”. Cf. HEGEL. *FD*. Prefácio, p. 42.

que a esfera pública não seja utilizada como meio para a obtenção de mero ganho pessoal, prejudicando o bem-estar geral da população, e nem a esfera privada pode sofrer intervenções desnecessárias do Estado em seu andamento, pois isso acabaria minando, sufocando as subjetividades – e nós sabemos que as inovações e o livre pensamento sempre começam a partir de algo, que, ao poucos, “contamina” outros, tornando sua ideia da maioria ou um consenso.

Sobre as leituras feministas de Hegel, convém trazer presente um caso, pois expressa exemplarmente as posições gerais das inúmeras leituras feministas sobre a filosofia hegeliana. Alejandra Castillo é doutora pela Universidade do Chile (2007), tendo seus estudos se concentrado na área de filosofia política, de gênero e de cultura. Seus artigos destacados estão voltados para a intersecção entre a filosofia política e a teoria crítica feminista. No caso, tive a oportunidade de ler dois deles que dissertavam sobre a *Filosofia do Direito*, ‘obra do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel, considerado o último grande filósofo sistemático’.

Primeiramente, talvez possamos dizer que o ranço feminista cega a autora, seja pela falta de luz, seja pelo excesso que dele provém. Entretanto, isso não desmerece seu texto, apenas o rebaixa enquanto discussão isenta e, portanto, filosófica. Em seguida, talvez possamos dizer que isso se deve à bibliografia usada, quase toda ela de pretensos intérpretes do pensamento “hegeliano”, mas todos engajados no movimento feminista. Ao mesmo tempo, essa bibliografia acaba sendo rasa, uma vez que não atenta para os clássicos acerca do pensamento hegeliano, fazendo a interpretação meramente sob as lentes do feminismo ou de teorias marxistas – problema esse recorrente nesse tipo de “análise” da filosofia hegeliana. Um sistema filosófico não pode ser visto recortado, sem apontar para o contexto, tanto histórico quanto hermenêutico.

O artigo estrutura-se em introdução, uma segunda parte, apresentada sob a forma de uma pergunta: “Por que um retorno a Hegel?”, cuja justificação baseia-se na “própria filosofia política contemporânea, que a partir de suas elaborações políticas de esquerda, tentou pôr em cena um novo comunitarismo de corte neo-hegeliano”²⁸⁰. Nesse debate do comunitarismo, que tem como um de seus aspectos a disputa sobre os limites do público e do privado, Castillo

²⁸⁰ CASTILLO, Alejandra. La exclusión de la mujer de la esfera pública en la Filosofía del Derecho de Hegel. In: *Debates y reflexiones: aportes para la investigación social*. Santiago de Chile, documento n° 7, p. 1-28, noviembre de 2001. Disponível em: http://mazinger.sisib.uchile.cl/repositorio/pa/ciencias_sociales/c200343132laexclusiondelamujerdelaesferapublica.pdf. p. 6.

vê a oportunidade de ventilar o papel da mulher dentro da sociedade, segundo os parâmetros hegelianos do privado e do público. A terceira parte trata da “redescrição feminista da filosofia hegeliana” e é apresentada sob outra pergunta: “Por que a mulher na filosofia do direito de Hegel deve ser excluída do espaço público e de toda atividade política?”. Por ora, direi que a pergunta, enquanto ponto inicial de investigação, é pertinente e instigante, porém, guardarei considerações adicionais para mais adiante. A quarta parte quer se colocar como uma apresentação da família e da mulher na filosofia de Hegel (atentemos que, aqui, ela já não se refere à *Filosofia do Direito*, mas à *filosofia* de Hegel, isso porque, nesse caso, estaremos diante de uma “astúcia” argumentativa, que classifico como, no mínimo, parcial e equivocada na interpretação deslocada). A quinta parte intitula-se “Diferença sexual *qua* diferença política”, na qual o objetivo seria o de justificar a argumentação segundo a qual, sob a superfície da diferença entre sociedade civil-burguesa e Estado, subjaz, na filosofia hegeliana, outra distinção, a saber, a diferenciação biológica dos sexos. A sexta parte quer introduzir um conceito cunhado pela filósofa americana Carole Pateman, o de contrato sexual que, segundo a autora, está presente em todos os filósofos contratualistas – muito embora, todos saibam o horror que o contrato, transferido para as relações estatais, provoca em Hegel. A sétima, e última parte, denominada “a mulher como sintoma do homem”, inicia-se dizendo que “estaríamos tentados [e a autora, por baixo de todo o seu feminismo, usa a expressão no masculino, ao invés de se assumir enquanto autora!] em afirmar que o ondulante lugar ocupado pela mulher na ‘estrutura ontológica’ da comunidade, estaria determinado pela presença, em Hegel, de uma marcada lógica de construção patriarcal!”²⁸¹ Desculpe-me a ironia, mas não posso evitar: não me diga! É claro que há uma construção patriarcal de sua filosofia; a despeito da pretensão de universalidade, a filosofia é feita no tempo e está, enquanto tal, submetida à contingência de uma ou outra marca da cultura de um tempo, que é uma marca, na verdade, mais autoral do que filosófica, propriamente falando. Devem-se procurar, então, não os aspectos pontuais da apresentação de tal filosofia, mas os princípios gerais que são capazes de ultrapassar seu tempo. Afirmo, de minha parte, que dentro da filosofia de Hegel, podemos ultrapassar, facilmente, este aspecto pontual de sua filosofia, baseados apenas no princípio geral e bem sabido que lá reina, a saber, o da liberdade (*Freiheit*). Entretanto, andemos, agora, com mais vagar. Eis que surge a oportunidade de

²⁸¹ Idem. p. 26.

colocar para fora algumas de minhas pequenas ideias sobre a honestidade para com um texto e o equilíbrio entre isenção/contextualização.

A autora, em vários momentos de seu texto, argumenta que o papel menor exercido pela mulher na *Filosofia do Direito* se deveria à diferença natural do sexo. Primeiramente, aceitemos um fato: os sexos são diferentes, ainda bem! Em segundo lugar, Hegel estabelece, de fato, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, tal diferença. Esta, por sua vez, fundaria, com certeza, uma diferença psicológica entre homens e mulheres. Entretanto, Castillo não vai parar por aí: ela afirma ainda que Hegel impõe uma diferenciação social e política baseada nessa diferença natural. Seu principal apoio não vem de algumas palavras ou expressões menos positivas de Hegel acerca da mulher na *Filosofia do Direito* – como seria de se esperar – mas, sim, do texto da *Fenomenologia do Espírito* e da exposição de Hegel acerca da polis grega por meio da tragédia Antígona.

Contudo, antes, é necessário expor, apenas para o argumento ficar mais claro, em linhas gerais, do que trata, propriamente, a *Fenomenologia do Espírito*. Esta obra expõe o percurso da consciência em busca do saber absoluto – este não é o saber que se esgota, mas o saber das linhas gerais de como se pode conhecer, ou seja, é conhecimento dos engendramentos que podem levar ao saber. O saber é apresentado por meio de figuras que vão do mais imediato e raso – como a certeza sensível – e avançam até as doutrinas políticas e filosóficas. O avançar é feito por meio da figura que esgota as suas possibilidades de dar conhecimento ao se defrontar com um novo momento que expõe a fragilidade e insuficiência daquele engendramento para apreender o mundo. Assim, a certeza sensível – certeza de um objeto fora dessa consciência – será confrontada pela ilusão ou pelos enganos que a sensibilidade pode gerar ao se deparar com objetos no mundo. Quando a consciência faz a mediação necessária para saber que nem tudo que seus sentidos dizem é uma verdade, que podemos nos enganar acerca dos objetos, mas que isso não significa que devemos ignorá-los ou bani-los do nosso conhecimento, essa consciência irá se encontrar com outra consciência e, sua experiência, que até então somente se encontrara com objetos, tem de lidar com uma coisa que não é uma coisa e, sim, uma pessoa. Este é o tipo de movimento da *Fenomenologia*.

Assim, quando chegamos ao momento do espírito, sobre a Eticidade, a polis grega é apresentada em sua ruína. Castillo afirma: “neste sentido, ambos os sexos, para o filósofo, se constituem em ‘mundos de vida’, em espaços de identificação e reconhecimento que devem

permanecer separados e diferenciados, pois eles – como a Antígona de Hegel – representam princípios antagônicos que se opõem e excluem”²⁸². A “Antígona de Hegel” é uma heroína para ele. Castillo afirmou que a Antígona separa e diferencia, pois representa princípios que se opõem. É verdade, Antígona representa um princípio, assim como Creonte representa outro. Ainda é verdade que ambos os princípios representados pelos personagens – família X Estado, privado X público, mulher X homem – estão separados. Mas, também é verdade, e Castillo não o diz, que esta separação, exposta na polis pelos personagens, levou à ruína da antiga cidade grega. Antígona representa o princípio da subjetividade, da família, da religião, dos deuses do lar que não são contemplados pela objetividade, pela comunidade, pelo Estado. Isso leva, na opinião de Hegel, ao esgarçamento do tecido ético, pois o indivíduo é posto diante de uma escolha que amputa uma de suas concretizações espirituais – ou a família, ou o Estado. A primeira parte do argumento, então, não é válida: Antígona não representa um princípio que deve ser separado e que exclui, antes pelo contrário: este princípio deve ter lugar e vez, o que Antígona faz é colocá-lo diante do mundo. Mantê-los separados ou irrealizados é o erro que a tragédia de Antígona exemplifica. Essa é a crítica de Hegel: a substância ética, em seus diferentes momentos, não pode ser tomada de forma unilateral, dando origem a um dualismo que impede a efetividade da vida ética. Ao impor os papéis sociais baseado apenas no biológico, no natural, a polis se arruinou.

Não bastando essa má interpretação da *Fenomenologia*, Castillo transfere a exposição da família, tal como apresentada lá, para a esfera da filosofia de Hegel, como se fosse a palavra final dele sobre este assunto. Como vimos, a apresentação da família, na *Fenomenologia do Espírito*, por meio de Antígona, é ilustrativa de um momento que deve ser negado e que está bem marcado, temporalmente, pois se refere à Antiga Grécia. A família, nessa obra, é apresentada como sendo algo meramente privado, não digno de ser contemplado como instituição. A apresentação da mulher, lá, como um ser não capaz de participar da esfera pública é, justamente, a apresentação de um erro. Não o modelo a ser seguido. Tanto é que o passo seguinte é a exposição do conceito de pessoa de direito – abstraindo-se todas as suas características naturais – portadora de direitos apenas por ser pessoa, independente de ser homem ou mulher.

²⁸² Ibidem, p. 9.

Quando nossos olhos se voltam para a *Filosofia do Direito* – obra que seria, segundo o título do artigo, o pilar de suas interpretações – a situação da família é apresentada por Hegel tal como percebida por ele, no seu tempo. É a apresentação da situação espiritual atual da instituição – sendo que “atual”, deixemos claro, se refere ao século XIX. Na *Fenomenologia*, aprendemos que o saber absoluto é o conhecimento dos modos pelos quais se pode vir a saber – e o mesmo é dito no Prefácio da *Filosofia do Direito*. Pode-se também perceber que esse saber não é imóvel. Ele muda, pois há sempre mais e mais a ser conhecido, e cada coisa a ser conhecida pode requerer um modo diferente de chegar a ser conhecida. Por isso, na filosofia de Hegel, nada é descartado e tudo deve ser visto, pensado, analisado e contextualizado por meio da supressão (*Aufhebung*): os dualismos, então, embora sejam úteis para um primeiro contato com a realidade, não podem ser o único modo de percepção desta. Isso nos impediria de ver a realidade no seu movimento natural, em que as coisas são de tal modo para, depois, serem vistas de outro modo. O mesmo deve ser aplicado à situação da mulher e os diferentes papéis que seres humanos possam exercer nas diferentes instituições e âmbitos de suas vidas.

Além disso, do modo como algumas autoras escrevem, parece que a vida familiar e o âmbito privado, para elas, despontam como um lugar inferior ao Estado – exatamente como a visão dos antigos gregos – e à vida pública. Devemos fazer atenção ao fato de que a crítica, então, deve voltar-se contra o imobilismo da mulher e do homem, imobilismo esse baseado numa concepção que tem, por sua vez, seu fundamento numa naturalização exagerada dos seres humanos. Como vimos, Hegel justamente coloca a ruína da polis na amputação e fixação de um dos lados da substância ética, que é exemplificada pela fixidez em que os papéis sociais acabam se mostrando. Essa fixação dos papéis sociais acaba por impor dilemas à substância ética, de tal modo finais, que conduzem o sujeito à sua destruição e à destruição de todo o tecido ético – inclusive, não é demais lembrar que a sobrinha (Antígona), o filho e a esposa de Creonte morrem, simbolizando a morte da família, lugar também de deuses, da constituição do sujeito. E, essa fixidez na subjetividade e falta de voz às mulheres – que exemplifica, na verdade, a desvalorização do princípio da particularidade – não tem o mesmo alcance que na *Filosofia do Direito*, pois, como foi mostrado lá, filhas devem ser educadas da mesma maneira que filhos, elas devem herdar tanto quanto seus irmãos.

No entanto, usemos de franqueza intelectual: Hegel não diz que as mulheres podem participar da sociedade civil-burguesa, ou do Estado. Ao mesmo tempo, se herdamos, quer dizer

que detém a posse de algo e, se detém a posse de algo, uma propriedade, não se pode vetar sua participação e nem como não possam fazer contratos – condição essencial para a atuação na sociedade civil-burguesa. Se devem, segundo Hegel, ser educadas da mesma maneira que os meninos, não se vê claro empecilho a sua participação no Estado. Ainda lemos, na *Filosofia do Direito*, no § 162, na parte sobre o casamento, que as obrigações são mútuas, o abandono das personalidades singulares é mútuo:

O ponto de partida objetivo é o livre consentimento das pessoas e, no caso, o consentimento em *constituir uma pessoa*, em renunciar à sua personalidade natural e singular nessa unidade, que, segundo esse aspecto, é uma autodelimitação, mas elas ganham ali precisamente sua autoconsciência substancial, é sua libertação²⁸³.

A conclusão, como já foi apontada ainda no início desse texto, é que a visão sob a lente do mero feminismo, sem o aprofundamento nas teses básicas da filosofia hegeliana, posta em questão, acaba por tornar a discussão fora do contexto e de tal modo parcial, que acaba impactando negativamente na percepção daqueles que estudam Hegel enquanto autor por ele mesmo. Todavia, o princípio de caridade, em filosofia, deve valer, fazendo o “favor” de ver um autor e julgá-lo como um homem do seu tempo, pois “a coruja de Minerva somente começa seu voo com a irrupção do crepúsculo”²⁸⁴. Com isso em mente, passaremos, então, a uma análise um pouco mais acurada da *Fenomenologia do Espírito*, especialmente no que toca à família e à apresentação da posição de Antígona, nesse texto.

3.3.2. A apresentação da família na *Fenomenologia do Espírito*

3.3.2.1. O conceito de espírito dentro da *Fenomenologia do Espírito*

A tematização da família (*die Familie*), dentro da *Fenomenologia do Espírito* ocorre no capítulo VI, denominado por Hegel, de “Espírito” (*Geist*). Esse que pode ser considerado um dos conceitos hegelianos mais importantes e, ao mesmo tempo, aquele que possui uma das facetas mais amplas. Nessa parte da *Fenomenologia*, “espírito” significa o momento em que a Razão volta-se para a sua própria compreensão e colocação dos seus conteúdos. Primeiramente, observa e se ajusta – ou faz a tentativa de se ajustar –, depois atua nesse mundo, no qual ela se coloca e coloca a si mesma.

²⁸³ HEGEL. *FD*. § 162, p. 175.

²⁸⁴ HEGEL. *FD*. Prefácio, p. 44.

A questão, então, pode ser posta nos seguintes termos: o espírito, da *Fenomenologia do Espírito*, de acordo com os seus conteúdos e temática abordados refere-se àquilo que se costuma denominar, na filosofia hegeliana, de espírito objetivo? O seu sentido obedece ao mesmo da *Filosofia do Direito*, por exemplo. Ao observarmos os conteúdos desenvolvidos nesta seção, podemos facilmente perceber a presença de toda uma carga objetiva, fruto da tematização constante das instituições por meio das quais a vontade irá objetivar-se. As mesmas instituições serão, mais tarde, objetos de análise da *Filosofia do Direito*. Dessa maneira, ao se comparar a seção VI (O espírito) da *Fenomenologia*, temos que estar cientes de que essa comparação irá comprometer-se, basicamente, com a própria *Filosofia do Direito*.

Além disso, embora a *Fenomenologia* se apresente, à primeira vista, como uma exposição de cunho subjetivo – as experiências da consciência –, devemos salientar que a sua maior parte, em se tratando de conteúdo, está voltada para a compreensão e participação dessa consciência no mundo.

É verdade que, nessa obra [a *Fenomenologia do Espírito*], trata-se das diversas formas de relação entre a consciência e seu objeto, mas nela quase nada propriamente antropológico e psicológico é abordado. A maior parte da matéria, caso se queira relacioná-la com a *Enciclopédia*, faz parte da filosofia do espírito objetivo²⁸⁵.

Talvez o motivo para tal afirmação esteja no fato de que a *Fenomenologia*, além de ter como propósito “conduzir a consciência ingênua ao saber filosófico”, também busca “fazer a consciência singular sair de seu pretense isolamento, de seu ser-para-si exclusivo, para elevá-la ao espírito”²⁸⁶. A diferenciação entre as apresentações do conceito de espírito na *Fenomenologia* e na *Filosofia do Direito* tem sua razão de ser no fato de que a *Fenomenologia do Espírito* busca uma apresentação cuja lógica pauta-se pelo encontro da consciência com os diferentes “fenômenos”, com os quais ela se defronta e que lhe acompanham na sua formação. Enquanto que na *Filosofia do Direito*, a meta do autor seria a exposição da lógica de um sistema propriamente filosófico, e não das possibilidades de formação para uma autoconsciência.

Dessa maneira, a consciência-de-si ou a autoconsciência, começa a ver a si como algo que faz parte de seu próprio objeto de experimentação: o mundo não está fora dela, mas faz

²⁸⁵ HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2007. Nota 1, p. 377.

²⁸⁶ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura...* São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 343.

parte dela, assim como ela faz parte desse mundo que, por esse motivo, coloca-a em relação direta com a sua objetividade e concretude. Se essa objetividade e concretude não é experienciada toda e de uma vez, isso se deve ao próprio avançar dessa consciência, a qual se integra à realidade de modo dinâmico e gradual²⁸⁷.

Pode-se dizer que a diferença na apresentação de sua filosofia deve ser atribuída à maneira de apreensão do espírito que, no caso da *Fenomenologia*, está acompanhando-o pela forma como ele mesmo se experiencia e adquire conhecimento de si. Na *Enciclopédia*, principalmente na seção *Espírito*, embora o percurso seja por vezes ilustrado por essas experiências da consciência de cunho subjetivo, o seu foco está centrado na apresentação da Ideia em seu engendramento lógico-concreto. O mesmo pode ser dito da *Filosofia do Direito*, que por ser um recorte que busca uma apresentação mais ampla e pormenorizada dos mesmos conteúdos e, também, da mesma lógica de apresentação que regem esta parte na *Enciclopédia*.

No início da seção *Espírito*, da *Fenomenologia*, temos a apresentação dos pressupostos do espírito objetivo da *Enciclopédia*, onde o espírito é colocado como seu próprio objeto: o espírito é a sua relação a si mesmo²⁸⁸. Isso porque, numa perspectiva da história da filosofia, a *Fenomenologia do Espírito* coloca-se como uma resposta à cisão kantiana entre sujeito e objeto, ou seja, Hegel organiza o pensamento kantiano em uma integralidade e o ultrapassa; então, essa resposta vem sob a forma da proposição segundo a qual a substância deve tornar-se sujeito²⁸⁹. Assim, podemos dizer que o ritmo da *Fenomenologia do Espírito* é o da consciência que se defronta com objetos e deve apropriar-se deles em planos diferentes e cada vez mais multifacetados, expondo a tensão que reina entre o sujeito e o objeto.

²⁸⁷ Por esse motivo, “a razão já era a consciência de si universal, mas só em potência, não em ato. Em ato, essa razão se torna um mundo, o mundo do espírito ou da história humana”, pois “de início, o espírito é considerado substância; ao fim do seu desenvolvimento, é encarado como sujeito, e mesmo como sujeito criador de sua história”. HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura...* São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 344 e 350, respectivamente. Assim, o espírito se coloca, primeiramente, na *Fenomenologia*, como razão. Mas na perspectiva da *Enciclopédia* à razão corresponde o espírito subjetivo, pois este se encontra ainda no estágio de substância: “O espírito é na forma da *relação a si mesmo*: no interior dele lhe advém a totalidade *ideal* da ideia. Isto é: o que o seu conceito é, vem-a-ser para ele; o seu ser é isto: ser junto de si, quer dizer, ser livre. [É o] espírito subjetivo”. HEGEL. *ECF (III)*. § 385, p. 29.

²⁸⁸ Com essa espécie de comparação entre diferentes obras de Hegel, não se busca uma visão monolítica e estagnada do seu sistema. O objetivo é demonstrar que existem teses, linhas mestras que pontuam o seu pensamento. Todavia, isso não descarta nuances diferentes que o seu pensamento pode ter agregado ao longo de sua maturação como filósofo.

²⁸⁹ Cf. PÖGGELER, Otto. *Hegel: l'idea di una fenomenologia dello spirito*. Cercola, NA: Guida, 1986. p. 229.

Para Hegel, a razão se compõe a partir da unidade entre ser e pensar, a qual era o objetivo das filosofias pós-críticas, que se sentiam afetadas pela não possibilidade da realização da unidade entre sujeito e objeto colocada pela filosofia kantiana. O certo é que, sem a razão, o caminho do espírito objetivo é impossível, pois esta se apresenta como “o primeiro resultado da mediação exercida pelas consciências de si umas sobre as outras”, mesmo que essa mediação seja aqui ainda abstrata²⁹⁰. A razão é a tomada de consciência (no sentido de dar-se conta) da necessidade da unificação daquilo que antes fora condenado à eterna separação e, nesse sentido, é ela a abrir o caminho a uma possível objetivação do sujeito por meio de sua realidade, ou seja, ela possibilita objetivar a vontade que se quer como livre. E é claro que essa objetivação da vontade que se quer e se sabe como livre é o tema e o motivador da seção Espírito, tanto na *Fenomenologia* quanto na *Enciclopédia*, tendo citação explícita, também, na Introdução à *Filosofia do Direito*²⁹¹. O ponto nuclear: o espírito é a vida ética de um povo, e as figuras são efetividades, não apenas figuras da consciência, mas figuras de um mundo.

De maneira geral, pode-se dizer, assim, que as caracterizações acima citadas e, desenvolvidas rapidamente, compõem as primeiras semelhanças entre o sexto capítulo da *Fenomenologia do Espírito* e a seção Espírito da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e, de quebra, de acordo com o próprio autor, com a *Filosofia do Direito*. A razão para essa simetria talvez possa ser creditada ao conceito, que está mediando tanto o desenvolvimento da consciência da *Fenomenologia*, quanto o desenvolvimento lógico do espírito da *Filosofia do Direito*, pois, em ambos os casos, o objetivo é a demonstração do alcance da Ideia de liberdade, da autonomia do sujeito.

Uma segunda correspondência entre ambas as partes é a sua estrutura, no que concerne aos momentos contemplados. Tanto a seção VI da *Fenomenologia* quanto a *Filosofia do Direito* tratam do Direito Abstrato, da Moralidade e da Eticidade. Todavia, é importante lembrar que a ordem desses desenvolvimentos não é a mesma em ambas as obras. Tal diferença na forma de apresentação pode ser remetida à observação de que a *Fenomenologia* está interessada na apresentação da experiência da consciência e a *Filosofia do Direito* busca a apresentação do desenvolvimento do conceito assim como ele é engendrado pela Ideia – tal

²⁹⁰ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura...* São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 234-235.

²⁹¹ “O conceito abstrato da ideia de vontade é, de maneira geral, a vontade livre que quer a vontade livre”. HEGEL. FD. § 27, p. 71.

como já mencionado acima. Assim, o motor da *Fenomenologia*, a ordem da apresentação das diferentes figuras, baseia-se na exposição da ordem da tomada de consciência²⁹². Já na *Filosofia do Direito*, a ordem concerne a um sentido lógico, onde o motor da dialética jaz no desenvolvimento conceitual da Ideia. Assim, podemos dizer que, em certo sentido, a Eticidade, o Estado de Direito e a Moralidade fenomenológicos e, o Direito Abstrato, a Moralidade e a Eticidade da *Filosofia do Direito* se complementam, na medida em que a primeira forma expõe o conhecimento na ordem dos fatos e, a segunda forma expõe o conhecimento de acordo com a ordem das razões.

Por último, gostaria de examinar mais de perto, muito rapidamente, um conteúdo específico, comum a ambas as apresentações. Penso que, dessa forma, se possa “fechar o círculo”, pois, assim, se fornece um exemplo concreto dessas similaridades de conteúdos acima elencadas e discutidas.

O Estado de Direito, tal como apresentado na *Fenomenologia do Espírito*, coloca-se justamente ao final da ação ética do espírito verdadeiro: a Eticidade, logo depois da apresentação da família e da figuração exposta pela tragédia *Antígona*. Então, o espírito verdadeiro se apresenta, primeiramente, como a bela totalidade grega, onde o indivíduo é, absolutamente, cidadão, muito embora essa determinação de segunda natureza esteja sedimentada na diferença natural entre os sexos, os quais pertencem a diferentes leis, que formam um só tecido ético²⁹³. As suas atitudes e ações são regidas pela lei humana e pela lei divina. E, ambas estão fundamentadas numa avaliação acerca das diferenças naturais existentes entre os seres humanos. Ou seja, aqui temos uma ressignificação do natural como espiritual. Então, o mundo ético é representado como o mundo verdadeiro: a consciência age de acordo com os costumes e estes são relativos à família e ao Estado. Com a ação ética – apresentada pela figura de Antígona – o que ocorre é um colapso na bela totalidade; Antígona coloca a cisão da totalidade ao optar apenas por uma das leis e tomar uma decisão. A lei

²⁹² Cf. HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura...* São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 352.

²⁹³ O Estado de Direito aparece rapidamente aqui para mostrar o tipo de unidade que pode ser estabelecida entre a parte fenomenológica e a parte lógica. A família, objeto de análise posterior, por sua característica mais imediata, apresenta maiores diferenças entre a apresentação fenomenológica e a apresentação lógica. Por ser uma instituição mais imediata, ela está mais predisposta aos hábitos e costumes da sociedade, estando, também, mais suscetível de ter várias de suas determinações alteradas pelo tempo. Nesse caso, seria cabível ainda proceder a uma análise que dissesse não só quais determinações foram alteradas pelo tempo, entre a família antiga da polis e a família burguesa tal como Hegel a conheceu, mas, também apresentar as determinidades que possibilitaram as alterações nas determinações de tal conceito. Isso acabaria sendo, por si mesmo, já um grande trabalho que ultrapassa as possibilidades aqui.

humana, representada por Creonte, impõe-se, por meio do Estado, sobre um dever advindo da lei divina. Antígona, diante de tais perspectivas, decide pela lei divina, pois uma vez que seu irmão está morto, ele não pertence mais ao mundo dos vivos e, assim, a lei humana não mais lhe diz respeito. O que lhe é, ainda, inerente, é a lei divina, a lei que rege os atos de culto aos mortos e, assim, cabe à família zelar por esta última honra²⁹⁴.

O Estado de Direito coloca-se como forma de mediar essas relações naturais que se imiscuíram nas relações espirituais – demonstrando que o desenvolvimento espiritual consiste na mediação, cada vez maior, dos conteúdos naturais por conteúdos racionais. O Estado de Direito aparece como uma forma de abstrair as diferenças naturais e impor uma igualdade formal aos indivíduos: “uma *igualdade* na qual *todos* valem como *cada um*, como pessoas”²⁹⁵. Assim, antes, os indivíduos têm valor enquanto pessoas, e não como membros de algo²⁹⁶. Enquanto ser natural, ele tem um valor próprio, advindo dessa mesma natureza. Desse modo, se atinge uma universalidade abstrata, onde todo o conteúdo, motivo pelo qual a cisão na bela Eiticidade se deu, é abstraído, e apenas uma lei universal é seguida. As categorias de posse, de propriedade e a efetividade do “Meu”, assim como no Direito Abstrato da *Filosofia do Direito*, também estão presentes²⁹⁷. Obviamente, esse reconhecimento dos indivíduos é desprovido de conteúdo – pois fora o conteúdo que inserira uma cisão – e, assim, “o espírito chega ao *saber* abstrato de sua essência, a Eiticidade decai na universalidade formal do direito”²⁹⁸. Ou seja, tanto da esfera do Direito Abstrato, quanto no Estado de Direito fenomenológico, a pessoa tem uma existência natural e, fundada sob essa existência natural e igualmente presente em todos, tem-se o direito da personalidade jurídica²⁹⁹.

Entretanto, cabe lembrar que, na ordem lógica, a personalidade jurídica vem antes da apresentação do conceito de família. Isso porque a família é a instituição primeira na ordem

²⁹⁴ Poderíamos dizer que essa tragédia nos recoloca a questão acerca do público e do privado e dos direitos que cabem às pessoas como cidadãos e como sujeitos. Embora Hegel aponte para uma cisão entre diferentes tipos de leis e pareça apontar para a preponderância do Estado sobre os indivíduos, a tragédia, para nós, remete, na verdade, para o direito que os indivíduos têm de exercer a sua subjetividade e fazer escolhas que, no fundo, não afetam o Estado. O que está morto não pertence mais à comunidade, mas à família, que faz a mediação entre o natural e o espiritual.

²⁹⁵ HEGEL. *FE*. § 477. p. 331.

²⁹⁶ “O reino da pessoa que vale em si e para si”. HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura...* São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 393.

²⁹⁷ Cf. HEGEL. *FE*. § 480. p. 333.

²⁹⁸ HEGEL. *FE*. p. 306.

²⁹⁹ Cf. HEGEL. *FD*. § 43, p. 84.

do tempo – e, assim, figura da consciência –, da qual o Estado tem sua gênese. Na *Fenomenologia*, então, se trata da exposição do conceito de família na configuração inicial, enquanto unidade biológica na polis grega. Isto significa que a apresentação da família segue a lógica dessa obra, isto é, uma apresentação da lógica do fenômeno, tal como ele aparece para a consciência e não a apresentação da lógica do desenvolvimento espiritual, tal como ocorre na *Enciclopédia* e na *Filosofia do Direito*.

3.3.2.2. A apresentação da família na *Fenomenologia do Espírito*

Já no início do capítulo VI, da *Fenomenologia*, temos a afirmação de um pressuposto teórico de Hegel acerca da sua definição de Eticidade, que o acompanha, até mesmo, na *Filosofia do Direito*. Trata-se daquele de que o mundo ético, ou espiritual, já é aquilo posto no mundo através dos costumes. Há vários conteúdos que preenchem a substância espiritual³⁰⁰. Esta, de sua parte, pelo que foi visto acima, não é algo cujas instituições estejam completamente intocadas pelo tempo, uma vez que a configuração delas, se comparadas com às da apresentação da *Filosofia do Direito*, possuem pequenas diferenças. Diferentes determinidades devem ser arroladas pelo espírito, e essas diferentes determinidades ligam-se a diferentes instituições para adaptá-las ao espírito do tempo. A família tal como se encontrava na polis possuem determinações idênticas à da família civil-burguesa que Hegel conheceu, mas, ao mesmo tempo, tem em si outras determinações que perduraram até a Idade Moderna. E nada impede que essas determinidades se alterem e levem a diferentes determinações do conceito de família que são aplicadas à nossa realidade.

Os gregos aparecem como primeiro povo a exprimir de forma mais completa o espírito³⁰¹. Completa no sentido de mostrar, em sua cultura, diferentes facetas dessa substância ética. Entretanto, na bela vida ética, o espírito ainda não está em condições de “avançar até a consciência do que ele é imediatamente” e, neste caso, a bela vida ética deve ser suprassumida³⁰². Precisa-se da consolidação do conceito de família e da sociedade civil-

³⁰⁰ Mas, “deve-se ter em conta que a Eticidade de que se fala na *Fenomenologia* é ainda a Eticidade imediata, que tem sua realidade histórica na família e na *polis* e que caracterizava o mundo grego. Não é ainda a Eticidade das obras maduras concebida como o último momento do Espírito Objetivo, que tem sua figura histórica culminante no Estado moderno”. BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 73.

³⁰¹ Por “completo” não se entende um absoluto, mas algo que é relativo às determinações espirituais daquela época.

³⁰² Cf. HEGEL. *FE*. p. 306. § 441.

burguesa – isto é, precisa-se do princípio da subjetividade em sua faceta singular e particular, o que se apresenta no mundo moderno por meio da família (no amor) e da sociedade civil-burguesa (na satisfação das carências). Entretanto, a bela vida ética dos gregos, assim como as figuras posteriores deste capítulo VI da *Fenomenologia* adicionam um ganho em relação às figuras dos capítulos anteriores, pois as figuras da Eticidade são “os espíritos reais, efetividades propriamente ditas” e surgem, ainda, como “figuras de um mundo”³⁰³.

Essas figuras de um mundo podem ser representadas por ações de indivíduos, por exemplo. Ao agir, os indivíduos acabam por separar o espírito, o qual “em sua verdade simples é consciência”. Essa separação dá-se entre a consciência desse agir e a própria substância do espírito. Ocorre que a consciência da substância colocada pelo agir do sujeito é aquela essência universal e fim, visto de fora, como sendo aquele de uma dada sociedade ou comunidade. Já a consciência dessa substância é o que o sujeito faz com essa imersão em que está nos costumes de sua comunidade, isto é, trata-se da efetividade singularizada, da decisão tomada e colocada no mundo pela ação do sujeito. Para Hegel, entre a ação do sujeito, a consciência da substância e a própria substância, existe um meio-termo infinito, que é a “consciência-de-si, que [sendo] *em si* unidade de si e da substância, torna-se, agora, *para si*”³⁰⁴. Ocorre, então, que a essência universal coloca-se na efetividade, implementando um fim, ao mesmo tempo em que a efetividade é elevada à categoria de essência e, desse modo, essa efetividade operará eticamente. Desse modo, pode-se dizer que a unidade colocada pelo espírito na sua forma efetiva somente pode dar-se no mundo e pelo mundo. Assim, a efetividade é produzida, nessa unidade “de seu Si e da substância como *obra sua*”³⁰⁵.

É importante guardar como funciona a efetividade da substância ética e o seu processo, pois nem sempre ele se cumpre totalmente, e toda esta seção irá, justamente, tratar dos momentos de cisão do espírito. Esse processo de cisão é o que irá gerar uma maior adequação e compreensão do sujeito perante o mundo que ele tem diante de si, do qual não só faz parte, mas no qual tem de tomar parte, por meio de suas ações. O processo é duro e os indivíduos vão, aos poucos, dando-se conta de que o mundo não é unidimensional, mas abarca dimensões e aspectos que devem ser atrelados, ou, ao menos, mediados segundo as

³⁰³ Cf. HEGEL. *FE*. p. 306. § 441.

³⁰⁴ HEGEL. *FE*. p. 307. § 444.

³⁰⁵ HEGEL. *FE*. p. 307. § 444.

consciências-de-si. Porém, como exposto acima, em geral, ao agir, a consciência acaba separando essa unidade.

Hegel não faz qualquer referência, no início da seção “A. O espírito verdadeiro. A Eiticidade”, sobre a caracterização da cisão como sendo baseada na Grécia Antiga. A primeira figura da cisão ética é apresentada nos termos de “uma essência ética diferenciada: em uma lei humana e uma lei divina”³⁰⁶ – estas que são chamadas, por Hegel, de “massas” da própria substância. Talvez isso signifique que a primeira cisão com a qual a consciência terá de lidar é universal, no sentido em que ela diz respeito a aspectos mais gerais da realidade, como, por exemplo, a lei humana e a lei divina, em suas demonstrações particulares, enquanto cisões entre o homem e a mulher, o povo, os costumes da polis e a família, o culto aos mortos. No cindir-se, a consciência-de-si prende-se à apenas um aspecto dessa Eiticidade nascente: ou se apega à família ou ao Estado. Ao se decidir por uma das potências éticas, a pessoa acaba entrando em contradição com a própria substância ética, pois a divisão, na verdade, não é da substância ética, mas advém da própria ação ética, do sujeito, que opta por uma das potências em detrimento da outra. Sem contemplar a totalidade ética, ocorre a contradição entre o saber da consciência sobre a Eiticidade de sua ação (a sua eficácia ética) e o que é ético em si e para si. Nessa oposição entre a ação ética da consciência e o ético em si, a Eiticidade encontra a sua ruína, pois a consciência não alcança a substância ética em si e para si, mas apenas para si, em um de seus lados. Trata-se de uma oposição recíproca porque são, na verdade, potências de um mesmo poder, faces de uma mesma moeda tomadas de forma opositiva, contrapostas. Como a Eiticidade fenomenológica é marcada por momentos que se colocam frente ao indivíduo como contrapostos, ela acaba sendo marcada pela afirmação radical, de um lado, da singularidade (Antígona) e, de outro, da universalidade (Creonte), por meio de duas instituições que, na *Filosofia do Direito*, formam uma unidade de sentido, mediadas pela particularidade da sociedade civil-burguesa.

Parte da contradição também reside no fato de que a Eiticidade, enquanto apresentação do Espírito Objetivo, está dada no mundo – por meio dos costumes e das instituições de um povo – mas, também, ao mesmo tempo, forma-se a partir dos atos desses mesmos indivíduos que formam um povo. Cabe, no entanto, ressaltar que, na *Fenomenologia*, não se trata tanto da Eiticidade e do espírito objetivo tal como se apresentavam no tempo presente de Hegel, mas

³⁰⁶ HEGEL. *FE*. p. 307. § 445.

da formação desse momento com a apresentação das diferentes figuras que o co-formam, tal como a consciência era capaz de apreender. As cisões aqui apresentadas são os percalços que a consciência de si encontra para a sua formação de si e compreensão de si mesma, uma vez que ela não está separada do mundo, mas faz parte dele e nele toma parte. Tanto a Eticidade, em seu aspecto familiar da *Fenomenologia*, como a família da *Filosofia do Direito* estão marcadas pelo tempo e são dadas nele, constituindo-se como exposições de uma dada compreensão de seu próprio tempo. Todavia, a marca da apresentação da família na *Fenomenologia* é a do dar-se conta do seu lugar para a compreensão e determinação do mundo; tanto é que sua apresentação é feita por oposição ao Estado universal puro da bela substancialidade grega, posto por Creonte. Aqui, a bela unidade incapacita a exposição do princípio da subjetividade. A família da *Filosofia do Direito* também tem marcas do tempo, mas conquistou seu lugar dentro da Eticidade reservando um momento onde ser-membro-de não significa a perda da subjetividade, mas a sua valorização enquanto momento interior desse ser-membro-de.

Hegel também denomina esta mesma cisão da substância ética de outra forma, como sendo “o mundo ético cindido entre o aquém e o além”³⁰⁷. Esta cisão entre além e aquém pode ser interpretada, numa primeira camada, como sendo a cisão entre a morte e a vida, este mundo e o outro. Mas, além dessa camada, existem outras duas que serão descortinadas ao longo dessa seção em sua primeira subseção: a entre natureza e espírito – o conflito desse momento – e a camada da figura em si, apresentada pela cisão entre família e Estado. A primeira camada é “intuitiva”, ou seja, é aquela que aparece primeiramente como fato imediato. Vida e morte são o que colocam o dilema, mas não representam o que o conflito simula: a contraposição colocada pela morte à vida leva o indivíduo a se confrontar com os diferentes aspectos da substância ética. Quando a morte coloca-se perante o sujeito, este a vê como uma afronta à vida. Então, o sujeito se repõe perante a vida, baseado na sua experiência com a morte de outro sujeito. Ou, mesmo, o sujeito repensa o aspecto de sua vida e de sua participação na comunidade quando se defronta com a ideia da morte, com a ideia de sua finitude enquanto ser material. E isso pertence à natureza mesma dos seres finitos, mortais. Então, na verdade, a ideia de vida apresenta-se, também, sob a face da morte, determinação última dos seres finitos.

³⁰⁷ HEGEL. *FE*. p. 307. § 443.

Podemos afirmar que, na verdade, as relações entre a natureza e o espírito é que estão em jogo, por meio da figura da oposição entre Estado e família, sendo que aquele é uma forma desse mundo e, aquela, coloca-se como na posição do além, um *al di là*. Ao mesmo tempo, homem e mulher aparecem como representantes desta cisão, ao assumirem papéis que estariam condicionados por seus papéis sociais – que, por sua vez, também se condicionam pela natureza de seus gêneros, de acordo com os costumes da Grécia Antiga. A lei humana, que será também apresentada como o aquém, o governo, o homem, diz respeito a uma universalidade terrena, a uma instituição real e viva para os gregos. A lei divina, que será também apresentada como o além, a família, a mulher diz respeito à individualidade pouco valorizada ou percebida pelos gregos.

Nesse sentido, a apresentação desta seção do capítulo VI da *Fenomenologia* é a apresentação do “espírito que existe imediatamente”, tal como ele se apresentou historicamente. Trata-se de um momento no qual o dado histórico, que é a “existência de um povo, uma comunidade de indivíduos tendo consciência de si mesmos na totalidade concreta que é o povo”, se coloca pela primeira vez³⁰⁸. Aqui, temos presente a lei humana, os costumes e o governo da polis grega. A singularidade do sujeito é consciência-de-si, nesse momento, como espírito absoluto realizado nesse aí que está sendo. E, o que está sendo, nesse momento da *Fenomenologia*, é “o espírito que é *um povo; como consciência efetiva, é cidadão do povo*”³⁰⁹. A consciência, aqui, “tem a certeza de si mesma na *efetividade* desse espírito, no povo total”; trata-se não de uma determinação qualquer, mas de uma efetividade que é, “um espírito que *existe e vigora*”³¹⁰. Esse existir e vigorar toma a forma das leis e dos costumes de um determinado povo, bem como é a expressão da vontade comum dos cidadãos, posta à luz do dia³¹¹. De certo modo, a lei é vista, então, como uma manifestação de autonomia: regras que eu mesmo me dou enquanto cidadão fazendo parte de um povo.

Entretanto, esta é uma das manifestações da substância ética. A outra, como mencionamos é a lei divina, a qual se apresenta como “a essência simples e imediata da Eiticidade”. Ora, a lei divina insere-se na família, a qual é vista como o embrião não só da sociedade, mas, mesmo da esfera política. Entretanto, Estado e família parecem colocar-se em

³⁰⁸ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura...* São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 357.

³⁰⁹ HEGEL. *FE*. p. 309. § 447.

³¹⁰ HEGEL. *FE*. p. 309. § 447.

³¹¹ Cf. HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura...* São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 358-359.

contraposição, uma vez que ao Estado está associado a universalidade, o público e o homem, enquanto que à família está associada a singularidade, o privado e a mulher. O Estado, embora tenha sua gênese na família, tem sua “força voltada contra o ser-para-si individual”³¹². A lei humana vê na lei divina um ser-para-si individual, incapaz de alcançar ou dar universalidade, tal como a lei humana faz. Mas, é verdade que a lei divina não dá o universal do mesmo modo como a lei humana, porém o que a lei humana não vê é a capacidade que a lei divina possui de dar o universal e ser algo ético sob outra potência dessa massa ética. Afinal, tanto a lei humana como a divina, embora sejam vistas como “opostos modos de existir da substância ética”, ainda assim “a contém inteira”³¹³. Hegel os percebe desse modo porque, como afirmamos acima, a família se apresenta como o embrião do Estado e da sociedade, sua face interior que carrega consigo “a possibilidade universal da Eticidade em geral”³¹⁴. Podemos concluir que, para Hegel, família e Estado aparecem, na verdade, como complementares um ao outro, ou melhor, a família surge como o germe do Estado, onde aquela surge de forma imediata, tendo a forma da substância ética e apenas sendo enquanto se dirige à instituição estatal, cuja substância ética se coloca enquanto “agir efetivo consciente de si”. A substância ética, nessa apresentação fenomenológica, é colocada a partir de seus percalços cognitivos. A consciência (ou autoconsciência) desbrava seus caminhos numa lógica da experiência, onde não há certo e errado, bom ou mau, antes que as experiências sejam vividas. Há o acerto e o erro, mas as figurações acabam complementando a figura posterior. Esse é o sentido da exposição a partir de Antígona e Creonte: o erro está na unilateralidade, no apego a uma só das potências éticas, essa tomada de lados que a autoconsciência faz em busca do seu sentido e do sentido do mundo. Já na *Filosofia do Direito*, a substância ética é apresentada por formas como os costumes e instituições que formaram o sentido do mundo humano, ou como o mundo constitui-se em sentido. Por isso, as diferentes instituições que compõem a substância ética, na apresentação da *Filosofia do Direito*, engendram um encadeamento que dá sentido à unidade ética e obedecem a um movimento de suprassunção e complementação interna do sentido.

³¹² HEGEL. *FE*. p. 309. § 449.

³¹³ HEGEL. *FE*. p. 309. § 450.

³¹⁴ HEGEL. *FE*. p. 309. § 450. Hyppolite nos oferece um outro ponto de vista: “a lei humana exprime a operação efetiva da consciência de si, a lei divina tem, portanto, a forma da substância imediata ou da substância posta somente no elemento do ser: uma já é operação, a outra é fundo sobre o qual a operação se destaca e no qual emerge”. HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura...* São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 359.

A família é vista como uma comunidade ética cujo o início tem seu fundamento ainda no natural, enquanto que o Estado se coloca como uma comunidade também ética, de segunda natureza, mas cujo seu fundamento encontra-se já apoiado não numa inicial inclinação natural e onde as mediações naturais existem de forma suprassumida, mas com maior ênfase na negação dessas características naturais³¹⁵.

Nas passagens a seguir, Hegel passa a discorrer sobre a família e suas características. A pergunta que me ocorre, nesse momento, é se essa descrição refere-se à família da polis grega antiga, ou se é uma conceituação geral. Aparentemente, trata-se de uma conceituação da família na polis grega e não da família, tal como esta se apresenta para Hegel, em sua atualidade, na *Filosofia do Direito*. Entretanto, a compreensão de que o tecido ético é um todo, isso já se encontra presente nas observações de Hegel aqui na *Fenomenologia*. Isso se deve, provavelmente, ao fato de que, mesmo tendo sofrido mudanças na sua estruturação e, mesmo, na sua conceituação, ao longo dos séculos, o conceito de família – assim como outras estruturas do tecido ético – sempre mantém um núcleo duro, no qual algumas mudanças orbitam. Então, nesse momento da *Fenomenologia*, estamos andando em terreno pedregoso, pois temos níveis diferentes de textos sobre o tecido ético: um sobre aquele tecido ético exposto por formas anteriores da Eticidade: trata-se, aqui, da apresentação do tecido ético da sociedade antiga; outro sobre o tecido ético em sua conceitualização mais geral, derivada de algumas determinações da Eticidade antiga; e, ainda, um outro aspecto do texto que é a apresentação de determinações pertencentes aquele tecido ético em específico e que, por sua vez, originaram a passagem para uma figura seguinte, dada a sua incapacidade de fornecer a verdade à consciência-de-si.

Quando Hegel afirma, por exemplo, que “cada um dos opostos modos de existir da substância ética a contém inteira”, ele está reiterando a sua concepção da Eticidade como um tecido composto pelas instituições humanas que se referem a diferentes modos de vivência comunitária dos indivíduos. E isso é um pressuposto geral da Eticidade, tanto na *Fenomenologia do Espírito* quanto na *Filosofia do Direito*. Por isso, Hegel pode afirmar que “se a comunidade é, pois, a substância ética como agir [*Tun*] efetivo consciente de si, então o

³¹⁵ Posso dizer que essa relação entre Eticidade e natureza, no que se refere à família, não é muito clara, uma vez que, a família já é uma instituição e, portanto, já pertence à Eticidade e à segunda natureza. Entretanto, Hegel diz que a família é Eticidade mas imediata, pertencendo à esfera do natural. O Estado apresenta uma mediação maior e sua ligação com os elementos naturais encontra-se mais distanciada do que a ligação que a família tem com esses mesmos elementos de primeira natureza.

outro lado tem a forma da substância imediata ou essente”³¹⁶. Quando o sujeito age, ele está fazendo parte da substância ética enquanto agir, mas, por outro lado, a substância ética não é apenas o agir daquele sujeito, mas também é composta por aquilo que é no seu mundo, no seu povo, é a substância imediata, aquela que está sendo. Na *Fenomenologia*, entretanto, esses modos são apreendidos pela autoconsciência por meio das instituições, tais como se lhe aparecem, ou seja, como modos opostos do existir da substância ética. A família, na Grécia Antiga, é o momento do privado, do feminino, da lei divina que não se mistura com o público, com o masculino, com a lei humana. Antes, a esfera da família é negada e submetida ao jugo do Estado, alijando a substância ética de uma esfera que completa o sentido do mundo da autoconsciência. Quando o sujeito age, a substância ética está sendo mediada por ele, a substância ética, então, é. O momento em que a substância ética é imediata ou essente é aquele em que o sujeito desempenha um papel que já está dado. Segundo Hegel, o momento em que o sujeito tem a “Eticidade nesse elemento da *mediatez*, ou do ser” é o momento natural da família. Desse elemento da *mediatez*, podemos dizer que a família concretiza a primeira instituição que o sujeito tem contato. Ele já nasce dentro de uma família e isso faz com que esse conceito seja posto, primeiramente, como carente-de-consciência, uma vez que o sujeito não o co-forma por meio de seu ato, mas insere-se nele com um papel definido de antemão: ele nasce como filho – é irmão ou irmã – e, mais tarde, ele será pai de uma família ou mãe – marido ou esposa. E este mesmo conceito se desenvolve para dentro, ou seja, sua eficácia dentro do tecido ético volta-se para dentro e não para fora. Impõe-se, então, mesmo como elemento da efetividade do povo, ao povo mesmo. Ou seja, embora a família seja um elemento da efetividade de um povo, ela ao mesmo tempo se contrapõe a do povo, pois ela mesma já é uma unidade ética.

Hegel afirma, aqui, por exemplo, que “o relacionamento ético dos membros da família não é o relacionamento da sensibilidade, ou a relação do amor”. Ora, segundo a leitura que fazemos do primeiro parágrafo da seção Família, na *Filosofia do Direito*, sabemos que isso não é o que Hegel pensa sobre o amor em relação a sua conceitualização de família. Mas, então, essa afirmação da *Fenomenologia* parece estar em desacordo com o que Hegel afirma sobre o amor e o tipo de relação que este sustentaria na família, da *Filosofia do Direito*. Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, busca destacar uma determinação nascente na família da polis grega em relação a sua postura com o Estado. Se não é o amor que aqui tem papel de

³¹⁶ HEGEL. *FE*. p. 309. § 450.

pôr a Eticidade em ato, por outro lado, é a relação que o membro singular desta família mantém com o seu todo – e este todo, dentro da família é a própria substância ética. Ou seja, a relação do singular frente à família deve assumir a postura de que esta seja considerada enquanto uma substância, e na qual o indivíduo se relaciona a ela em sua totalidade. Nesse sentido, seu agir e sua efetividade terão “a família por fim e conteúdo”³¹⁷. Podemos, então, dizer que na antiga polis grega, Hegel foi buscar a primeira forma de determinidade ligada a uma comunidade. Ainda que o Estado aqui existisse – e, até fosse reconhecido como sua primeira apresentação, nos moldes da filosofia política moderna –, ele se configurava de tal forma que o indivíduo se via nele ligado de forma a não ver a si mesmo como separado ou independente desse mesmo Estado, mas, por outro lado, na família, ele se via como um *singular que a observava e tinha a família como um todo*. A questão é, na verdade, de um novo olhar sobre a forma da perspectiva assumida pelo sujeito perante a substância ética. Enquanto que no Estado o sujeito se via no todo, na família ele era capaz de ver o todo... O fim da família volta-se para fora dela mesma, pois se centra na preparação do sujeito para assumir o papel de cidadão. Mas, esta preparação já se dá dentro de uma pequena comunidade, que é a família: assim, o sujeito vê uma substância ética enquanto ser singular. O papel da família seria, tão somente, o de “pôr o Singular fora da família, em subjugar sua naturalidade e singularidade, e em educá-la para a *virtude*, para a vida no – e para o – universal”³¹⁸. Ou seja, a família porta-se como uma substância ética, deve ser vista como uma totalidade, mas, seu fim é o singular, o indivíduo universal... É isso que, na tragédia Antígona, o sujeito vê: ele não precisa ser o todo, sem separação deste, mas ele precisa ser capaz de ver o todo dessa família enquanto substância, tendo-a por fim e conteúdo. Antígona também pode ser vista como sinalizando os problemas que a imiscuição do Estado nos assuntos familiares pode provocar. Porém, este é um assunto para mais tarde, junto com a discussão da tragédia Antígona.

Por outro lado, no trecho acima citado, Hegel também se refere ao fato de que a família seria responsável por subjugar a naturalidade e a singularidade do indivíduo, educando-a “para a virtude, para a vida no – e para o – universal”. Hegel nos alerta que “embora o ser ético da família esteja determinado como o imediato”, isso não significa que

³¹⁷ HEGEL. *FE*, p. 310. § 451.

³¹⁸ HEGEL. *FE*, p. 310. § 451.

ela atue de acordo com um comportamento meramente natural³¹⁹. Entretanto, dentro da dialética da *Fenomenologia*, nada está pacificado, tudo encontra sua oposição, seu momento de confronto. Então, vemos que a morte naturaliza os homens, ou melhor, lhes traz de volta a consciência de sua finitude e, por conseguinte, o seu pertencimento a uma ordem natural que, em última instância, se impõe ao indivíduo. A morte reinsere os homens no ciclo da vida. Mas, para a comunidade, o rito fúnebre repõe a consciência do morto como membro da substância ética, como parte da comunidade. Ao mesmo tempo, façamos atenção para o fato de que “essa universalidade que o singular alcança”, se coloca na morte, onde todos os seres finitos encontram seu destino naquilo mesmo que aniquila sua existência³²⁰. Nesse sentido, conforme a *Ciência da Lógica*: “a hora do seu nascimento também é a hora de sua morte”³²¹. O singular que alcança a morte também alcança a universalidade de sua condição finita: é uma determinação dos seres finitos perecerem. Trata-se do momento do “*ser-que-veio-a-ser, natural e imediato*, e não o *agir* de uma *consciência*”³²². A morte, enquanto determinação universal de todos os seres finitos, pertence ao natural e imediato, não se tratando, em um primeiro momento, de uma ação propriamente dita; esta última carrega consigo a mediação e retira o caráter irracional da pura natureza. Então, caberá ao membro-da-família acrescentar a ação de uma consciência e tornar esse evento natural uma ação, “afirmando o direito de uma consciência”³²³.

O tratamento dos mortos pela família na polis grega aqui é importante porque efetiva uma determinação ética – a de reafirmar a instância ética do sujeito perante a natureza que se faz soberana na morte. Ao mesmo tempo, parece colocar uma determinidade que é abarcada pela família ao longo dos séculos, fazendo parte de um processo maior de efetividade da Eiticidade, do espírito. Podemos adiantar que quando Creonte proíbe à Antígona enterrar seu irmão Polínices, ele está impedindo que uma instância ética seja efetivada. A morte deve ser honrada para que o sujeito vítima dela também possa ser honrado e reinserido na sua comunidade enquanto ser de segunda natureza.

³¹⁹ Cf. HEGEL. *FE*. p. 310. § 451

³²⁰ HEGEL. *FE*. p. 311. § 452.

³²¹ HEGEL. *Ciencia de la lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1974 p. 115.

³²² HEGEL. *FE*. p. 311. § 452.

³²³ HEGEL. *FE*. p. 311. § 452.

A morte, segundo Hegel, é “a consumação e o trabalho supremo, que o indivíduo como tal empreende pela comunidade”³²⁴. Ao morrer, o indivíduo, enquanto singular, embora esteja no plano do natural, como aquele que pertenceu à comunidade, coloca os outros indivíduos diante do fato natural, irreversível, inescapável e universal que é a morte e o ritual dado ao morto, como reconhecimento do seu fim natural e do seu pertencimento a uma esfera, que, a despeito da morte individual, permanece por meio do gênero e da comunidade à qual esse gênero se fez presente.

A morte também opera no interior da própria família, de modo a reacender a consciência, pois “a consanguinidade completa o movimento natural abstrato, por acrescentar o movimento da consciência, interromper a obra da natureza e arrancar da destruição o consanguíneo”³²⁵. Isto é, os parentes ao colocarem o rito do funeral como algo a ser feito, colocam consciência nesse fato natural abstrato que é a morte do indivíduo. Aquele, ou aqueles que efetivam os ritos fúnebres para o parente, o tiram da destruição que sua morte coloca. Como o próprio Hegel assinala, a morte é certa para o ser finito singular, então o que o consanguíneo faz é a tomar para si, conduzindo esta destruição de tal forma que ela não se apresente apenas como o fim deste ser singular, natural. Além disso, a consanguinidade ao “interromper a obra da natureza”, pelo rito fúnebre, impede a mera naturalidade – final – da putrefação às vistas de outros e profanação daquele corpo que, um dia, fez parte da comunidade ética.

Segundo Hegel, esse último gesto para com o familiar constitui-se como “a lei *divina* perfeita, ou a *ação* ética positiva para com o Singular”³²⁶. Podemos, então, afirmar que a única ação para com o Singular que parece ser ética e, ao mesmo tempo, pertencer à lei divina, é o cuidado para com os seus mortos. Uma vez que, segundo Hegel, na cidade antiga, outras relações para com o sujeito, que não estejam abrigadas no amor e sejam éticas, pertencem à lei humana. Elas possuem uma significação negativa, pois elevam o Singular acima de sua inclusão na comunidade natural; aliás, a participação desse Singular na comunidade natural só se dá de forma efetiva por meio dessa sua retirada da comunidade meramente natural. Explicitemos, pois pode estar um tanto obscuro: a família do singular, ao proceder aos rituais fúnebres, tem para com ele uma ação ética positiva – mas que, como

³²⁴ HEGEL. *FE*, p. 312. § 452.

³²⁵ HEGEL. *FE*, p. 312. § 452.

³²⁶ HEGEL. *FE*, p. 313. § 453.

vimos, pertence à lei divina – que o retira de sua mera naturalidade; mas de resto, o que eleva o singular para fora de sua naturalidade são suas outras relações éticas (aquelas baseadas na lei humana), onde ele é visto como efetivo. Porém, ao mesmo tempo, a lei humana, ao tornar este singular efetivo, está retornando-o, como efetivo, para sua comunidade natural, de onde ele será, então, retirado da naturalidade, novamente, no momento final do seu reconhecimento enquanto singular efetivo dentro de sua comunidade ética que o honra com o funeral. Hyppolite, afirma: “por isso, a função eminente da família é restituir à morte seu verdadeiro sentido, retirá-la da natureza e dela fazer uma operação espiritual”³²⁷. A morte provoca a ação das consciências dos familiares, isto é, no momento em que ela sofre o golpe da natureza, a unidade familiar se impõe o encargo de colocar, então, consciência nesse momento natural e imediato, deslocando o acento da naturalidade para a espiritualidade. Cabe ressaltar, igualmente, que Hyppolite nos lembra que a morte “é somente negação natural que não conserva ao mesmo tempo em que nega” e, dessa maneira, a morte não pode ser uma “*Aufhebung* espiritual”³²⁸.

Aparentemente, o sujeito efetivo, o singular, só tem vez e voz na família através da efetividade conquistada dentro da lei humana. Então, parece significar que tal posição somente será alcançada pelo indivíduo quando ele for capaz de pôr-se no mundo por si mesmo. Por outro lado, cabe à família o papel de reafirmar essa efetividade ética do indivíduo em seu momento derradeiro, por meio da lei divina, no momento em que a naturalidade reinaria, caso não fosse confrontada com alguma ação ética. Desse modo, lei divina e lei humana se tocam e se diferenciam, embora ambas tenham nelas o momento da consciência. Isso faz todo o sentido, uma vez que Hegel afirma que “as duas essências têm o momento da consciência”. Isso é apenas uma variante do que fora afirmado antes, acerca da substância ética: que ela é constituída de diferentes facetas e que o espírito, em sua verdade, é apenas consciência. Sendo, em seus dois aspectos, consciência, a Eiticidade, composta pela lei humana e pela lei divina, é, na verdade, um movimento constituído pelas diferenças que se desdobram, dando movimento a essa momento da consciência-de-si. Essas diferenças irão demonstrar como a consciência-de-si, perante a lei divina ou a lei humana, lida com esses diferentes conteúdos e como faz a passagem de uma lei para outra e vice-versa. Na verdade, o que fomenta o movimento da *Fenomenologia* são as oposições que compõe o mundo, tal

³²⁷ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura...* São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 367.

³²⁸ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura...* São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 367.

como o apreendemos e o conhecemos. Esse “tema fundamental” apresenta-se sob oposições diferentes, tais como a entre o “universal e o singular, a substância e a subjetividade, o ser e o si”³²⁹. O mesmo ocorre, agora, a respeito das duas leis que são expressões diferentes da mesma substância ética.

Acerca da lei do alto e que vigora à luz do dia, Hegel afirma que ela “tem sua vitalidade efetiva no Governo, como [o lugar] onde ela é indivíduo”³³⁰. A lei da luz do dia existe para a comunidade ético-política como um todo; refere-se, então, à amplitude de sua comunidade, enquanto extensão da unidade ética. No governo, a lei do alto coloca-se como indivíduo, sendo, então, a manifestação da comunidade. Mas, o que está por trás dessa comunidade é a família. Esta é a realidade do espírito, uma vez que este tem no governo a sua realidade e o seu ser-aí. O movimento entre o governo (a comunidade) e a família corresponderia, como foi acima dito, ao movimento de uma só substância ética. Desse modo, família e Estado se colocam como mutuamente complementares.

As pessoas se organizam, então, a partir e por essas duas instituições. Segundo Hegel, “o Governo é o espírito *efetivo, refletido sobre si*, o *Si* simples da substância ética total”. As pessoas, quando vistas sob o aspecto do governo, da lei que vigora manifestamente à luz do dia, são um *Si* simples da substância ética total; então, o governo se converte nessa unidade que coloca o espírito como efetivo³³¹. Mas, esse *Si* simples, enquanto tal, também permite aos indivíduos – ou à substância ética enquanto essência – expandir-se, de tal forma que seus membros podem se colocar como subsistentes por si e, também, como um ser-para-si-próprio. Essa caracterização nos remete, então, à realidade ou ao ser-aí do espírito, “e a família e o *elemento* dessa realidade”³³². Porém, “ao mesmo tempo, o espírito é a força do todo” e, possuindo uma tal força, ele reúne novamente essas partes. Isso faz com que as partes tenham “o sentimento de sua dependência e as conserva na consciência de ter sua vida somente no todo”³³³.

Isso faz com que a comunidade se organize, por um lado, num sistema de independência pessoal, abarcando a propriedade, o direito pessoal e o direito real. Além disso,

³²⁹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura...* São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 374.

³³⁰ HEGEL. *FE*. p. 313. § 455.

³³¹ Cf. HEGEL. *FE*. p. 313. § 455.

³³² HEGEL. *FE*. p. 313. § 455.

³³³ HEGEL. *FE*. p. 314. § 455.

dá margem às organizações de trabalho que se articulam formando associações independentes buscando a obtenção de bens e do gozo desses bens produzidos pelo trabalho ou adquiridos por ele. Por outro lado, o Governo não deve permitir que essa situação se prolongue, de tal maneira que o espírito se evapore e o todo se desagregue nesse isolar-se; o Governo deve lembrar-lhes aquilo que impera, mesmo que eles tenham a sensação de independência e ordem que a rotina lhes dá, da morte que está sempre a espreita.

É interessante notar como, por meio da morte, o Estado pretende tirar os indivíduos que possam estar na beira do abismo do natural. Essa naturalidade pode vir a retornar com força quando eles vivem na paz, pois os membros de um Estado voltam-se para si mesmos, para suas singularidades e necessidades, soçobrando na mera naturalidade das necessidades. Também é interessante notar como Hegel julga que a “ordem rotineira” deva ser quebrada para preservar os membros do Estado à mera conformidade com a vida destinada a manter o ciclo natural. Embora um estado de guerra imponha, de certa maneira, a premência pela manutenção da vida, Hegel julga que a ameaça de morte trazida pela guerra possa desviar os membros do Estado de suas preocupações rotineiras com a sua subsistência. Talvez o que esteja por trás desse raciocínio, ainda mais se tratando da exposição da polis, seja a noção dos antigos gregos de eternizar-se pelos atos heroicos. Assim, quando de uma guerra, os homens se impunham a honra da pertença ao Estado e, desse modo, perpetuar sua personalidade atrelada a algum grande feito, o qual contribuiria para esse mesmo Estado, do qual o indivíduo era membro, e cuja significação estivesse além do ato ele mesmo. Então, na morte, temos o reencontro das duas leis, uma vez que o Estado dela se utiliza para “sacudir” seus membros, retirando-os da naturalidade de suas satisfações e os recolocando de volta para dentro da substância ética, ao mesmo tempo em que é na morte que os indivíduos se portam conforme a lei divina.

Já na família, nos deparamos com outras formas que o movimento da efetividade tem. A relação entre marido e mulher, por exemplo, é dita como sendo “o imediato reconhecer-se de uma consciência na outra”, ao mesmo tempo em que é “o conhecer do mútuo ser-reconhecido”³³⁴. Entretanto, o reconhecimento que ocorre aqui, segundo Hegel, não é ético, uma vez que é natural, pois é “apenas a *representação* e a *imagem* do espírito, e não o espírito

³³⁴ “Mas entre as três relações – homem e mulher, pais e filhos, irmão e irmã – em primeiro lugar a *relação* do *homem* e da *mulher* é o *imediato* reconhecer-se de uma consciência na outra, e o conhecer do mútuo ser-reconhecido. Esse reconhecer-se, por ser *natural* e não o ético, é apenas a *representação* e a *imagem* do espírito, e não o espírito efetivo mesmo”. HEGEL. *FE*. p. 314. § 456. Sublinhados nossos.

efetivo mesmo”. Talvez esta relação não ética entre os esposos seja proveniente do tipo de arranjo matrimonial que havia na Grécia antiga, o qual, por sua vez, não era baseado no amor e na livre escolha feita pela subjetividade, e sim na obrigação de uma mediação institucional para a satisfação do desejo sensual, trazendo consigo a mera naturalidade da necessidade da procriação e perpetuação da espécie – bem como a possibilidade de se honrar os mortos.

A efetividade do reconhecimento da relação entre marido e mulher ocorrerá na criança, fruto desse relacionamento em que houve “o conhecimento desse ser-reconhecido mútuo”³³⁵. Assim, na *Fenomenologia*, o reconhecimento entre homem e mulher concentrar-se-á num terceiro membro, que vem ao mundo e dele fará parte a partir de seus pais. Hegel ainda assinala que a “mudança das gerações, que se sucedem, tem sua base permanente no povo”³³⁶. Assim, o povo é a base ética perene frente ao novo indivíduo que nasce e, por que não dizer, também frente ao perecer de cada indivíduo finito, natural e singular. Novos indivíduos no mundo, colocados através de uma família, nas suas diferentes sucessões, se mantém unidos através do povo, que é o conceito que perdura ao longo das diferentes gerações. Desse modo, indivíduo, família, povo e Estado encontram-se numa unidade ética mutável, mas, ao mesmo tempo, permanente, pois os indivíduos e a família são parte de um povo e de um Estado, ao mesmo tempo em que esses são compostos por aqueles. A singularidade e a universalidade vão se intercalar por meio dessas relações institucionais e sociais, de forma que essa unidade da substância também irá se comportar como um sujeito, e sujeito ativo.

Entretanto, como “o amor dos pais encontra seu ser realizado no exterior de si, no filho” e este, por sua vez, de fato não ficará preso a esta família, aos seus ascendentes, então toda a efetividade que aparentemente se concretizaria nesse filho, acaba por se desvanecer no movimento natural e na função própria da família³³⁷. Por enquanto, as relações familiares

³³⁵ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura...* São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 368.

³³⁶ HEGEL. *FE*. p. 315. § 456. Na língua portuguesa, podemos pensar na proximidade que existe entre a palavra “pais” e “país”, onde apenas o acento as diferencia. Etimologicamente, não há motivos para fazer essa associação, uma vez que “pais” é o plural que se refere aos genitores, sendo que tem, então, seu singular na palavra “pai” – espelho da nossa sociedade patriarcal – que deriva, provavelmente, de uma evolução do latim do latim vulgar: *patre-* > *padre* > **pade* > pai. Já “país” pode vir do francês *pays* ‘região, país’, do latim tardio *pagensis* ‘aldeão’. Mas, também, vemos uma variação dessa explicação para “país”: deriva do Latim *pagus*, “distrito rural”, originalmente “área demarcada”, relacionada com *pangere*, “apertar, colocar no lugar”, que veio do Indo-Europeu *pag-*, “colocar no lugar, unir, tornar firme”. As duas primeiras etimologias foram consultadas no Houaiss eletrônico, a terceira explicação veio de <http://origemdapalavra.com.br/artigo/pais/>.

³³⁷ Cf. HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura...* São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 368.

levantadas não possuem em si efetividade, já que, por exemplo, como vimos, marido e mulher têm uma relação que mistura elementos naturais e sensíveis e “não tem em si mesma seu retorno a si”³³⁸. A relação entre pais e filhos, nesse sentido, coloca-se para fora da própria unidade familiar primeira, uma vez que o filho, se o progresso dessa instituição for adequado, abandona o lar para formar, por sua vez, sua própria família. Já a relação dos filhos para com os pais, acaba por se esgotar na própria diluição da relação e no fato que, para alcançar o seu “ser-para-si e a própria consciência-de-si”, precisa do afastamento de sua origem. Então, entre marido e mulher, o seu ser-para-si está em outro (no filho) e o ser-para-si do filho não está, na verdade em seus pais, mas na separação deles. O reconhecimento, aqui, não se efetiva completamente, uma vez que marido e mulher têm sua relação calcada num reconhecimento imediato e ainda muito permeado de naturalidade e sensibilidade, a relação dos pais para com os filhos dá-se num ser que não eles mesmos e, a relação dos filhos para com os pais volta-se, justamente, para fora da unidade familiar, está fora do seu outro (no caso, os pais).

Entretanto, ainda há uma relação familiar nuclear a ser analisada. A entre irmão e irmã³³⁹. Para Hegel, esta é a relação “sem mistura”, pois eles se encontram em pé de igualdade um perante o outro: “são o mesmo sangue”, “não desejam um ao outro” e, além disso, talvez o aspecto mais importante, “não deram nem receberam mutuamente esse ser-para-si, mas são individualidade livre um em relação ao outro”³⁴⁰. Poderíamos até aventar a hipótese de que essa relação entre irmã e irmão, de certa forma, adianta aquelas que veremos surgir na Modernidade junto com a esfera concernente: a relação entre livres singularidades da sociedade civil-burguesa. São livres entre si e possuem igualdade frente à família, pois são filhos.

³³⁸ HEGEL. *FE*. p. 315. § 456.

³³⁹ Eu acho digno que nos perguntemos o que acontece, então, com as famílias compostas apenas por irmãos ou apenas por irmãs? Não há dialética? Não acredito nisso. A dialética que nos leva ao Estado de direito e à pessoa não pode depender de um arranjo tão meramente natural e ao acaso. Desse modo, aqui teríamos mais uma das alegorias hegelianas que se utiliza de uma manifestação cultural – no caso a tragédia *Antígona* – para a expor como uma nova determinação espiritual pode ser apreendida numa manifestação cultural. Hegel, até aqui, falara da família tal como a polis gerou; por outro lado, nos passos seguintes, ele estará falando da família por meio de uma expressão artística. Isso, provavelmente, porque esta peça de teatro traz a tona determinações espirituais emergentes na sociedade grega antiga e que poderiam ser melhor apreciadas na forma como Sófocles apresentou. Assim, na verdade, a relação entre irmão e irmã já estava presente na sociedade grega, entranhada de tal modo por meio das diferenças entre os sexos, que não era preciso que a família, de fato, tivesse irmãos e irmãs para que as determinidades geradas por essas relações pudessem vir a ser concretizadas ou ampliadas.

³⁴⁰ HEGEL. *FE*. p. 315. § 457.

Entretanto, no que se refere à unidade familiar, irmão e irmã desempenham diferentes papéis. À irmã cabe a guarda da lei da família. E, como tal, a mulher só encontraria “sua universalidade em seu marido e em seus filhos”³⁴¹. O destino da mulher na polis conecta com o cuidado do lar, de seu marido e filhos. O papel ético da mulher coloca-se no interior de um núcleo social bem demarcado e fechado.

O feminino tem pois, como irmã, o mais elevado *pressentimento* da essência ética; mas não chega à *consciência* e à efetividade da mesma, uma vez que a lei da família é a essência *interior, em-si-essente* que não está exposta à luz da consciência, mas permanece [como] sentimento interior e [como] o divino subtraído à efetividade³⁴².

Porém, quando Hegel nos diz isso, o que mais ele poderia querer dizer? Por qual motivo a irmã não pode chegar à consciência e efetividade da essência ética, uma vez que ela participa dessa unidade substancial, tendo um papel importante a desempenhar. Hegel diz que a irmã tem um “pressentimento”, mas que não chega à consciência. O dever ético de uma mulher, tal como vimos acima rapidamente, parece dar-se por meio de seu gênero na sociedade da cidade antiga. Assim, ela está destinada, desde sempre, se for mulher, a exercer o domínio da lei divina. Mas, a lei divina pertence ao lado obscuro da unidade ética, alicerça-se numa lei não escrita, meramente transmitida, de geração em geração. Com um papel pré-determinado, a mulher não chega a tomar consciência dele, não chega a efetivá-lo adequadamente uma vez que seus atos fundados nessa determinação estão como que “automatizados” pela mera regularidade do ciclo da vida, da finitude e da natureza. A mulher

³⁴¹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura...* São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 369. Feministas esperneiam aqui. Não sem razão, mas, ao mesmo tempo, falta um pouco de reflexão. Estamos, ainda, falando da polis grega e, assim sendo, de fato, não havia outro papel a ser desempenhado pela mulher nesta sociedade que lhe negava o acesso à praça, aos direitos políticos de cidadania. Entretanto, pensemos um pouco mais. A mulher tinha o mesmo status que o escravo, nesse tipo de sociedade. Entretanto, por exemplo, Hannah Arendt nos lembra que os escravos dos cidadãos gregos não correspondiam ao conceito de escravidão que nós, brasileiros, temos. Os escravos muitas vezes não só sabiam fazer contas, como também sabiam ler, escrever, tocar instrumentos, cantar e, ainda, sabiam melhor que seus senhores quem devia a quem. Eles eram uma espécie de “governanta alemã”. Ora, nada nos impede de pensar que algumas mulheres desempenhassem o mesmo papel. Numa sociedade machista, elas não podiam governar, mas como nos bem lembrou uma mãe grega de um certo filme: “os homens são a cabeça das famílias, mas as mulheres são os pescoços”. Também acho inadequado desqualificar o trabalho no lar, pois dele também as famílias dependem. Tanto é que, hoje, ainda, estas tarefas existem e continuam a ser fundamentais para a vida familiar. O que mudou foi que o exercício dessas funções não vem pré-definido de acordo com o sexo das pessoas e, sim, com a disponibilidade, a habilidade, a possibilidade, enfim, de acordo com cada arranjo familiar. A visão feminista dessa parte da *Fenomenologia* peca por preconceito, uma vez que não valoriza a lei divina nem a dedicação ao lar (obviamente, as críticas podem ser reenviadas para a impossibilidade da participação feminina no espaço público, mas, mesmo essa nem tem lugar aqui na *Fenomenologia*, uma vez que Hegel está dissertando sobre um arranjo social e político do passado, ele nem ao menos está falando da situação de sua própria época).

³⁴² HEGEL. FE. p. 315. § 457.

intui a universalidade que existe nos papéis sociais de marido, mulher e filhos – irmã e irmão –, mas dada a sua pré-determinação ao desempenho de uma função, ela não se coloca a si essa tarefa, ela não reflete sobre a sua atuação. Por isso, Hegel diz que a mulher intui, mas não efetiva. Ao intuir o universal, a mulher, ou o princípio da feminilidade, o faz de forma imperfeita, uma vez que essa intuição do universal está, na verdade, baseada na percepção da experiência – com o marido, com os filhos – na singularidade de sua família. Ao que parece, pelo texto, a mulher busca a singularidade e não a universalidade. Melhor dizendo: a mulher é incapaz de separar o público do privado. Eis porque ela não poderia atingir a consciência e chegar à efetividade da essência ética.

Mas, perante o irmão, a irmã vê-se reconhecida nele e este reconhecimento é puro e sem mistura com uma relação natural. Eis o que a figura de Antígona e sua tragédia deixam transparecer do espírito grego e de sua bela substância ética. Entretanto, a mulher não está destinada a ser sempre irmã, pois ela deve se casar e, por conseguinte, abandonar os deuses de seu lar, tomando como seus deuses os do marido³⁴³. Desse modo, a irmã deixa de ser parente do irmão, louvando outros deuses que não aqueles de sua família. Então, a determinidade ética colocada por Antígona, no espaço de tempo em que ela se encontra com esse determinado status de livre individualidade, ou seja, enquanto irmã, coloca um problema acerca da individualidade dos indivíduos enquanto inseridos na substância ética. Na polis, esta substância ética ainda era imediata e, os indivíduos não tinham noção do seu Si, uma vez que eles, em relação às instituições, não se viam como seres-por-si, mas como sujeitos membros de determinada instituição, sendo seus deveres marcados por essa pertença a diferentes aspectos da mesma substância ética o que, ao fim e ao cabo, gerava uma separação indevida nessa substância que deveria ser apreendida enquanto uma e não como dual.

Antígona, ao exercer o papel de irmão, ao colocar a questão da efetividade de uma determinidade ética frente a outra, chama a atenção para essa ruptura, mesmo que inconsciente, do tecido ético da polis. A bela substância ética sofria de um mal de nascimento:

³⁴³ Cf. COULANGES, Fustel. p. 46. “Como filha, a mulher assistia aos atos religiosos do pai; depois de casada, aos do marido”. E, ainda: “A filha não era considerada apta a dar continuidade à religião paterna, pois se casasse abjuraria do culto do pai para adotar o do esposo”. p. 80.

ela era vista pelos sujeitos como algo separado de acordo com as determinações imediatas da natureza³⁴⁴.

3.3.2.3. Antígona como paradigma das relações éticas e da emergência de uma nova determinidade da Eticidade: o papel do feminino (algumas notas)

Antígona surge dentro da seção VI - “Espírito”, da parte “A - O espírito verdadeiro. A Eticidade”, no item “a - O mundo ético. A lei humana e a lei divina, o homem e a mulher” como um exemplo de uma nova Eticidade nascente na Grécia antiga, cujas determinidades irão alterar a sociedade e ajudar a configurá-la tal como a encontramos no tempo de Hegel e, porque não dizer, no nosso tempo.

A protagonista de Sófocles coloca-nos defronte a problemas diversos, ou, melhor, a introdução dessa tragédia do teatro grego, como uma das figuras da seção Espírito da *Fenomenologia do Espírito*, suscitou diversas interpretações, colocando-nos uma gama diversa de núcleos de oposição possíveis. De maneira geral, podemos resgatar as seguintes oposições: a entre direito natural e direito formal, público e privado, homem e mulher, família e Estado, singularidade e universalidade, lei divina e lei humana³⁴⁵. Mas, em Hegel, e nessa obra em específico, podemos apontar apenas uma oposição como sendo a principal. Uma resposta alternativa tenderia a dizer que não é possível separar apenas uma ou duas duplas de oposições, pois, ao nomeá-las, percebemos que a maioria delas é facilmente cambiável com outros pares, por exemplo, podemos bem estabelecer uma ligação entre os pares de oposições

³⁴⁴ E, isso, significa, para nós, que “o choque dessas duas formas de manifestação do elemento ético [a lei divina e a lei humana], [...] é considerado por Hegel como algo que se configura no modo de agir de Antígona”. SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o Trágico*. Zahar: Rio de Janeiro: 2004. p. 43.

³⁴⁵ Alguns autores consultados, dizem que a oposição que surge com destaque, nessa parte da *Fenomenologia do Espírito*, dar-se-ia entre os deveres para com o Estado e os deveres para com a família. Isso pode ser verdade, mas, ao mesmo tempo, não podemos ignorar que à família corresponde a esfera do feminino e da lei divina, privada e, por isso, do singular, do subjetivo, assim como ao Estado corresponde a esfera do masculino e da lei humana, do público, do universal, daquilo que é objetivo. Acreditamos que a verdade sobre a interpretação acerca do cerne dessa passagem esteja mais próxima da multiplicidade do que da variedade, do que da monotonia de um único par de opostos, pois Hegel refere-se a esses diferentes termos ao longo de sua exposição. Nós poderíamos dizer, com Szondi, que aqui temos o trágico como dialética. Segundo este autor, “‘dialética’ e ‘dialético’ seguem o uso que Hegel faz dos termos, designando, embora sem as implicações de seu sistema, os seguintes fatos e processos: unidade dos contrários, mudança de um termo em seu oposto, negação de si mesmo, autodivisão”. Embora Hegel de fato não use estes termos nessa parte da *Fenomenologia*, nós sabemos que o processo que ocorre nessa obra é, justamente, dialético, onde um termo, ou concepção de realidade é posto, ou visto, sentido, como verdadeiro pela consciência para, em seguida, ser contraposto a um outro termo desta mesma realidade – uma contraposição dinâmica – que, no entanto, contraria o primeiro ou a ele faz oposição. SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o Trágico*. Zahar: Rio de Janeiro: 2004. p. 31.

da mulher e do homem com respeito à família e ao Estado à questão da singularidade e da universalidade e ainda, com o público e o privado e, no caso dos gregos, ainda acrescentar a questão da lei humana e da lei divina. Devemos dizer que vários desses pares de oposições acabam participando da definição de outros pares de oposições, configurando-se, então, como um único tecido ético, uma vez que essas oposições todas, na verdade, fazem parte de suas próprias definições enquanto opostos e também fazem parte das definições de outros pares de opostos que estão, justamente, em relação uns com os outros.

Mas, qual é a determinidade ressaltada nesta parte da *Fenomenologia*, qual é o desdobramento que conduz à emergência de uma determinação necessária ao florescimento do Si espiritual que ocorre, primeiramente, com a pessoa de direito do Império Romano, que sucede esta parte acerca da Eticidade? Estamos na Grécia da polis, onde a substancialidade ética é um tecido único; trata-se da bela Eticidade. Entretanto, essa bela Eticidade não passará incólume aos desdobramentos do espírito na história, uma vez que a Cidade-Estado dará espaço para outro desdobramento, o da pessoa de direito em Roma, o que nos conduz a pensar que há algo nessa seção que precisa ainda ser complementado pelo processo da consciência-de-si.

Fustel de Coulanges, em sua obra *La Cité Antique*, possui um capítulo chamado “Da onipotência do Estado; os antigos não conheceram a liberdade individual”, o qual nos pode ser muito esclarecedor acerca dos princípios pelos quais Hegel julgou que a tragédia *Antígona* pudesse contribuir para trazer a tona a Eticidade e a formação do Si. Neste capítulo, Coulanges nos alerta que a Cidade-Estado foi fundada sobre uma religião e ainda a conservava, de tal forma que a Cidade-Estado detinha um poder no qual “a alma e o corpo estavam igualmente submetidos”³⁴⁶. Hegel percebe essa falta da atividade da subjetividade, apontando, como um exemplo, a existência dos oráculos. Segundo Hegel, os gregos “não possuíam essa força”, a saber, a da “subjetividade determinante da vontade”³⁴⁷. Isso porque à democracia grega estavam vinculados os oráculos e nenhuma decisão pública era tomada sem a consulta a eles. Mas, mais ainda, pois “os gregos também seguiam, em questões particulares, outras fontes de consulta, e não decidiam nada independentemente”³⁴⁸. Ao mesmo tempo, a vida privada estava inteiramente dominada pelos ditames da vida pública:

³⁴⁶ COULANGES, Fustel. *La Cité Antique*. p. 248.

³⁴⁷ HEGEL. *Filosofia da História*. p. 212.

³⁴⁸ HEGEL. *Filosofia da História*. p. 212.

idades gregas proibiam o celibato. Esparta, por exemplo, punia não só quem não se casasse, mas também quem o fizesse tardiamente, “o Estado podia prescrever, em Atenas, o trabalho e, em Esparta, a ociosidade”, mesmo a moda era prescrita pelas leis da cidade, pois “a legislação de Esparta regulamentava o penteado das mulheres e a de Atenas as proibia de levarem em viagem mais que três vestidos”³⁴⁹.

Com esses exemplos, podemos conceber que a polis grega não abrigava o princípio da individualidade, ou melhor, o princípio da subjetividade que é operado pela reflexão da subjetividade e, mesmo, que é capaz de formar a individualidade. Mas, essa bela unidade do sujeito, que é apenas membro do Estado, traz uma séria consequência, a qual Hegel se refere, quando diz, por exemplo, acerca do mundo grego:

Para o indivíduo, o substancial do direito, os assuntos do Estado e o interesse geral são essenciais, mas apenas como costume, sob a forma da vontade objetiva; assim, a moralidade no verdadeiro sentido, a subjetividade da convicção e da intenção ainda não existem³⁵⁰.

Nessa forma irrefletida de ser membro do Estado, existe uma beleza que provém da certeza de se estar agindo corretamente quando se obedece aos costumes e aos hábitos dessa sociedade. A lei que existe segundo seu conteúdo, “como lei da liberdade, e é razoável, vigora pura e simplesmente, por ser lei”, e o cidadão não precisa refletir sobre ela, basta segui-la para estar de acordo com todo o sistema ético da polis³⁵¹. Numa situação dessas, embora ela possa ser vista como uma unidade bela, não se tem, por outro lado, o desenvolvimento da vontade subjetiva e, conseqüentemente, da liberdade individual. Os gregos eram livres apenas objetivamente, sem terem a possibilidade de se expressarem por si mesmos, enquanto subjetividades³⁵².

Mas e a tragédia *Antígona*, como se encaixa? Peça que tem como personagem principal uma mulher grega, filha, irmã, que, todavia, não era cidadã porque era mulher,

³⁴⁹ COULANGES, Fustel. *La Cité Antique*. p. 249.

³⁵⁰ HEGEL. *Filosofia da História*. p. 210.

³⁵¹ HEGEL. *Filosofia da História*. p. 210-211.

³⁵² Nós podemos aqui também nos utilizar de uma outra formulação, que expressa a situação do espírito nesta parte da *Fenomenologia*. Aqui, verdade e certeza são vistas como uma só: “Assim, Hegel chega a definir a verdade como a unidade do ser e da operação [ação], como a obra humana – que é tanto em si como para si –, uma obra que é a própria categoria”. HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura...* São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 336.

mesmo sendo princesa. Poderíamos falar sobre feminismo, sobre discriminação, porém, não é exatamente sobre isso que Hegel quer falar na *Fenomenologia*³⁵³.

O ponto está, como já fizemos referência, na igualdade que Antígona sente que tem frente ao irmão, nesta “lei particular [que] é para ela a lei ética”, cujo conhecimento é de que seja “como *sua* essência e como *a* essência”. Ao se decidir a afrontar a lei da polis, esta decisão “se confunde com seu próprio ser”³⁵⁴. E, a afronta ocorre em um sentido duplo, uma vez que, enquanto mulher, não era cidadã, não podendo questionar decisões e leis do Estado e, mesmo que fosse cidadã, se atrevera a confrontar uma lei da polis. Entretanto, ainda que dentro da família, irmão e irmã sejam personalidades independentes, por-si-mesmas, quando tais ditas personalidades independentes voltam-se para o exterior, para a consumação da determinação da família, vemos que o status de cada um não se mantém mais próximo, uma vez que “o irmão passa da lei divina, em cuja esfera vivia, à lei humana”. O irmão, portanto, muda seu status frente à sua família quando a deixa; o mesmo, porém, não ocorrendo com a irmã, uma vez que a irmã “se torna – ou a mulher permanece – a dona da casa, e a guardiã da lei divina”, seja em seu lar paterno, seja no lar de seu marido. Embora Hegel afirme que, “dessa maneira, os dois sexos ultrapassam sua essência natural e entram em cena em sua significação ética”, esse ultrapassamento só ocorre, de forma efetiva, para o irmão, uma vez que a ele será possível participar da vida política da polis³⁵⁵. Nas palavras de Hegel, “o irmão abandona essa Eiticidade da família – *imediate elementar* e, por isso, propriamente *negativa* – a fim de conquistar e produzir a Eiticidade efetiva, consciente de si mesma”³⁵⁶. Aqui, temos mais um daqueles problemas na interpretação de Hegel pelas feministas, que insistem, ainda na *Fenomenologia*, sobre a discriminação promovida por Hegel.

Em primeiro lugar, como afirmado anteriormente, Hegel, nessa parte da obra em questão, está apenas expondo um fato histórico, apresentado, também por meio de uma

³⁵³ Porém, não podemos simplesmente ignorar essa temática, pois, mesmo a sociedade grega sendo, para nossos padrões, considerada machista, não deixa de causar estranheza o fato de Antígona ser só uma, dentre várias heroínas gregas, que encarna princípios ou determinações civilizatórias essenciais para a formação do mundo ocidental. Será que Hegel também ignoraria o aspecto do gênero, ao introduzir a temática de Antígona? Será que ele fingiu ignorar esse aspecto para poder, mesmo que indiretamente, tocar na questão sem ferir as suscetibilidades masculinas da época? Ou ele simplesmente o ignorou, por achar que o seu mundo não estava pronto para encarar tal determinação essencial à liberdade?

³⁵⁴ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura...* São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 381.

³⁵⁵ Cf. HEGEL. *FE*. p. 316. § 459.

³⁵⁶ HEGEL. *FE*. p. 316. § 458.

expressão cultural que, no nosso caso, é a tragédia³⁵⁷. Mas, em segundo lugar, Hegel, repetidamente afirma que estamos perante duas potências éticas, dois lados da mesma moeda; não se trata aqui, para Hegel, de optar, realmente, por um dos lados, pois, como vemos, sem um, o outro não se encontra completo e vice-versa³⁵⁸. O que é questionável é fazer a distribuição dos papéis éticos baseado apenas numa característica natural. Hegel afirma que irmão e irmã “dividem entre si as diferenças que a substância ética se confere” e que “essas duas essências universais do mundo ético têm, pois, sua determinada individualidade nas consciências-de-si diferenciadas por natureza”³⁵⁹. Ora, na polis, a substância ética ainda está circunscrita ao aspecto natural, de gênero, para a definição dos papéis a serem desempenhados³⁶⁰. E, ainda assim, “a diferença dos sexos e de seu conteúdo ético permanece na unidade da substância, e seu movimento é justamente o constante vir-a-ser da mesma substância”³⁶¹. Mesmo exercendo papéis diferentes, homem e mulher, irmão e irmã fazem parte do mesmo tecido ético, seus movimentos são parte dessa unidade viva. A vida ética não é ditada unicamente por um dos sexos e nem por um único dos seus conteúdos: em outras palavras, “nenhuma das duas leis é unicamente em si e para si”³⁶². Segundo Hegel, cada uma das leis precisa de uma base ulterior, sendo que pode retornar ao ponto donde proveio. Então, “a lei humana, em seu movimento vital, procede da lei divina; a lei vigente sobre a terra, da lei subterrânea; a lei consciente, da inconsciente; a mediação da imediatez”. O movimento, no

³⁵⁷ Aliás, eu me pergunto, por qual motivo Hegel introduziu a tragédia *Antígona* como primeira figura do espírito verdadeiro e não o suicídio de Sócrates, uma vez que foi com ele que “o princípio da interioridade, da independência absoluta do pensamento em si, obteve livre manifestação”, e ele também “ensinou que o homem deve se descobrir e reconhecer em si mesmo o que é justo e bom, e que isso, segundo a natureza do justo e do bom, seria universal”. HEGEL. *Filosofia da História*. p. 228.

³⁵⁸ Na verdade, considero que as feministas estão sendo tão preconceituosas quanto os machistas. Por que elas presumem que o âmbito da família seja inferior? Por que valorizá-lo marcaria uma insignificância do feminino? Por que renegar o aspecto biológico, inescapável, de que somos nós que guardamos os filhos? Além disso, porque renegar que parece mais normal que a mãe, que pare e amamenta, seja aquela que, nos primórdios dos tempos, ficava com os filhos? Parece natural e, até racional que, em tempos antanho, as mulheres permanecessem “donas da casa” porque seus filhos eram pequenos – e, portanto, não tinham outra necessidade do que de alimento e proteção – e precisavam do leite materno. Seus argumentos, no mais das vezes, acabam por presumir que a mulher é a guardiã da lei divina porque isso é pouco. Antígona representa o princípio da subjetividade, da liberdade frente a um Estado que beirava ao totalitarismo, como isso pode ser “pouco importante”? Antígona, aqui, é muito mais do que irmã, mulher e princesa: ela é heroína, capaz de trazer a tona um dos princípios mais importantes para o mundo moderno e para a liberdade.

³⁵⁹ HEGEL. *FE*. p. 316-317. § 459.

³⁶⁰ Espero, sinceramente, que ninguém pense que esses papéis não devam ser desempenhados. Hoje, obviamente, para nós, parece bastante claro que eles possam ser desempenhados por diferentes atores, de ambos os gêneros, sem que isso os restrinja ou que sejam restritos por esses papéis. Gosto de pensar que sejam funções que ora cabem a um, ora a outro, numa relação mútua e com alternância.

³⁶¹ HEGEL. *FE*. p. 317. § 460.

³⁶² HEGEL. *FE*. p. 317. § 460.

caso da lei humana, provém da lei divina: significa que a família é base do Estado e, de modo geral, que todo o movimento mediato tem como base a imediatez. Já no caso da potência subterrânea, esta “tem sobre a terra sua *efetividade*”; isto é, no mundo, a potência subterrânea consolidar-se-á por meio da consciência, que a coloca como “ser-aí e atividade”³⁶³. Sobre a lei humana e a lei divina seria válido dizer, então, que “uma já é operação [ação], a outra é fundo sobre o qual a operação se destaca e no qual emerge”³⁶⁴. A lei humana coloca-se de forma menos inconsciente do que a lei divina, uma vez que ela advém da imediatidade. Mas, por outro lado, se considerarmos que ambas as leis expressam-se pela oposição entre família e Estado, que esta oposição, por sua vez, acaba por opor o feminino e o masculino, vemos que este tecido ético da Grécia Antiga ainda possuía muito de imediato, pois a distinção natural entre os sexos assume uma significação espiritual. A consciência do homem “descobre” um sentido espiritual numa determinação da natureza. Entretanto, esse tratamento do espiritual via natural acaba ainda carregando consigo muito do dado bruto, do ser-aí presente, sem que ele tenha sido realmente trabalhado pela consciência-de-si³⁶⁵. A família é uma instância do espírito que, pelo tipo de associação envolvida, encontra-se, na polis grega, muito próxima da natureza, embora possua dentro de si já os princípios da vida em sociedade, notadamente no que toca aos irmãos, já que eles possuem uma igualdade entre si, no que concerne ao relacionamento entre eles. E, justamente, essa igualdade, que já aparece na descrição cronológica da *Fenomenologia*, serve de base para seus comportamentos na ainda não existente sociedade civil-burguesa³⁶⁶.

³⁶³ Cf. HEGEL. *FE*. p. 317. § 460.

³⁶⁴ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura...* São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 359.

³⁶⁵ “Assim, entretanto, a natureza é superada, pois o que nela vale não é ela mesma, mas tal sentido”. HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura...* São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 362. Poderíamos dizer, então, que a espiritualidade, em Hegel, tem uma significação de “transformação”. Essa transformação ocorreria de acordo com as mudanças de sentido que vemos nos dados da natureza. Quanto mais longe do dado bruto, enquanto consequência de meras disposições fisiológicas, e mais próximos de um sentido espiritual, que supra aquilo que é necessário ao ser humano, mais próximo do espiritual estaremos. Um exemplo poderia ser a família moderna que, se funciona bem, não precisa ter a formação tradicional de pai, mãe e irmãos – isso só para falar da família nuclear – e, sim, pessoas que exercem esses papéis, que coloquem diante da criança o respeito, o afeto, a dedicação, amor, responsabilidade, etc.

³⁶⁶ “[As crianças] conseguem também assimilar a presença dos irmãos, com os quais têm de dividir a atenção e carinho dos pais e, aos poucos, ter o maior prazer em viver em simbiose com eles na unidade familiar. Esse grupo de irmãos [...] tem um influxo profundo na formação da pessoa, na convivência social: são relações conviviais, de considerável carga emotiva; mas, por outro lado, estabelecida entre seres independentes, com certa marca de igualdade e implicando uma reciprocidade solidariedade que, nos primórdios da humanidade, serviu de padrão para sociedade ampla”. MENESES, Paulo. *A família: uma abordagem filosófica*. Disponível em: http://www.unicap.br/Pe_Paulo/documentos/a_familia.pdf. Acesso em: 15/10/2010. p. 7.

Podemos partir do princípio de que Hegel considera que o que instigou o movimento de Antígona foi a igualdade e a independência que operam na relação parental entre irmão e irmã. Antígona percebe que, como irmã – e dado que seus pais e irmãos masculinos estavam mortos –, cabe a ela zelar pelos deuses do lar, que a ela cabe o papel de cumprir com os ritos fúnebres. Etéocles fora enterrado de acordo com os preceitos da lei divina, mas o seu irmão Polínices, por ordem de seu tio Creonte, deveria ser deixado exposto à fúria da natureza: profanação provocada pelos animais e pela putrefação ao ar livre como se não fosse humano. Antígona não concorda com essa desigualdade de tratamento entre os irmãos³⁶⁷. Ela, então, decide fazer aquilo que lhe cabe, isto é, dar ao irmão morto o que lhe é de direito, enquanto seu irmão, membro de sua família, enquanto ser humano.

Sem sombra de dúvida, podemos pensar que Antígona estava certa ao separar aquilo que pertence a uma esfera estatal e outra não-estatal. Com a morte do irmão, que reclamava o trono, ele deixa de ser um príncipe e torna-se, novamente, antes de tudo, um membro da família. Parece-me, então, que Antígona não está defendendo um direito em detrimento de outro, mas sim a preponderância desse direito frente a outro que, no final das contas, não diz mais respeito àquele indivíduo morto. Quem reclama aquele direito oriundo das leis divinas é o corpo e não o príncipe. O príncipe está morto e, como morto deve ser tratado.

Ao mesmo tempo, Antígona expressa o caráter dúbio do conceito de família, uma vez que, na definição que Hegel nos fornece, a família é o lugar de outra potência ética, a lei divina, onde a substancialidade aparece como imediata. Como tal ou, ainda, em outras palavras, enquanto “comunidade ética natural”, a família pertence à Eiticidade, pois é o primeiro agrupamento humano em que o indivíduo se vê como membro; mas, ao mesmo tempo, a família, da *Fenomenologia*, é uma expressão ainda bastante imediata, pois tem seus fundamentos em aspectos naturais como o desejo, a perpetuação da espécie, a satisfação sexual.

³⁶⁷ Nós concordamos menos ainda, não só porque não era justo que um pudesse ter acesso ao seu direito enquanto humano e outro não, mas porque, de qualquer modo, o trono era de direito do próprio Polínices, pois ele era o irmão mais velho. Em segundo lugar, o ataque de Polínices a Tebas foi desencadeado pela quebra do acordo da parte de Etéocles: os irmãos haviam combinado reinar em alternância, um de cada vez pelo período de um ano. No final do seu período, Etéocles se recusou a deixar o trono. Polínices se alia a outras cidades para tirar o irmão do trono. Desse modo, ele acaba por atacar a própria cidade. Em terceiro lugar, para nós, ao menos, parece claro que o morto pertence à família e o vivo, este sim pertenceria ao Estado. Creonte ultrapassou os limites do poder ao exigir que Polínices não fosse enterrado como punição de um dito crime contra a cidade. Mas, nós bem vimos que a Cidade-Estado não sabia ater-se aos limites do público e chegava a regular aspectos ridiculamente privados da vida de seus cidadãos. Nesse sentido, podemos perceber que a ação de Antígona era sim o grito do princípio da subjetividade que começava a surgir na Grécia Antiga.

Mas, o problema da apresentação da família é duplamente marcado pelo natural – numa perspectiva mais abrangente da filosofia hegeliana –, uma vez que a própria sociedade grega da Antiguidade parecia ter seus papéis sociais definidos pelo aspecto natural e, ao mesmo tempo, o fato de a família ser, mesmo fora da *Fenomenologia*, a “substancialidade imediata”, a colocam sob o redobrado fardo da naturalidade³⁶⁸. Segundo Hegel, na Grécia Antiga, a “espiritualidade não é livre e autônoma, e sim uma natureza transformada em espiritualidade”³⁶⁹, onde os papéis sociais associam-se ao sexo e o cidadão não consegue se ver como uma individualidade, pois ele está preso a uma visão extremamente orgânica – para não dizer quase totalitária – de Estado.

Assim, o conflito que Antígona enfrenta não é algo externo ao contexto próprio em que ocorre, mas é produto desse mesmo contexto e dos engendramentos éticos que ali existem³⁷⁰. Trata-se de “uma individualidade que traz consigo mesma o sentido de sua ação”, sabendo “imediatamente o que deve fazer”³⁷¹. Ao afrontar as leis da polis em favor da lei divina, na verdade ela estaria reafirmando o caráter eminentemente espiritual (cultural) do homem. Segundo Borges, “o horror que Antígona manifesta a deixar o corpo do irmão insepulto [...] revela a necessidade de conferir um caráter espiritual à morte – através da qual o homem reafirma seu caráter racional – ao invés de deixá-lo ser apenas um fato da natureza”³⁷². Não deixa de ser interessante que este aspecto, tão importante para o espírito, da subjetividade livre, da moralidade seja, justamente, sublinhado pela família, que é a substância ainda imediata. Podemos especular que, por causa disso, Hegel estaria nos fornecendo uma importante indicação do real papel dessa instituição para a formação geral da Eticidade.

³⁶⁸ HEGEL. *FD*. § 158, p. 174. Já na *Fenomenologia*, Hegel nos disse, como vimos, que a família é o momento “que exprime a Eticidade nesse elemento da *mediatez*, ou do *ser*, [...] isto é, como comunidade *ética natural*”. *FE*, p. 309-310. Também parece importante registrar que quando Antígona, enquanto irmã, enquanto membro da família afirma o seu direito à subjetividade, à reflexão que compõe a interioridade moral do sujeito, ela está colocando em voga uma das determinações modernas da família, uma vez que a sua “*disposição de espírito é ter a autoconsciência de sua individualidade nessa unidade...*”. HEGEL. *FD*. § 158, p. 174.

³⁶⁹ HEGEL. *Filosofia da História*. p. 201.

³⁷⁰ A própria configuração da tragédia já nos designa, por assim dizer, que o que ali existe é uma luta inescapável com um destino (Édipo) ou, então, um confronto entre dois deveres de naturezas diferentes, que possuem igualdade de importância (Antígona). Em ambos os casos, a estrutura de tragédia configura-se de tal forma que é impossível ao personagem fugir ou ter uma ação que seja indubitavelmente correta.

³⁷¹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura...* São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 381.

³⁷² BORGES, Maria de Lourdes. *A justiça da subjetividade moral: Antígona lida por Hegel*. p. 10.

Algumas interpretações dizem que Hegel, ao expor os engendramentos do espírito, opõe Creonte – o Estado – à Antígona – a família –, dando ganho de causa a Creonte, o que, numa interpretação simples, já parece bastante estranho, uma vez que Hegel vê em Antígona uma heroína precursora de alguma determinação espiritual e, enquanto tal, ela deve trazer algo em si que auxilie o desenvolvimento da Eticidade verdadeira. Seguindo a orientação de Hyppolite, o qual nos diz que, ao redor do § 457, Hegel começa a comentar a tragédia *Antígona* – embora já no § 448 ele diga que Hegel “se inspira aqui nas tragédias gregas e particularmente nas de Sófocles”³⁷³ –, podemos interpretar ainda parte desta seção da *Fenomenologia* como uma análise da significação espiritual desta tragédia tomando o partido de Antígona e colocando-a como aquela que carrega consigo a determinação da subjetividade e da família como fundamentais para a constituição do Estado.

O papel de Creonte foi o de superestimar a capacidade do Estado em preencher todos os requisitos espirituais para que a Ideia de liberdade pudesse vir a se efetivar. A “individualidade singular” ainda não surgiu, pois “nenhum ato foi ainda cometido”³⁷⁴. A harmonia do mundo ético baseia-se na “obediência” às respectivas essências éticas, cada qual cuidando de suas tarefas. Entretanto, a essência ética da lei humana, na polis grega, tem uma força que ultrapassa os limites daquilo que hoje, denominamos de “privado”. É bastante acertado dizer que isso se deve ao status que o Estado, que a vida na polis e o bem público tinham para os gregos antigos. Então, nesse contexto, não são os indivíduos que agem e, sim, as essências éticas às quais pertencem. Agindo de acordo com suas respectivas essências éticas, “a calma organização do mundo ético” é mantida em seu “tranquilo movimento”. Mas, quando o indivíduo atua, o Si efetivo surge, ele então toma partido por uma das essências éticas, não deixando que elas, em seu próprio movimento, se harmonizem. O problema surge porque a harmonia depende de uma submissão, ou melhor, de um não desenvolvimento da liberdade individual, do aspecto subjetivo de cada pessoa. Trata-se da “pura orientação simples para a essencialidade ética, ou seja, o dever” e, por causa disso, “não existe nenhum arbítrio, e também nenhum conflito, nenhuma indecisão, já que foram abandonados o legislar e o examinar das leis”³⁷⁵. Sob essas circunstâncias, não temos uma colisão de deveres. O indivíduo faz o que faz irrefletidamente, reflexo apenas do que ele é, não de quem ele é.

³⁷³ HYPOLITE, Jean. Nota 10, p. 16-17. In: HEGEL. *La phenomenology de l'esprit*. II.

³⁷⁴ HEGEL. *FE*. p. 320. § 464.

³⁷⁵ HEGEL. *FE*. p. 320. § 465.

Por causa disso, a Cidade-Estado não encontraria problemas em seu tecido ético, uma vez que não há como existir uma colisão de deveres, por exemplo, se cada qual se submete irrefletidamente ao seu papel na sociedade. Hegel denomina de “cômico” a colisão entre deveres. Isso, justamente, por causa da unidade do tecido ético, uma vez que sendo uma unidade “absoluta”, a substância ética não teria como “gerar” ou permitir uma colisão. Uma colisão de deveres seria cômica porque exprimiria uma contradição, “e justamente a contradição de um *Absoluto oposto*: assim, exprime um absoluto e imediatamente, a nulidade desse suposto absoluto, ou dever”³⁷⁶. Tratar-se-ia de um absoluto que não é absoluto, mesmo tipo de relação estabelecida entre finito e infinito, pois, como algo pode ser infinito se não inclui em si, de alguma maneira, o finito? Entretanto, a consciência ética, em um dado momento, “sabe o que tem de fazer e está decidida a pertencer seja à lei divina, seja à lei humana”³⁷⁷. Desse modo, a consciência tomou uma decisão, decisão que no ato cinde a substância ética e a consciência que toma uma das leis como o direito vendo na outra o agravo. Para a consciência, a igual essencialidade de ambas não apresenta validade. Desse modo, temos a situação em que “a consciência que pertence à lei divina enxerga, do outro lado, a violência humana contingente”, mas, igualmente, a situação também se apresenta de maneira que, por exemplo, “a consciência, que pertence à lei humana, vê no lado oposto a obstinação e a desobediência do ser-para-si interior”³⁷⁸. Creonte e Antígona veem apenas a oposição àquela lei que cada qual escolheu defender, não se reconhecendo; “aqui, o trágico não está na boa vontade que se opõe a uma má vontade, mas na coexistência de duas vontades, duas consciências de si que, tanto uma como a outra, aderem plenamente à lei e, no entanto, se excluem mutuamente sem se reconhecerem”³⁷⁹. Possuídas cada uma por uma das essencialidades éticas, as consciências deixam de ter como referência a essencialidade colocada como oposta.

Embora Hegel tenha associado os papéis éticos e, sua fidelidade a uma das leis, ao gênero de cada personagem, parece-nos que a mediação adequada estaria na suprassunção dessa repartição: “no entanto, conforme o conteúdo, a ação ética tem nela o momento do

³⁷⁶ HEGEL. *FE*. p. 321. § 465.

³⁷⁷ HEGEL. *FE*. p. 321. § 465.

³⁷⁸ HEGEL. *FE*. p. 321. § 466. Segundo Hyppolite, Hegel está aqui comentando a atitude de Antígona e a de Creonte.

³⁷⁹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura...* São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 382.

delito, porque não suprassume a repartição natural das duas leis entre os dois sexos”³⁸⁰. Além disso, Hegel nos diz que a “consciência ética é mais completa” quando é capaz de conhecer “antecipadamente a lei e a potência que se lhe opõem”, tomando-as, no caso, como violência e injustiça³⁸¹. De qualquer modo, as potências éticas devem encontrar uma forma de suprassunção no sujeito ético, que, por meio desse momento da *Fenomenologia*, alcançará, finalmente, o Si espiritual – o qual começa a agir a partir do Estado de Direito. Essa forma de suprassunção ocorre quando o ato é consumado, então, o ponto de vista daquele que age e optou por uma das essências éticas se inverte. Ao agir, o sujeito proporciona a unidade da efetividade e da substância: seu agir, impulsionado por uma das essências, defronta-se com a outra essência, tão importante quanto aquele que ele defende, cuja validade ele acaba por reconhecer, ao sentir-se culpado por aquela ação que, ainda assim, lhe parece justa.

Quando a consciência age de acordo com umas das essências éticas, ela pensa, primeiramente, que está apenas pondo no mundo a sua decisão e não reconhecendo aquela que lhe é oposta, entretanto, logo ela se apercebe que, ao fazer isso, está se opondo à outra essência ética. A realidade é una, mas a consciência ética, ao tomar uma decisão, impõe uma cisão ao mundo real. “O Si, ao se tornar o elemento operante, nega a efetividade que lhe é oposta e reconhece ao mesmo tempo o direito dessa efetividade, visto que, nela, quer inscrever seu projeto”³⁸². Mas, a efetividade dessa unidade não aparece para o agente de maneira clara, ela está encoberta pela necessidade que aquele tem de pôr aquilo que julga ser essencial em prática.

Porém, a realidade efetiva da unidade da substância se impõe, negando a unilateralidade que a consciência coloca no mundo. Embora a polis, o Estado, precisem suprassumir a singularidade posta pela família, também é verdade que, se essa repressão for exercida em demasia na comunidade da polis, tal princípio infla e explode dentro da mesma comunidade como a feminilidade em geral – isso significará que o fim universal do governo será mudado, por meio de intrigas, para um fim privado; em outras palavras, os bens públicos serão usados privadamente. Mas, como vimos, ao mesmo tempo, a Cidade-Estado grega, em sua essência, não permitia ao indivíduo o exercício de sua subjetividade e a singularidade era subestimada, de tal forma que a polis grega poderia ser chamada, sem

³⁸⁰ HEGEL. *FE*. p. 323-324. § 468.

³⁸¹ HEGEL. *FE*. p. 325. § 470.

³⁸² HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura...* São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 384.

exagero, de uma sociedade totalitária, ao assumir para si campos de ação que não lhe diziam respeito, por abarcar em si leis que dirigiam atos que em nada afetariam a esfera pública do Estado. O princípio da singularidade das famílias deve ser conservado dissolvido na continuidade e fluidez da comunidade. “Mas – nos alerta Hegel – a família é, ao mesmo tempo, seu elemento em geral: a base universal e ativadora da consciência singular”³⁸³. Hegel ainda nos alerta para o fato de que, quando “a comunidade só se proporciona sua subsistência mediante a destruição da felicidade-familiar e da dissolução da consciência-de-si na consciência universal”, a comunidade está alimentando o princípio do feminino, “está produzindo, para si mesma, seu inimigo interior naquilo que reprime, e que lhe é ao mesmo tempo essencial”³⁸⁴. Cabe-nos ressaltar duas coisas: a consciência-de-si não pode simplesmente ser dissolvida na consciência universal, uma vez que ela acaba por fomentar o princípio da absoluta singularidade, mas, também, como foi ressaltado, porque vivendo nessa estreiteza da consciência universal, a liberdade perde ou não desenvolve a determinação da subjetividade da vontade e da reflexão e suprassunção do mundo que lhe é próprio; além disso, cabe-nos também ressaltar que Hegel é literal ao dizer que o princípio da feminilidade é essencial ao princípio da virilidade. Este não pode desenvolver-se completamente sem aquele, pois, se o fizer, acabará fomentando por si mesmo isso que ele pretendia reprimir ou excluir. Desse modo, tanto o princípio da feminilidade, da família, quanto o princípio da virilidade, do Estado, devem atuar na comunidade de forma fluída e conjuntamente, mesmo na sociedade grega, uma vez que a negação dessa dialética foi a ruína da polis grega.

Uma das formas de se combater o princípio feminino exacerbado que pode corromper a comunidade é a guerra: nela, as necessidades dos singulares, as famílias que poderiam ter-se fechado sobre si mesmas, voltam-se para o universal concreto do Estado e para a substância ética. Na guerra, a comunidade vê a si como um povo, unidade substância que retoma, por algum tempo, a bela substância ética antiga. Ao mesmo tempo, na guerra, é possível que o princípio da feminilidade encontre satisfação, uma vez que o singular pode brilhar como herói

³⁸³ HEGEL. *FE*, p. 329. § 475.

³⁸⁴ HEGEL. *FE*, p. 329. § 475.

CONCLUSÃO

A complexidade da filosofia hegeliana demonstra-se, antes, pela sua suposta pretensão de não permitir que algum aspecto importante concernente ao mundo escape. Sendo assim, a dialética hegeliana consiste justamente na exposição da fluidez partícipe na formação do espírito e sua concretização no mundo. Por isso, encontramos princípios aparentemente opostos que, no entanto, dentro da compreensão filosófica de Hegel, acabam formando uma unidade.

Entretanto, essa “unidade de opostos” não é algo que esteja pacificado, somente porque se encontra unido: antes, essa união advém, justamente, dessa oposição que, ao colocá-los como opostos, os liga. Quando tomamos apenas um aspecto como o preponderante, estamos, na verdade, mutilando a filosofia hegeliana, pois seu aspecto essencial é esse da valorização do trabalho dos opostos na formação da efetividade.

A primeira parte da tese teve como foco principal resgatar algumas prévias considerações que deveriam ser feitas ao conceito de família, apresentado na Eticidade. Para tal, recorreu-se à passagem para a Moralidade. Isso porque a vida ética é a ação exercida pelo membro de uma comunidade, na qual o sujeito, uma vez inteirado do aspecto legal (externo-objetivo) e moral (interno-subjetivo) de suas ações, transforma isso em conteúdos comunicáveis aos outros diversos membros dessas instituições. Todo o processo da Moralidade busca tornar o sujeito um ser capaz de refletir sobre os conteúdos morais, a fim de que, mais adiante, ele seja capaz de constituir a esfera ética por meio de suas ações de forma racional.

A passagem para a Eticidade dá-se pela contradição final do Mal, em que a vontade exerce a sua liberdade ou de forma autoconsciente e participativa sendo capaz de expressar e atingir um Bem comum, ou de forma inconsciente e capaz de provocar o Mal. A Eticidade, seção seguinte, irá ser exatamente a expressão desses conteúdos morais agora expostos de forma concreta, por meio das instituições, nas quais os membros se encontram inseridos e agindo de acordo com o conceito em si e para si da vontade. Na Eticidade, com o conceito de Bem, então, ocorre a apreensão mais ampla da realidade, ou seja, cada autoconsciência verá a

si como membro de um todo maior e, assim, cada cidadão terá de agir pelo Bem enquanto instância universal; nesse momento, o sujeito estará colocando o seu Bem e o Bem de outros enquanto comunidade.

Na esfera ética, ocorre a identidade entre vontade universal e vontade particular, se consubstancializando na relação recíproca entre direitos e deveres. Essa relação recíproca se põe e repõe mutuamente buscando a realização da liberdade concreta, sob a forma da comunidade ética.

Um dos conteúdos apresentados na seção Eticidade é o da família. Ela é a primeira instituição, no sentido cronológico, e a ela também cabe o papel de princípio da seção Eticidade. Interessa-nos ressaltar, aqui, o aspecto predominantemente ético do casamento, ao invés de uma leitura simplesmente jurídica ou moralista. Essa citada predominância do princípio ético do conceito de casamento hegeliano, sobrepujando uma apresentação apenas contratual, por exemplo, deve-se, justamente, à necessidade que Hegel encontra em colocar conteúdos para a sua Moralidade – fugindo, desse modo, de uma moral sem conteúdo – a fim de que o sujeito agente entre em contato com a vida de sua comunidade.

Quando Hegel inicia a seção Eticidade nos diz que a Ideia de liberdade tem uma forma como Bem vivente e, por “vivente” logo vemos que se trata de algo concreto, que possui algum grau de imediação, embora se tratando da Eticidade, a qual é “o *conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência*”; também podemos dizer que essa Eticidade já é resultado de mediações praticadas pela autoconsciência.

Mas, convém assinalar que a autoridade das leis éticas funda-se no fato de que elas não têm uma racionalidade que se apresente de modo totalmente exterior e isolado. A racionalidade da natureza não se autofunda, ela é fundada pelos seres racionais que a interpretam. Entretanto, as leis éticas são fundadas justamente nessa racionalidade e a ela obedecem. Obviamente, esta racionalidade também está à mercê das contingências e, mesmo, das imediações a que o conceito está sujeito, uma vez que ele, na Eticidade, é posto no mundo, sob as condições do espírito de um povo, de um tempo. Nesse sentido, a presente tese teve como objetivo mostrar essa imbricação entre aspectos racionais e contingentes que formam e influenciam na definição dos conceitos e das determinações das diferentes esferas da Eticidade.

No jogo entre as singularidades totalmente diversas das pessoas e o universal, se forjam as diferentes determinações do mundo ético. O jogo das singularidades é dinâmico e totalmente dependente das diversas pessoas que o jogam: determinações diferentes somente entram nas instituições depois que um grupo grande de pessoas as aceitam como fazendo parte de seus costumes. Isso significa que o conjunto de singularidades chega ao ponto de formar uma particularidade amplamente conhecida, que, passando pelo crivo da sociedade, pode vir a alcançar o status de universal.

Como vimos, o § 151, da *Filosofia do Direito*, nos coloca diante da proposta de que a Eiticidade, embora fruto da racionalidade e buscando a universalidade, ao mesmo tempo comporta a imediatidade, a contingência e a particularidade, bem como a singularidade, essas podendo, mesmo, constituí-la. Isso porque Hegel nos diz que o ético surge como costume (*Sitte*), como modo de ação universal dos indivíduos. O costume, por sua vez, enquanto segunda natureza, já é resultado da mediação do hábito (*Gewohnheit*), que se radica, justamente, na natureza dos indivíduos.

Se levarmos em conta que o ser humano, enquanto potencialmente racional – e, portanto, naturalmente racional – tem a sua característica mais distintiva fundada numa natureza dada – que pode ou não ser efetivada – entendemos que mesmo o costume tem sua base numa natureza que, se devidamente desenvolvida, o levará à constituição da segunda natureza humana, aquela que é colocada por meio da racionalidade sem, no entanto, perder de vista o seu fundamento natural.

Vemos, então, que o conceito de família é dado pela substancialidade imediata do espírito. Desse modo, tornou-se importante fazer algumas considerações acerca do conceito de substância em Hegel, para, assim, termos uma visão contextualizada do que Hegel entende por uma substância ética (*sittliche Substanz*). Por isso, nos detivemos em alguns pontos de suas obras que tratam do tema e podemos ter um panorama mais significativo do que esse conceito exprime e do seu papel dentro da filosofia hegeliana.

Esses pontos foram a apresentação fenomenológica da substância, caracterizada predominantemente como sujeito; depois, a apresentação da substância enciclopédica, caracterizada predominantemente como a relação entre os acidentes; e, finalmente, a apresentação lógica da substância, que está longe de ser uma espécie de entidade isolada, pois,

para Hegel, a substância “não é um imediato não refletido, nem tampouco um abstrato”, uma vez que a substância “representa a efetividade imediata mesma”.

De todas essas apresentações da substância, compreendemos basicamente que ela não está isolada, tal como um ideal a ser alcançado e, portanto, faz parte do mundo. Nessa medida, passamos a uma rápida análise do conceito de realidade, uma vez que essa, embora não seja efetiva, possui em si elementos que se imiscuem na substância, co-formando-a. Após essa apresentação das diferentes facetas da substância e daquilo que a permeia em todas essas apresentações, de uma forma ou outra, a realidade, passamos, então, a apresentação da substância ética de fato.

A substância ética, tal como a substância, é conceito que inclui em si movimento sendo, então, relacional. Isso significa, apenas, que o conceito de substância ética, assim como o de substância, encontra-se em relação essencial com aquilo que Hegel denomina de acidentes. E, para Hegel, os acidentes são, sim, parte da substância. No caso da substância ética, os seus acidentes são os indivíduos, as instituições, as comunidades de hábitos e costumes que constituem essa mesma substância ética. Esses mesmos elementos que a compõe, no entanto, não estão isolados do imediato, do contingente e do acidental. Mas, a maior responsabilidade pela formação da substância ética, como podemos apreender ainda da apresentação inicial da Eticidade, vem, justamente, dos sujeitos – os mesmos sujeitos que Hegel irá dizer que são os acidentes da família.

Sendo os membros da família seus acidentes e, levando em consideração que a família é uma substancialidade imediata, cuja determinação encontra-se no sentimento de amor, constatamos rapidamente a importância da subjetividade na conceituação e efetividade do conceito de família.

Para Hegel, o amor não é desprovido de valor universal, mesmo sendo um conceito a ser preservado e que preserva a subjetividade do sujeito. Isso significa que, para o autor, o amor encontra-se no mesmo patamar de outras disposições de espírito éticas e instituições. Assim, o amor, para Hegel, não é algo que esteja no âmbito de uma mera opinião subjetiva, sentimento subjetivo e convicção particular; antes, o amor, na *Filosofia do Direito*, está de acordo com uma visão ética e institucional, embora não perca a sua qualidade de ser expressão da subjetividade, sendo uma das formas do direito da *particularidade*, ou da

liberdade subjetiva – que “constituiu o ponto de inflexão e o ponto central da diferença entre a *Antiguidade* e a época *moderna*”.

Ora, o amor, então, além de ser uma faceta do reconhecimento da subjetividade moderna, torna-se reconhecido como uma disposição de espírito ética que mediará, de forma central, a relação entre a naturalidade – o imediato – e o espiritual – a substância, no conceito de família hegeliano. A disposição de espírito do amor, dessa forma, é o que, de fato, faz a manutenção da família. Entretanto, o casamento, fundador da esfera familiar, por lidar com elementos imediatos, concernentes não só ao ético da disposição de espírito (*Gesinnung*), ainda carrega consigo a carga da naturalidade dos sexos e da manutenção da vida, por meio do patrimônio familiar.

Para mediar e dar conta do aspecto material, vemos que Hegel recoloca o contrato como uma das determinações do casamento, mas o casamento, por fundar uma instância ética e, dessa forma, estar balizado numa disposição de espírito ética, não pode ser subsumido ao mero contrato de vontades desejantes. Assim, empreendemos uma exposição do conceito de contrato, frente a algumas determinações da esfera familiar, visando, basicamente, demarcar o terreno mediado pelo contrato, em contraposição às determinações éticas que caracterizam, essencialmente, a esfera familiar.

A seguir, apresentamos a ideia de família exposta por meio do patrimônio, da educação e dissolução e, finalmente, no seu aspecto de vida social – determinação última da família. A exposição dessas determinações nos levou a compreensão da família como uma forma espiritual de manutenção do gênero, por meio da reprodução, cuja verdade se encontra no amor e na fundação da família.

Assim sendo, partimos para uma análise da gênese puramente natural da família, a saber, a questão do sexo e do gênero, tal como apresentada na *Filosofia da Natureza* enciclopédica. De lá, chegamos a uma compreensão da sexualidade como uma característica eminentemente humana, para lá da simples reprodução, baseada que está, entretanto, já num primórdio de reconhecimento, pois os diferentes se reconhecem como iguais no seu gênero. Como vimos, a sexualidade caminha em dois sentidos: num, ela é apenas a junção dos corpos, materialmente falando, mas, por outro lado, a sexualidade tem em vista a *união* dos corpos, eticamente falando. Num, o peso está no aspecto natural e mais material e, noutro, o peso está no aspecto espiritual e mais mediado. Cabe aos humanos fazerem essa mediação do sentido da

relação sexual dentro de um contexto já construído de acordo com a segunda natureza humana.

Estando, então, reinsertos no âmbito do espiritual, por meio da suprassunção da sexualidade por meio do plano espiritual, através da noção da identidade dos diferentes indivíduos naturais, partimos para uma análise e para o levantamento de questões acerca da condição feminina na *Filosofia do Direito* de Hegel, tendo, como hipótese de fundo, que as assertivas acerca da condição feminina, tal como relatadas por Hegel, no âmbito da família, tem sua raiz numa naturalização artificial da esfera espiritual.

A avaliação do papel do conceito de família, dentro da *Filosofia do Direito*, feita por Hegel, coloca-a como sendo o âmbito das primeiras relações do indivíduo não apenas enquanto pessoa de direito, sujeito moral, mas também como membro ético de uma comunidade, como toda a seção Eticidade, aliás – e isso diz respeito aos indivíduos de ambos os sexos. A exposição de Hegel de tal conceito é a de quem o vê ativamente colocado no mundo e aí atuando. Nesse sentido, achamos por bem fazer uma análise dessa avaliação de Hegel de tal instituição, contrapondo a sua visão que, na época, era ‘moderna’, frente àquela que considerava como sendo a visão ‘tradicional’. E, apesar de todos os senões que se possa interpor a essa visão ‘moderna’ de Hegel sobre o conceito de família, – mas certamente ainda cheia dos “preconceitos da época”, segundo alguns comentadores –, ela demonstra mais avanços do que preconceitos, se pensarmos no conceito tido por “tradicional” de família na época de Hegel.

Vimos, ao longo da tese, que Hegel reiteradamente afirma a liberdade do sujeito como sendo um desenvolvimento que consiste na suprassunção dos elementos mais imediatos e naturais por formas mediadas e trabalhadas pela razão, em detrimento do mero trabalho formal do entendimento. Assim, buscamos apresentar diferentes aspectos da apresentação do conceito de família que, escapando aos elementos contingentes e acidentais da época vivida por Hegel, ainda assim garantem a abertura do sistema e, conseqüentemente, o suporte, pela filosofia hegeliana, da emancipação feminina mesmo nos parâmetros da família, tal como descrita por Hegel.

Isso é possível por meio desse movimento lógico, que dá oportunidade para a formação das diferentes instituições que integram a Eticidade e como ela pode ser o produto de uma série de relações envolvendo tanto a naturalidade (primeira natureza) quanto o

Espírito Objetivo (segunda natureza), cuja expressão mais imediata é o conceito de família (a eticidade natural). Por isso, é possível perceber certos avanços, no que diz respeito à Ideia de liberdade, no conceito de família, se o compararmos com aquele apresentado na *Fenomenologia do Espírito*, por exemplo. Ao mesmo tempo, esses avanços não são capazes de refletir determinações futuras e, nesse caso, não percebemos, da parte de Hegel, nenhuma simpatia ou destaque especial pelas ideias de emancipação feminina, por exemplo. Ao mesmo tempo, percebe-se, então, que a filosofia hegeliana, dada a sua própria estrutura, deve ser capaz de comportar, conceitualmente, todo o processo de emancipação feminina posterior e, ainda assim, não implodir o conceito de família, tal como apresentado por Hegel. E isso porque não se pode ignorar certos aspectos da estrutura familiar, segundo a própria filosofia hegeliana, que deixam a porta aberta para os avanços posteriores, rumo a uma equalização de direitos entre homens e mulheres.

A seguir, fazemos um estudo de caso de uma análise feminista da filosofia hegeliana, elencando os momentos em que esse mesmo estudo demonstrou a sua incapacidade de leitura do texto mesmo hegeliano e da identificação de teses mais universais, que contribuiriam para uma atualização do sistema. Como parte dessa leitura feminista se apoia numa certa leitura da *Fenomenologia do Espírito*, achamos por bem fazer uma análise da passagem para coadunar os próprios pontos de vista da tese, refutando parte da argumentação feminista, que se baseia numa leitura rasteira e meramente representativa da questão espiritual e familiar exposta nessa obra hegeliana.

Primeiramente, cabe ressaltar que parte da confusão, propagada pelas leituras feministas da *Fenomenologia do Espírito*, ocorre justamente porque não percebem que o horizonte filosófico e o tipo de caminho de exposição escolhido por Hegel nessas duas obras são diferentes. A *Fenomenologia do Espírito* tem como objetivo aparente, aquele que salta aos olhos numa análise de tal texto, fazer um apanhado dos caminhos pelos quais a consciência e a consciência de si chegam ao saber de si e do mundo em que estão inseridas. Não caberia, portanto, à *Fenomenologia* fazer um retrato daquilo que estava no mundo de Hegel, mas fazer um retrato daquilo que o mundo, a consciência humana teve acesso para formar o seu mundo e se formar, chegando ao estágio em que se encontrava na época de Hegel. Desse modo, a apresentação do modelo familiar da antiga polis grega tem por objetivo expor uma formação comunitária que fez parte da autoconsciência humana na sua formação primeira. Ela é importante ao colocar a questão de uma esfera privada e de uma esfera estatal,

das decisões que dizem respeito à nossa pequena comunidade familiar e àquelas decisões que dizem respeito ao Estado. Mas, a *Fenomenologia* não é um arauto das determinações finais que caberiam ao conceito de família e, mesmo, ao papel da mulher, porque sua função é a de recapitulação dos engendramentos espirituais que deram o pontapé inicial para a constituição das diferentes instituições éticas, as quais acabaram por formar o mundo presente de Hegel.

Com a apresentação do conceito de família na *Fenomenologia do Espírito* ocorre o mesmo que com a apresentação de outros conceitos da filosofia hegeliana: a oposição que o forma é o que lhe dá movimento, vida e possibilita que o que antes era apenas substância torne-se sujeito, isto é, participe na formação do mundo e se dê ao conhecimento do sujeito agente, a fim de que este possa vir a tomar posse desse mundo, dar-lhe sentido, compreendê-lo e, por que não, se for necessário, alterá-lo. Mas, a alteração do mundo presente só é possível depois do conhecimento dos engendramentos envolvidos na formação desse mundo ora dado. Isso significa que, para Hegel, é bem verdade que existem “rebeldes sem causa”. Esse tipo de personalidade exige de si e dos outros a transformação do mundo, contudo, ele não empreende o trabalho de analisá-lo, apenas importa a atuação, sem reflexão. Admirar o mundo proporciona ao sujeito agente que veja onde cada engendramento atua, qual o seu papel e onde, de fato, a mudança é necessária.

Entretanto, na *Fenomenologia*, trata-se menos de agir do que de refletir. A proposta hegeliana para essa obra é a de expor os caminhos percorridos pela consciência até a autoconsciência (ou consciência-de-si). Isso significa que, nessa obra, trata-se de rever o percurso percorrido pela consciência e os processos, movimentos, momentos, figuras que a construíram. Rever esse caminho percorrido também significa, claramente na perspectiva hegeliana, que as figuras e os momentos envolvidos estão voltados para o passado. Ou seja, todo o movimento mostrado na *Fenomenologia* diz respeito à construção que levou-nos à formação do espírito presente – aquele que se encontra como mundo efetivo na época de Hegel – não aparecendo como uma prescrição do mundo futuro. Suas figuras são, meramente, a descrição do mundo passado, daquilo que nos levou até a formação espiritual atual. Pode-se perguntar, nesse caso: Mas, se esse processo dialético volta-se para o passado, qual a sua importância enquanto filosofia presente? O processo e sua apresentação dizem respeito ao passado, mas os engendramentos envolvidos, a forma de análise e de exposição possui em si a ambição de universalidade e atemporalidade. Os costumes mudam, os hábitos e, inclusive, as instituições mudam, mas essas mudanças incorporam, ou não, determinidades diferenciadas

para a construção de si mesmas, isto é, da esfera espiritual. Portanto, o método de análise e exposição coloca-se como uma alternativa para o mundo presente: os princípios arrolados continuam válidos, mas seus papéis, funções, podem mudar de acordo com as novas determinidades e determinações espirituais.

A apresentação do conceito de família, na leitura hegeliana sob a perspectiva da consciência, é mais um momento de exposição dessa dialética do conhecimento do espírito. Ela aparece datada? Sim, é claro, pois apresenta o momento da polis grega sob a figura preponderante da tragédia de Sófocles, *Antígona*. Prova disso, por exemplo, é que o amor não desempenha papel importante na formação ou constituição da família nas cidades-Estados gregas. O que é diferente na *Filosofia do Direito*, onde Hegel pretende apresentar as determinações da Ideia de liberdade tal como se apresentam em seu tempo – ou tal como ele prevê que se apresentem proximamente, como é o caso da exposição da sociedade civil-burguesa, que contempla alguns aspectos que não se encontravam suficientemente claros ou desenvolvidos na época de Hegel. Nesse caso, o amor apresenta-se como uma das determinações essenciais; lá Hegel diz que o amor é a “unidade sentindo-se”, mostrando a suprassunção do romantismo efetuada pelo espírito. Mas, na *Fenomenologia*, o amor não aparece, uma vez que os casamentos na polis grega raramente levavam em conta os sentimentos que os noivos pudessem sentir por seu consorte. Mesmo assim, analisar a exposição do conceito de família, na *Fenomenologia*, por mais marcas de um tempo antigo que tenham, mostra-se um exercício saudável e profícuo para a análise da exposição da *Filosofia do Direito* e, mesmo, da atualidade.

Como vimos, os princípios envolvidos na apresentação do conceito de família da polis participam mutuamente no processo de formação da substância ética. Ou melhor, a substância ética somente existe nessa unidade de princípios opostos. Assim, feminino e masculino não devem ser vistos numa relação de inferioridade-superioridade, uma vez que a ausência de um provoca a incompletude do outro, colapsando o tecido ético. Porém, devemos admitir que, podemos sentir, ao longo da sua exposição, que Hegel dá preferência ao princípio da masculinidade, como se esse devesse ser apenas permeado, mediado pela feminilidade. Marca do tempo? Talvez. Mas é possível encontrar outra resposta...

Da perspectiva estatal, o princípio da feminilidade não pode desempenhar, de fato, um papel preponderante ou em igual medida do que o da masculinidade, uma vez que a esfera do

Estado pretende colocar os sujeitos em pé de igualdade e, mesmo, atingir a todos igualmente, tendo-os por cidadãos, membros: não há espaço para as necessidades dos singulares enquanto singulares ou dos particulares. Por outro lado, dentro da esfera da família, a universalidade do Estado ultrapassa o campo que lhe é devido, impedindo que os indivíduos coloquem-se enquanto seres autônomos, como subjetividades pensantes. Nesse caso, o Estado acaba por vestir a carapuça do autoritarismo e, até mesmo, do totalitarismo. À feminilidade coube o papel de pôr o princípio da singularidade perante os olhos de uma sociedade acostumada ao Estado todo-poderoso, senhor absoluto da verdade. Antígona mostra que a verdade também pode estar dentro do singular, por meio da razão que a todos contempla.

Nesse sentido, nos parece sintomático que Hegel coloque o início da Eticidade, daquela esfera em que, para alguns, ocorreria o ponto culminante da dominação e da determinação dos indivíduos submetidos ao Estado, como algo fundamentado no sentimento, no arbítrio e, por consequência, no contingente. É contingente que se sinta afeto por esta ou aquela pessoa, é do arbítrio pessoal que alguém obedeça a esse sentimento, é arbitrário que haja reciprocidade e, pior, é contingente que, de fato, essas duas pessoas se casem, dando origem a uma família.

Isso para defender que, na *Fenomenologia do Espírito*, com a apresentação da parte sobre a família e as interpretações hegelianas da tragédia *Antígona*, não estamos diante da defesa de um princípio sobre o outro – isto é, do princípio da virilidade sobre o da feminilidade, do homem sobre a mulher – mas da mera exposição de um momento, localizado no passado, que contribuiu para a formação do espírito. Além disso, busca-se mostrar que, para Hegel, a preponderância de um princípio sobre o outro leva à destruição do tecido ético e à não realização da efetividade da liberdade.

Em sua primeira parte, o trabalho tem como objetivo fazer uma apresentação da seção em que o conceito de família aparece na *Fenomenologia do Espírito*. Ou seja, o nosso primeiro passo é expor o contexto da seção “Espírito” dentro da *Fenomenologia*, bem como fazer sua ligação com a *Filosofia do Direito*, obra onde Hegel expõe mais “largamente” o conceito de espírito e suas manifestações. Talvez essa primeira parte seja um tanto repetitiva quanto aos seus conteúdos, uma vez que a interpretação da filosofia hegeliana se ocupa rotineiramente desse argumento. Todavia, pareceu-me importante expor as proximidades e as diferenças entre ambas as apresentações da esfera espiritual para ressaltar que a

Fenomenologia tem um pressuposto diferente da *Filosofia do Direito* e que, por isso, não podem ser vistas, e muito menos analisadas, como uma unidade monolítica, o que traria, inevitavelmente, problemas que acabariam por gerar contradições irreconciliáveis.

Com essas diferenças estabelecidas entre a apresentação da seção Espírito da *Fenomenologia do Espírito* e a apresentação dessa mesma seção – que, pela *Enciclopédia*, sabemos que se refere ao espírito objetivo – na *Filosofia do Direito* (e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, uma vez que aquela é uma apresentação mais detida e ampla dessa), podemos passar à apresentação do conceito de família dentro do ambiente próprio da *Fenomenologia*, tendo, então, mais claro o contexto histórico e epistemológico que se apresenta aqui, ao contrário do contexto mais lógico, no qual a seção é apresentada na *Enciclopédia* e na *Filosofia do Direito*.

A segunda parte desse trabalho visou uma exposição da argumentação de Hegel exposta na *Fenomenologia do Espírito* acerca da família. Essa apresentação é feita através da interpretação de Hegel, baseada na compreensão da autora e dos comentários de outros autores acerca dessa passagem da *Fenomenologia do Espírito* que inicia a apresentação do espírito propriamente ético. Ao longo da abordagem, pretendeu-se fazer alguns comentários acerca da condição feminina, tanto no contexto hegeliano quanto no contexto moderno. Tais intervenções visam atualizar a filosofia hegeliana e, ao mesmo tempo, mostrar que é possível fazer a sua contextualização no nosso tempo. No item um da terceira parte, pretendeu-se uma explanação da tragédia Antígona, segundo a interpretação hegeliana, fazendo alguns comentários que buscam igualmente um *aggiornamento* de sua filosofia. Neste caso, como no anterior, o texto baseia-se em avaliações próprias bem como no uso daqueles comentários que pudessem esclarecer ou fornecer uma via de compreensão concernente com minhas interpretações.

Enfim, tomando o todo do trabalho, seria uma tarefa bastante interessante, por exemplo, aprofundar alguns pontos que foram tocados e outros que nem sequer foram mencionados. Interessaria ainda fazer uma revisão mais completa da bibliografia de cunho feminista que trata da filosofia hegeliana, para bem aquilatar e confrontar as interpretações propostas com os escritos de Hegel, fornecendo contribuições importantes para o debate interno sobre os limites das interpretações comprometidas com algum aspecto da realidade. Esclarecer melhor a questão de casamentos sem filhos e nos interrogar se podem ser

denominados de famílias, uma vez que nos parece que Hegel não transforma o casamento numa mera formalização para a necessidade da reprodução humana. Também seria interessante reforçar a interpretação da filosofia hegeliana sobre a possibilidade de que cabe às famílias, antes, o exercício de certas funções lógicas ligadas aos desenvolvimentos posteriores da Eticidade (amor, confiança, autoridade, hierarquia e educação), ao invés do que parece ser o enfoque hegeliano (contra toda a lógica do sistema, até então apresentado), exercício de papéis sociais baseados nas simples determinidades naturais...

Enfim, com certeza, teríamos ainda assunto para, certamente, mais cem páginas. No entanto, a tese tem um limite temático e visa mostrar a possibilidade de abertura do sistema hegeliano, sem a qual, certamente, os assuntos acima elencados não poderiam nem mesmo ser arrolados como possibilidades de estudos posteriores, tendo como base a filosofia de Hegel.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Guido Antônio de. “Kant e o facto da razão”. In: MacDOWELL, João A. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência: homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário*. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARANGUREN, José Luis. “Filosofías racionalistas, filosofías noéticas y Kant”. In: GUIÓSÁN, Esperanza (Coord.). *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona: Anthropos, 1988. p. 23-28.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Introdução de Celso Lafer e tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.
- ARISTÓTELES. *A Política*. 2ª ed. Revista incluindo a numeração Bekker. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Bauru, SP: EDIPRO, 2009.
- BIARD, J.; BUVAT, D.; KERVÉGAN, J. F.; KLING, J.-F.; LACROIX, A.; LÉCRIVAIN, A.; SLUBICKI, M. *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*. 1º vol. Paris: Aubier, 1981-1983.
- BARBIERI, Greice Ane. *O aspecto positivo da Moralidade na Filosofia do Direito de Hegel*. Dissertação de Mestrado, UFRGS, 2009.
- BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa-em-si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- BORGES, Maria de Lourdes. “Será o hegelianismo uma forma de espinosismo?” In: *Discurso: Revista do Departamento de Filosofia da USP*, nº 30, São Paulo, 1999. p. 63-85.
- _____. *A atualidade de Hegel*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2009.
- BORNHEIM, Gerd A. *Dialética: teoria, práxis*. Porto Alegre: Globo; São Paulo: UNESP, 1977.
- BOURGEOIS, Bernard. *Os Atos do Espírito*. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2004.
- _____. “II. La science de la logique de l’Encyclopédie des Sciences Philosophiques”. In: HEGEL, G. W. F. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, I. - La Science de la Logique. Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1970.

- _____. “Présenté, traduit et annoté”. In: HEGEL, G. W. F. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*. III – Philosophie de l’esprit. Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1988.
- BRANDÃO, Eduardo. *Infinito e finito na Filosofia*. Disponível em: <http://forumpermanente.incubadora.fapesp.br/portal/.rede/numero/numero-nove/edubrandao9>. Acesso em: 21 de janeiro 2007.
- BRESOLIN, Keberson. Kant e Hegel: uma discussão sobre o formalismo. In: *Intuitio*, Porto Alegre, vol. 1, nº 2, p. 150-170, nov., 2008.
- COHEN, Hermann. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Presentación de Reyes Mate. Traducción de José Andrés Ancona. Barcelona: Anthropos, 2004.
- CHÂTELET, François. *O pensamento de Hegel*. Lisboa: Presença, 1976.
- CIRNE LIMA, Carlos R. V. “O dever-ser – Kant e Hegel”. In: *Filosofia Política 4*. Porto Alegre, RS: L&PM, 1987. p. 66-88.
- COULANGES, Fustel. *La Cité Antique*. Paris: Librairie Hachette, s./d.
- DESCOMBES, Vincent. “L’action”. In: KAMBOUCHNER, Denis (dir.). *Notions de philosophie, II*. Paris: Gallimard, 1995. p. 103-174.
- DERANTHY, Jean-Philippe. “Philosophie et société: Le statut de la femme dans l’idéalisme allemand”. In: *Les études philosophiques – Philosophie allemande*, Paris, Janvier/Mars, p. 75-104, 2000.
- DOZ, André. *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l’ontologie*. Paris: Vrin, 1987.
- ESPINOSA, Baruch de. *Correspondência*. Carta L. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- FERREIRO, Héctor. “Causalidade, Substância e Subjetividade Absoluta: A Superação Hegeliana do Dualismo entre Determinismo e Liberdade”. In: UTZ, Konrad; BAVARESCO, Agemir; KONZEN, Paulo Roberto (Org.). *Sujeito e Liberdade: Investigações a partir do Idealismo Alemão*. Porto Alegre: EdUPUCRS, 2012. p. 129-143.
- FISCHBACH, Franck. *L’Être et L’Acte – enquête sur les fondements de l’ontologie moderne de l’agir*. Paris: J. Vrin, 2002. Bibliothèque d’histoire de la philosophie.
- _____. “Théorie de l’action et ontologie de l’activité chez Hegel”. In: KERVÉGAN, J.-F. et MARMASSE, Gilles (Org.). *Hegel, penseur du Droit*. Paris: CNRS, 2004.
- FLEISCHMANN, Eugène. *La science universelle ou la logique de Hegel*. Paris: Plon, 1968.
- _____. *La philosophie politique de Hegel* sous forme d’un commentaire des Fondements de la philosophie du droit. Paris: Galimard, 1992.

- FOESSEL, Michaël. “L’universel et l’intime. L’amour dans les *Principes de la philosophie du droit*”. In: KERVÉGAN, J.-F. et MARMASSE, Gilles (Org.). *Hegel, penseur du Droit*. Paris: CNRS, 2004. p. 165-178.
- GARAUDY, Roger. *El pensamiento de Hegel*. Traducción de Francisco Monge. Barcelona: Seix Barral, 1974.
- GRANDJEAN, Antoine. “Hegel et l’ ‘équivoque’ de la conscience-morale”. In: KERVÉGAN, J.-F. et MARMASSE, Gilles (Org.). *Hegel, penseur du Droit*. Paris: CNRS, 2004.
- _____. “Conscience-morale et certitude de soi dans les Principes de la philosophie du droit de Hegel”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, vol. 4, n° 40, p.513-528, 2003.
- GRIMSHAW, Jean e FRICKER, Miranda. Feminismo e filosofia. In: BUNNIN, Nicholas e TSUI-JAMES, E. P. (Org.). *Compendio de Filosofia*. 3ª ed. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2002. p. 595-610.
- HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1976.
- HEGEL, G. W. F. *A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história*. Introdução de Robert S. Hartman. Tradução de Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2001.
- _____. *Ciencia de la lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1974.
- _____. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Tradução, introdução e notas de Carlos Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003.
- _____. *Discursos sobre a educação*. Tradução e Introdução de Maria Ermelinda Trindade Fernandes. Coleção Paideia. Lisboa: Colibri, 1994.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): I – A Ciência da Lógica (1830)*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): II – A Filosofia da Natureza (1830)*. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): III – A Filosofia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Fé e saber*. Organização e tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, SJ. 2ª edição, volume único. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- _____. *Filosofia da História*. Brasília: Editora da UnB, 1999.

- _____. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. [1822... 1830] Prólogo de José Ortega y Gasset, advertencia de José Gaos, traducido del alemán por José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 4. ed., 1985.
- _____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Apresentações de Denis Lerrer Rosenfield e de Paulo Roberto Konzen. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.
- _____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. 1ª Parte: O Direito Abstrato. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003.
- _____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. IIIª Parte: A Eticidade, 3ª seção: O Estado. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998.
- _____. *O Sistema da Vida Ética*. Lisboa: Ed. 70, 1991.
- _____. *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'État en abrégé*. 2nd ed. Revue et augmentée. Texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé. Paris: Vrin, 1986.
- _____. *Principes de la Philosophie du Droit*. Texte intégral, accompagné d'extraits des cours de Hegel, présente, révisé, traduit et annoté par Jean-François Kervégan. Paris: PUF, 1998.
- _____. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, 2ª Parte: La Moralidad. Traducción de Juan Luis Verma. Buenos Aires: Sudamericana, 1975.
- _____. *Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*: II Parte – A Moralidade, – O Bem e a Consciência Moral. Tradução de Marcos Lutz Müller. In: *Idéias*, Campinas, Ano I, n. 2, p. 39-80, jul./dez. 1994.
- _____. *Science de la Logique*. [1831]. Tome I: La logique objective. Traduction par S. Jankélévitch. Paris: Aubier, 1947.
- _____. *Science de la Logique*. [1831]. Tome II: La logique objective (fin) et La logique subjective. Traduction par S. Jankélévitch. Paris: Aubier, 1949.
- _____. *Système de la vie éthique*. Présentation et traduction de J. Taminioux. Paris: Payot, 1976.
- _____. *Textos Dialéticos*. Tradução de Djacir Menezes. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- _____. *Werke*. Seitenangabe der Textvorlage Hegel Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, 1970. Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000. CD-ROM.
- HEIMSOETH, Heinz. *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Madrid: Revista de Occidente, 1957.

- HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima. Revisão Técnica de Nélio Schneider. São Paulo: Loyola, 2007.
- HYPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da História de Hegel*. Tradução de José Marcos Lima. Lisboa: 70, 1988.
- _____. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- HUXLEY, Aldous. *Os demônios de Loudun*. Tradução de Sylvia Tabora. Rio de Janeiro: Globo, 1987.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.
- ILTING, K. H. "The structure of Hegel's Philosophy of Right". In: PELCZYNSKI, Z. A. (ed.) *Hegels Political Philosophy, problems and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. p. 99. Disponível em: http://books.google.com.br/books?id=JEI4AAAAIAAJ&pg=PA90&lpg=PA90&dq=the+structure+of+hegel%27s+philosophy+of+right+ilting&source=bl&ots=0qiFVFOYV&sig=sGxQceWoGrq9RF0G7ddngc28_Kk&hl=en&sa=X&ei=ZfNQT82VNIOgAe8v_DZDQ&sqi=2&redir_esc=y#v=onepage&q=the%20structure%20of%20hegel's%20philosophy%20of%20right%20ilting&f=false. Acesso em 02.03.2012.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Coleção: "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*. Oeuvres philosophiques – III: Les derniers écrits. Édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié. Tours: Gallimard, 1986.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KERVÉGAN, Jean-François. "Toute vraie philosophie est un idéalisme", l'esprit et ses 'natures'". *Hegel Passé, Hegel à venir. Futur antérieur*, número coordené par H. Maler. Paris: L'Harmattan, 1995.
- _____. "Le problème de la fondation de l'éthique: Kant, Hegel". In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, v.95, n.1, p. 33-55, jan./mar. 1990. PUF.
- _____. "Haveria uma vida ética?" In: *Dois Pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 3, nº 1, p.83-107, abril, 2006.
- _____. *Hegel e o Hegelianismo*. Tradução de Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008.

- KONZEN, Paulo Roberto. *O Conceito de Liberdade de Imprensa ou de Liberdade de Comunicação Pública na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. 2012. 265. Tese de Doutorado em Filosofia - UFRGS.
- LACROIX, Alain. *Hegel: la philosophie de la nature*. Paris: PUF, 1997.
- LAFAYE, Caroline Guibet. “Le mariage: du contrat juridique à l’obligation éthique”. In: KERVÉGAN, J.-F. et MARMASSE, Gilles (Org.). *Hegel, penseur du Droit*. Paris: CNRS, 2004.
- LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LANDIM FILHO, Raul. “Verdade e Transcendência: questões sobre a validade do argumento ontológico”. In: MACDOWELL, João A. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência: homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário*. São Paulo: Loyola, 2002.
- LÄNNSTRÖM, Anna. “O perdão a Judas: circunstâncias atenuantes na suprema traição”. In: GRACIA, Jorge J. E. (col.), IRWIN; William (coord.). *A paixão de Cristo: Mel Gibson e a filosofia*. Tradução de Marcos Malvezzi Leal e Martha Malvezzi Leal. São Paulo: Madras, 2004. p. 269-279.
- LEBRUN, Gérard. “Hegel, leitor de Aristóteles”. In: GOMES, Nelson G. (Org.). *Hegel: um seminário na Universidade de Brasília*. Brasília: UnB, 1981. p. 57-79.
- LÉCRIVAIN, André. *Hegel et l’éthicité*. Commentaire de la troisième partie des «Principes de la philosophie du droit». Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. «Histoire de la philosophie»), 2001.
- MABILLE, Bernard. *Hegel: l’épreuve de la contingence*. Paris: Aubier, 1999.
- MacTAGGART, John; MacTAGGART, Ellis. *Studies in the Hegelian Dialectic*. p. 107-108. Disponível em: <http://socserv.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/hegel/1013.pdf>. Acesso em: 07/02/2008
- MARMASSE, Gilles. “Qui est Coupable? Action et imputation chez Hegel”. In: KERVÉGAN, J.-F. et MARMASSE, Gilles (Org.). *Hegel, penseur du Droit*. Paris: CNRS Editions, 2004.
- MASULLO, A. “Das Unbewusste in Hegels Philosophie des Subjektiven Geistes”. In: HENRICH, D. *Hegels philosophische Psychologie*. Bonn, 1979, p. 27-63.
- MENEGONI, Francesca. *Soggetto e struttura dell’agire in Hegel*. Trento: Verifiche, 1993.
- MENESES, Paulo. *A família: uma abordagem filosófica*. Disponível em: http://www.unicap.br/Pe_Paulo/documentos/a_familia.pdf. Acesso em: 15/10/2010.
- MORA, Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo II. São Paulo: Loyola, 2001.

- MORAES, A. de O. “Dialética da Alteridade”. In: *Ágora Filosófica*. Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, Ano 1, nº 1, jan-jun/2001.
- MÜLLER, Marcos Lutz. “Estudo Introdutório”. In: HEGEL. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 1ª Parte: O Direito Abstrato. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/ UNICAMP, 2003.
- _____. “Racionalidade da ação e direito da subjetividade na ‘Filosofia do Direito’ de Hegel”. In: *Racionalidade e Ação: Antecedentes e Evolução Atual da Filosofia Prática Alemã*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/ UFRGS, Instituto Goethe/ ICBA, 1992. Vol. 3.
- _____. “Apresentação: um roteiro de leitura da Introdução”. In: HEGEL, G.W. F. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005.
- _____. “Liberdade e reconhecimento: a gênese lógica do conceito especulativo de liberdade e a dialética da ação recíproca”. In: *Ética e política*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1993.
- _____. “A ambiguidade da consciência moral moderna e da dialética da sua resolução na eticidade”. In: DE BONI, Luis A. (Org.). *Finitude e Transcendência. Festschrift em Homenagem a Ernildo J. Stein*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- NIEL, Henri. *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Paris: Aubier, 1945.
- NÖEL, Georges. “La logique de Hegel – La science de l’essence”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, tome 3, n. 2, p. , mars 1895.
- _____. *La logique de Hegel*. Paris: Germer Bailliere, 1897.
- ODORISIO, Ginevra Conti. Feminismo. BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Vol. 1. 13ª ed. Tradução de Carmen Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacais e Renzo Dini. Brasília: Ed. da UnB, p. 486-490.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. “A problemática de fundo: a problematização da visão analítica do universo”. In: CIRNE-LIMA, Carlos; ROHDEN, Luiz (org.). *Dialética e auto-organização*. São Leopoldo RS: UNISINOS, 2003.
- _____. “Hegel: normatividade e eticidade”. In: _____. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 198-226.
- PEIXOTO, Katarina. “Subjetividade e dever universal: o que está em jogo na moralidade – comentário sobre a constituição da moralidade na Filosofia do Direito de Hegel”. In: *Revista Filosofia Política: Hegel, a moralidade e a religião*. Série III, nº 3. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002.
- PERTILLE, José Pinheiro. *Faculdade do espírito e riqueza material: Face e verso do conceito “Vermögen” na Filosofia de Hegel*. Tese de Doutorado. UFRGS: Porto Alegre, Novembro de 2005.
- _____. “A pena de morte na Filosofia do Direito de Hegel”. In: *Revista Filosofia Política - Filosofia Política: a pena de morte*. Nova Série 5. Porto Alegre: L&PM, 2000.

- _____. “Dialética do Reconhecimento: Consciência e Consciência de Si”. In: *Cruzamentos: Psicanálise, Filosofia, Política, Ética*. Nilson Miranda e Leonardo Francischelli (Org.). Porto Alegre: Criação Humana, 2000.
- RAUBER, Jaime José. *O problema da universalização em ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- RAMOS, Cesar Augusto. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: Editora da UFPR, 2000.
- RIPALDA, José María. “Glossário”. In: HEGEL, G. W. F. *Filosofia Real*. Madrid-Buenos Aires: FCE, 1984.
- RICOEUR, Paul. *La sémantique de l’action*. Paris: CNRS, 1977.
- RIZZI, Lino. “Punir et reconnaître: distinction et implication de l’obligation juridique et du devoir éthique chez Hegel”. In: *Archives de Philosophie*, Paris, vol. 66, n° 2, p.237-250, éte, 2003.
- ROSENFELD, Denis Lerrer. *Hegel*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002.
- _____. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *Do Mal: para introduzir em filosofia o conceito de mal*. Tradução de Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1988.
- SANTOS, José Henrique. “Sobre a experiência do infinito: marcas do caminho”. In: MacDOWELL, João A. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 135-161.
- SILVA, Márcia Zebina Araújo da. *A Teoria da Moralidade em Hegel*. 1995. 212 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1995.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentidos do infinito: a categoria de “Infinito” nas origens da racionalidade ocidental dos pré-socráticos a Hegel*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2005.
- STANGUENNEC, André. *Hegel critique de Kant*. Paris: PUF, 1985.
- TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.
- TERRA, Ricardo. “Sentidos de “passagem” (*Übergang*)”. In: _____. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003. p. 51-65.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. “Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza: estrutura do sistema hegeliano”. In: *Kriterion – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, n° 15, p. 33-48, jun. 1997. p. 33-48.
- _____. “Modelo historicista: o Idealismo alemão e a ética de Hegel”. In: _____. *Ética e Direito*. Organização e introdução de Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo: Loyola, 2002.

- WAHL, Jean. *Commentaires de la logique de Hegel*. Les Cours de Sorbonne. Paris: CDU, 1959.
- _____. *Introducción a la filosofía*. México: FCE, 1993.
- WEBER, Thadeu. *Hegel, liberdade, estado e história*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- _____. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- _____. “Formalismo e liberdade em Kant”. In: *Veritas*, Porto Alegre, vol. 41, nº 164, p. 671-679, dez. 1996.
- WUICIK, Ricardo e SILVA, Manuel Moreira da. “O universal ativo e suas determinações fundamentais: uma introdução à leitura especulativa dos §§ 20-23 da Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) de Hegel”. In: *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, Recife, ano 4, n.º 6. Junho de 2007. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/rev06b.htm> Acesso em: 14.03.2007.