

**UNESP**  **UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**

**“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”**

**Faculdade de Filosofia e ciências**

**Campus de Marília - SP**

**Claudeni Rodrigues de Oliveira**

**RECONHECIMENTO ÉTICO EM HEGEL À LUZ DO  
CONCEITO DE FAMÍLIA**



Marília – SP

2012

**Claudeni Rodrigues de Oliveira**

# **RECONHECIMENTO ÉTICO EM HEGEL À LUZ DO CONCEITO DE FAMÍLIA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de pós-graduação Stricto Senso em Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus de Marília, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Linha de pesquisa:** Ética e Filosofia Política

**Orientador:** Prof. Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli.

**Bolsa:** Programa Bolsa Mestrado/Doutorado da Secretaria da Educação do Estado de São Paulo. SEE/SP.

Marília – SP

2012

**Claudeni Rodrigues de Oliveira**

**RECONHECIMENTO ÉTICO EM HEGEL À LUZ DO CONCEITO DE FAMÍLIA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências UNESP/Marília, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Linha de pesquisa:** Ética e Filosofia política.

**Orientador:** Prof. Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli.

**Bolsa:** Programa Bolsa Mestrado/Doutorado da Secretaria da Educação do Estado de São Paulo. SEE/SP.

**Data da defesa e aprovação:** 28/09/2012.

**BANCA EXAMINADORA:**

Prof. Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli (Orientador).

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”.  
UNESP/MARÍLIA.

Prof. Dr. Ricardo Pereira Tassinari

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”.  
UNESP/MARÍLIA.

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ. UNIOESTE

**SUPLENTES:**

Prof. Dr. Ricardo Monteagudo

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”.

UNESP/MARÍLIA.

Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS. UFMG

Marília - SP

2012

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SERVIÇO TÉCNICO DE  
BIBLIOTECA E DOCUMENTAÇÃO DA UNESP/MARÍLIA.**

Oliveira, Claudeni Rodrigues de.

O48r Reconhecimento ético em Hegel à luz do conceito de família / Claudeni Rodrigues de Oliveira. - Marília, 2012.

80 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, 2012.

Bibliografia: f. 77-80

Orientador: Pedro Geraldo Aparecido Novelli.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Ética. 3. Reconhecimento. 4. Família. I. Novelli, Pedro Geraldo Aparecido. II. Título.

*CDD 193*

Dedico a dissertação à família pelo dom da vida.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a minha família, o começo de tudo.

Agradeço aos professores e professoras da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” UNESP/Marília, em especial ao Programa de Pós-graduação em Filosofia por acolher e confiar na pesquisa do Mestrado.

Agradeço aos funcionários da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” UNESP/Marília, pela excelência no atendimento.

Agradeço ao professor e orientador, Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli por orientar e acompanhar cada itinerário da pesquisa. Vivenciar a sabedoria do professor Pedro Novelli ao longo destes anos foi fundamental para a realização do Mestrado. Professor Pedro Novelli lhe agradeço por todos os momentos de aprendizado. Obrigado.

Agradeço ao professor Dr. Ricardo Pereira Tassinari pelas contribuições ao longo da pesquisa e por participar da banca de qualificação e da banca de defesa da dissertação do Mestrado.

Agradeço ao professor. Dr. Luciano Carlos que desde o primeiro convite se prontificou a participar da banca de defesa da dissertação do Mestrado.

Agradeço ao professor Dr. Ricardo Monteagudo pelos constantes ensinamentos ao longo do Mestrado e por aceitar participar como suplente da banca de defesa da dissertação do Mestrado.

Agradeço ao professor Dr. Leonardo Alves Vieira por aceitar participar como suplente da banca de defesa da dissertação do Mestrado.

Agradeço ao professor Dr. Manuel Moreira da Silva pelas importantes contribuições apresentadas na banca de qualificação.

Agradeço ao grupo de pesquisa (UNESP – Marília). Grupo Interinstitucional de Pesquisa Hegel e o Idealismo Especulativo (GIPHIE) pelos constantes debates filosóficos.

Agradeço a Universidade Estadual de Montes Claros - MG (UNIMONTES) onde realizei a Graduação em Filosofia. O excelente ensinamento da Universidade Estadual de Montes Claros é motivo de orgulho. Agradeço em especial aos professores e professoras do Departamento de Filosofia. Obrigado

Agradeço a Secretaria da Educação do Estado de São Paulo (SEE/SP) pelo apoio na pesquisa através do Programa Bolsa Mestrado / Doutorado.

Agradeço a todos que de modo direto ou indireto possibilitaram que este momento acontecesse.

Agradeço, enfim, a minha família, em especial ao meu pai e a minha mãe pela origem da vida e aos meus irmãos e as minhas irmãs pela alegria da convivência e partilha da vida.

Obrigado.

“A missão da filosofia está em conceber o que é, porque o que é, é a razão.”

(HEGEL, 2010, p. XXXVII).

## RESUMO

É possível perceber ao longo das principais obras de Hegel a presença de uma ética, desde os escritos da juventude cujo interesse se volta exclusivamente às temáticas religiosas até os escritos da maturidade, com preocupações com a coletividade. No entanto, como apresentaremos ao longo do texto, não se trata de uma ética normativa. Procuramos apresentar os momentos de amadurecimento do *ethos*, partindo da noção de religião popular, enquanto totalidade, tomando como modelo a denominada “bela” vida ética grega dos tempos de Tübingem, até o conceito de família como primeiro momento da eticidade apresentada na “*Filosofia do Direito*” (1821). Entre estes dois momentos, destacaremos a recepção hegeliana à filosofia moral kantiana em Berna, como também o conceito de destino e amor, momentos de unificação por influência de Hölderlin em Frankfurt. Com efeito, estes momentos de unificação já se apresentam em *O “Sistema da vida ética” nos primeiros anos de Hegel em Iena*. No “*Sistema da vida ética*” a família é apresentada como potência ética natural e o povo como potência ética absoluta. O texto *pode* ser compreendido como a sistematização dos escritos da juventude. As potências éticas, família e povo, que neste momento guardam dentro de si o direito natural, como escreve Hegel no artigo “*Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*”, na “*Fenomenologia do Espírito*” (1807) se exteriorizam. Como diz Hegel no § 437 da referida obra trata-se da *luta* pelo *reconhecimento* nas figuras históricas de Antígona e Creonte. Deste modo no primeiro capítulo da dissertação teremos a construção do edifício ético natural, no segundo capítulo, se manifesta a *cisão* entre a família e a cidade. Por fim, concluímos o trabalho apresentando a família a partir do § 157 da “*Filosofia do Direito*” como vida ética inaugural. Neste momento, a família é reconhecida e reconhece o Estado como instituição ética. Portanto, a família é o *começo* e o *fim*, o *fim* e *começo* da vida.

**Palavras-chave:** Ética, Família, Reconhecimento.

## ABSTRACT

It can be seen along the main works of Hegel, from the writings of youth whose interest turns exclusively to religious themes to the writings of maturity with concerns about the community, the presence of an ethics. However, as throughout the present text, it is not merely (a ruling ethics) ethical rules. We present the moments of maturity of *ethos* based on the notion of popular religion as a whole, taking as model the so-called "beautiful" Greek ethical life of the Tübingen times until the notion of family as the first moment of an ethics presented in the *Philosophy of Right* (1821). Between these two moments we will highlight the Hegelian reception of the Kantian moral philosophy in Bern, as well as the notion of fate and love as moments of unification under the influence of Hölderlin in Frankfurt. Indeed, these moments of unification present themselves in the *System of Ethical Life*, written in the first years of Hegel in Jena. In the *System of Ethical Life*, the family is presented as a potent natural ethics and the people as absolute ethical power. The text can be understood as the systematization of the writings of youth. These potent ethics, people and family that at the moment hold within themselves the natural right, as Hegel writes in the article *About the Scientific Manners of Approaching the Natural Right*, as well as in the *Phenomenology of Spirit* (1807) are exteriorized. As Hegel mentions on the §437 of the *Phenomenology*, the struggle is for recognition of the historical characters of Antigone and Creonte. This way, as in the first chapter of the dissertation we have the building of an ethical nature, in the second chapter there is the separation of the family and the city. Finally, we finish the work presenting the family as seen from the § 157 of Hegel's *Philosophy of Right* the initial ethical life. At this moment, the family is recognized and recognizes the state as an ethic institution. Hence the family is the beginning and the end, the end and the beginning of life.

**Keywords:** Ethics, Family, recognition.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>PRIMEIRO CAPÍTULO: O JOVEM HEGEL E O CONCEITO DE FAMÍLIA</b> .	15
1.1. Hegel: do ginásio de Stuttgart ao seminário teológico de Tübingen.....	15
1.2. Hegel em Berna .....	17
1.3. Hegel e a <i>filosofia da união</i> no período de Frankfurt .....	21
1.4. Hegel em Iena.....	28
1.4.1. A família no “Sistema da Vida Ética” .....	31
<b>2.0 SEGUNDO CAPÍTULO: HEGEL E O CONCEITO DE FAMÍLIA</b>	
<b>NA “FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO”</b> .....	35
2.1. Consciência natural e espírito ético na “Fenomenologia do Espírito” .....	35
2.2. As figuras históricas do espírito .....	40
2.2.1. A “ <i>bela</i> ” vida ética: a lei da família e a lei da cidade.....	41
2.2.2. O conflito ético: Antígona e Creonte.....	45
2.3. O Indivíduo e a Coletividade Indeterminada.....	51
<b>3.0 TERCEIRO CAPÍTULO: HEGEL E O CONCEITO DE FAMÍLIA NA</b>	
<b>“FILOSOFIA DO DIREITO”</b> .....	54
3.1 Eticidade .....	54
3.1.1 Família.....	57
3.1.1.2 Casamento .....	58
3.1.1.3 Propriedade.....	63
3.1.1.4 Educação.....	64
CONCLUSÃO.....	74
REFERÊNCIAS.....	77

## INTRODUÇÃO

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em Stuttgart, no dia 27 de agosto de 1770, numa Alemanha predominantemente rural. Stuttgart, capital do Ducado de Württemberg, região da Suábia era uma região povoada por cultivadores de vinhos. Nesta cidade, Hegel cursou o Ginásio e teve os primeiros contatos com o pensamento grego, destacando-se no estudo do latim e na história da antiguidade clássica.<sup>1</sup>

A proximidade do jovem Hegel com as línguas clássicas e, sobretudo, com a tragédia grega, expressa-se, por exemplo, no estudo das obras de *Sófocles*, em especial, *Antígona*. Esta obra será fundamental no *início, meio e fim* da dissertação. No primeiro capítulo é situada na denominada “bela” vida ética grega como apresenta Hegel no § 439 da “Fenomenologia do Espírito”, no segundo capítulo situa-se no conflito ético entre *Antígona* e *Creonte* (Família e Cidade) e, por fim, no terceiro e último capítulo aparece no *reconhecimento ético* entre as instituições, *família, sociedade civil e Estado*. “Cada um executa sua própria obra, despedaça o ser universal e dele toma para si sua parte. Tal dissolução e singularização da essência é precisamente o *momento* do agir e do Si de todos.” (HEGEL, 2008, § 439).

No primeiro capítulo da dissertação a família *aparece, primeiramente*, dentro da religião, a exemplo do que veremos já nos primeiros parágrafos do capítulo e cujos detalhes dos respectivos subcapítulos retomaremos mais adiante. No segundo capítulo da dissertação apresentamos a família em sua *exteriorização* a partir das considerações de Hegel a respeito da obra *Antígona*.

Assim compreendido, veremos que a ação da família marcará o conflito *inicial* entre a lei da cidade que vigora à luz do dia e a lei da família representando a lei divina. Com efeito, diz Hegel no § 450 da “Fenomenologia do Espírito”: “A família, como o conceito *carente-de-consciência*, e *ainda* interior, da efetividade consciente de si, como o *elemento* da efetividade do povo, se contrapõe ao povo mesmo; como ser ético *imediate* se contrapõe à eticidade.” (HEGEL, 2008, § 450).

Os *resultados* dos dois momentos apresentados no parágrafo anterior serão *rememorados* e sua síntese se *realizará* no terceiro capítulo da dissertação, cujo itinerário terá na obra “Filosofia do Direito” o seu pano de fundo.<sup>2</sup> Com efeito, no § 166 da “Filosofia do Direito” Hegel faz alusão novamente à *Antígona* de *Sófocles* para nos *relembrar* da *oposição moral* e do *conflito trágico* entre as figuras de *Antígona* e *Creonte*, família e cidade, tal como

<sup>1</sup> KONDER, 1991, p. 1.

<sup>2</sup> Utilizaremos ao longo do texto a seguinte tradução: HEGEL, G.W. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito natural e Ciência do Estado em Compêndio*. UNISINOS, 2010.

apresenta na “Fenomenologia do Espírito”. Vale lembrar, neste sentido, que a família está tanto no *começo* como no *fim* da vida ética do indivíduo.

Após apresentarmos nos parágrafos anteriores a composição da dissertação convém detalharmos um pouco mais o caminho a ser percorrido. Assim esclarecido, com o título do primeiro capítulo, procuramos demonstrar que neste momento há um *voltar-se* para *dentro*. As discussões do capítulo têm como foco principal a *religião*. O capítulo é dividido em quatro subcapítulos. No primeiro: *Do Ginásio de Stuttgart ao seminário teológico de Tübingen*, utilizamos como referência principal o excerto sobre *educação moral do homem* que, de acordo com Joãozinho Beckenkamp (2009, p. 49), foi escrito por Hegel em 5 de maio de 1785, a partir do livro de J. G. Feder, *O novo Emílio*.

Sobre o período do Ginásio enfatizamos além da obra citada, as análises de Franz Rosenzweig em “*Hegel e o Estado*”. Nesta obra, Rosenzweig destaca o contexto de Stuttgart durante o período do Ginásio de Hegel. Sobre o período de Tübingen, utilizamos além dos autores citados nas linhas anteriores, as abordagens de Amélia Valcarcel na obra: “*Hegel y la ética: sobre la superación de la “mera moral”*” e ainda a obra, “*O Jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*” de Joãozinho Beckenkamp. Estas obras, embora apareçam em toda a dissertação, cabe destacarmos que neste momento inicial nos permitem compreender como o conceito de *religião* se *forma* em Hegel desde o período do Ginásio até o seminário em Tübingen.

Na segunda parte do primeiro capítulo, situamos a religião dentro do período de Berna. Aqui, utilizamos como referências principais as obras de Kant: “*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*” e “*A Religião nos limites da simples razão.*” Nestas, destacamos os conceitos de *moral* e *religião* em Kant e ainda as discussões a respeito do *imperativo categórico*. O objetivo é apresentar, embora brevemente, a influência da moral kantiana neste momento específico da vida de Hegel. Mas, é no subcapítulo seguinte sobre o período de Frankfurt, que apresentamos a *superação* empreendida por Hegel em relação a *moral* kantiana.

No período de Frankfurt, para analisar as problemáticas apresentadas até o momento: *religião* e *moralidade*, utilizamos dois textos, o primeiro é *Der Geist des Christentums und sein Schicksal (Espírito do Cristianismo e seu Destino)*. Neste, Hegel aborda a figura de Abraão como *cisão* entre *homem* e *natureza* e a figura de Jesus como *unificação* entre *homem* e *natureza*, através do *amor*. O segundo texto que utilizamos para abordar o assunto é:

*Entwürfe über Religion und Liebe (Esboço sobre religião e amor)* (1797 / 1798).<sup>3</sup> O texto apresenta aos olhos de Hegel uma “*superação*” do pensamento kantiano. Composto por reflexões sobre as temáticas abordadas, sobretudo, nos períodos de Tübingen e Berna, sendo fundamental para uma compreensão do conceito de *amor* enquanto unificação, neste período da vida de Hegel. Por fim, no subcapítulo sobre o período de Iena, o último do primeiro capítulo da dissertação, as questões apresentadas até o momento são *recolocadas*, principalmente a partir do *System der Sittlichkeit* (“*Sistema da vida ética*”).<sup>4</sup> A família, neste momento, enquanto potência ética primeira é a *realização da vida*.

No segundo capítulo da dissertação, situamos a temática, sobretudo, a partir da obra “*Fenomenologia do Espírito*” (1807). Sua utilização se justifica, principalmente, por apresentar no capítulo VI o *conflito ético* entre a família e a cidade. Assim compreendido e após caracterizar, brevemente, o *itinerário da consciência* na primeira parte do segundo capítulo, seguimos propriamente para o *conflito ético* entre Antígona e Creonte que entendemos ser o fio condutor para a leitura e compreensão de toda a dissertação, como destacamos no segundo parágrafo da introdução. Deste modo, sempre que necessário, recorreremos à própria obra Antígona de Sófocles para *evidenciarmos* o caminho dissertativo. É importante destacar, portanto, que no segundo capítulo da dissertação, como já anunciamos, justificando o seu título, a família é apresentada na sua exteriorização.

A exteriorização no âmbito do segundo capítulo da dissertação apresenta o que estava *interiorizado* no primeiro capítulo. Com efeito, diz Hegel no § 469 da “*Fenomenologia do Espírito*”: “O ato é isto: mover o imóvel, e produzir o que antes só estava encerrado na possibilidade; e com isso, unir o inconsciente ao consciente, o não-essente ao ser. Nessa verdade, o ato surge assim à luz do dia.”

O resultado *imediat*o do conflito ético, entre Antígona e Creonte, recebe o seguinte subtítulo: *O Indivíduo e a Coletividade Indeterminada*. Utiliza-se este subtítulo porque o que veremos ao final do segundo capítulo é o *aparecimento da propriedade* e não, necessariamente, o indivíduo, ou, poderíamos dizer, o indivíduo se *apresenta* através da *propriedade*, como assinala Hegel na primeira parte da “*Filosofia do Direito*” (1821). Enfim, o segundo capítulo analisa o conflito ético entre a família e a cidade e o seu *resultado imediato* no reino da *individualidade*.

---

<sup>3</sup> Para abordar o assunto utilizamos a seguinte obra: G. W. F. Hegel. *Escritos de Juventud*. Edición, introducción y notas de José María Ripalda. Fondo de Cultura Económica. México, 2003.

<sup>4</sup> *System der Sittlichkeit* (“*Sistema da vida ética*”) foi escrito por Hegel entre os anos de 1802/1803.

O terceiro capítulo da dissertação desenvolve o conceito de *família* no Estado ético. No capítulo utilizamos como obra principal a “*Filosofia do direito*”<sup>5</sup>, sobretudo a terceira parte, denominada *eticidade*. Nesta parte da obra, especificamente a partir das considerações do § 157, a família é situada como o *primeiro* momento da vida ética. Com efeito, a família aparece, neste momento, dentro do *reconhecimento ético*. Ela reconhece e ao mesmo tempo é reconhecida pelo Estado como instituição ética. Portanto, os caminhos percorridos, primeiro e segundo capítulo, são *suprassumidos*. Assinalaremos também dentro das discussões do capítulo, os momentos de realização da família através do *casamento*, *propriedade* e *educação*, como evidencia Hegel no § 160 da “*Filosofia do Direito*”. Por fim, ao final da dissertação, esperamos que os caminhos sejam compreendidos na sua totalidade. “O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento.” (HEGEL, 2008, § 20).

---

<sup>5</sup> Na *Filosofia do Direito* (1821) a família será reconhecida pela sociedade civil-burguesa e pelo Estado como primeiro momento da *eticidade*.

## 1.0 PRIMEIRO CAPÍTULO: O JOVEM HEGEL E O CONCEITO DE FAMÍLIA

### 1.1 Hegel: Do Ginásio de Stuttgart ao seminário teológico de Tübingen.

O contexto europeu no qual Hegel nasceu (1770 – 1831) foi marcadamente influenciado pela *cultura* das luzes.<sup>6</sup> Sua cidade natal, Stuttgart, capital do Ducado de Württemberg, região da Suábia, era uma área tradicionalmente agrária.<sup>7</sup> Sobre esse contexto, diz Rosenzweig:

Hegel esteve, através dos seus pais, em uma certa relação com os dois poderes da vida do velho Estado de Württemberg, o que porém não teve grandes consequências para o desenvolvimento das suas visões políticas. Seu pai era funcionário das finanças ducais, secretaria da câmara das rendas; a mãe provinha de uma família de funcionários ligados à administração do Estado. (ROSENZWEIG, 2008, p. 72).

Em Stuttgart, Hegel teve contato com peças de Shakespeare e com a língua grega.<sup>8</sup> Aos estudantes, neste período, era *comum* após as aulas fazerem anotações, uma síntese das mesmas que desembocava na elaboração de diários. Nos diários de anotações de Hegel com quatorze anos, diz Franz Rosenzweig (2008, p. 75), já era possível notar o interesse pela cultura grega e, sobretudo, neste período, uma tentativa de compreender o *espírito* da língua grega. Neste sentido, o professor de Hegel, Sr. Löffler, escreve Leandro Konder (1991, p. 1), vendo o interesse do jovem de Stuttgart pelos estudos, lhe dá de presente um volume traduzido para o alemão das peças de Shakespeare.

Hegel teve contato em Stuttgart também com as tragédias de *Sófocles*, encantando-se com *Antígona*. Esta importante obra de Sófocles é analisada na dissertação de forma mais detalhada no segundo capítulo, ao fazermos referência ao capítulo VI da “Fenomenologia do Espírito” (1807). Mas, como adiantamos na introdução, tanto neste momento, primeiro capítulo, quanto no segundo e terceiro capítulo, é, sobretudo, em *Antígona* que a dissertação tem o seu pano de fundo.

O mundo grego para o jovem Hegel mantinha uma conjugação entre a religião e as leis da pólis. Neste cenário, a educação estava voltada para a liberdade.<sup>9</sup> Como bom estudante Hegel nos últimos anos do Ginásio conseguiu uma bolsa de estudos na *Universidade de Tübingen*, onde fez amizade com *Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling* e *Johann Christian*

<sup>6</sup> BECKENKAMP, 2009, p.53.

<sup>7</sup> KONDER, 1991, p. 1.

<sup>8</sup> ROSENZWEIG, 2008, p.73.

<sup>9</sup> Diz Joãozinho Beckenkamp (2009, p. 49) que em 5 de maio de 1785, Hegel a partir do livro de J. G. Feder, *O novo Emílio*, escreveu um excerto sobre *a educação moral do homem*.

*Friedrich Hölderlin*. Ali, os três jovens estudantes viveram com entusiasmo os dias da Revolução Francesa. Escreve Bourgeios (1999, p. 38) que para simbolizar a luta pela liberdade os três amigos, Hegel, Schelling e Hölderlin, plantaram uma árvore e juraram eterna fidelidade aos ideais da luta libertadora. “Hegel e seus colegas veem na Revolução de 1789 muito mais que um acontecimento simplesmente político; para eles, ela é um esforço de fazer reviver a *polis* antiga.”<sup>10</sup>

A polis é realmente o lugar privilegiado em que o homem se sente em casa, o que só é possível se seu Si mais profundo não é vivido por ele como radicalmente diferente de seu Si de simples cidadão, ou seja, com um Si cuja verdadeira pátria seria um outro lugar, um além. (BOURGEIOS, 1999, p. 36).

Hegel ficou no seminário de Tübingen entre 1788 e 1793. Diz Amélia Valcarcel (1988, p. 37), que o cotidiano no seminário era marcado pelo espírito crítico dos estudantes. Admirador desde os tempos de Stuttgart da religião grega antiga, enquanto conjugação *perfeita* entre *religião* e *vida*, Hegel, em Tübingen aprofunda as leituras sobre a religião grega. As festas populares na Grécia antiga eram para Hegel, ao mesmo tempo para *celebrar a vida* e por outro lado, para honrar as glórias da pólis.

Nas cerimônias da religião grega o *altar* era *colorido* e *perfumado* e o povo vivenciava o mundo divino nas suas práticas corriqueiras.<sup>11</sup> A religião grega é um momento da vida da pólis; religião do coração, do amor e da fantasia. “O coração faz com que a crença seja intensa e as leis e deveres (*Pflicht*) sejam mais fortemente impressionados. A vontade também é determinada pelo sentir.” (NOVELLI, 2010, p. 125). Portanto, em Tübingen, na compreensão hegeliana, a religião deveria ter um fim moral, prático. Uma maneira de proporcionar ao povo consciência acerca da própria dignidade.<sup>12</sup>

A educação religiosa é identicamente a educação política, e o projeto hegeliano de religião do povo é motivado pelo projeto “político” de fazer advir uma nova *polis*, projeto humanista constitutivo do esforço hegeliano. É o homem todo que será mudado por uma transformação da religião, e Hegel formula já aqui o tema da unidade concreta da existência humana, do espírito de um povo (*Volksreligion*). (BOURGEIOS, 1999, p. 42).

A religião popular é caracterizada pela sensibilidade e pelo amor. “Para Hegel, esta harmonia era nutrida e estimulada por uma ‘religião popular’ cujos apelos falavam diretamente à natureza do homem, suas disposições particulares e sua imaginação.” (LIMA, E. 2006, p. 74). Entende Hegel que a religião não pode vir de fora para dentro, ao contrário,

<sup>10</sup> BOURGEIOS, 1999, p. 38.

<sup>11</sup> BECKENKAMP, 2009, p. 73.

<sup>12</sup> VALCARCEL, 1988, p. 40.

ela precisaria manifestar-se a partir do interior do próprio indivíduo como fruto da liberdade. No entanto, nos últimos anos em Tübingem Hegel percebeu a impossibilidade do mundo ético grego, diante, por exemplo, do desencadeamento do terror na Revolução Francesa, realizar-se no mundo moderno.

O ideal da pólis antiga desapareceu, porque a vida livre unificada de antes, animada imediatamente pela fantasia religiosa, tornou-se, graças à institucionalização de relações de direito privado e à ubiqüidade de relações sociais burguesas, uma vida privada ou essencialmente individualista. Neste processo, a liberdade substancial e a eticidade foram reduzidas à moral enquanto código individual de conduta e à subordinação do estado à manutenção dos interesses particulares. (LIMA, 2006, p. 74)

## 1.2 Hegel em Berna

Hegel foi para Berna em 1793 trabalhar como preceptor na casa dos Steiger, após finalizar o curso de Teologia.<sup>13</sup> Escreve Rosenzweig (2008, p. 117) que os alunos de Hegel em Berna eram netos de Nikolaus Friedrich Steiner, último prefeito de Berna antes da chegada dos franceses. Neste contexto, Hegel vivenciou os bastidores da vida política e toda a *animosidade* presente ali.<sup>14</sup> Com efeito, em carta datada de abril de 1795, Hegel escreve para Schelling mostrando sua percepção sobre os bastidores daquela família e suas relações políticas.

Minha demora em responder é em parte devido a vários problemas, em parte, porque eu andava muito disperso com solenidades políticas realizadas aqui nos últimos dias. A cada dez anos o conseil souverain completa os 90 membros, mais ou menos o que perderam nesse período. É impossível descrever o que acontece, com todas as intrigas de nossas cortes entre primos e primas não são nada em comparação com as combinações que por aqui ocorrem. O pai nomeia o filho ou futuro filho para fornecer o maior dote a sua filha e assim sucessivamente. (HEGEL, 2003, p. 60.)

O interesse em ler as obras de Kant aparece em Hegel já nos primeiros anos em Berna, embora conhecesse alguns dos seus textos em Stuttgart.<sup>15</sup> Hegel em Berna vê na “Crítica da Razão Pura” uma maneira de complementação da religião popular, ou como diz Beckenkamp (2009, p. 79), a “complementação do móbil da moralidade”. Com efeito, Kant, na *Crítica da Razão Pura* e na *Crítica da Razão Prática* identifica no próprio *sujeito* a capacidade de determinar os rumos dos objetos. Neste sentido, dentro da visão moral kantiana, o homem

<sup>13</sup> Das leituras que Hegel realizou no período, diz Amélia Valcárcel (1988, p. 45), destacaram-se: Kant, Goethe, Schiller, Gibbon, Forster, Montesquieu, Hume, Tucídides, Tácito, Steuart.

<sup>14</sup> ROSENZWEIG, 2008, p. 117.

<sup>15</sup> HEGEL, 2003, p. 60.

somente é livre quando é capaz de cumprir a lei moral. Para Kant, portanto, é no próprio sujeito que tem origem o conhecimento e não no objeto, caso fosse assim, diz ele, cairíamos no reino das contingências e, deste modo, não haveria possibilidade de criarmos qualquer regra moral.<sup>16</sup>

O paralelismo entre a Crítica da Razão Pura e a Crítica da Razão Prática indica que, se a razão determina a priori as condições de possibilidade do conhecimento, deve também determinar a priori a vontade dos sujeitos agentes, através do imperativo categórico, para que seus atos tenham valor moral. (WEBER. 2009, p. 18).

Thadeu Weber (2009, p. 19), ressalta que tanto a *razão pura* como a *razão prática* tem princípios *a – priori*, ou seja, não dependem da experiência, o que a impede de ultrapassar os limites da experiência possível. Portanto, o sujeito somente teria acesso aos fenômenos e não as coisas em si mesmas.<sup>17</sup> Com efeito, continua Thadeu Weber (2009, p. 25):

A liberdade, portanto, não pode ser conhecida, mas deve poder ser pensada como condição de possibilidade do valor moral dos atos humanos. Ela, junto com a lei moral, constitui a moralidade como tal. O imperativo categórico, por sua vez, é a ideia reguladora, necessária para a razão prática. A ideia reguladora tem a função de ser um dever - ser para tudo o que é. Só é possível emitir um juízo moral sobre o que é de fato, a partir da ideia do que deve ser. Preciso, portanto, determinar princípios (reguladores) do que “deve acontecer”, mesmo que não aconteça, mas que servem de referencial para julgar a (minha) situação presente.

Hegel, em Berna, é influenciado pelo *imperativo categórico*, esboçado por Kant, na terceira seção da “*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*”. Nesta seção, Kant diz que são possíveis *imperativos categóricos*, porque a ideia de liberdade faz do sujeito um membro do mundo inteligível; “se eu fosse só isto, todas as minhas ações *seriam* sempre conformes à autonomia da vontade; mas como ao mesmo tempo me vejo como membro do grupo sensível, essas minhas ações *devem* ser conformes a esta autonomia.” (KANT. 1964, p. 155). A ação moral, na visão kantiana, portanto, é regulada pelos imperativos, que são mandamentos morais da razão, expressando em todas as situações um dever. Há que se destacar que esses imperativos podem ser tanto hipotéticos, como categóricos.

Para Kant, a ação moral tem que se basear no imperativo categórico porque ao contrário do hipotético que se baseia na *contingência* do agir, o categórico se fundamenta numa ação *objetivamente necessária*. Deste modo, a ação se dirige com o objetivo de cumprir uma lei, um mandamento moral. Diz Thadeu Weber (2009, p. 40) que na concepção kantiana,

---

<sup>16</sup> WEBER, 2009, p. 17.

<sup>17</sup> Ibid., p. 21.

o agente racional ao agir, precisa cumprir ritos morais e, neste sentido, a ação moral não permitiria exceções.

Sobre a religião, Kant na obra, “*A religião nos limites da simples razão*”, observa que a única religião verdadeira é aquela em que somente a lei é fundamento da ação. (KANT, 1992, p. 169). É neste conceito de religião que Hegel vai se debruçar neste momento em Berna. Diz Novelli (2012, p. 82):

Para Hegel o texto kantiano defende uma religião do entendimento, isto é, da compreensão formal cujo conteúdo fica colocado em segundo plano ou em plano nenhum, pois para Kant importa a forma ou a motivação e não exatamente o que realiza a motivação, ou seja, o conteúdo. O jovem Hegel considera a compreensão de religião kantiana como uma formalidade fria e desinteressante porque pretende lidar com um homem que se comporte de acordo com o que deveria ser e não de acordo com o que é.

Diante das *breves* caracterizações do pensamento kantiano sobre os temas em análise, podemos dizer que a recepção nos primeiros anos em Berna da moralidade kantiana, por parte de Hegel, foi *positiva*, mas, como diz Joãosinho Beckenkamp, (2009, p. 77), nestes primeiros anos em Berna, alguns problemas aparecem no programa sobre religião popular seguido por Hegel em Tübingen.

Vimos no primeiro subcapítulo que em Tübingen Hegel falava da religião tendo por base as noções de *amor* e *sensibilidade* como guiadoras das ações dos indivíduos. Aqui, em Berna, conduzido pelo imperativo categórico kantiano é na ação moral que Hegel identifica a *realização* da religião tal como veremos no próximo parágrafo.

Em 1975, Hegel em “*História de Jesus*”<sup>18</sup>, ao destacar a *parábola do vinhateiro*, identifica na figura de Jesus um educador moral e um aplicador da moral kantiana. (NOVELLI. 2010, p. 123). Nesta parábola, Hegel apresenta Jesus contando a história de um homem que tinha dois filhos e solicita a um deles que vá trabalhar na sua vinha. No entanto, lembra Hegel que dos dois filhos, somente o segundo se compromete em realizar o trabalho, porém não cumpre o seu *dever*. O outro filho, embora não comprometido no primeiro momento em obedecer ao pai, continua Hegel, foi para a vinha e cumpriu com o seu *dever* de filho, executando o trabalho. Esta parábola demonstra Jesus, diz Hegel, incentivando os discípulos a agirem *moralmente*. (HEGEL, 1975, p. 95). Com efeito, em “*La Positividad de la religion Cristiana*”<sup>19</sup>, Hegel diz que o “espírito da religião cristã” tem por finalidade a moralidade dos homens.

<sup>18</sup> A obra “História de Jesus”, datada de 1795, faz parte do conjunto de escritos inéditos de Hegel, publicados pela primeira vez em 1907 por Herman Nohl com o título: *Hegels theologische Jugendschriften*.

<sup>19</sup> HEGEL, 2003, p. 74.

Além da passagem do vinhateiro, Hegel em Berna, também reconhece em Jesus um *reformador político*. As pregações de Jesus aos olhos de Hegel visavam uma mudança ampla na *estrutura social* vigente e, deste modo, sua condenação teria sido consequência da sua interferência política na *legislação romana*.<sup>20</sup> Com efeito, diz Hegel (2003, p. 80):

Jesus era judeu; o principio de sua fé e de seu evangelho era a vontade revelada de Deus, tal como a tradição dos judeus havia transmitido. Mas o sentimento vivo de seu próprio coração acerca do dever e da justiça lhe servia também de fundamento. Posto como condição principal da proteção de Deus o cumprimento dessa lei moral.

Jesus, diferente dos seus discípulos, diz Hegel, em suas pregações não se restringiu à natureza das suas ações, ao contrário, procurou ir além do *dever – ser*.<sup>21</sup> Jesus saiu do aspecto imediato da ação, a exemplo da máxima “ama o próximo como a si mesmo”, que, aos olhos de Hegel, é uma dimensão que liga a *vontade individual* à *vontade coletiva*. As pregações de Jesus se baseavam deste modo, no *reconhecimento* do outro como *sujeito moral*, não importando a condição social.

Para Joãosinho Beckenkamp (2009, p. 78) os últimos anos de Hegel em Berna foram marcados por seu *afastamento* em relação à perspectiva moral kantiana. Diz Hegel que a religião ao se transformar em formalidades morais perde a sua beleza desaguando assim, numa positividade. (HEGEL, 1987, p. 81). Entende Hegel que, de modo semelhante aos judeus, os cristãos substituíram o espírito das mensagens de Jesus por sacrifícios, e, neste sentido, transformaram o cristianismo numa *moralidade vazia*. (HEGEL, 2003, p. 78). Este descontentamento é visível nas cartas de Hegel destinadas tanto a Schelling quanto a Hölderlin.

No próximo subcapítulo destacamos os rumos do *efetivo* distanciamento empreendido por Hegel em relação a moral kantiana. Com efeito, veremos que em Frankfurt Hegel se aproxima da *filosofia da união* de Hölderlin. *Destino (Schicksal)* e *amor (Liebe)* serão as chaves de leitura que ao final terão na figura de Jesus o momento de *unificação*.

---

<sup>20</sup> HEGEL, 1975, p. 95.

<sup>21</sup> Id., 2003, p. 107.

### 1.3– Hegel e a filosofia da união no período de Frankfurt.

Hegel foi para Frankfurt à convite de Hölderlin e ficou por lá entre os anos de 1797 a 1800. Rosenzweig lembra que a base geral sobre a qual repousa as ideias de Hegel, neste período, penetra naquilo que será posteriormente o seu *sistema* filosófico.<sup>22</sup> A vida como unidade ganha força, e, a moral kantiana dos anos de Berna, abre caminho para o *destino*, o *amor* e a *vida*. Jesus será compreendido por Hegel como mestre da moralidade. Ao contrário do que apresentamos em “História de Jesus” onde a moral kantiana guiava as discussões, em Frankfurt o *amor* (*Liebe*) substitui a noção de *pecado* e *culpa*. Com efeito, diz Rosenzweig (2008, p. 136):

Culpa e destino -, uma ética, portanto, que sintetiza a vida pessoal sob os mesmos conceitos com as quais a pesquisa estética procura esclarecer a essência da tragédia. Mas, sobre culpa e destino, presente a eles, decompondo-se e reconstituindo, a unidade da vida. Cada separação entre o ser humano e esta unidade é culpa – culpa não é a rigor, mais do que uma tal separação – um atentado à vida una e indivisível. Mas o atentado não atinge nenhum estranho, nenhum Deus que reina a uma infinita distância da terra, nem mesmo um imperativo moral puro que estivesse de forma sublime em contraposição da vida dominada por instintos e inclinações; o atentado atinge o ofensor mesmo – pois toda vida é una. A culpa engendra assim por si mesma o destino; o criminoso experimenta em sua própria vida o fato de que ele se separou da vida.

Alguns escritos de Hegel nestes anos em Frankfurt merecem nossa atenção. O primeiro sobre o qual iremos nos debruçar é “*O Espírito do Cristianismo e seu destino*” (*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*). Nesta obra, Hegel procura as raízes históricas e espirituais do Judaísmo como chave de compreensão do cristianismo. Lembra Joãosinho Beckenkamp (2009, p. 134), que o interesse de Hegel com o *percurso histórico* é deter-se sobre os momentos de *cisão*, efetivado, primeiramente, através da figura de Abraão e, posteriormente, nos momentos de unificação que se realiza na figura de Jesus. Com efeito, Abraão é na compreensão hegeliana àquele que se recusou a ter vínculo com alguma pátria, deixando para trás, até mesmo a família. “Desgarrou o vínculo da vida comunitária e do amor” (HEGEL, 1971, p. 6).

O primeiro ato pelo qual Abraão se converte em pai de sua nação é uma separação que desgarra os vínculos de convivência e de amor, a totalidade das relações com os homens e com a natureza, na qual estava vivendo até então. (HEGEL, 2003, p. 287).

---

<sup>22</sup> ROSENZWEIG, 2008, p. 135.

Abraão, diz Hegel, não desejava amar, muito menos queria ser livre para amar. Sua ação destruiu o vínculo entre *homem* e a *natureza*. Com o rebanho, Abraão, lembra Hegel, andava sem rumo por todos os lugares, sem apegar-se a nenhum território, sem construir nenhum vínculo com a terra e nem com família. “Era um estranho sobre a terra” (HEGEL, 1971, p. 7). Abraão representa a *ruptura* com a natureza, contrastando deste modo, diz Hegel, com os gregos que *viam* os *deuses* na natureza. Abraão *cria* uma religião na qual deposita toda a sua vida, o resultado é um homem dividido entre *dois mundos*. A fé de Abraão, continua Hegel, é uma fé transcendente. Esta fé demonstra a procura por segurança cujo preço é a submissão incondicional.<sup>23</sup> Faltou-lhe assim, o momento do amor; o tempo de deixar este sentimento manifestar toda a sua força reconciliadora. Este *espírito* de Abraão, aos olhos de Hegel, é o marco inicial da história do povo judeu.<sup>24</sup>

Com essa separação multiforme, a do homem e da natureza, do homem e do homem, do homem e de Deus, surge aquilo que será o legalismo, o espírito de servidão perante a letra da lei, que caracterizará o judaísmo. Com efeito, Deus só pode ser o além e, com esta separação, revela-se a relação de dominação e servidão que é a única concebível. O homem é um escravo e o seu Deus é o Deus ciumento e terrível que comanda, sem estar presente, a interioridade da sua vida. (HYPPOLITE, 1995, p. 50).

Hegel em “*O Espírito do Cristianismo e seu destino*” (1971, p. 10) lembra que ao ser oferecido aos descendentes de Abraão a condição de realizar suas vontades na terra, eles concretizaram as mais duras tiranias. Diz Hegel: “Quando José adquiriu poder no Egito, introduziu a hierarquia política pela qual todos os egípcios estavam submetidos ao rei.”<sup>25</sup> A história de Abraão é marcada, portanto, pela relação senhor/servo. O infinito separou-se do finito, assim, a única relação possível entre o homem e Deus para Abraão, diz Hegel, é de servidão.

Se em Berna a moralidade kantiana era tratada pelo que a distingue da mera legalidade, como característica do espírito judaico, agora ela passa a ser tratada pelo que tem de comum com esse espírito, a saber, sua insistência na lei e na necessidade da subjugação dos impulsos naturais à lei da moralidade. Tanto o legalismo judaico como o moralismo kantiano pressupõem a separação entre razão e natureza, lei e impulso, universal e singular, e implicam, em sua execução, a perpetuação dessa separação. (BECKENKAMP, 2009, p. 142).

Para Joãozinho Beckenkamp Hegel percebe uma semelhança entre as leis rígidas do início do judaísmo e a moral kantiana. Tanto o moralismo dos tempos de Berna, como o judaísmo,

<sup>23</sup> BECKENKAMP, 2009, p. 135.

<sup>24</sup> Ibid., p. 137.

<sup>25</sup> HEGEL, 1971, p. 10.

teriam se apegado demasiadamente nas leis e, desse modo, esquecendo a vida dos homens. Criou-se, neste sentido, uma distância entre o que diz a lei e o curso da vida.<sup>26</sup>

O espírito do judaísmo é de subordinação, por isso, diz Hegel, Abraão não tinha autonomia alguma e não foi capaz de evitar a *dominação*. Ele não se apegava a nada na natureza, pelo contrário, via nela a *imperfeição*. Para Hegel a origem das leis entre os Judeus se encontrava no fato de não terem nenhuma liberdade, portanto também nenhum direito, além disso, não possuíam propriedade. (HEGEL, 2003, p. 297). Ao contrário dos povos gregos que eram *todos* livres e autônomos e, deste modo, a lei tinha por origem a vontade livre do indivíduo, os judeus, no entendimento hegeliano, não tinham autonomia porque lhes faltava a unificação. “Cada judeu pertencia a uma família.” (HEGEL, 2003, p. 297).

Hegel após analisar em “*Espírito do Cristianismo e seu destino*”, o destino trágico do povo Judeu, apresenta a figura de Jesus que mediante o amor (*Liebe*) superaria as leis do sacrifício. (HEGEL, 1971, p. 60). Hegel em “*El Castigo em cuanto destino suscitado por el hombre*”<sup>27</sup>, destaca que a lei é posterior à vida, e, nesse sentido, Jesus é compreendido como o reconciliador destes momentos através do *amor*. Sua morte e ressurreição, de acordo com Hegel, simbolizam o seu papel de mediador entre a morte e a vida; o *fim* e o *começo*, o *começo e o fim*. Deste modo, ao contrário do período de Berna, em que Hegel opõe a moralidade de influência kantiana ao antigo testamento, Jesus é tomado aqui, em Frankfurt, como momento de unificação através do sentimento do amor, *saindo*, portanto, das *amarras* da moral kantiana.

A unificação interior pelo amor supõe sua efetivação na forma de uma intersubjetividade que gera, na percepção de si no outro, o sentimento de si que é esta harmonia entre inclinação e razão no sujeito que age. A conexão dos dois registros é estabelecida justamente pela tentativa de compreender, a partir do amor como unificação, a espiritualidade por trás do mandamento cristão do amor ao próximo. (LIMA, E. 2007, p. 69).

Para Hegel, Jesus é o anunciador de relações éticas que estão acima do domínio das individualidades. Em Jesus, continua Hegel, há o encontro entre o *eu* o e *outro* através do amor e, neste sentido, uma relação *intersubjetiva* em que não existe *senhor* e nem *servo*. As obrigações entre os indivíduos, portanto, não são deveres no sentido kantiano do termo. “O avanço peculiar de *Geist des Christentums* reside na cláusula de que o amor pressupõe a

---

<sup>26</sup> BECKENKAMP, 2009, p. 142.

<sup>27</sup> HEGEL, 2003, p. 323.

multilateralidade desenvolvida da vida”.<sup>28</sup> Com efeito, diz Hyppolite (1995, p. 51): “Jesus veio reconciliar o seu povo com a vida, pelo amor. Já não se trata como na vida de Jesus de Berna – de opor a moralidade, no sentido kantiano, à legalidade do antigo testamento.”

Qualquer escolha é exclusão, qualquer afirmação particular é um destino, porque contém em si uma negação e mesmo a recusa de qualquer particularidade, de qualquer destino, é ainda um destino, porque leva à mais radical das cisões, à cisão da realidade do mundo e da liberdade. Porém, esta dialéctica, ao mesmo tempo que uma dialéctica de reconciliação possível, encontramos-la já exposta no retrato da bela alma. (HYPPOLITE, 1995, p. 54).

Saindo das análises *propriamente* religiosas sobre o amor, sobretudo a partir do judaísmo e do cristianismo, Hegel encontra no conceito hölderliano de “união” (*Vereinigung*) um sentido que *totaliza* aquilo que até então buscava no *universo religioso*. Assim, escreve Joãozinho Beckenkamp (2009, p. 133) que o contato entre os dois, Hegel e Hölderlin, nos primeiros anos de Frankfurt, foi determinante para pelo menos dois momentos, quais sejam: a *superação* da bipartição kantiana entre *razão* e *natureza* e, ao mesmo tempo, o próprio afastamento da filosofia da união de Hölderlin através da introdução das noções de *amor e vida*, como veremos no próximo parágrafo com o fragmento *Esboço sobre religião e amor*.

Hegel no fragmento *Entwürfe über Religion und Liebe (Esboços sobre religião e amor)*<sup>29</sup> escrito entre os anos de 1797 e 1798 explicita a *superação* do pensamento como também da filosofia da união de Hölderlin. O fragmento representa ainda momentos de reflexão do próprio Hegel sobre variadas temáticas, abordadas, sobretudo, nos períodos de Tübingen e Berna. O Fragmento é uma releitura e em certa medida já *sistemática* dos problemas que apareceram até então para o jovem Hegel. Teremos a oportunidade de analisar aqui três partes do fragmento, quais sejam: *Moralidade, amor, religião; Amor e religião; Creer e ser*. Na primeira parte do fragmento Hegel faz contrapontos a visão moral kantiana. Com efeito, diz Hegel (2003, p. 239):

O que é o conceito de moralidade? Os conceitos morais não tem objetos no mesmo sentido em que os conceitos teóricos tem seus objetos. O objeto daquele é sempre o eu; o objeto destes é o não-eu. O objeto do conceito moral é certa determinação do eu que, para converter-se em conceito, para poder ser conhecido, para poder ser objeto, está oposto, enquanto determinação diferente ao eu que se considera com um acidente do eu, que se exclui da determinação do eu que conhece neste instante, o conceito [moral] é uma atividade refletida. Um conceito moral que não foi produzido dessa maneira é um conceito sem atividade é um conceito positivo.

<sup>28</sup> LIMA, 2008, p. 111.

<sup>29</sup> HEGEL, 2003, p. 239.

O amor é apresentado nesta parte do fragmento como o momento em que não há *dominador* nem *dominado*. Assim, o que se percebe é que Hegel *afasta-se* da moralidade enquanto *dever – ser* e dirige-se para o *reino sensível* através do *sentimento do amor*. Diz Hegel (2003, p. 241): “pode chamar essa união, união do sujeito e do objeto, união da liberdade e da natureza, união do real e do possível.”

Nos tempos antigos, os deuses andavam entre os homens. Na medida em que cresceu a separação, o distanciamento, também os deuses se desligaram dos homens. Em troca disso, eles ganharam sacrifícios, incenso e servidão. Tornaram-se mais temidos, até que a separação avançou até o ponto em que a união se realizava apenas através da violência. O Amor somente pode ter lugar em face do igual, do espelho, do eco de nossa essência. (HEGEL, 2003, p. 242).

Na segunda parte do Fragmento, Hegel diz que na separação entre impulso e realidade, a dor se manifesta e, neste momento, o amor é a unificação. Assim, entende Hegel que nessa relação; amor e amado possuem ações recíprocas. Uma relação intersubjetiva em que o amado jamais está ausente. Sobre essa questão diz Erick Lima (2007, p. 65): “O divino, o místico e religioso estão nesta intersubjetividade, nesta comunidade de seres na qual eles perdem o caráter solipsista do indivíduo solitário e vêem-se no outro como objetos, isto é, vêem no outro, a si mesmos.” Na última parte do fragmento a unificação se apresenta entre pensamento e pensado, a exemplo das partes anteriores. (HEGEL, 2003, p. 244). Nesse sentido, trata-se de um princípio da união em que a *separação é superada, sujeito e objeto, sensibilidade e razão* se encontram *unidos*.

Joãosinho Beckenkamp (2009, p. 147) entende que assim como a perspectiva moral kantiana permitiu que Hegel *repensasse* o domínio da esfera prática, a filosofia da união hölderliana permitiu também uma *reestruturação* dos momentos até ali percorridos. No entanto, diz Beckenkamp, enquanto Hölderlin encaminhou os princípios da união para a poesia, Hegel, nos primeiros anos em Frankfurt, procurou um caminho em que, a seu ver, o conceito de união fosse melhor empreendido.<sup>30</sup> Com efeito, diz Hegel (2003, p. 244): “Unificação e ser são sinônimos; em cada oração o conectivo “é” expressa a unificação do sujeito e do predicado: um ser. O ser somente pode ser objeto de crença; o crer pressupõe o ser.”

Sobre a denominada *filosofia da união* do período de Frankfurt Joãosinho Beckenkamp (2009, p. 151) faz o seguinte comentário:

---

<sup>30</sup> BECKENKAMP, 2009, p. 147.

Neste fragmento de fins de 1797 ou início de 1798, a representação da união aparece na forma de fé, na qual a atividade da união é representada como um objeto em que é refletida essa mesma atividade. A terminologia empregada por Hegel provém ainda de Fichte, como, aliás, acontece em geral no círculo de Frankfurt em torno de Hölderlin. Mas a atividade que constitui o ponto de partida para a representação religiosa já não é a da posição absoluta da identidade do eu consigo mesmo e sim a da união do eu e do não-eu, do sujeito e do objeto.

Para Joãosinho Beckenkamp (2009, p. 153), no período de Frankfurt, Hegel elabora suas primeiras reflexões no sentido da *união* entre *sujeito e objeto, pensamento e pensante*. O pensamento já está *encaminhando* para a união e, neste percurso há um visível *afastamento* em relação ao empreendimento kantiano de separação entre sujeito e objeto. Com efeito, lembra Beckenkamp (2009, p. 153), que somente em Iena, abordagem do próximo subcapítulo, Hegel concebe o próprio pensamento como capaz de dar conta da compreensão da união. A filosofia da união permite em Hegel uma *nova compreensão* da positividade da fé. Vale lembrar que a positividade em Berna se dirigia às críticas ao judaísmo e seu apego às formalidades das leis. Neste momento, em Frankfurt, Hegel associa, diz Beckenkamp (2009, p. 154), o próprio pensamento kantiano com a positividade da religião.

Partindo desta nova caracterização da positividade da religião, pode-se entender o interesse renovado que ganha o cristianismo nesta constelação. A religião judaica constitui, afinal, um exemplo acabado do que caracteriza uma religião como positiva. No cristianismo primitivo, entretanto, pode-se ter a esperança de encontrar uma fé ainda não positivada. Em uma primeira aproximação, portanto, Hegel procura no espírito do cristianismo novamente as marcas características da verdadeira fé, na qual é elevado à consciência o princípio da verdadeira união. (BECKENKAMP, 2009, p. 155).

É importante *rememorar* que as mensagens de Jesus no período de Berna, a exemplo do que vimos quando analisamos “*História de Jesus*”, se identificava com o imperativo categórico kantiano. Agora em Frankfurt, Jesus recebe dentro da filosofia da união empreendida por Hegel, o complemento do *amor*. “O complemento da moralidade vem do amor, o qual, por ser limitado, tem de ser complementado pela religião.”<sup>31</sup>

No contexto da filosofia da união desenvolvida em Frankfurt, mantém-se operativo um esquema tradicional que até certo ponto fora atualizado pelo naturalismo de Rousseau: no início, o homem vive em união harmoniosa com a natureza, para em seguida dela se separar e se afastar; no fim, caberia ao homem voltar à união com a natureza. (BECKENKAMP, 2009, p. 164).

---

<sup>31</sup> BECKENKAMP, 2009, p. 157.

Nos últimos anos em Frankfurt, Hegel procura *superar* a *filosofia* da *união* dos primeiros anos. Cabe ressaltarmos que *superar* não é *abandonar*, ao contrário, é *acolhida* e *elevação*. Hegel faz este *avanço* quando fala do conceito de *vida*. Com efeito, para Joãosinho Beckenkamp, a apresentação do conceito de *vida* como extensão do *amor*, permite que Hegel *ultrapasse* a filosofia da *separação* desenvolvida por Kant.

Por fim, convém destacar o fragmento “*O Amor e a propriedade*”<sup>32</sup> em que Hegel avança um pouco mais no conceito de *amor* a partir do conceito de *Vida*. O fragmento, *O Amor e a propriedade*, escrito entre os anos 1798 e 1799, destaca que o amor é sempre um sentimento vivo. No amor nenhum dos envolvidos estão mortos.<sup>33</sup> “A verdadeira unificação, o amor propriamente dito, se dá somente entre viventes.” (HEGEL, 2003, p. 262). Todas as diferenças são por meio do amor, suprimidas, e, ele, o amor, segue sua riqueza produzindo vida em toda parte. Assim, este sentimento *supera* todas as contraposições do entendimento e da razão. Por estar sempre além de si mesmo, o amor, mesmo sendo um sentimento, não se perde. Por ser um sentimento vivo, está sempre adiante, olhando para frente, buscando em todos os momentos: vida.<sup>34</sup>

Joãosinho Beckenkamp destacando a conceito de vida, neste contexto, faz o seguinte comentário:

A concepção de vida com este ‘círculo de uma unidade completa’, que inclui necessariamente a passagem para a separação e a contraposição, constitui um passo decisivo na formação do pensamento especulativo de Hegel, pois nela é dado o devido espaço para a reflexão, que pode doravante ser investigada como um momento essencial do processo global que constitui a totalidade absoluta (por enquanto tratada como vida). (BECKENKAMP, 2009, p. 166).

Veremos no subcapítulo seguinte, o último do primeiro capítulo, o que entendemos ser a *realização* daquilo que até então abordamos. Destacamos até o momento, primeiramente, o conceito de amor do período de Tübingen em que a religião era compreendida por Hegel baseando-se no que entendia ser a “bela” vida ética grega. Em Berna destacamos o conceito de moral kantiana e sua influência em Hegel. Jesus naquele momento foi visto como o realizador do imperativo categórico kantiano. Finalizamos as análises ao destacar o conceito de união em Frankfurt. A união como apresentamos a partir da obra “*O Espírito do Cristianismo e seu destino*”, tem na figura de Jesus, a sua realização através do amor. Ao final do subcapítulo consideramos o conceito de vida apresentada no fragmento

---

<sup>32</sup> HEGEL, 2003, p. 261.

<sup>33</sup> Ibid., p. 261.

<sup>34</sup> BECKENKAMP, 2009, p. 165.

“*Amor e propriedade.*” Portanto, os resultados obtidos até o momento é que a religião é *vida*. Dito isso, no próximo subcapítulo veremos a *realização da vida na família* como *primeira potência ética*.

#### 1.4 Hegel em Iena

Após o preceptorado em Berna e Frankfurt, Hegel foi para Iena, onde foi professor entre 1801 a 1807.<sup>35</sup> Hegel foi para esta cidade à convite de Schelling, que, neste período, se despontava como um brilhante orador e acabara de publicar seu *Sistema do idealismo transcendental*.

Diz Lima Vaz (2002, p. 48), que Hegel em Iena procura responder três grandes questões: primeiramente, a respeito da religião e seu destino, em seguida, procura destacar a cultura como tradição intelectual do ocidente e por fim, a sociedade. Sobretudo a nova sociedade que aparece submetida às mudanças ocorridas, no final do século XVIII e início do XIX. Com efeito, diz Lima Vaz (2002, p. 49):

1) a religião se vê dividida entre a nostalgia da “bela totalidade” da religião antiga, a positividade do cristianismo e do judaísmo como religiões históricas, e a “religião nos limites da simples razão” que Kant preconizara para os tempos modernos; 2) a cultura, representada pela tradição intelectual, mostra-se dividida entre a idéia da totalidade da razão, herdada da filosofia e da teologia antigas, e o conflito entre a fé e a ilustração, que divide entre si o cristianismo e a modernidade; 3) por fim a sociedade, trazendo ainda a lembrança da “bela unidade ética” da Cidade antiga que habita os sonhos revolucionários, vive, de fato, seja a oposição entre o Estado moderno e a sua proclamação dos direitos individuais, e os privilégios da antiga sociedade de ordens, seja a oposição entre a sociedade civil e a sociedade política, nascida das grandes transformações da vida econômica.

Se de um lado Hegel nesse momento levanta suas críticas mais diretas às filosofias de *Kant, Jacobi e Fichte*, como apontaremos no próximo parágrafo, ao destacar o texto “Fé e Saber”, de outro, diz Lima Vaz (2002, p. 50), a tarefa é *sistemática*, e consiste na construção de uma *nova filosofia* que seja capaz de apresentar o “movimento histórico do Espírito – da cultura - bem como a suprassunção dialética de todo o passado da Razão nessa sua manifestação”.<sup>36</sup>

Dos escritos dos primeiros anos em Iena focaremos nossa atenção em dois textos escritos por Hegel no *Jornal Crítico de Filosofia* no qual atuou entre os anos de 1801 e 1802

<sup>35</sup> KONDER, 1991, p. 19.

<sup>36</sup> VAZ, 2002, p.50.

como colaborador de Schelling. O primeiro que já adiantamos no parágrafo anterior é “*Fé e Saber*” ou *Filosofia da reflexão da subjetividade*, publicado em julho de 1802, o segundo texto é o “*System der Sittlichkeit*” (*Sistema da vida ética*).<sup>37</sup>

A utilização dos textos como abordaremos ao longo do subcapítulo se justificam porque nestes, os problemas apresentados até o momento serão analisados por Hegel de modo mais *sistemático*. No primeiro texto, “*Fé e Saber*”, destacaremos brevemente os embates de Hegel com as filosofias de *Kant, Fichte e Jacobi*, sobretudo a partir da noção de *Aufklärung*. No segundo texto, “*Sistema da vida ética*”, texto que nos interessa mais no momento, enfocaremos as noções de *família e povo*. O uso, sobretudo do último texto se justifica por apresentar, de certo modo, os *primeiros* esboços hegelianos dirigidos *diretamente* à família. Portanto, ao contrário do período de Frankfurt, como diz Joãozinho Beckenkamp (2009, p. 209), o interesse de Hegel nos dois textos, se concentra na dimensão *prática* da filosofia crítica kantiana. Mas, não podemos esquecer que Iena, do ponto de vista da filosofia prática, representa os *desdobramentos* da noção de *Vereinigung (união)* compreendido como *amor*; momento de *ultrapassagem* da moralidade no sentido *kantiano-fichteano*.

Em “*Fé e Saber*”, Hegel critica a noção de saber, sobretudo, em Kant. Uma razão que separa e em Fichte, que considera Deus algo inconcebível, portanto, impensável. Sobre tais questões diz Hegel (2007, p. 19):

Kant com a sua tentativa de vivificar a forma positiva da religião positiva mediante um significado tomado de sua filosofia, não teve nenhum êxito, não porque o sentido peculiar daquelas formas foi alterado, e sim porque essas mesmas formas também não pareciam mais dignas dessa honra.

A filosofia de Kant ao abordar a relação entre fé e saber, diz Joãozinho Beckenkamp (2009, p. 213), se interessa, sobretudo, em apresentar os limites da fé diante do poder da razão. Assim, apesar da noção de razão, introduzida por Kant, visar a harmonia entre *moralidade e felicidade, (razão e sensibilidade)* acabou por separar os dois momentos. O refúgio de Kant, conforme nos diz Joãozinho Beckenkamp (2009, p. 213) é no *além (Jenseits)*, admitida como objeto de fé. Assim, a *fé* e a *religião*, são compreendidas como se

---

<sup>37</sup> O título remonta à biografia de Rosenkranz (1844). Em relação a datação, segundo Joãozinho Beckenkamp (1998, p. 89), tornou-se consenso seguir a datação de H. Kimmerle, que coloca sua redação no semestre de outono/inverno de 1802 para 1803, portanto logo em seguida ao artigo sobre o direito natural. Esse artigo será analisado, embora brevemente, no final do segundo capítulo porque lá o situaremos dentro das críticas hegelianas ao *direito natural*. O *System der Sittlichkeit*, segundo Joãozinho Beckenkamp (1998, p. 89), é parte sistemática do artigo sobre o *direito natural*.

fossem dois momentos contrários a própria razão, desaguando, deste modo, numa religião positiva e na formalização da razão.

Diz Joãozinho Beckenkamp (2009, p. 213) que a postulação kantiana de um *além - reconciliador* expressa o ponto central da *dialética do esclarecimento* que, após *reduzir* a razão a um operador formal dá um *salto* para o *além*, reconhecendo algo que não consegue restituir. Com efeito, assinala Hegel, que a própria razão criadora kantiana não se reconhece na sua criação e, assim, acabou criando para si sua *negatividade*.<sup>38</sup> Portanto, o *esclarecimento* que era a intensão de Kant teve como lado positivo a *semente do negativo*. O que era para ser positivo teve como resultado o seu contrário; a negação, ou seja, gerou dentro de si mesmo o “não-ser do Esclarecimento, ao tornar-se consciente disso, tornou-se sistema.” (HEGEL, 2007, p. 21). Kant, diz Hegel, se caracteriza por estabelecer o lado objetivo do conceito de *absoluto* através da *razão prática*, enquanto que a filosofia jacobiana apresenta o lado *subjetivo* mediante o *sentimento* como anseio infinito de *dor incurável*, e Fichte, representa a *síntese*. Contudo, continua Hegel, a filosofia de Fichte, reivindica também para si, como fez Kant, a *objetividade*, no entanto, acaba por colocar em conflito a *objetividade pura* e a *subjetividade*.

Hegel não nega a importância da filosofia kantiana. Apesar das ressalvas que procuramos apresentar até aqui, sobretudo, no tocante a moralidade. “Uma conquista do pensamento que nenhuma filosofia pode ignorar, sob pena de voltar ao estágio pré-crítico, o qual se impõe julgar etapa vencida.” (SANTOS, 2007, p. 91). Após abordar brevemente algumas análises e de certa forma uma síntese através do texto “Fé e Saber” daquilo que até o momento abordamos, no próximo subcapítulo situamos nossa discussão dentro de duas potências éticas: *família* e *povo*. Neste momento as *desigualdades* manifestas serão entendidas como parte da *natureza* ética de cada potência e não como oposições.

---

<sup>38</sup> HEGEL, 2007, p. 28.

### 1.4.1 A família no “Sistema da vida ética”

Hegel no “*Sistema da vida ética*” apresenta a vida ética através do que denomina *terminologias das potências*. O texto, embora não tenha sido publicado, pode ser lido, de acordo com Joãosinho Beckenkamp (1998, p. 90), como parte sistemática do artigo sobre o “*direito natural*”. “A partir deste sistema, Hegel submete então a uma crítica radical as formas modernas de tratar o direito natural, constituindo esta crítica o objetivo central do artigo sobre o direito natural.”<sup>39</sup> Portanto, o conceito de direito que aparece neste momento está vinculado ao seu aspecto natural. O que se observa no “*Sistema da vida ética*” é que a relação de dominação manifestada é tomada na sua naturalidade. Com efeito, também o ético que surge está na sua imediatez e, portanto, não é uma *conquista*, ao contrário, é algo *dado*.

Apesar do seu caráter imediato, o ético natural se desenvolve nas esferas tanto da família quanto do povo. Estas duas instâncias que agora se manifestam apresentarão na “*Fenomenologia do Espírito*” (1807) em luta e na “*Filosofia do Direito*” (1821) como instituição reconhecidamente ética. Com efeito, diz Jean Hyppolite (1995, p.62):

O System der Sittlichkeit, como a república platônica, é a concepção da vida ética desde as suas formas inferiores, que Hegel considera como abstractas, as do desejo individual, da posse, do trabalho e da família, até as suas formas superiores, as da integração das primeiras na totalidade ética, no seio da qual ganham verdadeiramente sentido. O que Hegel chamará mais tarde o espírito subjectivo, a psicologia, a fenomenologia, é considerado, nessa concepção, como um momento preliminar da vida ética, de modo que o espírito absoluto é aí apresentado sob a forma da comunidade política e social. A religião e arte, que devem mais tarde elevar-se acima da história do mundo e tornar-se o espírito absoluto acima do espírito objetivo, encontram-se ainda no estado de vestígios; fazem parte da totalidade que é a vida ética de um povo. A religião é aí religião do povo. Nada há de mais elevado que o povo, a não ser talvez a história dos povos.

A primeira parte do “Sistema da vida ética” é denominada, “vida ética natural” (*natürliche Sittlichkeit*). Nesta parte, a dominação do senhor sob o escravo é situada como diferença de potências, ou seja, o domínio do senhor se concretiza porque este é mais forte por natureza do que o outro.<sup>40</sup> Essa *potência ética natural* enquanto sentimento não visa o ético ou a reciprocidade propriamente dita, mas tão somente a *satisfação das necessidades*. Com efeito, diz Hegel (1991, p. 22):

A determinação ideal do outro é objectiva, mas de tal modo que essa objectividade se põe também imediatamente como subjectiva e se torna

<sup>39</sup> BECKENKAMP, 1998, p. 90.

<sup>40</sup> HEGEL, 1991, p. 16.

causa; com efeito, para que algo seja potência para outro, não deve ser simplesmente universalidade e indiferença na relação com esse outro, mas deve ser oposto que é para si, ou um universal verdadeiramente absoluto; e isto é inteligência no mais elevado grau; um universal segundo o mesmo aspecto pela qual é precisamente um particular, ambos não mediados e absolutamente uma só coisa, ao passo que a planta e o animal o são sob aspectos diferentes.

No “Sistema da vida ética” Hegel diz que a família é a potência prática na sua imediatez. Assim sendo, a totalidade da natureza encontra *primeiro* na família o seu *repouso*. No entanto, nessa *potência* as relações estão voltadas para o *interior* e, nesse sentido, não se trata de uma *igualdade* do ponto de vista ético. Prevalece o domínio do natural, de tal modo que a desigualdade se manifesta com *naturalidade*. Falta-lhe, portanto, *passar* da esfera do *natural* ao *ético*. Com efeito, diz Hegel (1991, p. 37):

Esta indiferença da relação de dominação e de servidão, na qual, pois, a personalidade e a abstração da vida são absolutamente uma só e mesma coisa, e na qual esta relação é apenas o exterior, o que aparece, é a *família*. Nela se unifica a totalidade da natureza e tudo o que precede, toda a particularidade anterior se transpõe nela para o universal.

É no *trabalho* que a família, como nos apresenta Hegel no “sistema da vida ética” encontra a *realização* do esforço individual visando a universalidade. A família, portanto, é o espaço em que o trabalho, o esforço individual se torna obra de todos. Cada um participa da vida familiar e, a seu modo contribui. O esforço do trabalho se torna coletivo. O resultado do esforço individual tem seus excedentes divididos de modo igual para todos. “A transferência não é uma troca, mais é imediata, comunitária em si e por si.”<sup>41</sup> Com efeito, diz Hegel (1991, p. 37): “Em virtude do ser - um natural absoluto do homem, da mulher e da criança, em que cessa a oposição da personalidade e do sujeito, o excedente não é propriedade de um.”

A família é, neste momento, compreendida por Hegel como a totalidade da particularidade ou a universalidade enquanto *unidade abstrata*.<sup>42</sup> É abstrata porque aqui a intuição entre os indivíduos permanece na diferença e, assim, somente no povo a *eticidade* encontra a sua totalidade. Sobre a noção de povo, diz Hegel (1991, p. 55):

Visto que o povo é a indiferença viva e toda a diferença natural está aniquilada, o indivíduo intui-se em cada qual como a si mesmo, e chega à mais elevada objectividade de sujeito; e justamente deste modo a identidade de todos não é uma identidade abstracta, não é uma igualdade da cidadania, mas uma igualdade absoluta e uma igualdade intuída, que se exhibe na consciência empírica, na consciência da particularidade; o universal, o espírito, é em cada um e para cada um, mesmo enquanto é singular.

<sup>41</sup> SANTOS, 1993, p. 37.

<sup>42</sup> HEGEL, 1991, p. 53.

No “Sistema da vida ética” o povo procura superar as *limitações* que a família, por sua relação imediata com a natureza, não conseguiu superar. Para Hegel, o povo é a *única encarnação efetiva da ética*. Nele, o trabalho é ampliado para *além* da esfera do *lar*. Portanto, o trabalho individual se funde no trabalho de todos e, assim, a potência da família é através do povo *elevada* para o âmbito da *ideia*. Logo, o trabalho individual que, como vimos, era um instinto natural, agora, no trabalho de todos como povo, se torna obra da *razão*. “Daqui surgem a habilidade técnica e a especialização, que são capazes de transformar a potência da ferramenta (*Werkzeug*) em máquina (*Maschine*).” (SANTOS, 1993, p. 54).

Lembra Hyppolite (1995, p. 80), que Hegel está ciente, neste momento, que o povo é apenas uma individualidade, mas já é uma *superação do homem isolado*. O movimento do povo forma o *governo* que, como diz Hegel (1991, p. 79), do ponto de vista do indivíduo, da família e do povo, tem mais expressividade como *totalidade de direitos*. No entanto, esses movimentos abrem espaço e consolidam-se na *vida do povo*.

Família e povo no “Sistema da vida ética” são dois momentos caracterizados por suas *diferenças*. Mas, essas diferenças como assinalamos ao longo do subcapítulo, não são colocadas em *oposição*. Ao contrário, por estarem no seu momento *imediatos* são compreendidas como *naturais*. Mas, em relação às abordagens dos subcapítulos anteriores que como vimos trataram de questões relativas a *religião*, a *moralidade*, *amor* e *vida*, no presente subcapítulo, sobre o período de Iena, temos suas *primeiras* realizações tanto na família como no povo.

O primeiro capítulo teve como resultado a realização da vida ética na família e no povo. Iniciamos com a religião como momento de realização do amor e agora finalizamos o capítulo destacando sua primeira efetivação, sobretudo, na família como potência ética natural. No entanto, seja a família ou o povo, neste momento, são duas potências que ainda guardam dentro de si os respectivos *direitos naturais*. Logo, é no reino das potências éticas que finalizamos o primeiro capítulo, porque neste, família e povo *aparecem*, mas, cabe ressaltar que é um *aparecer* em que a *vontade* de uma e da outra potência não significaram *ainda oposições*. No entanto, às potências éticas faltou o momento do *reconhecimento ético*, adquirido, como veremos no próximo capítulo, através da *luta*. No “Sistema da vida ética”, o ético é apresentado na sua imediatez. O ético não é conquistado, ao contrário, é dado ao sujeito de modo natural. Deste modo, a necessidade da saída do reino natural rumo ao cultural se torna evidente para a *efetivação do reconhecimento ético*.

O próximo capítulo, diante da necessidade já evidente da *passagem da natureza à cultura*, tem por meta ser a *mediação* rumo a *eticidade* na “Filosofia do Direito”. Neste caminho, Hegel apresenta a formação da *consciência* no seu aspecto *natural* até o momento em que se reconhece enquanto *Espírito*. O percurso inicial da consciência será apresentado brevemente já que o interesse para o nosso trabalho é, sobretudo, o capítulo VI da “Fenomenologia do Espírito” que aborda a *realização* do *Espírito* na *História*. Neste, destacamos o mundo ético grego que, como abordamos no primeiro capítulo, causava tanta admiração para Hegel. Com efeito, no VI capítulo da “Fenomenologia do Espírito”, Hegel ao apresentar a *cisão* ética faz referência à tragédia *Antígona* de Sófocles. A tragédia como apresentaremos adiante, tem de um lado a família na figura de Antígona como representante das tradições familiares e da lei divina e, de outro lado, Creonte, o representante das leis da cidade. É importante assinalar que antes de apresentar o conflito propriamente dito, destacaremos o momento de harmonia entre a individualidade e a universalidade tal como compreendida nos anos de Tübingen pelo jovem Hegel. No entanto, essa *harmonia aparente* será cindida e a *ação* de uma consciência ética não se reconhecerá na ação da outra. É na *ação* que situamos a *gênese* do conflito ético. A *ação* é a *exteriorização*. O segundo capítulo é importante na dissertação porque além dos argumentos elencados é uma *mediação* para o reconhecimento ético no âmbito do Estado, discussão do terceiro capítulo, enquanto instituição que vê na família o *começo* da *eticidade*.

## 2.0. SEGUNDO CAPÍTULO: HEGEL E O CONCEITO DE FAMÍLIA NA “FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO”.

### 2.1-Consciência natural e espírito ético na “Fenomenologia do Espírito”.

Hegel na “*Fenomenologia do Espírito*” (*Phänomenologie des Geistes*) (1807) nos apresenta os momentos de manifestação do *Saber Absoluto* (*Das absolute Wissen*). Como diz no prefácio da obra:

O que esta “*Fenomenologia do Espírito*” apresenta é o vir-a-ser da *ciência em geral* ou do *saber*. O saber, como é inicialmente - ou o *espírito imediato* - é algo carente-de-espírito: a *consciência sensível*. Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalçar através de um longo caminho. (HEGEL, 2008, § 27).

A “Fenomenologia do Espírito” é um *caminho* de experiências que tem no discurso *dialético* o fio que une cada *etapa*, de tal modo que somente no *final* o seu sentido é *absorvido e recuperado*.<sup>43</sup> Com efeito, diz Hegel que o objetivo da obra é fazer a *filosofia* se *aproximar* da forma da *ciência*, “da meta em que deixe de chamar-se *amor ao saber* para ser *saber efetivo* - é isto o que me proponho.”<sup>44</sup> Lembra Chiereghim (1994, p. 12) que a “Fenomenologia do Espírito” é a primeira parte do *sistema da ciência*, a segunda parte é a *lógica* e a outra, a *filosofia da natureza* e a *filosofia do espírito*. A “Fenomenologia do Espírito”, nesse sentido, continua Chiereghim, se localiza entre a *Lógica de Iena* e a “*Ciência da Lógica*”, de tal modo não se poderia passar de um momento para outro sem se dar conta do itinerário da consciência desenvolvida na “Fenomenologia do Espírito.” Assim compreendido, entendemos que ao abordar o itinerário da consciência, embora brevemente, apresentaremos mais elementos que nos permitirá compreender tanto as noções de *religião*, *amor* e *vida* destacadas no primeiro capítulo, como as noções de lei da *família* e lei da *cidade* no segundo capítulo, e ainda, dentro do itinerário que agora iniciamos, na condição de mediação, lançaremos luz para o que virá no terceiro capítulo. No terceiro capítulo a família será reconhecida como instituição ética pela sociedade civil-burguesa e pelo Estado. Mas, por ora, continuamos o itinerário da consciência.

A consciência se manifesta, diz Hegel no § 78 da “*Fenomenologia do Espírito*”, primeiro no seu aspecto *natural* porque ali é *apenas* o conceito do saber e *não* o saber propriamente dito, de tal modo que somente com o próprio percurso da consciência, o saber

<sup>43</sup> HEGEL, 2008, § 3.

<sup>44</sup> *Ibid.*, § 5.

inicial se mostra compreensível. A verdade primeira se *perde* para que outra tome o seu lugar. Com efeito, diz Hegel (2008, § 78):

Por isso esse caminho pode ser considerado o caminho da *dúvida* [Zweifeln] ou, com mais propriedade, caminho de desespero [Verzweiflung]; pois nele não ocorre o que se costuma entender por dúvida: um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade, seguido de um conveniente desvanecer-de-novo da dúvida e um regresso àquela verdade, de forma que, no fim, a Coisa seja tomada como era antes.

O caminho da consciência, diz Hegel, não é somente teórico, ou seja, um determinado saber do objeto como vimos no primeiro capítulo ao falar do conceito de conhecimento em Kant. Ao contrário, Hegel considera, neste momento, todas as manifestações encontradas pela consciência no seu caminho. Como diz Hyppolite (1999, p. 26), as diversas experiências vivenciadas pela consciência, seja religiosa, ética ou jurídica, recebe o devido apreço.

O que esta “*Fenomenologia do Espírito*” apresenta é o vir-a-ser da *ciência em geral* ou do *saber*. O saber, como é inicialmente - ou o *espírito imediato* - é algo carente-de-espírito: a *consciência sensível*. Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalfar através de um longo caminho. (HEGEL, 2008, § 27).

O movimento da consciência, rumo ao *saber absoluto*, tem em cada etapa o seu *fim em devir*. Com efeito, diz Hegel (2008, § 88): “(...), é por essa necessidade que o caminho para a ciência já é *ciência ele mesmo* ciência da *experiência da consciência*”. O *absoluto*, dessa forma, se coloca dentro da própria *história*, e, somente a partir desta se *reconhece*. Diz Hyppolite que o Absoluto não pode ser pensado tendo em vista a compreensão desenvolvida por Schelling, isso porque em Hegel, continua Hyppolite, aparece a necessidade da retomada do saber fenomênico, ou seja, o saber na sua primeira aparição à *consciência comum*. Para Hyppolite (1999, p. 22) Schelling em “*O Bruno ou do princípio divino e natural das coisas*”, opõe o saber fenomênico ao saber absoluto e não apresenta os devidos vínculos entre um e outro, criando assim, diz Hyppolite, o saber absoluto de um lado, e de outro, o saber fenomênico.

O Absoluto de Schelling, condição da história, é, portanto elevado acima da própria história. (...) para Hegel, portanto, Schelling permaneceu espinosista: decerto captou a identidade do Absoluto, mas não pode passar daí à reflexão que, permanece estranha à vida do Absoluto. (HYPPOLITE, 1999, p. 45)

A compreensão de Hegel sobre o *absoluto* na visão de Hyppolite (1999, p. 59) se fundamenta no fato de que o *absoluto* não é *somente substância*, *mais* que isso, o absoluto é o

*próprio sujeito*, ou seja, reflete sobre si mesmo. Deste modo, nas experiências de *progressão* da consciência, é o próprio indivíduo que vai se apropriando da natureza e ao mesmo tempo ultrapassando-a. Sobre a questão da *substância* enquanto *sujeito* diz Hegel (2008, § 18):

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 e de seu oposto. Só essa igualdade *reinstaurando-se*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que 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 sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim.

Em Hegel, portanto, o absoluto não é abandonado, ao contrário, o que se tem é uma *inversão*, de modo que, como adiantamos nos parágrafos anteriores, o saber absoluto não é tomado *apenas* como *substância*, mais também como *sujeito*, ou seja, o saber que experimenta a si mesmo ao longo da história. Neste sentido, diz Hyppolite (1999, p. 28): “Segundo Hegel, contudo, tal história da consciência apresenta uma necessidade em si mesmo. Seu término não é arbitrário, embora não esteja pressuposto pelo filósofo; resulta da própria natureza da consciência.”

Vale destacar também que o caminho da consciência inicia-se com aquilo que há de mais próximo de si mesma, ou seja: a *certeza*, a *opinião*, o “isto”. Essa *impressão primeira* que afeta a consciência sendo a mais imediata é de igual modo àquela em que a consciência *acredita* encontrar a si mesma e, desta forma, diz Hegel, mergulhar na *verdade*. Sobre os conteúdos da *certeza* sensível continua Hegel (2008, § 91):

O conteúdo concreto da *certeza sensível* faz aparecer imediatamente essa certeza como o *mais rico* conhecimento e até como um conhecimento de riqueza infinda, para o qual é impossível achar limite; nem *fora*, se percorremos o espaço e o tempo onde se expande, nem [dentro], se *penetramos* pela divisão no *interior* de um fragmento tomado dessa plenitude. Além disso a *certeza* sensível aparece como a *mais verdadeira*, pois do objeto nada ainda deixou de lado, mas o tem em toda a sua plenitude, diante de si. Mas de fato, essa *certeza* se faz passar a si mesma pela *verdade* mais abstrata e mais pobre.

Lembra Paulo de Menezes (2003, p. 12) que a “Fenomenologia do espírito” é uma *propedêutica* em que o *espírito* constrói para si mesmo o elemento do saber. Assim, ao chegar o momento da *lógica* ou *Filosofia especulativa*, as contradições já foram *suprassumidas* ao longo do itinerário fenomenológico. “A Fenomenologia estuda o espírito em seu ‘ser – aí’

imediate, enquanto a Lógica (ou Filosofia especulativa), estuda-o no retorno a si mesmo.” (MENEZES, 2003, p. 12). A “Fenomenologia do Espírito”, neste sentido, é a *porta* de entrada para a compreensão da *história dialética* da *cultura* ocidental. A obra, portanto, é *histórica* e ao mesmo tempo *dialética*. Ela tem os dois sentidos porque o seu *discurso* não se apega numa sequência *cronológica das figuras*, ao contrário, as *necessidades* vão aparecendo ao longo do percurso. Assim, a “Fenomenologia do Espírito” é o resultado do *trabalho* de diversas *gerações*, fruto do trabalho do *Espírito* no caminho do seu *autoconhecimento*.<sup>45</sup>

É importante salientar que a “Fenomenologia do Espírito” nos apresenta ainda a *luta* pelo *reconhecimento*, ou, pode-se também dizer, a *luta* pela *afirmação* da *liberdade* do homem em relação ao seu *outro*. Este embate é o resultado do próprio itinerário da consciência que após passar pelas figuras da *Certeza sensível*, *percepção*, *força* e *entendimento* encontra-se enquanto *consciência-de-si*. “Com a consciência-de-si entramos, pois, na terra pátria da verdade.”<sup>46</sup> Neste momento, a consciência julga encontrar a verdade última dentro de si mesma. Sobre essa questão diz Hegel no § 167 da “Fenomenologia do Espírito”:

Para a consciência-de-si, portanto, o ser-Outro é como um ser, ou como momento diferente; mas para ela é também a unidade de si mesma com essa diferença, como segundo momento diferente. Com aquele primeiro momento, a consciência-de-si é como consciência e para ela é mantida toda a extensão do mundo sensível; mas ao mesmo tempo, só como referida ao segundo momento, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Por isso, o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem em si nenhum ser. Porém essa oposição, entre seu fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo, em geral.

A consciência-de-si ao *externar-se* percebe que não se encontra sozinha. “Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si.” (HEGEL, 2008, § 179). Na experiência *inicial* com o outro, o externo, é visto como *negativo*. Tanto uma quanto a outra consciência estão certas de si mesmas. Sabe-se da existência da outra consciência-de-si, mas uma e outra não foram apresentadas.<sup>47</sup> Convém lembrar o que diz Hegel sobre este *encontro* e o seu resultado *primeiro* no § 187 da “Fenomenologia do Espírito”:

---

<sup>45</sup> SALGADO, 1996. p. 249.

<sup>46</sup> HEGEL, 2008, § 167.

<sup>47</sup> *Ibid.*, § 186.

Porém a apresentação de si como pura abstração da consciência-de-si consiste em mostrar-se como pura negação de sua maneira de ser objetiva, ou em mostrar que não está vinculado a nenhum ser-aí determinando, nem à singularidade universal do ser-aí em geral, nem à vida. Esta apresentação é o agir duplicado: o agir do Outro e o agir por meio de si mesmo. Enquanto agir do Outro, cada um tende, pois, à morte do Outro. Mas aí está também presente o segundo agir, o agir por meio de si mesmo, pois aquele agir do Outro inclui o arriscar a própria vida. Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte. Devem travar essa luta, porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se conquista]; e se prova que a essência da consciência-de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro ser-para-si. O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio. Sua essência se lhe apresenta como um Outro, está fora dele; deve suprassumir seu ser-fora-de-si. O Outro é uma consciência essente e de muitos modos enredada; a consciência-de-si deve intuir seu ser-Outro como puro ser para-si, ou como negação absoluta.

A luta pelo reconhecimento como diz Hegel no § 190 da “Fenomenologia do Espírito” ao se referir a dialética do *senhor* e do *escravo*, é o momento do *embate* entre as consciências. Mas, cabe ressaltar que a luta pelo reconhecimento não pertence a este ou aquele *período histórico*, ao contrário, em qualquer momento histórico a *servidão* é um risco.<sup>48</sup> Com efeito, mais adiante apresentaremos o embate entre a consciência ética de Antígona e a consciência ética de Creonte. De um lado uma julga defender o seu direito, a sua verdade, de outro, de igual modo, a outra consciência também acredita que a sua verdade é a única possível. Portanto, a “Fenomenologia do Espírito” se *realiza* na história, a exemplo do que veremos no próximo subcapítulo, a partir do capítulo VI da “Fenomenologia do Espírito: “*O Espírito*.”

Entretanto, veremos que as novas figuras do espírito serão diferentes das figuras apresentadas no início do presente capítulo porque estas ainda apresentavam-se no seu modo *natural*. Neste momento, realizado o percurso inicial da consciência, chegamos ao lugar em que a razão se torna espírito e sua realidade se eleva à verdade. Com efeito, diz Hegel (2008, § 440):

O espírito é a essência absoluta real que a si mesma se sustém. São abstrações suas, todas as figuras da consciência até aqui [consideradas]; elas consistem em que o espírito se analisa, distingue seus momentos, e se demora nos momentos singulares. Esse [ato de] isolar tais momentos tem o espírito por *pressuposto* e por *subsistência*; ou seja, só existe no espírito, que

<sup>48</sup> SALGADO, 1996, p. 249.

é a existência. Assim isolados, têm a aparência de *serem*, como tais: mas são apenas momentos ou grandezas evanescentes, - como mostrou sua processão e retorno a seu fundamento e essência; essência que é justamente esse movimento de dissolução desses momentos.

## 2.2 – As figuras históricas do espírito

O capítulo VI da “Fenomenologia do Espírito”, sucede as figuras da *Consciência*, da *autoconsciência*, e da *Razão*. A consciência, neste momento, percorre a lenta *formação histórica*. Com efeito, lembra Hegel (2008, § 447) que a essência absoluta *emergiu* em sua verdade como essência ética consciente e, com tal ato, a *substância* ética se realiza na história.

Lembra Chiereghim (1994, p. 127) que o espírito lida com as realidades históricas de mundos *efetivamente existentes*. Assim, passará pelo mundo grego e sua dissolução no *império romano* e pela experiência do *feudalismo* e do *absolutismo* até a nova ordem social que aparece com a *Revolução Francesa*. Esta divisão, de acordo com Chiereghim se dá em três seções:

a) <<o espírito verdadeiro. A eticidade>>, em que a consciência experimenta o modo imediato de fazer coincidir a própria individualidade com a vida da comunidade e paga os limites de tal imediatez indo ao encontro da perda de si na universalidade abstracta do estado de direito; b) <<o espírito que se tornou estranho a si mesmo. A cultura>>, em que a consciência percorre o árduo caminho da saída da imediatez porque só se se alienar em relações sociais cada vez mais complexas é que consegue formar, <<cultivar-se>> a si mesma, de modo a apropriar-se de toda a riqueza articulada do mundo substancial, atingindo assim a certeza completa do que ela é na sua essência. Tal sucede na terceira secção: c) <<o espírito certo de si mesmo. A moralidade>>, em que a consciência alcança a unidade da própria singularidade com a essência universal, não já de modo imediato, mas através da superação das formas particulares da actuação de si na comunidade, até se reencontrar no outro como num outro si mesmo. (CHIEREGHIN, 1994, p. 127).

No itinerário de efetivação do espírito na história, como adiantamos no início deste subcapítulo, Hegel se debruça *primeiramente* sobre o mundo grego. Mas, é importante considerar que o mundo grego apresentado aqui difere da imagem grega tanto dos escritos ienenses como dos escritos de juventude. Se nestes, diz Chiereghin (1994, p. 128), o mundo grego é apresentado como um *ideal harmonioso*, em que a singularidade se identifica com a vida da pólis, e com isso produz uma vida livre e feliz, agora, a leitura do mundo grego é realizada através da *tragédia*, a exemplo do que veremos adiante ao abordarmos a obra *Antígona de Sófocles*.

Com efeito, antes de entrar na *cisão* ética grega, Hegel apresenta os momentos de unidade e o duplo trabalho da consciência-de-si em satisfazer os *desejos* tanto da *substância* como da *consciência*. Portanto, neste momento, não temos nem a predominância do substancial nem da singularidade. A efetividade não está em nenhum dos dois planos, ao contrário, temos a união de duas esferas que formam a *totalidade da “bela” vida ética grega*. Mas, serão justamente as *diferenciações* que levarão a uma *subdivisão* tanto na substância como na consciência, como diz Hegel no § 446 da “*Fenomenologia do Espírito*.” No entanto, antes da *cisão*, a consciência ética da família e a consciência ética da cidade *abraçam sem questionamento* o espírito ético ali *vigente*. Assim, o mundo da bela *totalidade ética* se apresenta como *reino imaculado*, o que veremos no subcapítulo adiante.

### 2.2.1 - A “*bela*” vida ética: a lei da família e a lei da cidade.

Na “*bela*” vida ética grega o indivíduo se vê reconhecido nas leis da cidade e esta se reconhece nas ações dos indivíduos. A ação se realiza na singularidade, expressão da vontade da universalidade. Sobre esta *cisão* do mundo ético grego diz Hegel (2008, § 446):

A substância simples do espírito se divide como consciência. Ou seja: assim como a consciência do ser sensível abstrato passa à percepção, assim também a certeza imediata do ser ético real; e como, para a percepção sensível, o ser simples se torna uma coisa de propriedades múltiplas, assim para a percepção ética, o caso do agir é uma efetividade de múltiplas relações éticas. Contudo, como para a percepção sensível a supérflua multiplicidade das propriedades se condensa na oposição essencial entre singularidade e universalidade, - com maior razão para a percepção ética, - que é a consciência substancial e purificada, - a multiplicidade dos momentos éticos se torna a dualidade de uma lei da singularidade e de uma lei da universalidade. Porém cada uma dessas massas da substância permanece [sendo] o espírito todo. Se, na percepção sensível, as coisas não têm outra substância a não ser as duas determinações de singularidade e universalidade, aqui essas determinações exprimem apenas a oposição superficial recíproca dos dois lados.

As *diferenciações* fazem surgir duas potências éticas: por um lado a lei divina representada pela família e por outro, a lei humana, representada na figura da cidade. O primeiro tem sua verdade no mundo subterrâneo, é a lei da noite e o segundo, tem sua verdade efetuada à luz do dia.<sup>49</sup> Neste momento, tanto uma potência quanto a outra, dentro da adesão

---

<sup>49</sup> HEGEL, 2008, § 448.

imediateza ao *ethos* vigente, *vivem em harmonia*. As diferenças existentes não se manifestam ainda como *negação*.

Diz Hyppolite (1999, p. 359), que Hegel procura demonstrar que é do interior do mundo ético grego que a cisão se manifesta. A lei humana manifesta à luz do dia é uma lei pública, cujo ordenamento foi dado pelo homem. É uma lei que expressa a vontade dos cidadãos. De outro lado, de igual modo, tem-se a lei divina. Esta lei é fruto das tradições familiares, representa a lei divina. Uma lei que age através do culto ao *mundo dos penates*. “A divisão da substância em lei humana e lei divina, lei manifesta e lei oculta se efetua em virtude do movimento da consciência que não capta o ser senão em contraste com um Outro, haure a figura do consciente no fundo de um elemento inconsciente.”<sup>50</sup>

No âmbito da família o ser ético está presente na sua *imediatez*, portanto, trata-se de uma relação no seu aspecto *natural*. Ali reina a lei divina, cujo núcleo é marcado por três relações, *homem e mulher, pais e filhos, irmão e irmã*. (HEGEL, 2008, § 456). Neste *lar de eticidade*, a relação ética está na *adesão ao espírito universal*. Isto porque, é através na relação dos filhos, na condição de irmãos, que a família *realiza* o seu espírito ético. Irmão e irmã, cada um a seu modo, contribuem para a *eticidade* no âmbito da família. Sobre essa questão diz Hegel (2008, § 457):

A diferença da eticidade da mulher em relação à do homem consiste justamente em que a mulher, em sua determinação para a singularidade e no seu prazer, permanece imediatamente universal e alheia à singularidade do desejo. No homem, ao contrário, esses dois lados se separam um do outro, e enquanto ele como cidadão possui a força *consciente-de-si* da *universalidade*, adquire com isso o direito ao *desejo*. Assim, enquanto nessa relação da mulher a singularidade está mesclada, sua eticidade não é pura; mas na medida em que a eticidade é pura, a singularidade é *indiferente*, e a mulher carece do momento de se reconhecer como *este Si* no Outro. Porém o irmão é para a irmã a essência igual e tranquila, em geral. O reconhecimento dela está nele, puro e sem mistura de relação natural. A indiferença da singularidade e a sua contingência ética não estão, pois, presentes nessa relação. Mas o momento do *Si singular*, que reconhece e é reconhecido, pode afirmar aqui o seu direito, porque está unido ao equilíbrio-do-sangue e à relação carente-de-desejo. Por isso, a perda do irmão é irreparável para a irmã; e seu dever para com ele, o dever supremo.

O filho, enquanto homem da casa, mantém a harmonia entre a *eticidade* elementar e natural da família com a *eticidade* do governo. “O irmão passa da lei divina, em cuja esfera vivia, à lei humana” (HEGEL, 2008, § 459). A irmã, a mulher, permanece na casa e assim guarda a lei divina. Portanto, tanto o filho ao se dedicar a lei humana contribui para a

---

<sup>50</sup> HYPPOLITE, 1999, p. 359.

expansão do ethos familiar, como a filha ao dedicar-se às leis divinas. Deste modo, no âmbito da bela vida ética está evidente que o *governo* se manifesta das *entranhas* da *família*.

O *espírito* da *família* envia o homem, na condição de filho, para a comunidade, para a cidade, com o objetivo de que nesta encontre sua essência consciente – de –si, e de modo inverso, a comunidade tem na família o elemento formal de sua efetividade e na lei divina sua força. Assim as duas potências se *manifestam* dentro do mundo ético grego *guardando* suas diferenciações. A lei humana *aparece* a partir da lei divina e por outro lado, a lei divina tem sua *efetividade* na lei humana. Sobre essa relação diz Hegel (2008, § 460):

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: - e cada uma retoma, igualmente, ao [ponto] donde procede. A potência subterrânea, ao contrário, tem sobre a terra sua *efetividade*: mediante a consciência torna-se ser-aí e atividade.

Para Hegel as duas essências éticas universais, de um lado a *substância* como universal e de outro a *substância* como consciência singular, tem no *povo* e na *família* suas efetividades. “Dessa maneira, o reino ético é, em sua subsistência, um mundo imaculado, que não é manchado por nenhuma cisão.” (HEGEL, 2008, § 463). Mas, lembra Chiereghin (1994, p. 128) que essa unidade do mundo grego é apenas *aparente* e, assim sendo, para ele, desde o início a cisão entre substância e consciência já *afetava* a relação ética. A cisão produziu no seu interior uma lei humana que se organiza à luz do dia e uma lei divina que tem sua origem no mundo subterrâneo e que se exprime na família. “O que faz entrar estas duas leis em colisão trágica é o facto de que em ambas se exprime a totalidade da vida ética, cada uma delas alega, pois igual direito.” (CHIEREGHIN, 1994, p. 128).

Lembra Hyppolite (1999, p. 358) que a ação levará ao *fim* a “bela” vida ética grega. Cada esfera, seja a da família ou da cidade, mergulhará na abstração que tornará manifesto a negatividade, fazendo o *Si* entrar na sua abstração. Diz Hegel (2008, § 464): “O ato perturba a calma organização do mundo ético, e seu tranquilo movimento.”

O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente. (HEGEL, 2008, § 11).

No próximo subcapítulo entraremos, *propriamente*, no reino da *tragédia*, mas antes de percorrermos o itinerário trágico, convém apresentar mais detidamente o que Hegel entende por tragédia e em que medida esta se relaciona com a noção de *destino*. Entendemos que essa compreensão será relevante para compreendermos melhor o conflito ético entre Antígona e Creonte. Sobre esta questão, Hegel em “*Sobre as maneiras científicas de tratar o direito*

*natural*” diz que a tragédia exprime a essência divina. (HEGEL, 2007, p. 99). Assim compreendido, como veremos adiante, a luta na tragédia é por reconhecimento e ao final tem-se a reconciliação com o divino, ao contrário da comédia que aos olhos de Hegel, é sem destino.<sup>51</sup> “A comédia divina é sem destino e sem verdadeiro combate, pela razão de que nela a absoluta segurança e certeza da realidade do absoluto é sem oposição.” (HEGEL, 2007, p. 99).

A tragédia exprime a própria “vida do espírito”, diz Hyppolite (1999, p. 373). Com efeito, o mundo ético e sua calma é espírito porque dentro dele vige o trágico. Lembra Hyppolite que nos escritos de juventude, como também nos “Opúsculos de Iena” Hegel já tinha uma representação *trágica* do *absoluto*. A comédia para Hegel representa a *ausência* de destino, a exemplo da comédia burguesa moderna, em que o mundo da cultura aparece, de acordo com Hyppolite, sem o destino antigo. “Assim, a comédia separa as duas zonas da ética, de modo que deixa cada uma valer para si: em uma zona, as oposições e o finito são uma sombra desprovida de essência, em outra, o absoluto é uma ilusão.” (HYPPOLITE, 1999, p. 373).

Após abordar, brevemente a noção de tragédia em Hegel, convém acompanharmos as noções de destino. Sobre isso diz Hyppolite (1999, p. 376):

A noção de *destino* e as *noções* conexas de oposição trágica, ação e culpabilidade, saber e não saber, que vamos agora considerar, desempenharam um grande papel na elaboração da filosofia hegeliana. Nos *escritos teológicos da juventude*, Hegel estuda a relação entre um povo particular e seu destino. Nos anos de Frankfurt (1797-1800), durante os quais, segundo o testemunho de sua irmã, Hegel participou da angústia de sua época, ele estuda o destino do povo judeu ou o destino do cristianismo. Ao passo que, no período anterior de Berna, ele se preocupava em conferir um sentido à *positividade* da religião histórica oposta à pura religião da razão – a dos defensores do *Aufklärung* – e se recusava a sacrificar as riquezas da vida concreta e a amplitude das modificações históricas a um conceito demasiado seco e pobre da natureza humana, neste novo período ele toma consciência do caráter irracional da vida humana e da impossibilidade de pensar – segundo as leis do entendimento discursivo – a passagem da vida finita à vida infinita. No entanto, essa vida infinita, *en kai pan*, é imanente à vida finita, de modo que uma não pode ser sem a outra; ao fixá-las na objetividade, porém, o entendimento não pode chegar a reuni-las. Ora, o conceito de destino é carregado de sentido, e parece transbordar as análises da razão, mas por isso mesmo é um meio de pensar a oposição que a ação introduz na vida humana. A separação entre o homem e seu destino e sua reconciliação com ele pelo amor constituíram uma nova maneira de captar a relação entre a vida finita e a vida infinita.

---

<sup>51</sup> HEGEL, 2007, p. 99.

Portanto o destino não se prende à razão, ao contrário, como vimos no primeiro capítulo da dissertação, o destino é a vida do próprio povo, a exemplo dos estudos desenvolvidos por Hegel sobre o destino do povo judeu e o destino do cristianismo.<sup>52</sup> Apresentadas as noções de tragédia e destino em Hegel partimos para o próximo subcapítulo analisando a tragédia Antígona de Sófocles.

### 2.2.2 O conflito ético: Antígona e Creonte.

Hegel vê na *tragédia* Antígona de Sófocles o momento de *cisão* da “bela” vida ética grega, e para apresentar este momento retoma as *figuras históricas* de Antígona e Creonte, o reino da *família* e o reino da *cidade*. O conflito que apresentaremos também pode ser situado dentro da *lei positiva* e da *lei natural*. A primeira será a lei criada pelos homens na figura de Creonte, a segunda é a lei da família, vinda das tradições ancestrais.<sup>53</sup>

Para Katherine Rosenfield (2002, p. 11), diferente do que apresentam *Goethe* e *Schlegel* em relação à tragédia Antígona de Sófocles, Hegel penetra em todos os detalhes do conflito, apresentando os embates entre as duas consciências. Com efeito, no livro IV da *Estética*, Hegel nos lembra que a beleza da *tragédia grega* está no seu destino. Como vimos no subcapítulo anterior, a grandeza da *tragédia* e do *destino*, está na ação.

Sófocles narra em *Antígona* a história da casa real de Tebas, da família dos Labdácidas, uma das mais conhecidas de toda a mitologia grega, esboçada, por exemplo, nos poemas homéricos. Segue um pequeno resumo da história de Édipo para ajudar-nos a compreender do que trata a Antígona. No que se segue a citação se encarrega de brevemente nos colocar a história de Édipo:

Proibição divina de descendência a Laio; nascimento e exposição do filho deste, Édipo; entrega da criança, por um pastor, ao rei de Corinto, viagem de Édipo, já adulto a Delfos; encontro com um desconhecido, a quem mata; decifração do enigma da esfinge e consequente subida, por casamento com Jocasta, ao trono de Tebas; nascimento de quatro filhos (Étéocles Polinice, , Antígona e Ismena); descoberta do parricídio e incesto involuntários; suicídio de Jocasta e cegueira de Édipo; maldição deste sobre os filhos varões, que perecerão às mãos um do outro, no cerco de Tebas, levado a efeito por Polínicos. (SÓFOCLES, 2010, p. 11).

<sup>52</sup> HYPPOLITE, 1999, p. 377.

<sup>53</sup> SÓFOCLES, 2010, p. 35.

Após os esclarecimentos da citação acima seguimos nosso itinerário. Com o exílio de Édipo, o governo da cidade de Tebas passou a ser disputado por seus dois filhos, *Etéocles* e *Polinice*. Sabendo da morte do pai, os irmãos fizeram um acordo, segundo o qual, o trono seria revezado. Assim, ora Etéocles estaria no poder, ora o seu irmão Polinice assumiria o trono. Nada mais justo, nada mais legítimo. Com efeito, diz Hegel (2008, § 459):

O irmão passa da lei divina, em cuja esfera vivia, à lei humana. A irmã, porém, se torna - ou a mulher permanece - a dona da casa, e a guardiã da lei divina. Dessa maneira, os dois sexos ultrapassam sua essência natural e entram em cena em sua significação ética, como diversidades que dividem entre si as diferenças que a substância ética se confere. Essas duas essências *universais* do mundo ético têm, pois, sua determinada *individualidade* na consciência-de-si diferenciada *por natureza* – já que o espírito ético é a unidade *imediata* da substância com a consciência-de-si: uma *mediatez*, portanto, que se manifesta ao mesmo tempo como o ser-aí de uma diferença natural, segundo o lado da realidade e da diferença.

No entanto, o curso das coisas não ocorreu como desejado, Etéocles ao terminar o seu primeiro ano de governo se recusou a deixar o trono. Evitando enfrentar toda a força do irmão e da cidade de Tebas naquele momento, Polinice partiu para a cidade de Argos e ali se preparou para no tempo devido tentar recuperar àquilo que lhe seria de direito. Em Tebas, após uma batalha sangrenta, Polinice e Etéocles morrem. Sobre o embate entre os irmãos, diz Hegel (2008, § 473):

Esses dois irmãos são, pois, desunidos, e seu igual direito ao poder do Estado os destrói a ambos, que têm igual falta-de-direito. [Unrecht]. Considerando do ponto de vista humano, quem cometeu o crime foi o que, não estando *na posse* [do poder], atacou a comunidade à cabeça da qual estava o outro. Ao contrário, quem tem o direito de seu lado é o que soube tomar o outro somente como *Singular*, destacado da comunidade; e que nessa [situação de] impotência o baniu: agrediu só o indivíduo como tal, não a comunidade, não a essência do direito humano. A comunidade, atacada e defendida pela singularidade vazia, se mantém; e os irmãos encontram ambos sua mútua destruição, através um do outro. Pois a individualidade que em *seu ser-para-si* põe em perigo o todo expulsou-se a si mesma da comunidade e em si se dissolveu. Entretanto, a comunidade honrará aquele que se encontrava de seu lado; mas o Governo, a simplicidade restaurada do Si da comunidade, punirá, privando-o das honras finais, o outro que já proclamava sua destruição sobre os muros da cidade. Quem vem profanar o espírito supremo da consciência, - espírito da comunidade, - deve ser despojado da honra devida à sua essência inteira e acabada: da honra devida ao espírito separado.

Com a morte dos dois legítimos herdeiros, o trono ficou com Creonte, tio dos irmãos mortos. Defensor dos interesses da cidade e temendo novos atentados contra suas leis,

Creonte propiciou honras fúnebres apenas para um dos irmãos. Acompanhamos o discurso de Creonte retirada da obra sofocletiana:

(...) a Etéocles, que pereceu a combater por esta cidade, praticando toda a espécie de actos valorosos com a sua lança, dar – se – á sepultura num túmulo e executar-se-á todos aqueles ritos sagrados que chegam ao além, até aos mortos mais nobres; porém, quanto ao que, de regresso do exílio, quis destruir pelo fogo, de lés a lés, a terra de seus pais e os deuses de sua linhagem, quis saciar-se do sangue dos seus e leva-los cativos, - quanto a esse, proclamou-se nesta cidade que nem seria sepultado, nem pessoa alguma o lamentaria, mas se deixaria insepulto, e que o seu corpo, dado a comer aos cães e às aves de rapina, se havia de tornar um espetáculo vergonhoso. (SÓFOCLES, 2010, p. 55).

Antígona irmã de Etéocles e de Polinice, mortos em combate, ao saber do decreto de Creonte que dava as devidas honras fúnebres para Etéocles enquanto Polinice permanecia sem sepultamento, chama a sua irmã Ismene para que mais informações fossem levantadas a respeito da ação de Creonte.

Atenta às leis dos homens e temendo o castigo, Ismene se coloca distante dos fatos, temerosa que pudesse ter o mesmo fim do seu irmão Polinice. Desejando evitar que Antígona desafiasse as leis dos homens, Ismene rapidamente trata de alertá-la quando ao decreto. Diz Ismene:

A Etéocles, segundo se diz, tratando – o de acordo com a justiça e a lei, ocultou – o sob a terra, de uma maneira honrosa aos olhos dos mortos do além. Quanto ao cadáver de Polinice, perecido miseravelmente, diz-se que foi proclamado aos cidadãos que ninguém o recolhesse no sepulcro, nem o lamentasse, mas sim que o deixasse sem gemidos, por enterrar, tesouro bem-vindo para as aves de rapina, quando lá do alto espreitam, em busca da alegria de um repasto. Assim se conta que o bom de Creonte mandou anunciar a ti e a mim – sim, a mim, digo eu - e que há de vir aqui proclamar estas decisões claramente aos que as não conhecerem, e a prática desse acto não a terá por coisa de pouca monta, mas quem quer que o cometa incorre em crime de lapidação pública nesta cidade. (SÓFOCLES, 2010, p. 48).

Para Antígona nenhuma lei estaria acima das tradições familiares. O enterro do irmão, neste sentido, significaria a seu ver, o retorno daquele que dedicou a vida à cidade. A família procura acolher àquele que saiu das suas entranhas mediante as honras fúnebres. Antígona cumpre as tradições familiares e às escondidas consegue enterrar o irmão Polinice, como anuncia Hegel no § 453 da Fenomenologia do Espírito: “Esse último dever constitui assim a lei *divina* perfeita, ou a *ação* ética positiva para com o Singular.” A tragédia segue o seu destino. “A duas leis que constituem a essência ética entram em conflito: a ação está unida à culpa, por ser necessariamente cisão.” (MENEZES. 2006, p. 57).

O ato consumado de Antígona chega aos ouvidos de Creonte que imediatamente solicita aos guardas que a trouxesse para interrogatório. Diante de Antígona, diz Creonte: “E agora tu diz-me sem demora, em poucas palavras: sabias que fora proclamado um édito que proibia tal acção?”<sup>54</sup> Antígona, não temendo os castigos dos homens, responde que sua ação foi livre e que as normas não lhe eram estranhas. Portanto, mesmo diante da lei da cidade, Antígona se coloca na condição de defensora incondicional das leis divinas. Creonte de igual modo argumenta que nenhuma lei poderia estar acima dos interesses da cidade.

A lei divina, diz Borges (2009, p. 113), não rege a mesma comunidade que Creonte julga legislar. As leis dessa comunidade ética natural são do âmbito do divino. A morte neste sentido, é recuperada pelo culto, e, este torna-se algo sagrado, e, portanto, deixar um dos seus insepulto é atentar contra o espírito da própria família. Antígona com o seu ato confere um caráter espiritual à morte. O natural dentro da família transforma-se em espiritual.

O agravo feito não é contra este ou aquele, é contra o próprio ser.<sup>55</sup> A morte do filho que saiu do lar familiar é apenas natural. Para Antígona na condição de representante da família nenhuma ação justificaria não cumprir as leis divinas. Com efeito, diz Hegel (2008, § 452):

A família afasta do morto esse agir que o profana, [o agir] dos desejos inconscientes e das essências abstratas; põe o seu agir no lugar [do agir deles] e faz o parente desposar o seio da terra, a individualidade elementar imperecível. Desse modo, torna-o sócio de uma comunidade que, antes, mantém subjugadas e prisioneiras as forças das matérias singulares e as vitalidades inferiores, que queriam desencadear-se contra o morto e destruí-lo.

Decretado que o enterro não poderia ser consumado, a desobediência, aos olhos de Creonte, é um atentado a cidade. Por outro lado, Hemon, filho de Creonte, prometido em casamento à Antígona, não concordando com as leis rígidas do pai, lhe adverte dos riscos que estaria sujeito caso ignorasse os costumes e as tradições familiares. Mas, diante da autoridade do pai, o filho prefere abrir mão dos laços matrimoniais. Diz Hémon: “Pertença-te, meu pai. E tu, que tens nobres pensamentos, regula os meus para eu os seguir. Na verdade, não há casamento algum que me pareça superior a ser por ti orientado.”<sup>56</sup>

A atitude de Antígona é aos olhos de Creonte um atentado ao direito da cidade. As duas consciências éticas defendem a legitimidade dos seus atos. O conflito se faz e o destino

---

<sup>54</sup> SÓFOCLES, 2010, p. 67.

<sup>55</sup> HEGEL, 2008, § 462.

<sup>56</sup> SÓFOCLES, 2010, p. 78.

trágico já é evidente. Antígona, a representante das leis da família, morre e com ela Hémon e sua mãe Eurídice. Assim, tanto o reino da família como o reino da cidade sofrem as perdas do destino trágico.

O desfecho libera toda a força contida na premissa, e a cisão cumpre sua obra: Antígona antecipa a morte de fome e sede enforcando-se; ao encontrá-la em agonia, o noivo, Hemon, filho de Creonte e Eurídice, se mata com a espada, e cai abraçado com ela (antes, o pai havia procurado convencê-lo a desfazer a ligação com a noiva, pois ‘as mulheres não podem ditar as leis da cidade’); ao saber do ocorrido, Eurídice também se mata, golpeando o próprio fígado. Resta a Creonte lamentar, em desespero, que o destino implacável se abateu sobre ele. (SANTOS, 2007, p. 264).

Analisando a tragédia Antígona, Maria Helena da Rocha Pereira (2010, p. 22) diz que a figura de Antígona, é de luta pelo direito da família, de tal modo que mesmo colocando em risco a própria vida não hesita em efetivar suas leis das quais se sente guardiã. Antígona e Creonte, cada um a seu modo, possuem *poderes éticos*. Os dois pertencem a uma mesma *substância ética*, mas, uma lei não se reconhece na outra lei. A lei da família vê o fundamento do seu direito mergulhado nos deuses subterrâneos e que, portanto, teria mais poderes sobre as leis terrenas, as leis passageiras dos homens.

O ato consumado inverte o ponto de vista da consciência; a *implementação* enuncia, por si mesma, que o que é *ético deve ser efetivo*, pois a *efetividade* do fim é o fim do agir. O agir enuncia justamente a *unidade* da *efetividade* e da *substância*; que a efetividade não é contingente para a essência, mas que, em união com ela, não é assignada a nenhum direito que não seja o direito verdadeiro. Devido a essa efetividade, e em virtude do seu agir, a consciência ética deve reconhecer seu oposto como efetividade sua; deve reconhecer sua culpa: "Porque sofremos, reconhecemos ter errado" [Sófocles, ANTÍGONA, V, 926]. (HEGEL, 2008, § 470).

De acordo com Hegel o *amor* de Antígona para com o irmão é um *pathos* no sentido grego do termo, por isso não foi capaz de *reconciliar* e obedecer a ordem de não enterrá-lo, ditada por Creonte. (HEGEL, 2004, p. 238). Peter Szondi (2004, p.44) em “*Ensaio sobre o trágico*” diz que o aparecimento do *destino* trágico é uma das características entre os escritos de Hegel da juventude e na “*Fenomenologia do Espírito*”. Neste sentido, em “*O Espírito do cristianismo e seu destino*” ao citar a tragédia *Macbeth*, Hegel diz que o crime que este cometera não foi contra *Banquo*, mas sim contra a própria vida. Portanto, o destino, tem a vantagem da *reconciliação* por atuar no âmbito da *vida*.

Para Timmermans (2005, 109), o momento do *destino trágico* da bela vida ética grega apresentada no âmbito da “*Fenomenologia do Espírito*” também pode ser compreendido, dentro das suas especificidades, a exemplo das discussões levantadas em “*O Espírito do*

*Cristianismo e seu destino*”. Diz Timmermans que no jovem Hegel a figura de Abraão também é apresentada dividida entre *cumprir* a lei divina, embora sacrificando sua própria família ou *entregar-se à própria vontade*. Analisando o conflito entre Antígona e Creonte, Chiereghin faz o seguinte comentário:

Com isto, porém, pôs-se em marcha o processo de dissolução da eticidade grega que leva à universalidade formal do Estado do direito romano. Aqui, de facto, a unidade imediata do indivíduo com as leis e costumes da comunidade fragmenta-se na existência punctiforme dos indivíduos singulares que perderam a certeza de si garantida pela comunidade e a procuram unicamente na vida privada, no gozo do próprio haver e da própria – riqueza – portanto, na fruição apenas dos direitos civis e na progressiva renúncia aos direitos políticos. Este retrair-se para a esfera privada e a desconfiança na possibilidade de um governo comum da coisa pública são a tradução, no plano prático – político, do estoicismo e do cepticismo, deixando campo livre para a imposição do tirano absoluto, do <<senhor do mundo>>, para esta <<desmedida autoconsciência que se sabe verdadeiro Deus>> e que exerce o próprio poder destrutivo contra qualquer forma de individualidade que os súditos lhes possam opor. (CHIEREGHEN, 1994, p. 130).

O *resultado* do embate entre a família e a cidade foi o surgimento de um indivíduo dentro de uma *coletividade indeterminada*, como analisaremos no subcapítulo seguinte. O indivíduo vive, portanto, numa cisão em que não se encontrando na família e nem mesmo na cidade, apega-se àquilo que lhe é mais imediato; a *propriedade*. O lado *positivo* do conflito ético foi o aparecimento da *vontade livre* que, como observaremos a seguir se determinará primeiramente na propriedade.

### 2.3 O Indivíduo e a Coletividade Indeterminada.

No mundo ético grego apresentado na “Fenomenologia do Espírito” vimos que o indivíduo tinha uma existência *mediada*, ora pela família, ora pela cidade. No mundo da família da “bela” vida ética grega, o indivíduo era reconhecido como membro de uma comunidade que, embora *ainda* pequena, fazia parte de uma *totalidade ética*; o universal da família e o universal da cidade estavam unidos numa harmonia ética. E, portanto tanto na esfera da Família como na esfera da cidade haviam mediações que permitiam ao indivíduo o contato com o mundo. Na família, os pais, a partir dos ritos e costumes, conduziam o filho à *maturidade* e, a cidade através das leis, determinava aquilo que cada um deveria ou não realizar.

Agora, a *verdade* para o indivíduo não são os costumes da família nem as leis da cidade, ao contrário, enxerga *dentro de si mesmo* a *origem* do *direito* e o vê exteriorizado através da *propriedade*. Diz Denis Rosenfield (1983, p. 65), que a experiência com a coisa produz a *liberdade*. A ação do indivíduo manifesta sua *vontade livre* e, deste modo, sai da *interioridade* e se impõe à *exterioridade*. Essa manifestação é o *resultado* da cisão da totalidade ética grega.

Na *coletividade indeterminada*, a ação do indivíduo tem apenas um *caráter* de universalidade. São *atos particulares* porque a *finalidade* é a *satisfação* do interesse individual. As ações de cada um não constitui a totalidade da vida comunitária. Essa primeira efetivação da vontade emergida das experiências trágicas do mundo ético grego vê apenas a si mesma como *verdade*. “A vontade encontra-se, pois, liberada de toda relação de dependência que não seja expressão de si”. (ROSENFELD, 1983, p. 49). O direito do indivíduo está diretamente relacionado ao aspecto *natural* da *vontade* de ser *pessoa*. Esse momento é denominado *Direito abstrato*, na “Filosofia do Direito.” (1821) Com efeito, diz Hegel: “a personalidade que principalmente contém a capacidade do direito e constitui o fundamento (ele mesmo abstrato) do direito abstrato, por conseguinte formal.” (HEGEL, 2010, § 36).

Lembra Hegel que o direito abstrato é a esfera de objetivação e efetivação da vontade livre que vê *a si mesma* como *universalidade*.<sup>57</sup> O direito abstrato é a primeira manifestação dos

---

<sup>57</sup> HEGEL, 2010, § 21.

sistemas de direitos da vontade enquanto tal. Mas porque o direito, desenvolvido por Hegel na primeira parte da Filosofia do Direito é “abstrato”? A resposta Hegel apresenta no § 87 da “Filosofia do Direito” ao dizer que o direito é abstrato porque ali o interesse do indivíduo está na satisfação da vontade *particular* e, como estamos abordando neste subcapítulo, se realiza na propriedade.

É importante lembrar que a *liberdade* que se realiza na propriedade não pode ser compreendida como *reconhecimento ético* propriamente dito, ao contrário, predomina o interesse particular. É na propriedade que o indivíduo procura reconhecimento. Portanto, o direito abstrato é *formal*. As leis não se baseiam no espírito do povo, mas na vontade de cada indivíduo. A relação com a exterioridade é de dominação através da propriedade. Assim, ao *começar* a “Filosofia do Direito” por seu aspecto abstrato, Hegel quer nos *mostrar* os momentos de *efetivação* do direito, desde a noção de *pessoa* do direito abstrato à noção de *cidadão* do Estado no reino do direito objetivo.

Agora que chegamos às primeiras noções de *liberdade e direito*, convém *rememorar*, o caminho percorrido para que nada se perca e possamos avançar para o reconhecimento ético tomando por base o conceito de família. Iniciamos o itinerário pelo jovem Hegel cujo objetivo foi compreender os momentos de formação da noção de reconhecimento ético. Em Stuttgart e Tübingen observamos que o contato entre o sujeito e o mundo, para Hegel, deveria ser mediado pela religião, cujo fundamento, no período, denominava-se “bela” vida ética grega. A religião naquele momento se baseava no amor. Na discussão seguinte, período de Berna, procuramos situar Hegel, sobretudo nos primeiros anos, com as leituras e a aproximação com o pensamento kantiano. Para Kant a moral não poderia ser dependente do reino *contingente* da *sensibilidade*. A razão é, neste momento, quem respondia pelas exigências morais e não a religião como destacava Hegel em Tübingen. A compreensão kantiana da ação moral é resultado do imperativo categórico. Hegel nos primeiros anos de Berna quando escreveu em “*História de Jesus*” aproxima das regras morais kantianas. Nesta obra inclusive, como observamos no primeiro capítulo, Jesus é o colocado como aplicador do imperativo categórico. Vimos ainda que a convite de Hölderlin, Hegel foi para Frankfurt em 1797, fato que representou, de certo modo, um *afastamento* do pensamento moral kantiano. Em Frankfurt, tomando por base a noção de destino, Hegel percorre a história do cristianismo desde os tempos de Abraão até Jesus. Através do percurso, compreende que a figura de Jesus representa o momento do *amor unificador*.

Quanto ao período de Iena, situamos nossa discussão analisando dois escritos da época. O primeiro foi “*Fé e Saber*” e o segundo “*O Sistema da Vida Ética*.” Entendemos que os dois textos escritos no *Jornal Crítico de Filosofia* no qual Hegel atuou como colaborador de Schelling, apresentam o *resultado* do primeiro capítulo, sobretudo ao situarmos no último subcapítulo as questões sobre religião, amor e vida dentro do *conceito* de família ali *vigente*. Por isso compreendemos, dentro da proposta da dissertação que somente pela passagem nos anos de Stuttgart, Tübingen, Berna e Frankfurt, embora brevemente, o período de Iena se tornaria melhor compreensível.

No segundo capítulo da dissertação situamos as discussões desenvolvidas no primeiro capítulo a partir da “Fenomenologia do Espírito”. A obra é na dissertação a mediação entre os problemas que apareceram ao jovem Hegel e as novas questões manifestadas a partir de então. No capítulo VI da referida obra, analisamos o conflito ético entre Antígona e Creonte com a finalidade de apresentar a luta entre a família, representante das leis divinas, e a cidade, defensora das leis positivas. O resultado da cisão ética como observamos no final do segundo capítulo, foi o aparecimento do indivíduo dentro de uma coletividade indeterminada. Isso porque nesse momento o indivíduo *aparece*, mas se trata de um *aparecer escondido* na *propriedade*. Somente  *mascarado* pela *propriedade* o indivíduo *encontra* terreno firme. Nesse mundo, o indivíduo não tem o amparo da família nem da cidade.

O resultado da cisão do mundo ético grego foi a *indeterminação*. Sobre estes momentos de passagem do pensamento de Hegel, diz Hyppolite (1995, p. 96): “nas aulas de 1805 – 1806, toma consciência das diferenças entre o ideal antigo da cidade e o mundo moderno.” Cabe observarmos que tais mudanças, por outro lado, tornaram-se caminhos para o desenvolvimento do conceito de *reconhecimento ético* através das instituições juridicamente reconhecidas. Assim, o passo seguinte já se desenha no lar da família que, como veremos no próximo capítulo, será reconhecida e terá na *sociedade civil-burguesa* e no próprio *Estado* a sua realização. Estas Instituições, neste momento, se reconhecem e são entre si reconhecidas. Após apresentar a família e sua realização por meio do casamento, através da propriedade e mediante a educação, abordaremos brevemente a sociedade civil-burguesa e o Estado como realizações da família..

### 3.0 - TERCEIRO CAPÍTULO: HEGEL E O CONCEITO DE FAMÍLIA NA “FILOSOFIA DO DIREITO”

#### 3.1. Eticidade

A eticidade caracteriza o indivíduo atuante, um indivíduo que se realiza dentro dos costumes do povo, como também através das instituições, por isso o termo mais apropriado para *ética* em Hegel, de acordo com Jaeschke, é *Sittlichkeit*. Lembra ele que esse conceito possui uma *historicidade*. “Nada há de espiritual que não seja ao mesmo tempo histórico.” (JAESCHKE, 2004, p. 23).

Compreender o desenvolvimento da eticidade foi o *itinerário* que nossa dissertação até o momento percorreu. Vimos que o aparecimento do conceito de eticidade se desenvolve junto com o próprio conceito de família. Com efeito, lembra Jaeschke (2004, p. 9), que o primeiro texto em que Hegel aborda a questão da eticidade é o “*Sistema da vida ética*” como destacamos no final do primeiro capítulo. Diz Jaeschke (2004, p. 9-10):

Sob o título “eticidade”, esse “sistema” oferece, por assim dizer, toda uma “fenomenologia da natureza social”- sobrepujando dessarte a dualidade de “direito” e “moralidade” pela plethora dos temas tratados sob a rubrica “eticidade”: sentimento prático, trabalho, ferramenta, máquina, reconhecimento, troca, contrato, dinheiro, comércio, dominação e servidão, crime, até a “eticidade absoluta”: o povo, a constituição do Estado, o governo, a justiça, a teoria das formas do Estado e a sua ligação com a religião.

Apesar da *historicidade* do conceito de *eticidade*, a tripartição realizada por Hegel, especificamente na “Filosofia do Direito” entre: família, sociedade civil e Estado, indica que trata-se, em todo caso, de um “desdobramento histórico das relações sociais.”<sup>58</sup> Esse desdobramento nos remete ao jovem Hegel, sobretudo nos anos de Tübingen em que expressões como *amor* e *vida* já estavam presentes. Deste modo, a eticidade reúne o início, o meio e o fim das relações humanas.

O conceito de “eticidade” também não foi introduzido por Hegel como conceito histórico- embora o seu caráter histórico salte aos olhos: a própria estrutura do conceito de eticidade, a sua tripartição em família, sociedade civil e Estado representa um fruto do desdobramento histórico das relações sociais, controlado por uma lógica interna – como se evidencia especialmente no conceito de sociedade civil. (JAESCHKE, 2004, p. 23).

---

<sup>58</sup> JAESCHKE, 2004, p. 23.

A eticidade grega abordada no segundo capítulo da dissertação *não acolheu* as oposições e assim, restringiu toda a vida dos indivíduos aos costumes de um povo. Mergulhados na abstração, Antígona e Creonte não conseguiram *desprender-se* das suas leis. O mundo ético da família que por meio dos ritos e cultos expressavam o espírito ético, não foi reconhecido pelas leis da cidade. Uma vontade não aceitava a vontade da outra vontade.

A eticidade grega se sustentava no *pathos*, por isso *Antígona* não conseguiu se conter diante das leis da cidade que proibia a efetivação das leis da família. O decreto de *Creonte* impedindo o enterro de *Polinice* levou Antígona ao *desespero*. A ação de negar feita por Creonte provoca em Antígona, irmã de Polinice, um grande abalo *emocional*. Creonte nega a Antígona o direito familiar de *culto aos mortos*. Portanto, tanto Antígona na posição de representante da família e guardiã das leis divinas, como Creonte, representante das leis da cidade e guardiã das leis do dia, se veem no direito de agir conforme seus *desejos*, não hesitando em destruir o direito do outro. O indivíduo resultante da tragédia grega se deságua no mundo da moralidade do direito abstrato e assim não reconhece o mundo como obra de todos e de cada um. No entanto o que *aparece* à primeira vista como *perda* passará a ser compreendido como resultado do próprio indivíduo em seu relacionamento com o mundo, tornando-se um *ganho*. Com efeito, diz Chiereghin (1994, p. 129):

O que por sua vez, falta à relação fraterna e que a encerra ainda dentro da imediatez naturalista, é precisamente o desenvolvimento da singularidade autoconsciente. Assim, quando esta se opõe à lei da comunidade (como aconteceu com o destino de Antígona ou com o desconhecimento que impede sobre a relação de Édipo com a mãe e o pai), a sua luta não pode ter êxito e terá apenas o resultado a corrupção e a dissolução da própria eticidade.

Para Chiereghin não podemos vincular a *mesma* imagem do mundo grego apresentado na “Fenomenologia do Espírito” aos escritos ienenses, nem tão pouco aos escritos mais juvenis. De igual modo, a eticidade desenvolvida no âmbito da “Filosofia do Direito” é diferente da apresentada no segundo capítulo da dissertação, por se basear no *reconhecimento ético*.

A relação com o ético no mundo grego, como vimos, foi *imediate*, e, portanto, faltou-lhes o *questionamento* sobre o costume vigente. Aqui, como veremos a eticidade *suprasumme* os momentos anteriores, e a família, torna-se a sua primeira manifestação. Nesse sentido, diz Hegel (2010, § 157):

O conceito dessa ideia é apenas enquanto espírito, enquanto sabendo-se e efetivo, pois ele é efetivação de si mesmo, o movimento através da forma de seus momentos. Ele é por isso: A. O espírito ético imediato ou *natural - a família*. Essa substancialidade passa na perda de sua unidade, na cisão e no ponto de vista do relativo, e é assim B). *sociedade civil-burguesa*, uma ligação dos membros enquanto *singulares autônomos*, com isso, numa *universalidade formal*, por seus *carecimentos* e pela *constituição jurídica*, enquanto meio da segurança das pessoas e da propriedade, e por uma *ordem exterior* para seus interesses particulares e comuns, no qual o *Estado exterior* se C. retoma e se reúne no fim e na efetividade do universal substancial e da vida pública que lhe é dedicada, - na *constituição estatal*.

No próximo subcapítulo apresentaremos o *conceito* de família em Hegel dentro da “Filosofia do Direito”. No primeiro capítulo a família estava no seu *ensimesmamento* e, portanto, naquele momento o que apareceu foi a *religião*. No segundo capítulo vimos a família na sua *exteriorização* apresentada através do *conflito ético* entre *Antígona* e *Creonte*. Com efeito, neste momento, no âmbito do terceiro capítulo da dissertação, a família é reconhecida como instituição jurídica e, assim sendo, a sociedade civil e o Estado reconhecem e são reconhecidos por ela.

Hegel no § 142 da “Filosofia do Direito” nos oferece a seguinte definição de eticidade: “A eticidade é a *ideia da liberdade*, enquanto Bem vivente que tem na autoconsciência seu saber, seu querer, e pelo agir dessa, sua efetividade, assim como essa tem, no ser ético, seu fundamento sendo em si e para si (...)”. Diz Thadeu Weber (2003, p. 123), que neste momento em Hegel tem-se a superação da subjetividade kantiana. Com efeito, continua ele: “Se a moralidade trata da fundamentação subjetiva da liberdade, a eticidade inclui todo movimento de concretização objetiva.”<sup>59</sup>

Estamos no Estado ético, “obra do penoso trabalho do espírito na história.”<sup>60</sup> Neste *novo* tempo, como veremos na análise seguinte sobre a família e no final ao fazermos algumas anotações sobre a sociedade civil-burguesa e o Estado, destacaremos que a eticidade na família *reúne* todos os momentos *vivenciados*. No que se segue veremos que a família se realiza em três momentos: casamento, propriedade e educação. Cada um dos momentos representará ao mesmo tempo a *atualização* como também o *fim* da família. Diz Hegel (2008, § 3 ): “Com efeito a Coisa mesma não se esgota no seu fim, mas em sua atualização, nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser.”

---

<sup>59</sup> WEBER, 2003, p. 123.

<sup>60</sup> BORGES, 2009, p.107.

### 3.1.1 Família.

A Família tem por base o amor, sentimento natural que leva duas pessoas a se unirem, e assim abrirem mão da sua individualidade para obter as riquezas da multiplicidade. Na família, assinala Hegel no § 158 da “Filosofia do Direito” as relações se realizam na multiplicidade.

A família, enquanto *substancialidade imediata* do espírito, tem por sua determinação sua unidade *sentindo-se*, o amor, de modo que a *disposição de espírito* é ter a autoconsciência de sua individualidade *nessa unidade* enquanto essencialidade sendo em si e para si, a fim de ser nela não uma pessoa para si, porém como *membro*. (HEGEL, 2010, § 158).

A família se realiza em três momentos: o casamento, a propriedade e a educação.<sup>61</sup> Os três momentos de realização da família como veremos nos próximos três subcapítulos não podem ser compreendidos em separado, como se fossem três partes independentes. Ao contrário, o momento de realização que se inicia pelo casamento traz dentro de si mesmo o seu *fim* porque através de tais atos se formam outras famílias.

O primeiro momento de realização da família é o casamento, a relação ética imediata baseada no livre consentimento entre os indivíduos. O segundo é a propriedade através da qual, a família garante o seu sustento. A família através da propriedade está também voltada para *fora* de si mesma. O terceiro momento de realização da família é a educação pela qual a família instrui os filhos para vivenciar as tradições familiares e torná-lo cidadão do Estado. Assim, a Família contém dentro de si mesma o *germe* tanto da sociedade civil como do Estado, assim esses dois momentos seguintes da *eticidade* já podem ser vislumbrados na Família.

---

<sup>61</sup> HEGEL, 2010, § 160.

### 3.1.1.2 Casamento.

O casamento é constituído através de uma relação ética. O amor presente no ambiente familiar é o mesmo sentimento que leva duas pessoas a se unirem no casamento para constituir uma família. (HEGEL, 2010, 158). Duas personalidades se unem numa só pessoa, mas cada uma *mantendo e ampliando a consciência e a liberdade*. O casamento, como diz Thadeu Weber (2009, p. 141), é uma relação ética porque está acima das vontades particulares. “É na vontade objetivada e reconhecida que se funda a eticidade, e não na vontade imediata que, para Hegel, é abstrata e indeterminada.”<sup>62</sup>

Apesar do casamento ter seu *começo* no consentimento e, portanto, no *desejo* e na *vontade* do casal em compartilhar juntos suas vidas, é preciso compreender, diz Hegel, que este é apenas o momento *imediato* do casamento. Se a relação permanecesse neste nível se tornaria um sentimento não reconhecido, uma *indeterminação*. (WEBER, 2009, p. 141). Com efeito, no § 163 da “Filosofia do Direito”, Hegel diz que o casamento possui na *unidade* a força que o mantém. Esta unidade está acima das vontades particulares de um ou de outro.

No casamento tem-se início um processo de *afirmação e negação* das vontades individuais. Apesar do seu caráter imediato e, nesse sentido, cercado de contingências, essa vontade somente se afirma através do reconhecimento do outro, e, assim, manifesta a necessidade de um terceiro para estabelecer o consentimento. É mediante o consentimento que há o abandono da individualidade e por resultado a constituição de uma “pessoa jurídica” na pessoa da família. Temos uma superação (*Aufhebung*) das inclinações pessoais, da abstração e, como também do sentimento natural entre os cônjuges. Com efeito, diz Hegel (2010, § 172):

Pelo casamento se constitui uma nova família que, em face dos clãs ou casas de que saiu, é algo de independente para si. A união com aquelas funda-se no parentesco natural do sangue, ao passo que a nova família se funda na realidade moral objetiva do amor. A propriedade de um indivíduo está numa relação essencial com a sua situação conjugal e numa relação longínqua com a sua casa e o seu clã.

Lembra Thadeu Weber (2009, p. 141) que Hegel rejeita o *concubinato*, porque para ele o casamento não é somente a satisfação das *vontades naturais*. “Constitui uma abstração separar da sua existência o divino e o substancial bem como separar a sensação da consciência

---

<sup>62</sup> WEBER, 2009, p. 141.

da unidade espiritual; é a isso que erradamente se chama o amor platônico.” (HEGEL, 2010, § 163).

Entende Hegel que o casamento não pode ser instituído arbitrariamente. O casamento não é, na visão de Hegel, resultado da imposição dos pais diante das escolhas dos filhos.<sup>63</sup> Valorizar o arbitrário em detrimento do direito é abrir caminho para a *corrupção* dos costumes. Sobre essa questão diz Hegel (2010, § 180):

Fazer desse arbítrio um princípio fundamental da herança no íntimo da família é uma daquelas brutalidades, um daqueles aspectos imorais que já se apontou à legislação romana. Determinava ela que o filho até podia ser vendido pelo rei e caso fosse liberto pelo novo senhor regressaria à posse do pai, e só à terceira libertação sairia verdadeiramente da escravatura. O filho adulto nunca era completamente *de jure* nem pessoa jurídica, e de seu só podia ter a presa de guerra, *peculium castrense*. E quando, depois de uma tripla venda e tripla libertação, saía do poder paterno, não herdava como aqueles que se tinham conservado em servidão familiar, a não ser que houvesse uma disposição testamentária. Também a mulher (caso entrasse na família como matrona e não numa situação servil *in manum conveniret, in mancipio esset*) não pertencia à família que, pela parte que tinha no casamento, ela mesma fundava e assim era verdadeiramente sua, mas sim àquela de que era originária, sendo portanto excluída da sucessão dos que eram verdadeiramente seus, tal como estes não podiam herdar da mulher ou da mãe. O que há de imoral num tal direito foi, sem dúvida, iludido pelo sentimento que então desabrochava da racionalidade, por meio da expressão *bonorum possessio* em vez de *hereditas* (a distinção entre esta e a *bonorum possessio* é um conhecimento que caracteriza o jurista sabedor ou pelo recurso à ficção de inscrever uma filia como filius).

A valorização do arbítrio e não da lei, diz Hegel, reside na natureza do casamento enquanto *aquisição* de uma *propriedade*, a exemplo do direito romano dos tempos de Cícero em que tanto a mulher como os filhos significavam para o homem a posse de uma propriedade. Esses hábitos, no entendimento de Hegel, levaram à facilidade do divórcio entre os romanos a exemplo do que fez Cícero ao repudiar a sua mulher para conseguir dinheiro e pagar as dívidas. (HEGEL, 2010, § 180).

A relação entre o homem e a mulher não pode se fundamentar numa relação *contratual*. Ao contrário precisa ser resultado, como afirmamos a pouco, do livre consentimento. Com efeito, lembra Hegel, que na “*Metafísica dos Costumes*”, o casamento é compreendido por Kant como relação contratual celebrado a partir dos dotes sexuais (*copula carnalis*). Para Kant, o casamento que tem uma abstinência sexual pode ser dissolvido por um dos contratantes. Assim assinala Kant (2003, § 27):

---

<sup>63</sup> HEGEL, 2010, § 180.

Um contrato de casamento é consumado somente pela relação *sexual conjugal (copula carnalis)*. Um contrato realizado entre duas pessoas de sexo oposto, seja com o tácito entendimento de se absterem da relação sexual ou a ciência de que uma das pessoas ou ambas são incapazes de produzi-la, é um *contrato simulado* que não institui casamento algum e que pode, igualmente, ser dissolvido por uma ou outra das pessoas que assim o quiser. Mas se essa incapacidade surgir apenas posteriormente, não poderão ser privadas desse direito devido a um acidente do qual ninguém é culpado. A aquisição de uma esposa ou de um marido, assim, não ocorre via *facto* (através da relação) sem um contrato que o preceda, nem via *pacto* (através de um mero contrato de casamento sem a relação sexual que o suceda), mas somente via *lege*, ou seja, como a consequência jurídica da obrigação de não se envolver na união sexual, exceto através da posse recíproca das pessoas, que é realizada somente através do uso mútuo de seus atributos sexuais.

Ao comentar a passagem kantiana descrita no parágrafo anterior, Hegel (2010, § 75) destaca que, casamento e Estado, não podem ser colocados dentro de relações contratuais. Entende ele que o contrato é fruto do arbítrio entre os indivíduos para com uma *coisa exterior*. Portanto, no âmbito da propriedade, uma vez satisfeito as necessidades (*Bedürfnisse*) perde-se o interesse e procura-se outro meio de satisfação.<sup>64</sup> “O casamento não é a relação de um contrato que incide sobre a sua base substancial. Pelo contrário, sai ele fora do ponto de vista do contrato, que é o da pessoa autônoma em sua individualidade, para o ultrapassar.” (HEGEL, 2010, § 163).

É importante recordar que já em Iena Hegel deixa evidente que a relação contratual se dá entre propriedades. Em “O Sistema da vida ética”, por exemplo, Hegel diz que falar em contrato no casamento é aniquilar o próprio casamento. Diz Hegel (1991, p. 38): “(...), nenhum contrato é possível, pois por ter justamente de se dar livremente no casamento ela remove consigo mesma, e também o homem, a possibilidade do contrato.”

O casamento é a efetivação da liberdade e da vida, e como fato moral imediato conserva dentro de si o elemento da vida natural e o eleva ao “amor ético”.<sup>65</sup> Assim, a Família não visa, exclusivamente, a perpetuação da espécie. Lembra Rosenfield (1983, p.148) que Hegel ao falar da procriação não remete somente ao processo natural de reprodução da espécie, mais que isso, Hegel está falando do *conceito de vida*, como primeira *determinação da ideia*. Portanto, é o que faz Hegel no § 161 da “Filosofia do Direito” ao destacar o papel da família na propagação da espécie tanto do ponto de vista natural como ético.

---

<sup>64</sup> HEGEL, 1995, § 524.

<sup>65</sup> WEBER, 2009, p. 144.

A Família *abandona* o elemento natural e cria a substancialidade através do casamento. Esse abandonar é na realidade uma *recuperação ética* e consiste numa *superação* (*Aufhebung*) da natureza, encaminhando-a para o *reino ético*. Portanto, *natureza* e *cultura* aqui não são dois momentos em separado. No itinerário de formação da consciência enquanto espírito na “Fenomenologia do Espírito”, vimos que cada momento percorrido não é abandonado, ao contrário, há sempre um olhar para trás e um seguir em frente. O reconhecimento, desta maneira por parte da consciência se manifesta ao longo das suas diversas figuras. Sobre tais questões convém lembrar o que diz Hegel § 2 da “Fenomenologia do Espírito”:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários.

No casamento *nada* se perde. O casamento é o lugar de acolhida. Os pais guardam os costumes familiares e os transmitem aos filhos. Com efeito, lembra Rosenfield (1983, p. 149): “a família não visa somente à perpetuação natural da espécie, mas sobretudo à sua perpetuação ética, ou seja, não se trata do ser natural da família, mas de seu *ser ético*.” Cabe ressaltar que o casamento é ético também por ser um evento *comunitário* e, portanto, *reconhecido* pela *sociedade civil* e pelo *Estado*. Assim compreendido, essas relações que ocorrem no âmbito da Família são um “processo de produção de Ideia que começa progressivamente a tomar consciência de si”. (ROSENFELD, 1983, p. 149).

O *ritual* da *cerimônia* do casamento efetiva a ideia através da resposta afirmativa que confirma o *amor* entre os cônjuges. Ao afirmar a união cada um *renuncia* sua personalidade natural com o sentido de recuperá-la na vida em comum. Mas, esse *renunciar* não é um *esquecer*, ao contrário, é um *recuperar*.

Lembra Hegel no § 168 da “Filosofia do Direito” que o casamento é a união daqueles que estavam naturalmente separados. O espírito ético da relação matrimonial une duas pessoas que do ponto de vista natural estavam separadas. O ato faz com que duas famílias que até então estavam distantes entre si, se unam e formem outra família e assim ampliem “o processo de mediação e reconhecimento, necessário para administrar as oposições e diferenças”.<sup>66</sup> Portanto, os laços matrimoniais não podem se realizar às *escondidas*, como se

---

<sup>66</sup> WEBER, 2009, p. 143.

fossem algo *privado*. “A declaração solene de aceitar os laços do casamento é o correspondente reconhecimento pela família e pela comunidade”. (HEGEL, 2010, §164). Os laços matrimoniais mesmo com a ausência da Igreja se efetivam.<sup>67</sup> A confirmação da união entre o homem e a mulher demonstra, entretanto a efetivação do espírito. No que diz respeito à presença do Estado e da Igreja nos assuntos do casamento, diz Rosenfield (1983, p. 150):

Esta conexão estreita entre o casamento e o Estado deve ser ressaltada, pois, na época, a Igreja encarregava-se dos assuntos matrimoniais. Esta política hegeliana do casamento, independente da intervenção eclesiástica, procura reforçar o peso da autoridade estatal, buscando fundar o Estado sobre uma instituição sólida, autônoma e organizada.

O casamento é, diz Hegel, a manifestação da vontade livre, *união* daqueles que estavam *naturalmente* separados, deste modo, se situa no âmbito da *segunda* natureza; a *eticidade*. Pelo casamento as personalidades do homem e da mulher se unem numa só pessoa e as vontades de uma pessoa passam *necessariamente* pela vontade da outra. E, assim, mediada pela vontade, a propriedade adquirida se torna *patrimônio*, portanto, ela adquire *finalidade ética*, como veremos adiante no próximo subcapítulo.

No § 520 da “*Enciclopédia das Ciências Filosóficas*” Hegel diz que o casamento é feito por mediações, portanto é essencialmente do âmbito da *eticidade*, e, neste sentido, é um *segundo nascimento*.<sup>68</sup> Um *nascimento espiritual* entre o homem e a mulher. A união não se baseia na coação e uma vez faltando o sentimento do amor no casamento, não pode haver lei que os obriguem a ficarem juntos. Mas, diz Hegel que na medida em que a Família não foi instituída arbitrariamente, não pode desfazer-se a partir de *simples inclinações*. No § 176 da *Filosofia do Direito Hegel* assinala que, contra os sentimentos contingentes e acasos da relação matrimonial deve aparecer uma terceira autoridade moral que assegure o direito do casamento, isto é: o Estado.

Hegel está ciente que o casamento é uma união que tem como ponto de partida o sentimento, e, justamente por isso possui dentro de si mesmo a possibilidade de dissolução. (HEGEL, 2010, § 163). Mas, isso não significa que possa ser desfeito arbitrariamente, ao contrário, para Hegel o Estado precisa se utilizar dos instrumentos legais que possuem para que o casamento perdue o máximo possível.

---

<sup>67</sup> HEGEL, 2010, § 164.

<sup>68</sup> HEGEL, 1995. §521.

Uma vez acolhida pela comunidade e pelo Estado, a família está envolvida pela *eticidade* e assim tem mais condições de superar suas limitações internas, se expandir e construir o seu patrimônio. (HEGEL, 2010, § 169). Mediante a propriedade a família consegue educar os filhos dentro do espírito ético. “Se, pelo casamento, se constitui uma nova pessoa jurídica – a família -, esta, deve objetivar-se numa realidade externa – a propriedade.” (WEBER, 2009, p. 141).

### 3.1.1.3 Propriedade.

A propriedade no âmbito da *eticidade* se torna patrimônio de toda a família. A propriedade, neste momento se torna patrimônio porque não é externo à família. Enquanto patrimônio é *eticidade* familiar. “O momento arbitrário do carecimento particular do *mero singular* na propriedade abstrata e o egoísmo do desejo transformam-se aqui em cuidado e aquisição em favor de *algo de comum*, em algo *ético*”. (HEGEL, 2010, §170).

No final do segundo capítulo identificamos na propriedade a efetivação da vontade livre do indivíduo. Naquele momento vimos que ter a posse de uma propriedade foi o *único* caminho perceptível pelo indivíduo para que o seu reconhecimento enquanto pessoa se efetivasse. Lembra Thadeu Weber (2009, p. 143) que a manifestação da vontade particular é abstrata justamente porque não se importa com a mediação.

A pessoa enquanto conceito *imediato* e, por isso, também essencialmente [indivíduo] singular, tem uma existência *natural*, em parte, em si mesma, em outra parte, como aquilo com o que se relaciona como mundo exterior. – É apenas nessas Coisas que são imediatamente tais, e não determinações que são capazes de se tornar Coisas pela mediação da vontade, que aqui se fala a propósito da pessoa, a qual está, ela mesma, em sua imediatidade primeira. (HEGEL, 2010, § 43).

Diferente da noção de propriedade apresentada dentro do direito abstrato, no âmbito da *eticidade* familiar ela se transforma em *patrimônio*. Com efeito, diz Thadeu Weber (2009, p. 141): “No ético, não é só a vontade subjetiva que está em jogo. O ético está acima da contingência do sentimento e das inclinações particulares.” O que no direito abstrato era propriedade particular, na família enquanto primeira comunidade se torna ético.<sup>69</sup> Desse modo, a propriedade não se torna fruto do interesse individual como também não visa

---

<sup>69</sup> WEBER, 2009, p. 141.

essencialmente a riqueza, embora através da propriedade possa ser conquistada a riqueza. No âmbito da família a propriedade se transforma em patrimônio (*Vermögen*).

O patrimônio familiar não visa às necessidades particulares e egoístas da individualidade e sim a vida da família. A família, é uma unidade orgânica<sup>70</sup> em que cada membro tem papéis específicos. Com efeito, diz Denis Rosenfield (1983, p. 151):

Cada membro tem o direito de dispor de uma parte dos bens comunitários sob a condição de que não se trate de uma apropriação individual, pois o patrimônio familiar é o bem de todos. O que está, portanto, em questão é uma ligação substancial entre diferentes individualidades que constituem uma unidade. Com efeito, Hegel assimila este processo de diferenciação interna da família a um processo orgânico de diferenciação natural. Ele toma dados naturais (diferenças de sexo, de idade) e transforma-os em determinações éticas.

No § 174 da “Filosofia do Direito”, lembra Hegel que os filhos são sujeitos de direitos.<sup>71</sup> A propriedade da família é, portanto, para alimentar os filhos e educá-los. O fim ético da propriedade está no sentido que na família se direciona, por isso falamos em *patrimônio familiar*. Enquanto no âmbito do direito abstrato a propriedade visava o enriquecimento, o acúmulo de riquezas, aqui no reino da eticidade sua meta principal é o *ethos* familiar. Através da propriedade a família garante a educação dos filhos. Educar dentro do espírito familiar de partilha, de solidariedade e reconhecimento ético.

#### 3.1.1.4 Educação

Hegel teve proximidade com a questão da educação, apesar de não ter escrito nenhuma obra *específica* sobre o assunto. As atividades que assumira demonstram o seu interesse pelo ensino da filosofia.<sup>72</sup> “Hegel foi preceptor privado, professor e diretor de ginásio, conselheiro escolar da cidade de Nuremberg, tornando-se responsável por toda a atividade docente da cidade, professor e reitor universitário e consultor do governo para as questões educacionais.” (NOVELLI, 2005, p. 131).

Com efeito, à luz das discussões da “Fenomenologia do Espírito” podemos compreender a educação como um caminho de *amadurecimento* da consciência. Um caminho de descoberta em que cada momento é uma novidade. (NOVELLI, 2001, p. 73). Como

<sup>70</sup> ROSENFELD, D, 1983, p. 151.

<sup>71</sup> HEGEL, 2010, § 175.

<sup>72</sup> NOVELLI, 2005, p. 131.

apresentamos no segundo capítulo, a consciência no seu itinerário começa com as experiências mais próximas de si mesma. Sem perder as *experiências vivenciadas* anteriormente, a consciência vai se reconhecendo a *partir* e na *outra* consciência e assim o espírito ético se manifesta. Sobre a noção de começo, convém acompanhar o que nos diz Hegel (2008, § 12):

O começo do novo espírito é o produto de uma ampla transformação de múltiplas formas de cultura, o prêmio de um itinerário muito complexo, e também de um esforço e de uma fadiga multiformes. Esse começo é o todo, que retornou a si mesmo de sua sucessão [no tempo] e de sua extensão [no espaço]; é o conceito que-veio-a-ser *conceito simples* do todo. Mas a efetividade desse todo simples consiste em que aquelas figuras, que se tornaram momentos, de novo se desenvolvem e se dão nova figuração; mas no seu novo elemento, e no sentido que resultou do processo.

A educação é um processo trabalhoso. É um caminho marcado pela dor e pela alegria. Nesse dinamismo o indivíduo vai se reconhecendo mediante a presença do outro. Educação é sempre resultado de uma ação recíproca. Os pais educam os filhos para que estes possam reconhecer-se naqueles. Educar, é essencialmente uma ação ética. No § 321 da “Enciclopédia das Ciências Filosóficas”, Hegel compara a educação a um segundo nascimento. Os pais ao educar os filhos lhes possibilitam viver como pessoas autônomas.

Este nascimento também é compreendido na “*Fenomenologia do Espírito*”, como resultado de um longo processo de maturação.<sup>73</sup> A família é a gênese da vida e, deste modo, a criança é o começo do novo espírito que carrega dentro de si a vida dos pais, portanto, a sua realização. Hegel no § 396 da “Enciclopédia das Ciências Filosóficas” diz que a criança vive, nos primeiros anos, no amor a seus pais e no sentimento de ser amado por ele. Mas, mediante os primeiros ensinamentos vai se educando e progredindo da “sensação à intuição.” (HEGEL, 1995, p. § 396). Esta passagem, segundo Hegel, se caracteriza pela curiosidade, sobretudo no interesse em ouvir histórias. “O que o menino tem de aprender deve pois lhe ser dado de autoridade; ele tem [o] sentimento de que esse dado é algo superior relativamente a ele. Esse sentimento há de ser fixado cuidadosamente na educação.” (HEGEL, 1995, § 396).

Hegel não está alheio aos processos educacionais vigentes no seu tempo. O ensino, no seu ponto de vista, não pode se pautar somente em métodos *lúdicos*. Se assim o fosse toda a vida seria uma eterna *infantilização*. Ao contrário, como escreve no § 175 da “*Filosofia do Direito*”, os pais precisam apresentar aos filhos o *caminhar penoso* a ser *percorrido* na vida. Diz Hegel: (2010, § 175):

---

<sup>73</sup> HEGEL, 2008, § 11.

A respeito da relação familiar, sua *educação* tem a determinação *positiva* de que a eticidade seja levada nelas até o *sentimento* imediato, ainda sem oposição, e que o ânimo tenha ali vivido sua primeira vida no amor, na confiança e na obediência enquanto são o *fundamento* da vida ética, - mas, então, a respeito dessa mesma relação, a determinação *negativa* é elevar as crianças desde imediatidade natural, em que se encontram originalmente, até a autonomia e a personalidade livre e, com isso, até a capacidade de sair da unidade natural da família.

A educação é construída dentro do espírito do povo e assim, como diz Novelli (2001, p. 72), o em si para si do indivíduo se constitui e ao mesmo tempo é constituído dentro e a partir do em si e para si de seu povo. Portanto, a educação não é domínio de um ou de outro indivíduo. “Para se ter qualquer ciência, arte, habilidade, ofício, prevalece a convicção da necessidade de um esforço complexo de aprender e de exercitar-se. (HEGEL, 2008, § 67). O que se tem como saber é resultado de diversos povos e, neste sentido, debruçar nesse reino já é filosofar.

Kant teria afirmado que não se pode aprender Filosofia, mas somente a filosofar. Hegel retrucou afirmando que aprender Filosofia seria filosofar e que filosofar estaria presente no aprender Filosofia. Para Hegel, o conteúdo torna-se determinante, pois deve ser a apresentação das verdadeiras riquezas criadas pelos homens ao longo de sua existência. Entrar em contato com isso é alçar-se à universalidade na qual reside a realização última da individualidade. (NOVELLI, 2001, p. 75).

A primeira educação é depositada aos cuidados dos pais. Essa *Erziehung* se realiza quando os pais ensinam às crianças os primeiros passos da vida. O criador ilumina os caminhos da criatura e assim o espírito familiar vai se realizando na criança. Os pais *empurram* o filho para o mundo e a vida nasce; um novo espírito. “O processo de formação do indivíduo assemelha-se ao próprio processo de formação do espírito, isto é, da vida.” (NOVELLI, 2001, p. 73).

Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente. Na criança, depois de longo período de nutrição tranquila, a primeira respiração - um salto qualitativo - interrompe o lento processo do puro crescimento quantitativo; e a criança está nascida. (HEGEL, 2008, §11).

Os filhos precisam obedecer a seus pais. Este ato além do sentido de respeito traz dentro de si grande sabedoria, porque é o começo do educar a vontade do filho, que ainda não se sabe como vontade livre. Assim, lembra Hegel que, se o menino realizar a sua vontade sem

a mediação dos pais, a educação não se realizará. Para ele a pior educação é aquela em que os filhos satisfazem plenamente os seus interesses individuais sem a intervenção familiar.<sup>74</sup>

Na família a criança vai pacientemente compreendendo o mundo. Hegel reconhece o papel ético que a educação desenvolve na criança e para ele o ato de educar possibilita que o ambiente familiar seja coberto pela liberdade. Apesar de focar nos pais a educação dos filhos, não podemos dizer que Hegel seja defensor de uma educação estritamente punitiva, a ponto da relação familiar pautada no amor, como também na sensibilidade, seja negligenciada. “O direito dos pais aos serviços dos filhos, enquanto serviços, funda-se e se delimita ao que tem de comum o cuidado da família em geral. Igualmente o direito dos pais sobre o arbítrio dos filhos determina-se pelo fim de mantê-los e de educá-los na disciplina.” (HEGEL, 2010, § 174).

A escola educa o eu para viver e reconhecer-se no outro como portador de direitos e deveres. Esse primeiro conflito entre o eu e o outro no ambiente escolar é suprasumido. A convivência com o outro permite que o eu descubra os seus direitos e deveres na condição de cidadão. “Para Hegel, ninguém se educa sozinho, e somente estando inserido em seu povo é que ele pode com êxito se educar.” (NOVELLI, 2005, p. 133).

A criança que vive envolvida no sentimento de alegria e conforto do lar ao chegar a juventude, sobretudo através da educação escolar, vê o seu mundo familiar *findar-se*. Quando jovem ao se voltar para o universal substancial, o ideal que mantinha até então enquanto criança conduzido pelo amor dos pais se exterioriza. “O conteúdo do ideal infunde no jovem o sentimento da força-de-agir: por isso o jovem se julga chamado e apto a transformar o mundo, ou pelo menos a redirecionar o mundo que parece ter saído fora dos eixos.” (HEGEL, 1995, § 396).

Acostumado ao conforto do seio familiar, a educação permite que vagarosamente o jovem compreenda todo o dinamismo da sociedade. Este aprendizado acontece de forma ampla, na escola. Mas, sem esquecer da educação primeira no âmbito da família.<sup>75</sup> Esse reconhecimento Hegel deixa claro nos diversos discursos proferidos no Ginásio em Nuremberg como professor e posteriormente reitor. Hegel foi para Nuremberg à convite do amigo Niethammer e ali desenvolveu trabalhos educacionais entre 1808 a 1816.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> HEGEL, 1995, § 396.

<sup>75</sup> HEGEL, 1995, § 396.

<sup>76</sup> NOVELLI, 2001, p. 76.

No Ginásio as concepções educacionais de Hegel puderam ser aplicadas é claro dentro das especificidades da classe, composto por alunos com baixa faixa etária. O Ginásio que Hegel trabalhou se destacava por seu caráter humanístico, cujas atividades estavam voltadas ao desenvolvimento e estudos das línguas e literaturas gregas e latinas. (HEGEL, 1998, p. 23).

Além das horas de atividade docentes, Hegel, na função de reitor como também de conselheiro após 1813, desempenhava atividades de cunho educacional mais burocrático. Lembra Novelli (2001, p. 76) que os cursos dados por Hegel neste período resultaram em sua “Propedêutica Filosófica”.

Num país assolado pelas repercussões dos fatos ocorridos na vizinha França, Hegel se pergunta sobre as motivações e as razões para a insistência no ensino da filosofia. Como pode ainda a filosofia contribuir para que um país se constitua como tal? A resposta hegeliana se traduz na consideração da metodologia que se mostrava, nessa época, fortemente direcionada pela perspectiva pragmática. A metodologia não é, segundo Hegel, somente a determinação do como fazer, mas também do porquê e do que fazer. (NOVELLI, 2005, p. 130).

No discurso de 29 de Setembro de 1809 ao encerrar o ano escolar em Nuremberg Hegel destaca a importância dos estudos dos clássicos gregos e romanos. Os clássicos, diz Hegel, possuem o alimento mais nobre cuja riqueza se encontra a partir do aprendizado da língua. Assim o conhecimento da língua conduziria o aluno à literatura, o que na visão hegeliana é fundamental para o aprendizado. “Esta circunstância nos impõe a necessidade, que aparece como dura, de estudar a fundo as línguas dos antigos e de familiarizarmos com elas, para poder desfrutar dentro da maior amplitude possível de todos os aspectos e excelências de suas obras.” (HEGEL, 1998, p. 80).

Lembra Novelli (2001, p. 85) que a escola é a mediação entre a família e o mundo e, neste sentido, uma preparação para a vida pública. O objetivo último da escola é a preparação dos indivíduos para a vida pública. Apesar da família, esfera primeira da educação, já ser um convívio com as diferenças é na escola que esse confronto se apresenta de modo mais influente. Portanto, a escola por sua capacidade maior de lidar com as diferenças consegue permitir o envolvimento do indivíduo com o mundo.<sup>77</sup>

A família é mencionada por Hegel no discurso de encerramento do ano letivo de 1809 como a instituição educacional primária. A família é a responsável por permitir a vontade inicial do aluno em aprender. Assim, mesmo saindo dessa educação original, o filho, diz

---

<sup>77</sup> NOVELLI, 2001, p. 85.

Hegel, jamais poderia negligenciar o ensino que ali obtivera. Com efeito, diz Hegel (1998, p. 85):

A maioria de vocês deixam pela primeira vez a casa dos pais, da mesma maneira que já separaram do seio materno ao entrar na primeira etapa da vida. Agora separam da vida familiar ao dar o passo para a autonomia. A juventude olha adiante, não se esqueçam contudo de olhar para trás com agradecimento, amor e sentimento de dever aos pais.

A escola, na concepção de Hegel, é a continuação do ensino familiar e seus métodos constituem uma etapa essencial na formação do caráter ético. “A escola se encontra, com efeito, entre a família e o mundo real, e constitui o membro intermediário, conecto no trânsito desta àquela.” (HEGEL, 1998, p. 105). A vida no seio familiar antecede à vida escolar. A criança, nesse primeiro lar, experimenta o sentimento dos pais. A escola conduz a criança do círculo familiar ao mundo.

A educação tem o papel de conduzir as crianças desde a natureza imediata em que primitivamente se encontram para a independência e a personalidade livre no âmbito do Estado. (HEGEL, 2010, § 175). Com efeito, como diz Rosenfield (1983, p. 47) a partir da educação o indivíduo afasta-se de suas determinações naturais e torna-se um ser cultural. Compreendido assim a educação é um caminho que proporciona a liberdade.

Enquanto no seio familiar a criança é valorizada pelos pais na sua singularidade. Na escola, embora não haja, como abordamos nos parágrafos anteriores, uma negação da educação familiar, há uma ampliação do aprendizado primeiro.

A criança é valorizada na família em sua singularidade imediata: é amada, quer seu comportamento seja bom quer seja mau. Ao contrário, na escola a imediatez da criança perde sua validade, aqui a criança só é estimada enquanto tem valor, enquanto realiza algo: aqui não é mais simplesmente amada, mas é criticada e orientada de acordo com determinações universais, segundo regras fixadas pelos objetos de ensino, submetida de modo geral, a uma ordem universal que proíbe muita coisa [que é] em si inocente, porque não se pode permitir que todos o façam. Assim a escola forma a passagem da família à sociedade civil. (HEGEL, 1995, § 396).

Hegel assinala no § 522 da “Enciclopédia das Ciências Filosóficas” que a educação é abertura para a manifestação da liberdade. Após ressaltar o papel da família, Hegel assinala que a educação está voltada ao *para si*. Após vivenciar a educação primária no seio familiar e ali presenciar um lar fundamentado no sentimento de amor e respeito mútuo, o indivíduo, tem a partir de então novos caminhos pela frente, portanto, o reconhecimento ético vivido no seio

familiar o permite viver de modo humano e assim contribuir para a sociedade civil-burguesa e a vida do Estado na condição de cidadão.

Para Hegel, educar é sempre um ato de *libertação*. A autonomia proporcionada pela educação à criança que, ao nascer, se encontrava diante dos cuidados dos pais, se liberte e possa responder por si mesmas na idade adulta. É importante lembrarmos que desde cedo Hegel manifestou interesse pela cultura grega.

Diz Hegel que os gregos são exemplos de educação para a totalidade. “O homem derivado do mundo grego é aquele que se direciona pela eticidade, pela razão e pelo espírito despojado de suas contingências.”<sup>78</sup> A família é o espaço primeiro da educação e, desse modo, a esfera da ética natural cujo desenvolvimento integral se encaminha mediante a escola para o espaço público.

O reconhecimento ético da família está voltado para *a interioridade como também para a exterioridade*. O espírito ético da família se realiza na ação do filho e, no fluir da vida. Interessante observar que apesar de reconhecer o papel da família na educação do filho, Hegel destaca que havendo a hipótese da família não conseguir educar o filho, a sociedade civil e o Estado, como duas realizações éticas, podem fazê-la. Diz Hegel (2010, § 238):

Inicialmente, a família é o todo substancial, ao qual compete o provimento desse aspecto particular do indivíduo, bem como no que concerne aos meios e habilidades, para poder adquirir para si [algo] do patrimônio universal, como também [no que concerne] à sua subsistência e a seu provimento num caso de incapacidade que intervenha. Mas, a sociedade civil-burguesa arranca o indivíduo desse laço, torna seus membros estranhos uns aos outros e os reconhece enquanto pessoas autônomas; além do mais, ela substitui a natureza inorgânica externa e o solo paterno, no qual o singular tinha a sua subsistência, e ela submete o subsistir de toda a família à dependência da sociedade civil-burguesa à contingência. Assim, o indivíduo é tornado filho da *sociedade civil-burguesa*, a qual tem tanto as reivindicações para com ele quanto ele tem direitos sobre ela.

Se no primeiro capítulo da dissertação foi, sobretudo, a partir da *religião* que o conceito de família formulava-se, no segundo capítulo o conceito determina-se através da figura histórica de Antígona em luta com Creonte pela realização do seu *ethos*. Aqui, o conceito de família, se realiza no direito objetivo. Assim exposto, a eticidade no âmbito da “Filosofia do Direito” tem na educação o *último* momento de sua realização. Educar para os costumes do lar, como também para a vida na *sociedade civil-burguesa* e para o *Estado*.

---

<sup>78</sup> NOVELLI, 2005, p. 134.

O que é, primeiramente, é a família Nela, a vontade se encarna: a subjetividade impõe, por sua plena vontade, limites a seu desejo e se dá obrigações. Ela troca essa limitação por um direito de pertinência, o direito de 'fazer parte' de uma coletividade tanto mais capaz de reconhecimento' quanto mais restrita e que aparece como fundada em sentimentos naturais. O em si da família desenvolve-se, por si, no casamento e atualiza-se no patrimônio, bens e filhos. Os filhos? É da essência deles não permanecerem como tais. A instituição da família dura, como forma; não tem outro conteúdo a não ser essa forma. Ela só assegura o reconhecimento exigindo dois dados contingentes, o sentimento frágil do amor e a realidade parcial, precária se a tomamos em sua parcialidade, de patrimônio. De fato, não existe a família, mas as famílias que se organizam em meio à luta pela subsistência. A existência da família remete àquela da Sociedade civil, isto é, na terminologia hegeliana, à ordem de produção dos bens visando assegurar a sobrevivência dos homens. (CHÂTELET. 1995, p. 130)

Considerando o duplo papel da família faremos brevemente algumas observações sobre a realização da família na sociedade civil-burguesa e no Estado. A sociedade civil-burguesa, como apresentamos quando fizemos referência ao § 157 da "Filosofia do Direito", é o segundo momento de realização da eticidade. É nela, portanto, que o indivíduo tem a sua *segunda* família. Mas, nesta, as ações, os frutos do trabalho, de cada um visam, no *primeiro momento, somente* o interesse próprio e não o fim universal como vimos ao abordamos a propriedade no seio da família. Com efeito, diz Hegel (2010, § 239):

Ela [a sociedade civil-burguesa] tem nesse caráter de *família universal* a obrigação e o direito, frente ao *arbítrio* e a à contingência dos pais, de ter o controle e influência sobre a *educação*, à medida que ela se vincula com a capacidade de tornar membro da sociedade, principalmente quando ela não é completada pelos pais mesmos, porém por outros, - igualmente na medida em que para isso podem ser feitas [e] encontradas instituições comuns.

Para Hegel se cada indivíduo realizar suas vontades voltadas exclusivamente para a satisfação de si mesmo, o resultado é um *universal despedaçado*. A acumulação de riqueza é questionada por Hegel no § 243 da "Filosofia do Direito". Entende ele que se o indivíduo na sociedade civil-burguesa acumular muito além do necessário para a sua sobrevivência e de sua família poderia gerar de um lado o conforto do outro a miséria.

A preocupação exclusiva com a riqueza poderia levar o indivíduo ao esquecimento quanto ao universal, ou seja, que há um Estado. Neste sentido, Hegel considera a corporação mais *próxima* ao ético do que a *sociedade civil-burguesa*, embora seja desta o resultado. Diz Hegel (2010, § 251):

A essência do trabalho da sociedade civil-burguesa divide-se, segundo a natureza de sua particularidade, em diversos ramos. Visto que tal aspecto igual em si da particularidade vem à existência enquanto algo *coletivo no cooperativo*, o fim *egoísta*, dirigido para o seu particular, apreende-se e atua,

ao mesmo tempo, como fim universal e o membro da sociedade civil-burguesa, segundo sua *habilidade particular*, é 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.

No que diz respeito ao conhecimento hegeliano sobre economia, escreve Hyppolite (1995, p. 104): “Hegel conhece em 1805 a obra de Adam Smith, *Inquiry into the Natures and Causes of the Wealth of Nations*, que Garve acaba de traduzir para alemão”. Com feito, lembra Hyppolite que Hegel entende a doutrina econômica como “momento necessário” na formação do Estado. De fato, como vimos no âmbito da família, Hegel está ciente da importância da economia na vida dos indivíduos, no entanto, ressalta que para além dela existe o Estado ético.

No entanto, ao contrário dos primeiros economistas, e já em 1805, Hegel apercebe-se da dureza deste mundo da riqueza; pressente as suas contradições imanentes e é quase um profeta que o descreve. A liberdade que o homem atinge na procura do seu interesse pessoal não passa de uma liberdade empírica. É por isso que é necessária uma outra forma de Estado acima desse mundo da particularidade. (HYPPOLITE, 1995, p. 104).

Dentro da sociedade civil-burguesa Hegel percebe o aparecimento da corporação, entendida no § 253 da “Filosofia do Direito” como a realização e ao mesmo tempo um patrimônio estável da família. A corporação assegura o patrimônio da família, aniquilando, portanto, a visão egoísta da individualidade particular típica da sociedade civil-burguesa. Cabe observar ainda que para Hegel (2010, § 255) depois da família, a corporação é a raiz ética do Estado.

A família, tal como abordamos nos primeiros parágrafos do terceiro capítulo da dissertação, em especial quando citamos o § 158 da Filosofia do Direito, é o *primeiro* momento da eticidade. A corporação, lembra Hegel, mesmo surgindo de dentro da sociedade civil-burguesa é em relação a esta a união de interesses numa universalidade cujo fim é o Estado.

O Estado é para Hegel a efetividade da ideia ética. (HEGEL, 2010, § 257). É o reino da liberdade. Mas, não podemos confundir a liberdade fruto do direito objetivo no Estado com a liberdade que reinava na sociedade civil-burguesa, apesar daquele proteger a propriedade e a liberdade deste. O Estado, diz Hegel (2010, § 258), é o espírito objetivo e o indivíduo somente tem a sua verdade e sua eticidade enquanto membro do Estado.

Os ensinamentos da família ao filho que se baseiam como vimos, no amor e na partilha, neste momento, no âmbito do direito objetivo são vivenciados no Estado ético.

Conclui-se, portanto, que a família que no começo parecia se opor ao Estado, agora ao se manifestar na eticidade guarda e eleva as leis do Estado ao mesmo tempo em que este vê e se reconhece nas ações da Família. O *começo* e o *fim* da eticidade se completam. Não são momentos em separado, ao contrário, todos são igualmente necessários.

## CONCLUSÃO:

O trabalho: *reconhecimento ético em Hegel à luz do conceito de família* teve como objetivo principal apresentar o desenvolvimento do conceito de família como *começo* da vida ética. Para atingir este objetivo foi necessário percorrer caminhos que se iniciaram nos textos do jovem Hegel até os escritos da *maturidade*.

O *começo* foi o *ensimesmamento* da família em sua indeterminação que a enclausurava em si mesma e, portanto, como vimos ao longo do primeiro capítulo, a família aparece envolvida pelo ser da e na religião. Para desenvolver o itinerário começamos pela vida de Hegel em Stuttgart e o seu contato com a língua e a literatura grega. No período de Tübingen enfatizamos a denominada “*bela*” vida ética grega e com isso foi possível compreender os motivos do interesse de Hegel no período pelo mundo grego, sobretudo a harmonia deste entre o individual e a coletividade através da religião.

Vimos que os conceitos iniciais sobre a religião no período de Berna foram influenciados pela *moralidade* kantiana. Em “*História de Jesus*”, texto do mesmo período, apresentamos a relação atribuída por Hegel entre Jesus e o imperativo categórico kantiano. O *distanciamento* de Hegel em relação a moral kantiana foi o que procuramos evidenciar no período de Frankfurt a partir da obra “*O Espírito do Cristianismo e seu destino.*” A obra destacou primeiramente a cisão empreendida por Abraão entre homem e natureza e no seu final assinalou a figura de Jesus como momento de unificação, homem e natureza, através do amor. Com efeito, em *Entwürfe über Religion und Liebe (Esboço sobre religião e amor)* Hegel destacou que o amor é sempre vivo. Por fim no final do primeiro capítulo destacamos o período em Iena a partir das obras hegelianas “*Fé e Saber*” e “*Sistema da vida.*” A primeira marcou as críticas às filosofias de Kant, Fichte e Jacobi e a segunda, “*Sistema da vida ética*”, apresentou a realização do amor na família e no povo, no período, compreendidas como potências éticas. Estas duas potências apareceram na sua imediatez, faltando-lhes, portanto, a luta pelo reconhecimento ético que foi a discussão principal do segundo capítulo da dissertação.

O segundo capítulo apresentou a determinação da família. Neste momento, a família sabe o que quer e não hesitou em lutar pela realização da vontade. Momento de mediação entre o primeiro e o terceiro, o segundo capítulo, apresentou o conflito ético entre a família e a cidade, direito da família em luta com o direito da cidade. A cisão ética foi desenvolvida a partir da “*Fenomenologia do Espírito*” (1807), especificamente o capítulo VI que faz alusão à

obra *Antígona* de Sófocles. Antígona, apresentada como a representante das tradições religiosas e diante da qual foi capaz de *abdicar* da própria vida e Creonte, o representante das leis da cidade e do direito. Finalizamos o capítulo concluindo que Antígona e Creonte vivenciavam um *ethos natural* e, deste modo, não foram capazes de se reconhecerem. Com efeito, vimos que o embate entre a consciência ética de Antígona e a consciência ética de Creonte levou à cisão ética grega e ao aparecimento de uma individualidade dentro de uma *coletividade indeterminada*.

O terceiro capítulo apresentou a eticidade na família em meio ao reconhecimento da sociedade civil-burguesa e do Estado. A família no direito ético se reconcilia consigo mesma. O conceito de família apresentado no primeiro capítulo, como também o apresentando no segundo capítulo da dissertação é aqui, no âmbito do terceiro capítulo *reencontrado*. A ação da família é ela mesma se apresentando. Ela guarda os direitos do Estado e este reconhece o papel daquela.

Escreve Hegel no § 157 da “*Filosofia do Direito*” que é na família que primeiramente o espírito ético se torna realidade. Deste modo, enquanto no final do primeiro capítulo a família foi apresentada como potência ética natural e no segundo como defensora irrestrita do ético em oposição à cidade, no terceiro capítulo, como acompanhamos, a família tem seus papéis reconhecidos juridicamente no Estado.

Vimos que o casamento é o começo da realização da família. A propriedade, neste momento, não apareceu como algo necessariamente alheio à família, ao contrário, a posse de bens foi compreendida como realização da vida ética natural. Por fim, casamento e propriedade deram as condições necessárias para a educação do filho dentro da *eticidade*. Com efeito, vimos que a educação familiar é a primeira etapa da vida da criança. Atribuição dos pais, a educação permite ao filho os primeiros contatos com o mundo, funcionando como *mediação*. A educação conduziu o filho para a *sociedade civil-burguesa* e para o *Estado* e, neste sentido, a família não é simplesmente um momento de transição para a sociedade e para o Estado. O filho, como diz Hegel no § 473 da “*Fenomenologia do Espírito*” mesmo com sua saída do lar familiar, continua a esta pertencendo. A presença da família é permanente na vida dos filhos. O amor ali reinante é ampliado na sociedade civil-burguesa e no Estado, quando o filho se torna cidadão.

O *resultado* da dissertação, tal como vimos no último capítulo, foi que a família é reconhecida tanto na sociedade civil-burguesa como no Estado enquanto instituição ética. Se

atentarmos à família considerando-a como voltada tão somente aos interesses imediatos poderíamos *enganosamente* entender que ela é a protetora exclusiva da casa. Mas, como vimos, este é apenas o momento *inicial* em que a família aparece no seu *ensimesmamento*. O capítulo por si só não diz o que somente é compreendido no seu *conjunto*. O conceito de família apresentado no primeiro capítulo da dissertação dentro da religiosidade, no segundo capítulo ao determinar-se entrou em luta. Foi o que vimos ao destacar o conflito ético entre Antígona e Creonte. No terceiro capítulo o conceito de família se realizou através do reconhecimento ético. A família foi apresentada como a primeira realização da eticidade. Assim, vimos que a família está presente tanto na sociedade civil-burguesa como no Estado. Por fim, podemos concluir a dissertação: *reconhecimento ético em Hegel à luz do conceito de família* destacando que a família está presente do *começo* ao *fim* da vida. O ético *realiza-se* na família e através dela vai se manifestando, abrindo caminho, semeando união, amor e vida.

**REFERÊNCIAS:**

BECKENKAMP. Joãozinho. *O jovem Hegel: Formação de um Sistema Pós- Kantiano*. Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_ *A recepção da Política de Aristóteles no Sistema da eticidade do jovem Hegel*. Dissertatio 8. 1998, p. 89 – 110.

BOURGEOIS, Bernard. *O Pensamento político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: ed. Unisinos, 1999.

BORGES. Maria de Lourdes. *A Atualidade de Hegel*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2009.

CHÂTELET. François. *Hegel*. Trad. Alda Porto. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar. 1995.

CHIEREGHIN. Franco. *Introdução à leitura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Abílio Queirós. Lisboa, Edições 70, 1994.

HEGEL. Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 5ª edição. Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_ *Curso de Estética*. Tradução de Marco Aurélio Werle. 2. Ed. Ver. –São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2004.

\_\_\_\_\_ *Fé e Saber*. Org. e trad. Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.

\_\_\_\_\_ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio* (1830). Volume III, Trad. Paulo de Menezes. São Paulo, Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_ *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução: Paulo de Menezes, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Barbieri e Paulo Roberto Konzen. São Paulo, edições Loyola; São Leopoldo, Editora Unisinos, 2010.

\_\_\_\_\_ *Escritos de juventud*. Edición, introducción y notas de José Maria Ripalda. Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

\_\_\_\_\_ *El Espíritu del Cristianismo y su destino*. Trad. Alfredo Llanos. Buenos Aires: Juarez Ed. 1971.

\_\_\_\_\_ *O Sistema da Vida ética*. Trad. Arthur Mourão. Edições 70, 1991.

\_\_\_\_\_ *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. Tradução e apresentação: Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo, Ed. Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_ *História de Jesus*. Introducción y sercion espanhola de Santiago Noriega. Madrid, Taurus ediciones. 1975.

\_\_\_\_\_ *Fragments de la période de Berne*. Introduction par Robert Legros et Fabienne Verstraeten. Paris Librairie Philosophique J. Vrin. 1987.

\_\_\_\_\_ *Escritos Pedagógicos*. Trad. Arsenio Gionzo. Fondo de Cultura Económica. México. 1998.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

\_\_\_\_\_ *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Edições 70, 1995.

JAESCHKE, Walter. *Direito e eticidade*. Porto Alegre. EDIPUCRS, 2004.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Ed. 70, 1992.

\_\_\_\_\_ *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1964.

\_\_\_\_\_ *A metafísica dos costumes*. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2003.

KONDER Leandro. *Hegel: A Razão Quase Enlouquecida*. Rio de Janeiro, Campus, 1991.

LIMA, Erick Calheiros. *Momentos da articulação comunitária da Vereinigung: dialética e sociedade no Jovem Hegel*. Dissertatio [26], 61 – 110. Verão de 2007.

\_\_\_\_\_ *Crítica da Moral Deontológica do Jovem Hegel*. Educ. e Filos. Uberlândia, v. 22, n. 43, p. 89 – 114. Jan/Jun. 2008.

\_\_\_\_\_ *Direito e intersubjetividade: eticidade moderna em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento*. Campinas, SP : [s. n.], 2006.

MENEZES. Paulo. *Hegel e a Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed., 2003.

\_\_\_\_\_ *Abordagens hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.

NOVELLI. Pedro Geraldo Aparecido. *A realização do espírito na natureza: um caso entre Tübingen e Berna*. Revista. Semina: Ciências Sociais e Humanas, Londrina, v. 31, n. 1, p. 123-134, 2010.

\_\_\_\_\_ *O conceito de Educação em Hegel*. Interface (Botucatu), Agosto. 2001, vol.5, nº 9, p.65-88.

\_\_\_\_\_ *O ensino da filosofia segundo Hegel: contribuições para a atualidade*. Trans/Form/Ação, 2005, vol.28, no.2, p.129-148.

\_\_\_\_\_ *A importância da arte no Sistema Filosófico de Hegel*. SABERES, Natal – RN, v. 1, n.7, jun. 2012, p. 70-86.

ROSENFELD. Denis. L. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1983.

ROSENFELD. Kathrin H. *Sófocles e Antígona*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, ed. 2002.

ROSENZWEIG. Franz. *Hegel e o Estado*. J. Guinsburg e Roberto Romano, organização; Ricardo Timm de Souza, tradução. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SANTOS. José Henrique. *O trabalho do negativo: ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito*. Ed. Loyola. São Paulo, 2007.

\_\_\_\_\_ *Trabalho e riqueza na fenomenologia do espírito de Hegel*. Loyola, 1993.

SALGADO. Carlos Joaquim. *A Ideia de Justiça em Hegel*. Edições Loyola, São Paulo, 1996.

SOFOCLES. *Antígona*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Edição da Fundação Calouste Gulbebkian, Lisboa, 2010.

SZONDI. Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

TIMMERMANS. Bernoit. *Hegel*. Trad. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Edição Liberdade, 2005.

VALCARCEL. Amélia. *Hegel y la ética: sobre la superación de la “mera moral”*. Anthropos editorial. Barcelona, 1998.

VAZ, Henrique Claudio Lima. *Ética e política*. Loyola, São Paulo. 2002.

WEBER. Thadeu. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo Kantiano*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.