



Graziella Alcântara Mazzei*
Milena Martins Bravo**

RESUMO

O presente artigo propõe uma análise crítica sobre a centralidade do tema dos papéis sociais no pensamento hegeliano através das obras *Fenomenologia do Espírito* e *Filosofia do Direito* a partir da estrutura da eticidade. Essa análise é desenvolvida através de três eixos. O primeiro eixo se limita a reconstruir o conceito de eticidade a partir dos dois contextos teóricos em questão, reconhecendo suas diferenças e, sobretudo, suas semelhanças; o segundo estabelece o recorte específico da temática dos papéis sociais presente nas duas obras hegelianas e a relaciona à ordem de gênero; por fim, o terceiro eixo explora uma dimensão crítica sobre os papéis sociais vinculada ao campo de debate político feminista. A partir do que é desenvolvido por Seyla Benhabib, pretende-se questionar não somente as perspectivas que apontariam para um possível avanço em relação à dissolução da tradicional atribuição de papéis sociais, mas, por fim, às próprias limitações enfrentadas por Benhabib no que diz respeito ao aspecto da ironia.

Palavras-chave: Eticidade. Hegel. Papéis sociais. Gênero.

The dynamics of assigning social roles and irony

ABSTRACT

This article proposes a critical analysis of the centrality of the theme of social roles in Hegelian thought through the works *Phenomenology of Spirit* and *Philosophy of Law*, based on the structure of ethicality. This analysis is developed along three axes. The first axis is limited to reconstructing the concept of ethicality from the two theoretical contexts in question, recognizing their differences and, above all, their similarities; the second establishes the specific cut of the theme of social roles present in the two Hegelian works and relates it to the gender order; finally, the third axis explores a critical dimension on social roles linked to the field of feminist political debate. Based on what is developed by Seyla Benhabib, the aim is to question not only the perspectives that would point to a possible advance in relation to the dissolution of the traditional attribution of social roles, but, finally, the very limitations faced by Benhabib with regard to the aspect of irony.

Keywords: Ethicality. Hegel. Social roles. Gender.

Introdução

O debate entorno da constituição dos papéis sociais e da sua dinâmica de atribuição é reconhecido em sua relevância e perdura como uma questão central a ser refletida no domínio político feminista atual. O campo de atuação designado a cada indivíduo através da dicotomia entre esfera pública e esfera privada foi estruturado, durante um longo período da história, como consequência das características naturais de cada ser. A oposição entre o que é público, político e universal se opôs ao que é reconhecido como privado, íntimo e afetivo. O papel dos homens, bem como o das mulheres, foi atribuído levando em consideração o seu sexo natural. Às mulheres, enquanto seres reprodutores, foi atribuído o papel do cuidado, tanto dos filhos quanto do lar, tornando a esfera privada da vida o seu espaço de atuação por excelência.

Embora perspectivas críticas impulsionem o questionamento sobre a condição social na qual as mulheres tradicionalmente são designadas, traços fundamentais de tal perspectiva persistem na estruturação do imaginário social e político. As críticas feministas demonstraram, de diversas formas, como essa estrutura de divisão de papéis sociais excluía a mulher de ter acesso a grande parte de dimensões da vida, bem como não conferia a ela um *status*, tanto jurídico quanto cultural, de um indivíduo completo. O debate sobre os papéis sociais é, dessa forma, significativo a abertura de um horizonte não apenas de questionamento acerca do que é reconhecido como “dado” sobre atribuições femininas e/ou masculinas, mas, além disso, a abertura de novas formas de ser no mundo.

É possível localizar ao longo da história da filosofia a contínua reprodução de uma estrutura de divisão de gênero que, ainda que muitas vezes implícita, representa um fator elementar na elaboração de teses e teorias políticas clássicas. Desde as teorias contratualistas ao liberalismo clássico, o gênero determina quais os “lugares” e funções que devem ser atribuídas a cada sujeito. Para Spinelli (2018), o lugar atribuído ao homem é continuamente o de indivíduo. Reconhecer que somente os homens detêm *status* de indivíduo repercute, segundo a autora, pelo menos em duas afirmações complementares entre si: “por um lado, implica que o direito e supremacia dos homens sobre as mulheres está vinculado a uma base natural; por outro, afirma que somente os homens são livres e iguais” (Spinelli, 2018, p. 3). Esse tipo de estrutura também foi reiterada no século XIX através dos desenvolvimentos de Georg

Friedrich Hegel e de suas categorias de família, sociedade civil burguesa e Estado, presentes na obra *Filosofia do Direito* (1820). Sua elaboração sobre essas categorias influenciou e segue sendo influenciada pela compreensão e desenvolvimento de teorias políticas sobre a sociedade. Pretendemos argumentar que a divisão de gênero implícita na base de compreensão da dinâmica dessas esferas é um ponto importante que reflete uma perspectiva através da qual, inicialmente, há a reprodução de uma compreensão diferente da mulher na estruturação da sociedade civil. O presente artigo, então, propõe uma análise crítica a partir das construções hegelianas contrapondo-as a argumentações que marcam a estrutura de gênero que está implícita e, muitas vezes, explícita, em seus desenvolvimentos.

A fim de analisar os desdobramentos de tal temática através do sistema hegeliano, nosso primeiro passo está fixado no conceito de eticidade presente nas obras *Filosofia do Direito*¹ (1820) e *Fenomenologia do Espírito*² (1807). Partir da análise da estrutura da eticidade é produtivo na medida em que torna possível o desenvolvimento dos seguintes três pontos: o contexto teórico da temática dos papéis sociais; pontos de convergência que aproximam ambas as obras; e, por fim, por ser na esfera da eticidade onde se localiza a instituição familiar. Dessa forma, a estrutura proposta para essa análise consiste na articulação de três diferentes eixos, (I), (II) e (III). O ponto de partida (I) será fixado a partir de um primeiro eixo de caracterização geral da eticidade em ambas as obras, enfatizando seus traços definidores e, principalmente, os elementos compartilhados que possibilitam a aproximação entre os dois usos da eticidade. O segundo eixo (II) pretende delinear, a partir do canal de semelhanças, uma temática específica que foi desdobrada a partir da estrutura da eticidade, a saber, a questão da construção e naturalização dos papéis sociais. O objetivo principal a ser desenvolvido nessa etapa é o de apresentar e analisar como essa temática é abordada em ambas as obras, ainda que a partir de recursos teóricos diferentes. Embora a temática emergja de forma diferente no contexto dessas obras, pretende-se argumentar que a compreensão oferecida por Hegel é não apenas semelhante, mas complementar uma à outra. Por fim, o terceiro eixo (III) propõe a avaliação da temática de construção dos papéis sociais, bem como o tipo de tratamento dado a mesma por Hegel a partir do que é desenvolvido por uma vertente

¹ Trataremos a partir daqui a obra pela abreviação FD.

² Trataremos a partir daqui a obra pela abreviação FE.

teórica da crítica feminista. A partir da reconstrução crítica que Seyla Benhabib oferece em “*On Hegel, Women, and Irony*” – capítulo final da sua obra, *Situating the Self, Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (1992) sobre a compreensão e a construção dos papéis sociais em Hegel, será traçada uma linha argumentativa que pretende enfatizar as principais limitações reconhecidas pela autora sobre o tratamento da mulher vinculado à temática dos papéis sociais no contexto teórico hegeliano. Nesse sentido, será considerada a crítica elaborada por Benhabib que questiona especificamente se o tratamento de Hegel sobre a figura da mulher seria meramente uma consequência das suas predileções conservadoras – o pensamento hegeliano, nesse caso, seria reflexo do seu tempo e da sua cultura – ou se, de fato, Hegel foi incapaz de reconhecer que ele fez a dialética “parar” nas mulheres. Nessa direção, Benhabib argumenta que a temática de construção dos papéis sociais proposta por Hegel está associada a uma dialética que restringe às mulheres um modo de existência a-histórico, fora dos domínios da luta e do trabalho que são, aos seus olhos, característicos da consciência humana como tal (Benhabib, 1992, p. 242-43). Apesar de Benhabib argumentar que Hegel falha em perceber o aspecto da ironia presente na dialética, da qual a mulher escaparia, a via histórica que a autora se baseia para desenvolver grande parte da sua argumentação também, ao nosso ver, falha em percebê-la. Por fim, pretende-se argumentar a favor de uma análise mais aprofundada sobre o aspecto da ironia, reconhecendo não somente a limitação que Benhabib aponta na posição hegeliana, mas as próprias dificuldades teóricas que a autora enfrenta ao lidar com tal conceito.

Eixo I - O conceito de eticidade: estrutura e elementos compartilhados

A caracterização da eticidade que é reconstruída aqui pretende oferecer a contextualização teórica necessária para a abordagem da temática dos papéis sociais e, além disso, enfatizar pontos significativos de convergência entre as duas obras hegelianas. Dessa forma, embora reconheçamos também aspectos que as distanciem, os pontos de aproximação que serão trabalhados pretendem favorecer uma interpretação de um campo comum entre ambas, relacionado, de forma mais abrangente, ao conceito de eticidade e, mais especificamente, a temática dos papéis sociais. Nesse sentido, à primeira vista, as duas compreensões de eticidade

articuladas por Hegel em 1807 e, posteriormente, em 1820, podem parecer estar vinculadas a contextos históricos quase intransponíveis. Isso porque uma das diferenças mais marcantes entre as duas obras está associada ao fato de que enquanto a FE projeta a eticidade através do imaginário grego, a FD faz sua instanciação através da consideração da eticidade moderna.

A FE, como primeira grande obra que confere a Hegel a autonomia filosófica de possuidor de um sistema filosófico, não se limita à pretensão de apresentar o ser do saber em relação aos outros saberes, mas o processo constante do vir a ser do saber. Seu percurso teórico está vinculado a uma narrativa fenomenológica que pode ser dita dupla: a partir da própria consciência e do filósofo que acompanha a trajetória da mesma. Dessa forma, Hegel descreve o percurso de uma consciência desde seus saberes mais básicos até o saber absoluto. São consideradas as experiências que a consciência faz em relação aos objetos, a outras consciências, ao seu contexto histórico, à religião e por fim, à consciência filosófica que passa por todas essas etapas e compreende seu processo.

Hegel escolhe o mundo grego como pano de fundo para retomar o conceito de eticidade observando não apenas a estruturação da vida clássica desse povo, mas, além disso, avaliando as possíveis contradições que desencadearam desequilíbrios e, como consequência, sua ruína histórica. Na FE, a eticidade corresponde ao primeiro momento do espírito. A partir disso, Hegel apresenta uma análise do mundo ético dividido, primeiramente, em duas partes: a lei humana e a lei divina e a relação entre o homem e a mulher. Logo em seguida, o segundo conjunto de parágrafos apresenta como as consciências, então representantes da lei divina e da lei humana, carregam a culpa de atuarem de acordo com as designações próprias a cada lei. A culpabilidade é gerada, nesse sentido, pelo fato de que a consciência, ao atuar conforme uma lei, necessariamente também acaba por infringir a outra. Para Hegel, tanto no ato quanto na ação ética a culpabilidade é gerada mediante a violação da outra lei. Contudo, enquanto no ato há apenas uma noção da atitude, mas sem a consideração apropriada das consequências da sua ação, a ação ética é marcada pela consciência da objetividade dos seus atos e das suas consequências. Isso pelo fato de que a ação ética não suprassume, segundo Hegel, a repartição natural das duas leis entre os dois sexos – ao contrário –, “como orientação *indivisa* para a lei,

permanece dentro da *imediatez natural*, e enquanto agir faz dessa unilateralidade a culpa” (§317).

A consciência ética se diferencia do ato, nesse sentido, por estar unida às duas leis na essência em potência, apesar de em ato poder realizar só uma delas. Dessa forma, “a consciência ética é mais completa, sua culpa é mais pura, quando *conhece antecipadamente* a lei e a potência que se lhe opõem [...] e como Antígona, comete o delito *sabendo o que faz*” (Pinkard, 1996, p. 318, grifo nosso). A figura de Antígona no contexto da ação ética, bem sua centralidade para análise do colapso da estrutura da eticidade grega, são pontos a serem analisados mais propriamente no próximo eixo deste artigo. Contudo, em resumo, os conjuntos de parágrafos considerados acima fazem remissão a pares fundamentais de compreensão e estruturação da eticidade – como o par “lei humana e lei divina” e “homem e mulher” – no contexto da FE, trazendo considerações que vão além da compreensão sobre a inter-relação necessária entre eles, mas também que expressam sua funcionalidade no contexto mais geral do pensamento hegeliano. Vale dizer, os conjuntos “a” (§446-463) e “b” (§464-476) entregam a sua leitura de forma manifesta conceitos centrais sobre a dinâmica da eticidade e noções amplas de comunidade ética, justiça e intersubjetividade.

Na FD, a eticidade e suas instituições internas cumprem um papel relevante dentro da temática da obra hegeliana. A mesma compreende os modos de realização da liberdade individual por meio de uma perspectiva processual que se baseia em uma noção de pertencimento, de “ser membro” (Pinkard, 1996, p. 318), a qual deve vir a ser desenvolvida de modo diferente em cada uma das suas instâncias. É possível compreender a eticidade através da progressão das dimensões do indivíduo ético a caminho da efetivação da sua liberdade. Ao contrário de um movimento de oposição entre instâncias e partes da eticidade, um sentido de circularidade³ de dimensões no indivíduo marca o que significa esse processo de concretização da vontade livre. Assim, compreender a eticidade significa entender a circularidade de dimensões que consideram o indivíduo como um singular (família), particular (sociedade civil burguesa) e universal (Estado).

³ Essa noção de circularidade faz parte de um projeto mais geral proposto ao longo da *Filosofia do Direito*. Entender a circularidade existente entre as diferentes instâncias é compreendê-las através de uma perspectiva mais flexível que inclui ideias de diluição de fronteiras e retomada da perda em extremidades.

Ainda que as possíveis diferenças marquem o compartilhamento de um mesmo nome – eticidade –, porém vinculado a noções diferentes a respeito da sua estruturação e contextualização histórica, uma possível hipótese explicativa poderia tornar compreensível a aproximação⁴ de ambas as concepções de eticidade. Essa hipótese apontaria para a possibilidade de leitura do sistema hegeliano como uma espécie de palíndromo. A hipótese do palíndromo apontaria para a possibilidade de interpretar a eticidade hegeliana tanto partindo do seu ponto de vista do mundo grego, como retratado na FE, quanto na sua representação no mundo moderno na FD. Não haveria, nesse sentido, um cenário de perspectivas conflitantes. Do passado ao presente (FE) ou do presente ao passado (FD), o mesmo caminho é expresso de maneiras diferentes, porém, não excludentes entre si. Mesmo que outros elementos possam ser mobilizados a fim de estabelecer pontos de convergência entre ambas as obras, nosso objetivo é identificar, especificamente, a temática que é comum à estrutura da eticidade tanto na FE quanto na FD, a saber, da construção e dinâmica de atribuição dos papéis sociais relacionada à figura do homem e da mulher. Dessa forma, o próximo eixo consiste em reconhecer as especificidades de compreensão da temática em cada um dos contextos teóricos e, principalmente, seu potencial em gerar um campo de debate acerca da estruturação do mundo ético vinculado a uma ordem de gênero.

Eixo II – A construção dos papéis sociais: o mundo ético, o homem e a mulher

Como recurso teórico a essa seção serão analisadas e comparadas passagens da FD e da FE que se referem mais diretamente à temática de atribuição de papéis sociais no mundo ético. Tomando como ponto de partida a eticidade moderna retratada na FD, mais especificamente a partir do parágrafo 151, podemos encontrar a apresentação feita por Hegel do ético como o modo de ação universal dos indivíduos. Neste contexto, o autor faz referência à existência de uma segunda natureza vinculada ao costume e ao hábito que “[...] é posta no lugar da vontade primeira meramente natural, e são a alma, a significação e a efetividade que penetram

⁴ É importante dizer que essa hipótese de aproximação entre as obras não seria a única. Outros aspectos igualmente relevantes de aproximação podem ser destacados. Contudo, essa tarefa excede os objetivos propostos aqui.

seu ser-aí, o *espírito* vivo e presente enquanto mundo” (Hegel, 2010, §151). A contraposição entre uma primeira natureza e uma segunda natureza destaca o caráter coletivo e compartilhado da construção do ético na medida em que compreende o costume e o hábito vinculados a uma dimensão do “espírito vivo enquanto mundo” – ou seja, vinculados a uma perspectiva de construção cultural e coletiva.

No que concerne ao termo *segunda natureza*, podemos destacar, primeiramente, que a compreensão hegeliana se distancia de outras interpretações tradicionais do imaginário político como, por exemplo, a proposta por Hobbes⁵. Hegel tenta ultrapassar o impasse que se coloca em moldes de uma dicotomia rígida entre natureza e espírito. Em outras palavras, o mundo ético como pensado por Hegel não se pautaria em uma artificialidade contraposta a uma naturalidade e nem mesmo na existência de uma dimensão de determinações universais necessárias e naturais que se defronta com determinações contingentes e particulares. Nesse sentido, uma primeira interpretação do termo “segunda natureza” aponta para sua função teórica de representar uma espécie de terceira via entre as duas perspectivas contrastantes – natural e convencional – visto que seria capaz de operar uma espécie de suspensão entre esses dois extremos. Em relação a isso, podemos argumentar que essa linha interpretativa do termo “segunda natureza” lança luz sobre o processo de construção e reprodução do costume e do hábito como parte do conjunto de valores que uma comunidade ética pratica e, ainda que não sejam naturais e sim convenções, exercem sobre o indivíduo uma força tal como se fossem sua primeira natureza.

Por fim, argumentamos que duas alternativas de análise seriam possíveis nesse contexto. A primeira delas estaria associada a uma perspectiva que reconhece como central a contraposição entre o natural e o convencional e entre o natural e o histórico. A segunda alternativa, contudo, propõe um movimento para além dessa contraposição e enfatiza a compreensão da inclusão de um terceiro termo entre o natural – circular e eterno – e o convencional – contingente e histórico. Tal possibilidade de dissolver ou ao menos mediar os extremos da dicotomia entre natural e convencional foi representado pelo termo de segunda natureza. Isso porque, como argumentamos a partir do que foi apresentado na FD, a interpretação da segunda

⁵ Sua obra *Leviatã* (1651) retrata os elementos centrais do pensamento contratualista do autor, bem como a dicotomia entre um estado de natureza e a instituição de um Estado. Para Hobbes, a concepção de político é articulada a partir da dicotomia entre uma natureza e as convenções que se colocam nessa natureza. Sempre haveria, segundo Hobbes, um estado de natureza latente na sociedade.

natureza carrega consigo elementos do natural no primeiro sentido – ou seja, expressa a tendência à universalidade e é visto como algo necessário – e também elementos do convencional – permitindo que haja espaço para o mutável. Dessa forma, o termo “segunda natureza” se revelaria um elemento teórico significativo no contexto hegeliano cuja função é operar uma suprassunção entre o natural e o convencional.

Concluimos que a discussão sobre o termo *segunda natureza* na FD abre espaço não apenas a um escopo de questões que dizem respeito à própria estrutura da eticidade hegeliana, mas, além disso, ao questionamento a respeito da relação entre uma segunda natureza ética e a dinâmica de construção e atribuição de papéis sociais. Tal relação também é reproduzida, assim como pretendemos argumentar, na FE. Nessa perspectiva de aproximação entre ambas as obras, o objetivo é verificar a confluência do termo segunda natureza em seu registro diferente no contexto teórico da eticidade do mundo grego como retratado na FE.

A FE apresenta como seu primeiro momento, na eticidade, o momento da harmonia entre os opostos no mundo ético – a lei humana e a lei divina, a lei da cidade e a lei dos deuses, o homem e a mulher e os papéis sociais desempenhados pelo homem e pela mulher: aos homens a estrutura da cidade (da política) e as mulheres a estrutura do lar (da casa). Hegel conecta as figuras do homem e da mulher através dos seus papéis exercidos enquanto representantes, respectivamente, da lei humana e da lei divina. A diferença natural entre os sexos é o fundamento da divisão dos papéis sociais entre homens e mulheres na eticidade grega. Dessa forma, não somente a diferença entre ambos os sexos é reconhecida como “natural”, mas, conseqüentemente, a estrutura de divisão de papéis constituída através do gênero é um fato “dado”. O equilíbrio da vida grega é assegurado pela combinação harmoniosa entre lei divina e lei humana. Contudo, segundo Terry Pinkard (1996), para que seja assim, essa harmonia pressupõe uma espontaneidade entre indivíduos livres. O *status* de indivíduo livre é conferido por meio de um processo de reconhecimento mútuo no qual:

[...] cada um, livremente e sem compulsão, confere um *status* social ao outro, reconhecendo seus grandes feitos ou oratória [...] esse estatuto de “individualidade livre” é, portanto, mutuamente conferido pelos cidadãos uns aos outros com referência a uma certa excelência no desempenho público (Pinkard, 1996, p. 141).

Nesse sentido, o que Pinkard enfatiza é o fato de que o ideal de individualidade livre pressuposto na vida grega só pode ser obtido *dentro* do espaço da vida pública e não, como se poderia pressupor, na família⁶. Embora os homens tenham livre acesso à participação no espaço público da *polis* e, mediante a isso, cumpram a expectativa de serem reciprocamente reconhecidos entre seus iguais como indivíduos livres, as mulheres, por outro lado, encerradas na vida privada da família, não gozariam da mesma oportunidade. Sendo assim, as mulheres parecem destinadas não a ser indivíduos, mas apenas a ter uma compreensão de si mesmas como agentes particulares um tanto “generalizados” (Pinkard, 1996, p. 143). A individualidade das mulheres se encontra atrelada exclusivamente ao organismo da família como uma parte inseparável da mesma. Ainda que hipoteticamente esses pares se encaixem tão perfeitamente, é justamente por tomá-los através desse ponto de vista naturalizado e inquestionável que faz com que haja um colapso na estrutura da consciência de si na eticidade grega.

Em um segundo momento, *b*, a decadência do mundo grego e o colapso da sua estrutura são expressos através da análise da figura de Antígona. Nesse contexto, lei humana e lei divina consubstanciadas nas individualidades de Creonte e de Antígona marcam o declínio da harmonia do imaginário grego da peça de Sófocles. As duas leis, reconhecidas como essenciais à forma de vida grega, são corporificadas através do homem e da mulher então representantes ou da lei humana – da vida pública e da *pólis* – ou da lei divina – da vida privada e da família. Segundo Pinkard, o interesse de Hegel pela tragédia grega de Sófocles é analisar como a autocompreensão grega dos papéis sociais, assim como representados por Antígona e Creonte, pode desenvolver contradições em si mesma (Pinkard, 1996, p. 144). Dessa forma, Antígona e Creonte, como indivíduos éticos, cumprem o seu dever, ou seja, cada um tem claro para si o papel social que exerce e os deveres designados a cada um deles. Enquanto Antígona reivindica seu direito – e seu dever – enquanto representante da lei divina de prestar os ritos funerários para seu irmão, Polinice, Creonte exige que a lei humana seja cumprida e que Polinice, morto como um traidor, não tenha direito a prestação dos ritos fúnebres. O conflito entre Antígona e Creonte

⁶ Segundo Pinkard (1996), nem a relação entre marido e mulher ou a relação entre pais e filhos pode servir como base para formas de reconhecimento mútuo dado que a primeira se baseia parte nos desejos naturais e o último é estruturado por uma relação entre desiguais que ocupam posições de autoridade diferentes.

expressaria não apenas um conflito entre dois indivíduos contingentes, mas é a “uma expressão de uma espécie de conflito essencialmente institucionalizado entre homens e mulheres na vida grega, que é, por si só, uma expressão de um conflito entre princípios igualmente essenciais da vida grega” (Pinkard, 1996, p. 145). Nesse sentido, os dois protagonistas se defrontam ao agir de acordo com sua segunda natureza. O colapso no arranjo ocorre quando a personagem Antígona, a qual representa o natural, o divino e o familiar, se coloca em oposição às leis humanas, ou seja, às ordens de Creonte. Ao defender o enterro de seu irmão e clamar pelas leis divinas, Antígona clama também pelo que, segundo a terminologia hegeliana, é denominado como primeira natureza. Assim, a análise da tragédia de Sófocles representa não somente o conflito entre a lei divina e a lei humana, mas também, respectivamente representados, entre os papéis sociais atribuídos à mulher e ao homem e entre sua primeira e segunda natureza. A divisão entre um campo de ação do gênero masculino – da *polis* – em contraste ao campo de ação do feminino – *do lar* – que foi, por muito tempo, o retrato de uma atmosfera de harmonia na eticidade grega, tem sua degradação quando esses polos opostos se confrontam.

A partir de um outro ponto de vista, podemos argumentar que a análise da figura de Antígona expressa a possibilidade de uma abertura para o questionamento de uma dinâmica de atribuição de papéis sociais naturalizada ao representar a figura de uma mulher que reivindica o direito de manifestação na esfera pública, algo destinado apenas aos homens. Em contraposição à crença que perdurava no imaginário grego, vemos Antígona como protagonista de uma possível mudança, não somente no que se refere a um deslocamento daquilo que era concebido como natural do “ser mulher”, mas também ilustra o dualismo entre lei humana e lei divina e entre o papel do homem e da mulher. A análise da figura de Antígona e de Creonte no pensamento hegeliano expressa os extremos de uma polaridade e a ruína de uma harmonia que se pretendia inabalável. O embate entre as duas leis, humana e divina, não somente expõe a fragilidade da estrutura da eticidade grega, mas, além disso, questiona a naturalização dos papéis sociais e reforça a hipótese de que a dinâmica de atribuição não tem sua origem na natureza e sim nas convenções e hábitos perpetuados que são associados a uma segunda natureza ética.

Dessa forma, o presente eixo pretendeu enfatizar a dinâmica de atribuição de papéis sociais relacionando os dois diferentes registros do termo segunda natureza

presentes em ambas as obras hegelianas analisadas. Através disso, argumentamos que a interpretação de tal termo feita por Hegel considera a vinculação dos papéis sociais como determinações fixas de uma primeira natureza. Os parágrafos analisados da FD, de modo geral, enfatizam o caráter coletivo da construção dos hábitos e dos costumes e a força que eles exercem sobre os indivíduos a ponto dos mesmos acreditarem que esses hábitos e costumes são forjados a partir da sua própria natureza – são naturais de cada um. Na FE foi possível analisar a incorporação dos papéis sociais no imaginário do mundo grego através do embate entre Antígona e Creonte e, sobretudo, o colapso entre lei humana e lei divina. Hegel, assim como na FD, relaciona a atribuição dos papéis sociais a uma segunda natureza ética.

Eixo III - Perspectiva Crítica

A dinâmica de atribuição de papéis sociais, assim como tratada por Hegel em ambas as obras analisadas, lança luz sobre uma perspectiva diferente de interpretação. A designação dos papéis sociais a homens e mulheres não estaria vinculada a uma natureza imutável do “ser homem” e do “ser mulher”, mas, ao contrário, de convenções sociais criadas, perpetuadas e também suscetíveis a alterações ao longo da história de um povo. Diferentes vertentes teóricas⁷ propõem remontar o tratamento de Hegel sobre tal temática, bem como avaliar sua interpretação a respeito da ação de Antígona na tragédia de Sófocles. A respeito disso, o presente eixo pretende reconstruir e avaliar o potencial crítico da temática de atribuição de papéis sociais aos olhos da crítica feminista.

Como uma das principais referências teóricas a respeito do debate político feminista acerca de questões como as de subjetividade e de gênero, Seyla Benhabib é reconhecida por denunciar, em sua obra de 1992, *Situating the Self: Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, um contínuo obscurecimento do subtexto de gênero ao longo das teorias políticas e morais analisadas. De forma geral, Benhabib reconhece esse tipo de postura como um sintoma significativo da perpetuação de ideais iluministas que orientam noções como a de universalismo, razão e autonomia

⁷ Podemos citar, como exemplo, Judith Butler em *O Clamor de Antígona: Parentesco Entre a Vida e a Morte* (2000). Na obra a autora conecta a tragédia grega de Sófocles e a centralidade da personagem Antígona em um diálogo com Hegel e Lacan questionando a transgressão das normas de gênero e papéis sociais que pode ser interpretada a partir da ação de Antígona.

a partir de um modelo de subjetividade abstrato e descontextualizado. O último capítulo da obra de 1992, *On Hegel, Women and Irony*, apresenta o questionamento a respeito das predileções conservadoras acerca da figura da mulher na tradição política através de um recorte teórico e histórico do pensamento hegeliano⁸.

Através de Hegel, Benhabib pretende dar continuidade ao tipo de viés crítico feminista sobre o pensamento hegeliano já em curso em obras de outras autoras⁹. A partir disso, interpretamos que duas orientações diferentes guiam a crítica de Benhabib. A primeira delas nomeamos de “1 – argumento teórico” e a segunda como “2 – argumento histórico/contextual”. Embora reconheçamos que não seja totalmente possível separar o desenvolvimento teórico do autor do momento histórico em que ele foi pensado, argumentamos que a forma pela qual Benhabib estrutura sua crítica tem por objetivo enfatizar que, mesmo que ainda fosse possível analisar separadamente esses dois aspectos – teórico e contextual – nenhum deles propriamente justificaria o destino conservador traçado por Hegel à figura da mulher. Nesse sentido, 1 considera o contexto teórico e as oposições lógicas na qual Hegel situa sua visão a respeito das relações de gênero e, 2 pretende reconstruir seu horizonte discursivo dentro do contexto histórico de visões sobre a figura da mulher e da família na virada do século XVIII. Pretendemos argumentar, ao final desta seção, que 1 representaria a orientação crítica que melhor reflete o posicionamento de Benhabib em relação a hipótese de que a compreensão de Hegel sobre a dinâmica de atribuição de papéis sociais denota uma espécie de “avanço” acerca da figura da mulher na estrutura da eticidade.

Como recurso teórico para 1, Benhabib parte de passagens tanto da FE, quanto da FD como também da obra *Filosofia da História* (1837). A partir disso, três subseções¹⁰ articulam diferentes questões referentes à especificidade do tratamento da mulher e do homem nos respectivos contextos teóricos de cada obra e seus reflexos na estrutura da eticidade ao tratar da família, do casamento e do divórcio.

⁸ Ainda que uma contextualização teórica mais detalhada sobre a autora exceda os objetivos planejados aqui, vale dizer que o interesse de Benhabib em integrar, em 1992, uma análise acerca do pensamento hegeliano é justificado por razões diferentes daquelas apresentadas anteriormente em *Critique Norm and Utopia: A Study of The Foundations of Critical Theory* (1986). Se em 1986 o interesse de Benhabib pelo hegelianismo era justificado pelo seu objetivo de investigar sua integração na fusão de horizontes que compõe as fundações normativas da teoria crítica, a questão colocada no seu capítulo final em 1992 é sobre as possibilidades de uma leitura feminista da tradição.

⁹ São citados os nomes de Genevieve Lloyd e Patricia J. Mills e de Benjamin Barber.

¹⁰ São elas: (1) “*the thesis of the “natural inequality” of the sexes*”; (2) “*the “superiority” of the male*” e (3) “*the family and political life*”.

Segundo Benhabib, para Hegel, o *Geist*, o espírito, emerge da natureza e a transforma em um segundo mundo. A “segunda natureza” compreenderia o mundo humano e histórico da tradição, instituições, leis e práticas, bem como a autorreflexão de conhecer e agir de acordo com a espiritualidade objetiva, que está incorporada em obras de arte, religião e a filosofia. A questão central colocada por Benhabib é se o conceito de *Geist*, assim como formulado por Hegel, permitiria que a base “naturalista” das concepções de gênero no período moderno seja transcendida de modo a colocar a relação entre os sexos no mundo social, simbólico, histórico e cultural (Benhabib, 1992, p. 245). Em outras palavras, Benhabib questiona se a compreensão do termo “segunda natureza” sinalizaria para uma nova forma de compreensão da dinâmica de atribuição dos papéis sociais capaz de confrontar o viés naturalista de atribuição pautado majoritariamente pelo sexo como fator determinante para associação de papéis sociais entre homens e mulheres. Sob esse ponto de vista, a interpretação da segunda natureza cumpriria a tarefa de reconhecer o aspecto ético e convencional de construção e reprodução dos papéis sociais. Contudo, ainda que compreender os papéis sociais como produto de construções éticas possa sugerir algum tipo de avanço relacionado a abertura de um espaço de reinterpretação e mutabilidade, de acordo com Benhabib, “ao atribuir homens e mulheres aos seus papéis sexuais tradicionais, ele [Hegel] codifica as diferenças específicas de gênero como aspectos de uma ontologia racional que se diz refletir a estrutura profunda do Espírito” (Benhabib, 1992, p. 245). Na mesma direção de Benhabib, Miranda (2016) identifica que a postura de Hegel em relação à temática dos papéis sociais acaba por legitimar os costumes do seu tempo. Dessa forma,

Ao fixar esses papéis na família de acordo com seus sexos naturais, não apenas permanecemos no entendimento [...]; não apenas confundimos determinações variáveis de acordo com o período histórico e seus costumes, como não deixamos o conceito mesmo se desenvolver, seguindo sua própria [...] lógica (Miranda, 2016, p. 303-304).

Dessa forma, a atribuição de papéis sociais não apenas se encontraria profundamente enraizada nas práticas sociais sob a forma de uma segunda natureza ética, mas também refletiria e perpetuaria – com a força de uma natureza – a ordem de gênero tradicional e a dinâmica de atribuição de papéis sociais vinculadas a ela. Segundo Benhabib, através de oposições lógicas, Hegel atribui à mulher os princípios

de particularidade, imediatidade, naturalidade e substancialidade, enquanto o homem está vinculado à universalidade, mediaticidade, liberdade e subjetividade. Tais pares representam, assim como foi tratado nas seções anteriores, um tipo de complementariedade funcional entre a figura do homem e da mulher que é expressa não somente no contexto da FE enquanto representantes de ordens de mundo diferentes – lei divina e lei humana –, mas, além disso, também retratada na estrutura da família e do casamento na eticidade moderna da FD.

De acordo com Benhabib, passagens da *Filosofia da História* revelam que Hegel era sensível à variabilidade da concepção de família e dos papéis sociais como parte da construção do imaginário simbólico e cultural de cada região e partes do espírito do povo (*Volksgeist*). Isso não significou, contudo, que Hegel reconhecesse mais de um único modelo de estrutura familiar e divisão de trabalho entre os sexos como racional e normativamente correta, a saber, a família nuclear Europeia, especificamente burguesa, necessariamente monogâmica. Embora a mulher fosse considerada uma pessoa, ou seja, um sujeito jurídico-moral e, então, detentora de alguns direitos legais¹¹, como o direito ao divórcio, livre escolha do seu parceiro e o direito de possuir propriedades, uma vez casada, o homem é quem representa o núcleo familiar como pessoa legal frente a sociedade e o estado. A monogamia é, para Hegel, “a única forma de casamento verdadeiramente compatível com a *individualidade* da personalidade, e a subjetividade do sentimento e [...] a única forma de casamento compatível com a igualdade entre homens e mulheres” (Benhabib, 1992, p. 249). Ao considerar os parágrafos §165 e §166 da FD, Benhabib ressalta a complementariedade expressa pelas figuras do homem e da mulher na família. Nessa perspectiva, a vida dos homens está preocupada com o Estado, a ciência e o trabalho no mundo externo e, dividindo-se da unidade da família, o homem objetifica o mundo externo e o conquista pela atividade e pela liberdade. Enquanto isso, a “determinação substancial” da mulher, ao contrário, está na família, na unidade e na piedade características da esfera privada (Benhabib, 1992, p. 247).

Contudo, o que nomeamos como argumento 2 – histórico/contextual reconhece os modos pelos quais a crítica de Benhabib se ampara em aspectos históricos e

¹¹ Benhabib relaciona a postura de Hegel sobre os direitos concedidos à mulher como reflexo da apropriação das transformações do mundo moderno iniciadas pela Revolução Francesa e a difusão do Código Civil em 1804 adotado em partes da Alemanha.

contextuais pelos quais o horizonte discursivo de Hegel foi articulado. O que esteve mais diretamente em foco nesse tipo de crítica foi a tentativa de contrastar o tratamento de Hegel sobre os papéis sociais do homem e da mulher com o seu próprio tempo e, sobretudo, com os relacionamentos pessoais que integraram a trajetória de vida do próprio Hegel. Nessa direção, Benhabib chama a atenção para a influência de mulheres¹² escritoras na Alemanha (aproximadamente entre os anos 1700-1800) que marcaram época devido a sua participação na vida pública através de suas poesias, traduções e publicações literárias. Considerar a trajetória de tais mulheres não somente lança luz sobre a existência de figuras femininas públicas e consideradas “fora dos padrões” comuns do seu tempo presente, mas, além disso, aos questionamentos acerca de novos modelos de relação de gênero e ideais de igualdade entre homens e mulheres.

A retomada de tal contexto teórico privilegia, especialmente, o nome e história de Caroline Schlegel (1763). A trajetória pessoal de Caroline, escritora e tradutora de obras relevantes de Shakespeare ao lado do seu primeiro marido, Schlegel, é reconstruída por Benhabib a destacar principalmente o período que compreende sua tardia relação com Schelling e convivência breve que manteve com Hegel entre 1801-1803. O argumento de Benhabib nessa etapa é de que o fato de Hegel ter convivido, ainda que brevemente com Schelling e Caroline, “um exemplo de carne e osso do que modernidade, o Iluminismo e a Revolução Francesa podem significar para as mulheres” (Benhabib, 1992, p. 156), corrobora com a hipótese já enunciada antes, a saber, de que Hegel “não estava sendo vítima dos preconceitos do seu tempo”. Ao contrário disso, o viés crítico de tipo 2 destaca elementos históricos e contextuais que apontam que o “seu tempo”, segundo Benhabib, “foi revolucionário, e nos círculos mais próximos a Hegel, o de seus amigos românticos, ele encontrou mulheres brilhantes, realizadas e não-conformistas que certamente lhe insinuaram o que a verdadeira igualdade de gênero poderia significar no futuro” (Benhabib, 1992, p. 154). A evidência histórica de que Hegel conviveu muito próximo de um exemplo de uma das mulheres que representou, sob diversos aspectos, as mudanças que estavam ocorrendo na sua época, Caroline, chama a atenção para a recusa de Hegel em

¹² A partir de *Some German Women and their Salons* (1912) de Mary Hargrave, Benhabib destaca os nomes de Henriette Herz, Rahel Varnhagen, Bettina von Arnim e Karoline von Gunderode.

questionar ou, ao menos considerar, padrões tradicionais de atribuição de papéis sociais.

Parte do que reconhecemos como argumento 1 segue a crítica de Benhabib a respeito da interpretação de Hegel sobre a figura de Antígona. Sobre isso, Benhabib retoma aspectos teóricos e internos ao sistema hegeliano sobre a atribuição de papéis sociais e a funcionalidade complementar entre as figuras do homem e da mulher. A autora argumenta que a interpretação da figura de Antígona por Hegel se difere daquela feita por F. Schlegel, na qual via Antígona transcendendo estereótipos e representando uma mistura de características femininas e masculinas. Pelos olhos de Hegel, Antígona e Creonte respectivamente representam as virtudes do “feminino” e o “masculino” e formas da realidade ética. Assim, Antígona representa o “lar”, os deuses da família, do parentesco e do “mundo inferior” e Creonte representa a lei, para a cidade, a lei humana e os ditames da política que são “deste mundo” (Benhabib, 1992, p. 255). Dessa forma, embora a centralidade¹³ da personagem Antígona, a figura de uma mulher, seja de fato significativa para a contextualização da dissolução da harmonia grega em Hegel, segundo Benhabib:

Se a grandeza de Antígona deriva precocemente do fato de ela representar os laços do “coração e do sangue” sobre e contra a *polis*, não obstante sua grandeza, a dialética varrerá Antígona em sua marcha histórica progressiva, precisamente porque a lei da cidade é pública como oposto ao privado, racional em oposição a corporal, promulgado em oposição a intuído, humano em oposição ao divino. A narrativa de Hegel não prevê nenhuma síntese futura desses pares de opostos [...]; seja na escala histórica mundial ou na escala individual, o princípio feminino deve eventualmente ser expulso da vida pública (Benhabib, 1992, p. 255).

A partir disso, Benhabib destaca que Hegel fixa essas oposições, não deixando espaço e não percebendo a “ironia” dos desdobramentos da vida. Em Antígona, os acontecimentos, mesmo com papéis sociais fixos e determinados, não acompanham linearmente o fluxo de suas atribuições, há espaço para a contingência no desenrolar, tanto da tragédia, quanto da vida. Benhabib, assim, acusa Hegel de, ao fixar tão concretamente os papéis sociais, desenvolver um pensamento sem futuro: “A

¹³ Segundo Freitag (1992, p. 24), seria ir longe demais acreditar que Sófocles já tivesse procurado antecipar a luta feminista, reivindicando a saída das mulheres do *oikos* e sua atuação na *polis* ao lado dos homens. Mas certamente Sófocles estava pensando na concepção grega de democracia, segunda a qual a vida na *polis* precisava ser organizada e regulamentada pelos cidadãos, garantindo com isso a sobrevivência de cada um no coletivo, incluindo homens e mulheres.

Antígona de Hegel é uma sem futuro; sua tragédia é também o túmulo do pensamento utópico e revolucionário sobre as relações de gênero” (Benhabib, 1992, p. 256).

Há, no entanto, outro aspecto dessa crítica de Benhabib a qual devemos compreender, a saber, a crítica de Hegel à Schlegel. A ironia, para Schlegel, está vinculada a uma pretensão de “realçar conflitos inconciliáveis” (Assis, 2020, p. 146). Além disso, “a ironia enfatiza a atestação humana da impossibilidade de um total entendimento físico e transcendental da realidade” (Assis, 2020, p. 147). A ironia para Schlegel, dessa forma, pretende realçar aspectos paradoxais do pensamento, nos quais, segundo Schlegel, não teríamos o entendimento total do mundo e, portanto, seria uma espécie de “antítese absoluta” (Assis, 2020, p. 247). Hegel, no entanto, critica a definição de Schlegel. Segundo Hegel, “a ironia proposta por Schlegel é a ‘vaidade’, a vacuidade de todas as coisas concretas, objetivas e plenas de conteúdo, tais como a eticidade” (Assis, 2020, p. 248). Devemos considerar que Hegel também tem como objetivo em suas obras a possibilidade de conhecimento a partir de um Eu, e, ao se deparar com a definição de ironia de Schlegel, vê a impossibilidade desse conhecimento e de uma autoconsciência a qual se reconhece no mundo e a partir do mundo. Segundo Assis:

A ironia romântica subtrai a possibilidade de uma subjetividade plena e opõe-se diretamente ao Saber Absoluto de uma autoconsciência na totalidade de seus momentos de reconhecimento na História. Na Enciclopédia, Hegel atesta que “a verdade é o objeto da Filosofia” e, portanto, a “subjetividade infinita” é a ironia a aniquilar todo saber, tornando-o vão” (Assis, 2020, p. 148).

A ironia, dessa forma, não pode ter um aspecto que fuja do concreto, da possibilidade do verdadeiro e de qualquer objetividade ética, pois a autoconsciência, assim, não tem como efetivar-se e alcançar o mundo ético, a eticidade. Hegel, dessa forma, acusaria Schlegel, em sua leitura de Antígona e a partir de sua definição de ironia, de não prever a síntese, somente a “antítese absoluta”. No entanto, segundo Benhabib:

A narrativa de Hegel não prevê nenhuma síntese futura desses pares de opostos como a de Schlegel; seja em uma escala histórica mundial ou em uma escala individual, o princípio feminino deve eventualmente ser expulso da vida pública, pois “o gênero feminino – a ironia eterna [na vida] da comunidade - transforma pela intriga o fim universal do governo em um fim privado” (Benhabib, 1992, p. 257).

A crítica de Benhabib a Hegel, dessa forma, o acusa, principalmente, de não propor a “síntese” ou “reconciliação” da mulher com o outro. O destino da mulher, pelo contrário, é ser expulsa da vida pública, destinada à vida do lar e dos cuidados e nunca de uma futura emancipação e liberdade. Como nos mostraria Antígona, assim, quando a figura da mulher entra em confronto com o homem, seu destino é ser expulsa – ou morta. A síntese, nesse sentido, não está disponível à mulher. Portanto, para Benhabib:

A visão da reconciliação hegeliana há muito deixou de nos convencer: a alteridade do outro é aquele momento de ironia, reversão e inversão, com que devemos viver. O que as mulheres podem fazer hoje é restaurar a ironia à dialética, esvaziando a marcha pomposa da necessidade histórica – uma locomotiva descarrilada, como observou Walter Benjamin – e devolvendo às vítimas da dialética, como Caroline Schlegel, sua alteridade, e isso significa, de maneira verdadeiramente dialética, sua individualidade sobre a mente em sua infância (Benhabib, 1992, p. 256).

Como dito acima, Benhabib cita brevemente a questão da ironia, porém, não explora em profundidade o debate em torno da retomada da ironia pelo Romantismo, como em Schlegel, nem mesmo da crítica de Hegel a ela. Assim, embora Benhabib sustente que a análise de Antígona realizada por Hegel falha em perceber o aspecto da ironia presente, a própria autora também não aprofunda sua análise esse tal aspecto. A definição de ironia, como visto, é importante para determinar o modo como o enredo se desenrola – seja na tragédia ou na vida real – e o modo como se deve compreendê-lo, pois é da oposição causada, ou seja, de uma antítese, que se pode chegar a uma síntese, a um positivo; e, dessa forma, também à eticidade. A crítica de Benhabib sobre a visão de reconciliação de Hegel através da oposição proposta pela Antígona, e pela figura da mulher, é realizada principalmente por meio de uma análise do contexto teórico-histórico. Porém, essa crítica através da análise do contexto teórico-histórico que ela oferece não tem potencial crítico para se contrapor à estrutura lógica de oposição de Hegel, na qual se reitera papéis sociais transpostos de uma primeira para uma segunda natureza.

Considerações Finais

Nosso artigo teve como objetivo geral abordar de forma crítica a temática da divisão de papéis sociais a partir da reconstrução da estrutura da eticidade nas obras

hegelianas *Fenomenologia do Espírito e Filosofia do Direito*. Tal temática se mostra de grande importância para a compreensão do funcionamento organizacional da sociedade contemporânea, uma vez que apesar da divisão de papéis sociais não parecer ser mais atribuída a partir do gênero dos cidadãos, ainda reverbera certa herança em sua composição. Assim, os três eixos no qual o presente artigo foi dividido buscam identificar e analisar tal temática no pensamento hegeliano e explorar uma dimensão crítica sobre o tema a partir do que é discutido por Seyla Benhabib em *On Hegel, Women, and Irony*. Para isso, nosso primeiro passo pretendeu oferecer de maneira ampla o contexto teórico de ambas as obras através do recorte específico do conceito de eticidade. O segundo passo considerou especificamente como a dinâmica de atribuição dos papéis sociais é apresentada nesses dois contextos – através do termo segunda natureza e na figura de Antígona – e como o tratamento dado por Hegel a cada uma delas está direcionado a um mesmo sentido, a saber, demarcar o caráter convencional da atribuição de papéis sociais a homens e mulheres.

A partir disso, argumentamos que, à primeira vista, a interpretação do termo segunda natureza na FD e a centralidade dada a figura de Antígona na FE poderia sugerir uma espécie de “avanço” em relação a tradicional compreensão dos papéis sociais atribuídos a partir do gênero. Em hipótese, desvincular a dinâmica de atribuição de papéis sociais de uma perspectiva “naturalista” abriria espaço para uma interpretação dos papéis sociais enquanto construções sociais, ou seja, convenções criadas e reiteradas no hábito e no costume através da cultura de um povo, onde a origem e perpetuação dos mesmos não estaria necessariamente ligada ao fato de que homens e mulheres exercem determinados papéis sociais pelo fato de *serem* homens e mulheres. Contudo, pretendemos, através do referencial crítico feminista, rearticular linhas que argumentam que tal hipótese não é válida. Através das duas orientações críticas de Benhabib trabalhadas aqui, foi possível reconhecer não apenas as limitações da postura hegeliana em relação a dinâmica de atribuição dos papéis sociais, mas, além disso, os obstáculos impostos por uma interpretação que transpõe os papéis sociais tradicionalmente vinculados aos homens e as mulheres como aspectos “[...] de uma ontologia racional que se diz refletir a estrutura profunda do Espírito” (Benhabib, 1992, p. 245). Por fim, questionou-se de forma ampla as próprias limitações da autora em lidar com as dificuldades por ela sinalizadas na interpretação

hegeliana da ironia e a escassez de perspectivas que apontem para formas de superação disponíveis a figura da mulher na esfera da eticidade hegeliana.

Referências

ASSIS, J. F. Hegel e a ironia romântica: racionalidade, direito e saber. **A Palo Seco: Escritos em Filosofia e Literatura**, Itabaiana, ano 12, n. 13, p. 140-150, 2020.

BENHABIB, S. **Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory**. New York: Columbia University Press, 1986.

BENHABIB, S. **Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics**. New York: Routledge, 1992.

FREITAG, B. **Itinerários de Antígona: a questão da moralidade**. Campinas: Papirus, 1992.

FRIEDAN, B. **A Mística Feminina**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

HEGEL, G. W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Menezes com a colaboração de Karl-Heinz Efen e José Nogueira Machado. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2019.

HEGEL, G. W.F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou Direito natural e ciência do estado em compêndio**. Tradução de Paulo Menezes. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

MIRANDA, M. L. Sobre os papéis do homem e da mulher no conceito de família da Filosofia do Direito de Hegel. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa, v. 13, n. 1, p. 287-305, jun./2016.

PINKARD, T. P. **Hegel's Phenomenology: the society of reason**. Nova York: Cambridge University Press, 1996.

SPINELLI, L. M. O potencial crítico da Teoria Política Feminista: gênero enquanto categoria de análise. **Revista Feminismos**, Salvador, v. 6, n. 3, p. 11-23, 2019.

Recebido: 21/04/2025
Aprovado: 06/06/2025